

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



TURKISH STUDIES

SOSYAL BİLİMLER

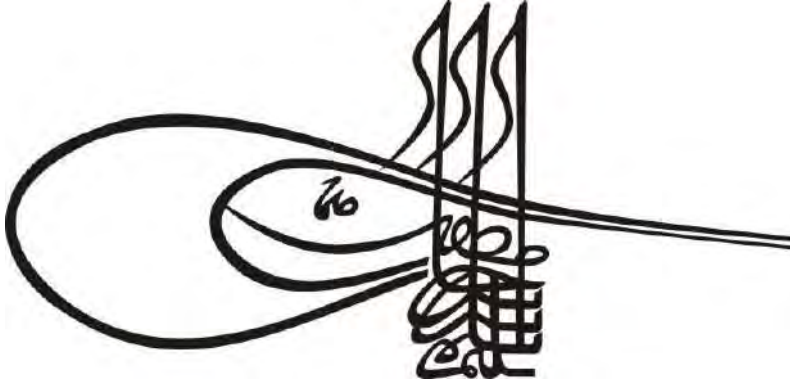
SOCIAL SCIENCES

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of
Turkish or Turkic

ACADEMIC JOURNAL

**SOSYAL BİLİMLER
SOCIAL SCIENCES**



Turkish Studies Dergisi, üç ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Turkish Studies Dergisi*'nde yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları **www.turkishstudies.net**'e aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

Dergide yer alan yazıların dijital baskı, grafik tasarım, DOI numaralarının alınması ve uluslararası indekslere tanıtılması gibi işlemler ASOS Eğitim Bilişim Danışmanlık şirketi tarafından ücret karşılığında yapılmaktadır. Dergide basım kararı alınan yazıların sahipleri yazılarının tasarım, yayın ve indeks masraflarını ASOS Eğitim Bilişim Danışmanlık şirketine öderler.

Turkish Studies; EBSCO, DOAJ, ICAAP, Scientific Commons, MLA, ASOS, AMIR (Access to Mideast and Islamic Resources), Journal Directory, DJS (Dayang Journal System), J-GATE, Indeks Copernicus, Indeks Islamicus, PhilPapers, Research Bible ve ULAKBİM indeksleri tarafından taranmaktadır.

ISSN: 1308-2140

Volume 12/13

**Sahibi**

Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM

Yayınevi / Publishing House

ASOS Eğitim Bilişim Danışmanlık

Editör

Sibel ÜST

Alan Editörü

M. Dursun ERDEM

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Ramazan BÖLÜK
Mehmet Burak ÇAKIN

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ali AKAR	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma S. KUTLAR OĞUZ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan K. TAVUKÇU	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Ülkü ELİUZ	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Caner KERİMOĞLU	Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. M. Vefa NALBANT	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Mitat DURMUŞ	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Tuncay BÜLBÜL	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü.

Danışma Kurulu/Board of Advisory

Prof. Dr. Ahmet BURAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL	Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AYDIN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ	Maltepe Üniversitesi
Prof. Dr. Turgut KARABEY	Erzincan Üniversitesi

Genel Koordinatör/General Coordinator

Yavuz ÜNAL

Dış Temsilciler Koordinatörü/General Coordinator of Foreign Editors

Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN

Turkish Studies

Dış Temsilciler/Representative of Foreign Country

USA	Robert DANKOFF
Germany	Marcel ERDAL
Greece	Fatih KEMİK
Japan	Yuu KURIBAYASHI
Norway-Swedish	Bernt BRENDEMÖEN
England	Fikret TURAN
Albania	Xhemile ABDÛ
Central Asia	Seadet SHİKHİYEVA
Kazakhstan	Gülnar KOKUBASOVA
Kyrgyzstan	Ulanbek ALİMOV
Azerbaijan	Vusale MUSALI
Uzbekistan	Cabbar İŞANKUL
Halab-Aleppo (Syria)	Ahmet DEMİRTAŞ
Poland	Öztürk EMİROĞLU

Hakemler/Referees

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülhamit TÜFEKÇİOĞLU	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Adem BAŞIBÜYÜK	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Ali BAYHAN	Ordu Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Konya Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YATKIN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Ali AKAR	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Osman UYSAL	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ŞAHİN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YAKICI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Alpaslan ALİAĞAOĞLU	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Bahir SELÇUK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Celaledin ÇELİK	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Cevat ÖZYURT	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. David GRÜNBERG	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Davut KILIÇ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Enver BOZKURT	Hasan Kalyoncu Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan BOZ	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Evangelia ŞARLAK	Işık Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma ÖZTÜRK	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR OĞUZ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Fazıl Hüsnü ERDEM	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Fehim BAKIRCI	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Fırat KUTLUK	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Filiz Nurhan ÖLMEZ	Ahi Evran Üniversitesi
Prof. Dr. Funda TOPRAK	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. H. Feriha AKPINARLI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Haldun ÖZKAN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İŞİK	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim GÜRCAN	Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Halis ÇETİN	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati AKTAŞ	Karadeniz Teknik Üniversitesi

Turkish Studies

Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ
Prof. Dr. Himmət HÜLÜR
Prof. Dr. Hüseyin ALTUNBAŞ
Prof. Dr. Hüseyin KÜÇÜKÖZER
Prof. Dr. Hüseyin YURTTAŞ
Prof. Dr. İhsan BULUT
Prof. Dr. İnayət AYDIN
Prof. Dr. İsa KORKMAZ
Prof. Dr. İsmet EMRE
Prof. Dr. İzzet GÖRGEN
Prof. Dr. Kadir PEKTAŞ
Prof. Dr. Kamil Veli NERİMANOĞLU
Prof. Dr. Kaya Tuncer ÇAĞLAYAN
Prof. Dr. Kemalettin ŞAHİN
Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN
Prof. Dr. Lütü ÖZAV
Prof. Dr. Lütüye ÖZDEMİR
Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM
Prof. Dr. Mehmet GÜNDOĞDU
Prof. Dr. Mehmet KÖÇER
Prof. Dr. Mehmet TAKKAÇ
Prof. Dr. Mehmet ZAMAN
Prof. Dr. Melda ÖZDEMİR
Prof. Dr. Melihat TÜZÜN
Prof. Dr. Muharrem Hakan CEVHER
Prof. Dr. Muhsin HALİS
Prof. Dr. Mukadder ERKAN
Prof. Dr. Murat KARABULUT
Prof. Dr. Mustafa AKDAĞ
Prof. Dr. Mustafa ÇAKIR
Prof. Dr. Mustafa GÜLMEZ
Prof. Dr. Mustafa Hilmi BULUT
Prof. Dr. Naci İSPİR
Prof. Dr. Nazmi AVCI
Prof. Dr. Necmettin Kamil SEVİL
Prof. Dr. Nevhiz ERCAN
Prof. Dr. Nevide AKPINAR DELLAL
Prof. Dr. Nihan YAĞIŞAN
Prof. Dr. Oğuz DİCLE
Prof. Dr. Osman SENEMOĞLU
Prof. Dr. Rifat GÜNDAY
Prof. Dr. Sabri YENER
Prof. Dr. Sedat YAZICI
Prof. Dr. Serhat ZAMAN
Prof. Dr. Sevinç SAKARYA MADEN
Prof. Dr. Songül TAŞ
Prof. Dr. Şükrü BALCI
Prof. Dr. Tahir BALCI
Prof. Dr. Temel ŞAHİN
Prof. Dr. Timuçin KODAMAN
Prof. Dr. Türker ARMANER
Prof. Dr. Uğur YAVUZ
Prof. Dr. Üzeyir OK
Prof. Dr. Valide PAŞAYEVA
Prof. Dr. Yaşare AKTAŞ ARNAS

Manas Üniversitesi
Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Selçuk Üniversitesi
Balıkesir Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Akdeniz Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Aksaray Üniversitesi
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Pamukkale Üniversitesi
İstanbul Aydın Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Uşak Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Sütçü İmam Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Mersin Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Namık Kemal Üniversitesi
Ege Üniversitesi
Sakarya Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.
Erciyes Üniversitesi
Anadolu Üniversitesi
Akdeniz Üniversitesi
Cumhuriyet Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Akdeniz Üniversitesi
Dokuz Eylül Üniversitesi
Galatasaray Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ordu Üniversitesi
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Trakya Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Selçuk Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Galatasaray Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
İbn Haldun Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi

Turkish Studies

Doç. Dr. Abdulkadir ÖZDEMİR
Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ
Doç. Dr. Ahmet AKKAYA
Doç. Dr. Ahmet ATASOY
Doç. Dr. Ahmet ATASOY
Doç. Dr. Ahmet DOĞAN
Doç. Dr. Ahmet İÇLİ
Doç. Dr. Ahmet MUTLU
Doç. Dr. Ahmet ŞAHBAZ
Doç. Dr. Ahmet TALİMCİLER
Doç. Dr. Ahmet Zeki ÜNAL
Doç. Dr. Ali AKSU
Doç. Dr. Ali Ekber GÜLER SOY
Doç. Dr. Ali ESGİN
Doç. Dr. Ali MEYDAN
Doç. Dr. Alpay Doğan YILDIZ
Doç. Dr. Aslı YAZICI
Doç. Dr. Ayfer ŞAHİN
Doç. Dr. Ayperi DİKİCİ SİĞİRTMAÇ
Doç. Dr. Ayşe Derya KAHRAMAN
Doç. Dr. Ayşe GÜNSEL
Doç. Dr. Aytaç YILDIZ
Doç. Dr. Baki YILMAZ
Doç. Dr. Barış KARAELEMA
Doç. Dr. Barış ÖZDAL
Doç. Dr. Barış TAŞ
Doç. Dr. Battal YILMAZ
Doç. Dr. Baykal BİÇER
Doç. Dr. Bayram BİÇAK
Doç. Dr. Bayram ÇETİN
Doç. Dr. Bayram NAZİR
Doç. Dr. Beyhan ZABUN
Doç. Dr. Bilge ULUSAY ALPAY
Doç. Dr. Birgül KOÇAK OKSEV
Doç. Dr. Birsan ÇEKEN
Doç. Dr. Bülent KARA
Doç. Dr. Celalettin YANIK
Doç. Dr. Cemal BALTAÇI
Doç. Dr. Çiğdem ERDEM
Doç. Dr. Duran AYDINÖZÜ
Doç. Dr. Düriye KOZLU İSMAİLOĞLU
Doç. Dr. Ebru TEMİZ
Doç. Dr. Emine KOCA
Doç. Dr. Erdal AKSOY
Doç. Dr. Erdal ARLI
Doç. Dr. Erhun ŞENGÜL
Doç. Dr. Erkut ALTINDAĞ
Doç. Dr. Erol DURAN
Doç. Dr. Ersin Kaya SANDAL
Doç. Dr. Ezeli AZARKAN
Doç. Dr. Faruk ALAEDDİNOĞLU
Doç. Dr. Fatih AYDIN

Atatürk Üniversitesi
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü.
Adıyaman Üniversitesi
Uşak Üniversitesi
Uşak Üniversitesi
Ahi Evran Üniversitesi
Ardahan Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ege Üniversitesi
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dokuz Eylül Üniversitesi
Dokuz Eylül Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Ahi Evran Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
KTO Karatay Üniversitesi
Kocaeli Üniversitesi
Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Uludağ Üniversitesi
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Ahi Evran Üniversitesi
Dumlupınar Üniversitesi
Akdeniz Üniversitesi
Muş Alparslan Üniversitesi
Gümüşhane Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Ü.
Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Ömer Halisdemir Üniversitesi
Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Kastamonu Üniversitesi
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Ömer Halisdemir Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Kocaeli Üniversitesi
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Beykent Üniversitesi
Uşak Üniversitesi
Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.
Dicle Üniversitesi
Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Karabük Üniversitesi

Turkish Studies

Doç. Dr. Fatih BAYRAM	Karabük Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih Çetin ÇETİNKAYA	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih MANGIR	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih YILMAZ	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Fatma KOÇ	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Fazıl YOZGAT	Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Fehmi Ali ILDIR	Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Fikri SALMAN	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Gökhan ÇETİNKAYA	Ömer Halisdemir Üniversitesi
Doç. Dr. Gökhan GÖKULU	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Gülcan IŞIK	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Gürbüz ÖZDEMİR	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Doç. Dr. Gürcü ERDAMAR	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Güven BÜYÜKBAYKAL	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Hacer MUTLU DANACI	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan AKDAĞ	Gaziantep Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan KOÇ	Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Haldun YALÇINKAYA	TOBB Ekonomi ve Teknoloji Ü.
Doç. Dr. Halim ESEN	Anadolu Üniversitesi
Doç. Dr. Hamit Emrah BERİŞ	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Hilmi DEMİRKAYA	Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Doç. Dr. Hülya EŞKİ UĞUZ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN	Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin KOÇAK	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Doç. Dr. Ilgım KILIÇ	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim SERBESTOĞLU	Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. İlhan EROĞLU	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Jale BALABAN SALI	Anadolu Üniversitesi
Doç. Dr. Kadir ARSLANBOĞA	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Kadir KARATEKİN	Kastamonu Üniversitesi
Doç. Dr. Kadir TEMURÇİN	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Kamile GÜLÜM	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Kasım YILDIRIM	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Doç. Dr. Kaya YILDIZ	Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Kubilay KOLUKIRIK	Ahi Evran Üniversitesi
Doç. Dr. Levent MERCİN	Dumlupınar Üniversitesi
Doç. Dr. M. Taner ŞENGÜN	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Mahmut DOĞAN	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Mahmut Hakkı AKIN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mahmut Kubilay AKMAN	Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ANIK	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet CANBULAT	Akdeniz Üniversite
Doç. Dr. Mehmet Devrim TOPSES	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet EKİZ	Ömer Halisdemir Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Emin SÖNMEZ	Gaziantep Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet GÖKÜŞ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Kayhan KURTULDU	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Sait DİLEK	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Melda ÖZDEMİR	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Melek ALPAR	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Mesut DOĞAN	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Mesut GÜN	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Mitat DURMUŞ	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA	Hitit Üniversitesi

Turkish Studies

Doç. Dr. Muammer SARIKAYA
Doç. Dr. Muhammet KOÇAK
Doç. Dr. Murat ÇERKEZ
Doç. Dr. Murat DEMİR
Doç. Dr. Murat SUNKAR
Doç. Dr. Musa ALP
Doç. Dr. Musa KÖKSAL
Doç. Dr. Mustafa BAŞARAN
Doç. Dr. Mustafa GÖKÇE
Doç. Dr. Mustafa GÜNDÜZ
Doç. Dr. Mustafa KARABULUT
Doç. Dr. Mustafa Kemal ŞAN
Doç. Dr. Mustafa ÖZDEMİR
Doç. Dr. Mustafa YILDIZ
Doç. Dr. Naile RENGİN OYMAN
Doç. Dr. Nebahat Akgün ÇOMAK
Doç. Dr. Necmettin ELMATAŞ
Doç. Dr. Nihat YILMAZ
Doç. Dr. Nimet Candaş KAHYA
Doç. Dr. Niyazi KURNAZ
Doç. Dr. Nurettin ÖZGEN
Doç. Dr. Nusret KOCA
Doç. Dr. Ogün COŞKUN
Doç. Dr. Oğuzhan BAŞIBÜYÜK
Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA
Doç. Dr. Olgun KİTAPCI
Doç. Dr. Onur KÖKSAL
Doç. Dr. Orhan ÇINAR
Doç. Dr. Ömer Faruk SÖNMEZ
Doç. Dr. Ömer SOLAK
Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR
Doç. Dr. Özer KÜPELİ
Doç. Dr. Özgür YILDIZ
Doç. Dr. Özkan GÖK
Doç. Dr. Pesent DOĞAN
Doç. Dr. Sabahattin DENİZ
Doç. Dr. Sadık TÜRKOĞLU
Doç. Dr. Salih Zeki GENÇ
Doç. Dr. Samettin GÜNDÜZ
Doç. Dr. Sebahattin DEVECİOĞLU
Doç. Dr. Selahattin KAYNAK
Doç. Dr. Selma ÇELİKAY
Doç. Dr. Sema SEVİNÇ
Doç. Dr. Serdar SAĞLAM
Doç. Dr. Serdar TUNA
Doç. Dr. Serdar YAVUZ
Doç. Dr. Serkan ŞEN
Doç. Dr. Sıtkı Bahadır TUTU
Doç. Dr. Sibel ÜST
Doç. Dr. Süleyman DOĞAN
Doç. Dr. Süleyman İLHAN
Doç. Dr. Şaduman KAPUSUZUOĞLU
Doç. Dr. Şehnaz YALÇIN WELLS
Doç. Dr. Şerafettin Can ERDEM
Doç. Dr. Şerife TALİ
Doç. Dr. Tahsin TURGAY

Gazi Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Dumlupınar Üniversitesi
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Yıldız Teknik Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
Sakarya Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Galatasaray Üniversitesi
Harran Üniversitesi
Gümüşhane Üniversitesi
Karadeniz Teknik Üniversitesi
Dumlupınar Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Afyon Kocatepe Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Uşak Üniversitesi
Kafkas Üniversitesi
Akdeniz Üniversitesi
Selçuk Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Sakarya Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Emniyet Genel Müdürlüğü
Marmara Üniversitesi
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Çanakkale Onseki Mart Üniversitesi
Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Bartın Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ege Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Yıldız Teknik Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Hacettepe Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Ordu Üniversitesi
Sakarya Üniversitesi

Turkish Studies

Doç. Dr. Tamer KARADEMİR
Doç. Dr. Tuğça Poyraz TACOĞLU
Doç. Dr. Turhan ÇETİN
Doç. Dr. Uğur ABAKAY
Doç. Dr. Uğur ATAN
Doç. Dr. Uğur GÜNGÖR
Doç. Dr. Ümran TÜRKYLMAZ
Doç. Dr. Ünsal BEKDEMİR
Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ
Doç. Dr. Veli ÜNAL
Doç. Dr. Veysi GÜNAL
Doç. Dr. Yahya YEŞİLYURT
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN
Doç. Dr. Yusuf KEŞ
Doç. Dr. Yusuf YUDİGÜL
Doç. Dr. Zeki COŞKUNER
Doç. Dr. Zeki NACA KCI
Doç. Dr. Ziya AVŞAR
Doç. Dr. Zübeyir TURAN
Doç. Güldane ARAZ AY

Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.
Hacettepe Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Gaziantep Üniversitesi
Selçuk Üniversitesi
Başkent Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Giresun Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Ahi Evran Üniversitesi
Harran Üniversitesi
Kastamonu Üniversitesi
Bozok Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Bozok Üniversitesi
Ömer Halisdemir Üniversitesi
Anadolu Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DURAKOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Adem ÇATAK
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Burak KAHRAMAN
Yrd. Doç. Dr. Ali KORKMAZ
Yrd. Doç. Dr. Alptekin YAVAŞ
Yrd. Doç. Dr. Armağan ÖZTÜRK
Yrd. Doç. Dr. Atilla KARATAŞ
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül KOYUNCU OKCA
Yrd. Doç. Dr. Aytürk KELEŞ
Yrd. Doç. Dr. Barış ÇİFTÇİ
Yrd. Doç. Dr. Barış TOPTAŞ
Yrd. Doç. Dr. Bülent Okan MİÇOOĞULLARI
Yrd. Doç. Dr. Bülent ŞENER
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AYÇİÇEĞİ
Yrd. Doç. Dr. Davut SARITAŞ
Yrd. Doç. Dr. Didem KOŞAR
Yrd. Doç. Dr. Doğan AYDOĞAN
Yrd. Doç. Dr. Ekrem Ziya DUMAN
Yrd. Doç. Dr. Emrah KOPARAN
Yrd. Doç. Dr. Enes BAL
Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM
Yrd. Doç. Dr. Eyyup AKBULUT
Yrd. Doç. Dr. Feyza DOYRAN
Yrd. Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ
Yrd. Doç. Dr. Güven MENGÜ
Yrd. Doç. Dr. H. Buluthan ÇETİNTAŞ
Yrd. Doç. Dr. H. Kamil BİÇİCİ
Yrd. Doç. Dr. Hakan YALAP
Yrd. Doç. Dr. Haluk ÖNER
Yrd. Doç. Dr. Handan DEMİRCİOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin KILINÇ
Yrd. Doç. Dr. Hasan YAŞAROĞLU
Yrd. Doç. Dr. Hıdır ÖNÜR
Yrd. Doç. Dr. İsmail EGE

Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Gümüşhane Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Erciyes Üniversitesi
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Artvin Çoruh Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Pamukkale Üniversitesi
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
Karadeniz Teknik Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Nevşehir HBV Üniversitesi
Hacettepe Üniversitesi
Karabük Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Amasya Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Bahçeşehir Üniversitesi
Bingöl Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Bartın Üniversitesi
Cumhuriyet Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Gümüşhane Üniversitesi
Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Mustafa Kemal Üniversitesi

Turkish Studies

Yrd. Doç. Dr. İsmail SANBERK	Çukurova Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İsmail ŞAHİN	Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Kadir Caner DOĞAN	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Kemal ÖZGEN	Dicle Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Lokman TANRIKULU	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mahmut AKGÜL	Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali HAMEDOĞLU	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Gökhan GENEL	Yalova Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mualla YILDIZ	Ankara Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammet OKUDAN	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muhsine Eda ARMAĞAN	Uşak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YÜCEL	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nadire KARADEMİR	Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.
Yrd. Doç. Dr. Neval KARANFİL	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan ŞAHİN	Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ömer Tuğrul KARA	Çukurova Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Pakize A. SANDIKCIOĞLU	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Polat TUNÇER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Reyhan AĞÇAM	Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.
Yrd. Doç. Dr. Sami BASKIN	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Selçuk BİLGİN	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sertaç SERDAR	Uludağ Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sezai BALCI	Giresun Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Şebnem KOLTAN YILMAZ	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Tamer KAVURAN	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Tanzer YAKAR	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Taşkın KILIÇ	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Tufan ÇÖTOK	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Turhan ÇETİN	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Vedat ŞAHİN	Namık Kemal Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yasin TOPALOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yunus Emre KARAKAYA	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yusuf GENÇ	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Kemal ÖZTÜRK	Amasya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Sinan ZAVALSIZ	Karabük Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zehra EMİNAĞAOĞLU	Artvin Çoruh Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zeynep PİRSELİMOĞLU BATMAN	Uludağ Üniversitesi

Dr. Aziz BELLİ
Dr. Enes Battal KESKİN
Dr. Fikri SOYSAL
Dr. Gürkan DAĞBAŞI
Dr. Özcan ARSLANOĞLU
Dr. Şahin GÖKÇEARSLAN

Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.
Bursa Büyükşehir Belediyesi
Dicle Üniversitesi
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Harran Üniversitesi
Gazi Üniversitesi

Turkish Studies

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU
Prof. Dr. Bozkurt KOÇ
Prof. Dr. Davut KILIÇ
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN
Prof. Dr. Himmet HÜLÜR
Prof. Dr. İsa KORKMAZ
Prof. Dr. İzzet GÖRGEN
Prof. Dr. Kadir PEKTAŞ
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM
Prof. Dr. Mehmet KÖÇER
Prof. Dr. Mustafa AKDAĞ
Prof. Dr. Nazmi AVCI
Prof. Dr. Necmettin Kamil SEVİL
Prof. Dr. Osman SENEMOĞLU
Prof. Dr. Şükrü BALCI
Prof. Dr. Türker ARMANER
Prof. Dr. Üzeyir OK
Prof. Dr. Valide PAŞAYEVA

Marmara Üniversitesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Pamukkale Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Erciyes Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Galatasaray Üniversitesi
Selçuk Üniversitesi
Galatasaray Üniversitesi
İbn Haldun Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. Ahmet ATASOY
Doç. Dr. Aslı YAZICI
Doç. Dr. Ayfer ŞAHİN
Doç. Dr. Ayşe Derya KAHRAMAN
Doç. Dr. Bayram ÇETİN
Doç. Dr. Bilge ULUSAY ALPAY
Doç. Dr. Birgül KOÇAK OKSEV
Doç. Dr. Birsan ÇEKEN
Doç. Dr. Celalettin YANIK
Doç. Dr. Fatih BAYRAM
Doç. Dr. Fikri SALMAN
Doç. Dr. Güven BÜYÜKBAYKAL
Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN
Doç. Dr. Kubilay KOLUKIRIK
Doç. Dr. Mahmut Hakkı AKIN
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ
Doç. Dr. Mesut GÜN
Doç. Dr. Naile RENGİN OYMAN
Doç. Dr. Sabahattin DENİZ
Doç. Dr. Selma ÇELİKAY
Doç. Dr. Serdar TUNA
Doç. Dr. Şerife TALİ

Uşak Üniversitesi
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Ahi Evran Üniversitesi
KTO Karatay Üniversitesi
Mustafa Kemal Üniversitesi
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Ü.
Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi
Karabük Üniversitesi
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Amasya Üniversitesi
Ahi Evran Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Bartın Üniversitesi
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Ordu Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Ali KORKMAZ
Yrd. Doç. Dr. Doğan AYDOĞAN
Yrd. Doç. Dr. Enes BAL
Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM
Yrd. Doç. Dr. Eyyup AKBULUT
Yrd. Doç. Dr. H.Kamil BİÇİCİ
Yrd. Doç. Dr. Haluk ÖNER
Yrd. Doç. Dr. Hıdır ÖNÜR
Yrd. Doç. Dr. Lokman TANRIKULU

Erciyes Üniversitesi
Karabük Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Bartın Üniversitesi
Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Turkish Studies

Yrd. Doç. Dr. Mahmut AKGÜL	Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mualla YILDIZ	Ankara Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammet OKUDAN	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muhsine Eda ARMAĞAN	Uşak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Taşkın KILIÇ	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zehra EMİNAĞAOĞLU	Artvin Çoruh Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zeynep PİRSELİMOĞLU BATMAN	Uludağ Üniversitesi

Dr. Fikri SOYSAL

Dicle Üniversitesi

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

RİSALET DÖNEMİNDE GANİMET VE YAĞMACILIK BAĞLAMINDA ÜÇ
KAVRAM

-NÜHBE- GULÛL- SELEB-

*IN THE RISALEH PERIOD THREE CONCEPTS IN THE CONTEXT OF
GANİMA AND MARAUDİNG*

-NUHBA- GULÛL- SALAB-

Cafer ACAR

1-16

IS THERE AN ACCIDENT OF COMMUNICATION WHERE RELIGION
TURNS INTO A SOURCE OF VIOLENCE?

*DİNİN ŞİDDET KAYNAĞINA DÖNÜŞTÜĞÜ YERDE BİR İLETİŞİM KAZASI
VAR MIDIR?*

Mahmut Mert ASLAN

17-30

ÇAĞDAŞ DÖNEM İRAN GÖRSEL SANATI VE SANATÇILARI ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME

*AN EVALUATION ON CONTEMPORARY VISUAL ARTS AND ARTISTS IN
IRAN*

Hajar BABAZADEH

Ahmet Ali BAYHAN

Cemile Didem ÖZİŞİK KAHKİA

31-70

UNUTULMAYA YÜZ TUTMUŞ BİR TİCARET HANI: YENİ HAN

A COMMERCIAL INN SANK INTO OBLIVION: YENİ HAN

Gülberk BİLECİK

71-94

ISSUES EXPERIENCED IN PROVISION OF EMERGENCY SERVICES IN
PRE-HOSPITALIZATION PERIOD IN TURKEY

*HASTANE ÖNCESİ ACIL SAĞLIK HİZMETLERİ SUNUM SÜRECİNDE
YAŞANAN SORUNLAR*

Sedat BOSTAN

Cihan UNAL

95-116

Turkish Studies

*International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/13*

DETERMINATION OF PRE-SERVICE TEACHERS' ADEQUATE AND
BALANCED EATING HABITS (THE CASE OF MUĞLA)
ÖĞRETMEN ADAYLARININ YETERLİ VE DENGELİ BESLENME
ALİŞKANLIKLARININ BELİRLENMESİ (MUĞLA İLİ ÖRNEĞİ)
Süleyman CAN - Şendil CAN
Halil ÇOKÇALIŞKAN - Erdil DURUKAN
117-134

GÖÇ VE PARÇALANMIŞ AİLE: GÖÇÜN ARDINDA KALANLARIN
“DÖNÜŞ” FİLMİNDEKİ YANSIMALARI
MIGRATION AND FRAGMENTED FAMILY: REFLECTIONS OF THE
PEOPLE LEFT BEHIND IN THE MOVIE
“THE RETURN”
Uğur ÇAĞLAK
135-150

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE ÖLÜM ALGISININ GÜNDELİK HAYATA
YANSIMASI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA
A COMPARATIVE STUDY ON THE REFLECTION OF PERCEPTION OF
DEATH BY COLLEGE STUDENTS ON DAILY LIFE
Ensar ÇETİN
151-170

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN FLÖRT ŞİDDETİNE MARUZ KALMA
DURUMLARI VE ETKİLEYEN FAKTÖRLER
EXPOSURE OF DATING VIOLENCE AND IT'S EFFECTIVE FACTORS
AMONG UNIVERSITY STUDENTS
Gökçe DEMİR
Sevil BİÇER
171-188

HARPOT MÜZİĞİ'NDE ERMENİ MÜZİSYENLER
ARMENIAN MUSICIANS IN HARPOT MUSIC
Yavuz DEMİRTAŞ
189-200

MÜZE BAHÇELERİNİN PEYZAJ ÖZELLİKLERİYLE KULLANICI
MEMNUNİYETİ İLİŞKİSİ
*RELATIONSHIP BETWEEN THE LANDSCAPE PROPERTIES OF MUSEUM
GARDENS AND USER SATISFACTION*

Tugba DÜZENLİ
Emine TARAKÇI EREN
Elif Merve ALPAK
201-214

DİN GÖREVLİLERİNDE DÜŞÜNME STİLLERİ VE DİNİ BAŞA ÇIKMA
THINKING STYLES OF CLERGYMEN AND RELIGIOUS COPING

Sema ERYÜCEL
215-244

BATILILAŞMA VE BATILILAŞMANIN EDEBİYATA YANSIMALARI: BİR
ARA NESİL EDEBİYATÇISI MUSTAFA REŞİD'İN 'GÖZYAŞLARI'
*WESTERNIZATION AND REFLECTIONS OF WESTERNIZATION IN
LITERATURE: "GÖZYAŞLARI" (TEARS) OF MUSTAFA RASHID, AN
INTERIM PERIOD LITERARY FIGURE*

Berna FİLDİŞ
Sevda KAMAN
245-280

TARİHİ KENTSEL PEYZAJ YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE "VEZİRHAN"IN
KORUNMA SORUNSALI

*THE PROBLAMATIC OF PROTECTING VEZIRHAN WITHIN THE
FRAMEWORK OF THE HISTORIC URBAN LANDSCAPE APPROACH*

Pelin GÖKGÜR
İclal KAYA ALTAY
281-294

HASTA KARŞILAMA SÜREÇLERİNİN HASTANE İTİBARINA ETKİSİ
ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: TÜRKİYE'DEKİ ÖZEL HASTANELER
ÖRNEĞİ
*A STUDY ON THE IMPACT OF PATIENT WELCOME PROCESSES TO
HOSPITAL REPUTATION: THE CASE OF TURKEY'S PRIVATE HOSPITALS*

Hasan GÜLLÜPUNAR
295-316

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/13

AŞÇILIK YARIŞMASI ETKİNLİKLERİNDE ORGANİZASYON YETERLİLİĞİ
VE ÖĞRENCİ KAZANIMLARI: BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ
*ORGANIZATIONAL COMPETENCE AND STUDENT BENEFITS IN COOKING
EVENTS: BALIKESIR UNIVERSITY CASE STUDY*

Melike GÜL
Burak ERDEMİR
Kudret GÜL
317-334

KAMU KURUMLARINDA ÇALIŞAN PERSONELİN SİGARA KULLANMA
ALİŞKANLIKLARI
SMOKING HABITS OF PERSONNEL WORKING IN PUBLIC INSTITUTIONS

Mustafa İNCE
Mevlüt Can KOÇAK
335-356

ŞAMAN GİYSİ UNSURLARI ÜZERLERİNDE KULLANILAN SEMBOLLER
THE SYMBOLS USED ON SHAMAN'S CLOTHES

Yasemin OĞUZ GÜNER
Naile Rengin OYMAN
357-396

ARİSTOTELES'İN KÖLELİK ANLAYIŞINA TOPLUMSAL DEĞERLERİN
ETKİSİ
*THE INFLUENCE OF SOCIAL VALUES ON ARISTOTLE'S PERSPECTIVE
ON SLAVERY*

Murat Sultan ÖZKAN
397-414

SOSYAL BİLİMLER ALANINDA TERİMCELERİN ÇEVİRİLMESİ VE
TÜRKÇE TERİM ÜRETİMİ
*TRANSLATION OF TERMINOLOGY IN SOCIAL SCIENCES AND
PRODUCTION OF TERMS IN TURKISH*

Sündüz ÖZTÜRK KASAR
Didem TUNA
415-436

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/13

KÜTAHYA HİDİRLİK MESCİDİ
KÜTAHYA HİDİRLİK MASJİD
Semra PALAZ YILDIRIM
437-456

GÖÇ VE KENT(Lİ)LEŞME BAĞLAMINDA TAZİYE EV(LER)İNİN
TOPLUMSAL, KÜLTÜREL VE MEKÂNSAL
DÖNÜŞÜMLERİ—DİYARBAKIR KENT ÖRNEĞİ
*SOCIAL, CULTURAL AND SPATIAL TRANSFORMATIONS OF
CONDOLENCE HOUSE(S) IN THE CONTEXT OF MIGRATION AND
URBANIZATION—CASE STUDY OF THE CITY OF DIYARBAKIR*

Kamuran SAMİ
457-476

KÜLTÜR MİRASININ KORUNMASINA YÖNELİK MEKÂNSAL BİR
DEĞERLENDİRME: ESKİ (GELENEKSEL) ANTAKYA EVLERİNİN
FONKSİYONEL DEĞİŞİMİ
*A SPATIAL EVALUATION FOR THE PROTECTION OF CULTURAL
HERITAGE: THE FUNCTIONAL CHANGE OF THE OLD (TRADITIONAL)
ANTAKYA HOUSES*

Sevil SARGIN
Yücel DİNÇ
477-506

KİMLİK - ETNİK KİMLİK ÜZERİNDEN ZENGİN BİR TASARIM DİLİNİN
İNŞASI
*CONSTRUCTION OF A RICH DESIGN LANGUAGE THROUGH IDENTITY -
ETHNIC IDENTITY*

Safiye SARİ
507-530

KAMUSAL ALANDA SANAT OLGUSU VE GÖRSEL KÜLTÜR
PHENOMENON OF ART AND VISUAL CULTURE IN PUBLIC SPACES

Mehmet SUSUZ
İsa ELİRİ
531-546

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/13

ALMANYA'NIN TÜRK İŞÇİLERİ KABULÜNDEN GÜNÜMÜZE KADAR
OLAN SÜREÇTE ALMANYA'DA YAŞAYAN TÜRKLERİN YAŞADIKLARI
KİMLİK PROBLEMLERİNİN DEĞİŞİMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA
*A STUDY ABOUT FROM PAST TO PRESENT OF ACCEPTANCE GERMANY
TURKISH GUEST WORKERS THE IDENTITY CHANGE PROBLEMS OF*
Kadriye ŞENGÜL KUTLAY
547-556

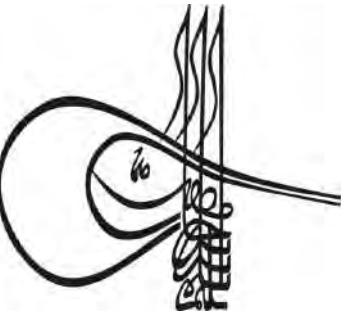
MEVLÂNA'NIN DİNLER-ÜSTÜ BİR HÜMANİST OLDUĞU SAVI ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME
*AN EVALUATION OF THE THESIS THAT MEVLÂNA IS A SUPRA-
RELIGIOUS HUMANIST*
Halil TAŞ
Kasım KIROĞLU
557-576

ÜSKÜDAR RUM MEHMET PAŞA CAMİ HAZİRESİ'NDEKİ MEZAR
TAŞLARI
*THE TOMBSTONES IN THE GRAVEYARD OF USKÜDAR RUM MEHMET
PASA MOSQUE*
Sahure YARIŞ
577-642

TÜRK DÜNYASINDA BÜTÜNLEŞME AÇISINDAN EĞİTİM İLİŞKİLERİ
*RELATIONS OF EDUCATION IN TERMS OF INTEGRATION IN THE TURKIC
WORLD*
İlteriş YILDIRIM
643-658

ÖLÜM KAYGISI İLE KİŞİLİK ÖZELLİKLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİLER
*THE RELATIONSHIPS BETWEEN DEATH ANXIETY AND PERSONALITY
TRAITS*
Murat YILDIZ
Meryem Berrin BULUT
659-676

POLİTİK REALİZM NEDİR VE FELSEFİ KÖKENLERİ
WHAT IS POLITICAL REALISM AND ITS PHILOSOPHICAL ORIGINS
Murat Eren ÖZEL
677-690



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN – Yrd. Doç. Dr. Muhammet OKUDAN

This article was checked by iThenticate.

RİSALET DÖNEMİNDE GANİMET VE YAĞMACILIK BAĞLAMINDA ÜÇ KAVRAM -NÜHBE- GULÛL- SELEB-

Cafer ACAR*

ÖZET

Bu makalede Hz. Peygamber'in ganimete dair uygulamalarında yağma ile ilişkili olduğu düşünülen üç kavram ele alınmıştır. Nühbe, gulûl ve seleb olarak ifadesini bulan bu kavramlardan nühbe ve gulûl, savaşlar bağlamında ele geçen veya geçmesi muhtemel olan mallar olarak gayrimeşru kabul edilmiştir. Seleb ise bu iki kavramla ilişkili olması münasebetiyle konuya dâhil edilmiştir. Çağımızda da hoş görülme-
yen yağmanın Siyer açısından incelenmesi, üzerinde çok konuşulan ganimetin hangi durumlarda gayri meşru olduğunun anlaşılmasını mümkün kılacaktır.

Araştırma sonucunda Nühbe ve gulûl kavramlarının sözlük anlamı ile kullanımlarına dair örneklerle rastlanılmakla birlikte, ganimetin meşru olmayan veçhelerini ifade eden kavramlar olduğu anlaşılmıştır. Böylece ganimetin yağmacılıkla aynı anlama gelmediği hatta Hz. Peygamber'in hayatında, keyfi olarak başkalarının mallarına el koymak olarak değerlendirilebilecek yağmanın, dünyevi ve uhrevi olarak reddedildiği söylenebilir. Kavramlara dair kullanımların Siyer kitaplarına geniş ölçüde yansımamış olduğunu ifade etmek gerekir.

Hadis kitaplarında çok sayıda rivayetle ifadesini bulan yağmaya dair kavramların varlığı, Hz. Peygamber'in hayatında ganimetin meşru ve meşru olmayan şeklinde bir tasnifinin olduğunu ortaya koymaktadır. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber, bireysel menfaatlerin öncelendiği kurnazlık olarak yorumlanabilecek davranışları hoş görmemiştir. Bu nedenle taksiminden önce ganimet üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmayı yasaklamıştır. Ayrıca bireysel olarak ganimet mallarından gizlice istifade etmeyi de nehyetmiştir. Sadece mübareze yoluyla veya savaş esnasında öldürülen düşman askerinin şahsi eşyalarının onu öldüre-
ne tahsisini komutanın iznini de gözeterek uygun görmüştür.

* Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları ABD, El-mek: caferacar58@gmail.com

Anahtar Kelimeler: Ganimet, Yağma, Nühbe, Gulûl, Seleb

IN THE RISALEH PERIOD THREE CONCEPTS IN THE CONTEXT OF GANİMA AND MARAUDİNG

-NUHBA- GULÛL- SALAB-

ABSTRACT

In this article, three concepts of ganima as a type of legitimate ganima in the life of the Prophet are addressed. Nuhba, gulûl, and seleb were identified as illegitimate as nuhba and gulûl, goods which were obtained in the context of wars or are likely to be obtained. The seleb was included in the context of its relevance to these two concepts. The understanding of looting as an unpleasant concept in our age can be grasped on a more accurate ground with the emergence of the illegitimate dimensions of ganima spoken. As a result of the research, it is understood that there are concepts which express the illegitimate aspects of booty, together with examples of their use in dictionary meaning and use of nuhbe and gulûl concepts. So the spoils do not mean the same as looting or even in the life of the Prophet, we can say that the looting, which can be regarded as arbitrarily confiscating the goods of others, has been rejected as worldly and ethereally.

The existence of the concepts of looting, which finds expression in many hadiths in the hadith books, Reveals that in the life of the Prophet, the ganima is a legitimate and unjustified classification. As far as the accounts are concerned, Hz. The Prophet has not tolerated any behavior that can be interpreted as cunning, where individual interests prevail. For this reason he banned any saving on the ganima before its division. Also, it is also an individual's sneaking out of the loot. He only considers personal property of the enemy soldiers by the single combat or by the killing of enemy soldiers during the war.

STRUCTURED ABSTRACT

INTRODUCTON

War is a fact that humanity has unavoidably faced throughout the history. Like the war, booty that the victorious gets in exchange of war indemnity can be considered as a reality. In the Prophet's life, war booty was accepted as long as certain criteria were met. The question of legitimacy that the Prophet required and practiced has begun to be addressed in the modern world only in the last century (Inal, 2011: 30). *Ganima*, or war booty, seems to constitute a significant place in the battles that took place during the era of prophethood.

Although there are a solid number of studies examining the status of war booty in the Prophet's life, the question of legitimacy has not been addressed yet. Such studies have largely focused on the concept of booty

itself. Yet, it can be said that there were illegal booties as well in the *Sirah* (Prophetic biography) sources, and they are expressed with different names.

Being an unpleasant concept indeed, war booty was seen as an essential part of wars in world politics until the 19th century. Booty, being an important aspect of Arab culture (Ibn Haldûn, 1988: I, 87; Macit, 2005: Volume: 4, p. 98), has often been justified on the grounds of harming the enemy and meeting the army's needs (Inal, 2011: 34; comp. Vurgun, 2014: XIV/1 (Summer 2014), p.179-196).

The present study investigates three concepts that we consider to be helpful in understanding the legitimate and illegitimate practices of booty: *nuhba*, *gulûl* and *salab*. There is encyclopedic information about these concepts except *nuhba* (Yaman, 2009: XXXVI, 398-399; Koca, 1996: XIV, 190-2). Many dictionaries define these concepts as having closely related meanings. However, a closer look at the narrations about the different applications and the subject reveals that there are differences between them. Our aim is to contribute to the deeper understanding of the concept of looting by investigating the different meanings of these three terms. We have depended largely on the *Sirah* sources in the present study. However, it should be mentioned that these concepts do not come up very often in *Sirah* sources.

Nuhba

Derived from the Arabic (n-h-b) root, the word has been used synonymously with war booty in the oldest dictionaries. Eight infinitive forms of the word have been addressed (نهب, ونهوب, النهب الانتهاب, والإنهاب, والنهبة, والنهبي, النهبي), and all of them have been evaluated as having the same meaning. It is, however, possible to deduce that the word also means “to scramble” in the *Sirah* sources.

It can be argued that the word *nuhba* and its derivatives primarily mean to have control over war booties without any restriction. Some bean that was captured in Khaibar was called as *nuhbaby* the Prophet, and heregarded to eat from it *haram*, even in a very small quantity.

Another meaning of the word is can be stated as the attacks and unlawful ownership claims between two groups that have a non-aggression agreement. That the Prophet did not accept the booties that Abu-Basir obtained from the Meccans can be considered in this context. Describing Abu-Basir's act, the Meccan polytheists claimed that their goods were plundered. The Prophet clearly forbade any type of behavior that could be considered as *nuhba*.

Gulul

Being another concept which is synonymously used with war booty, *gulul* is defined as any illegal form of claiming right over war booties and to betray the things obtained as booty (Koca, 1996: XIV, 190-192). It can also be considered as a form of stealing from war booties. The common feature of the narrations about this term is that *gulul* is considered as an unauthorized use of war booty or to claim illegitimate ownership over it.

Salab

Stemming from the Arabic s-l-b root, the word *salab* has been used to refer to any kind of dress that one wears. Its verb form means to take away one's *salab*. (Halil B. Ahmed, 1988: VII, 261). Some dictionaries have defined the word as "to steal" meaning to steal and to loot (Mutçali, 1995: 398). It is, however, difficult to come up with any example in *Sirah* sources to confirm this last meaning of the word. As one form of war booty, the term refers to the fact that the enemy soldier's personal properties belong to the one who kills him in the time of war, which seems to be a plausible definition. According to one narration in Ibn-Ishaq, Muslims fought the polytheists in the early military operations, and got their *aslab* after killing them. Correspondingly, one Arab proverb says that "the one who wins confiscates too" (Halil b Ahmed 1988: VII, 353: (من قهر سلب / من عز بز من غلب سلب). Thus, it can be concluded that the word was commonly used in the pre-Islamic period as well. Yet, we can argue that the practice of *salab* became legitimate with the Surah Anbiyah during the battle of Badr. Sa'd bin Abi Vaqqas brought the sword of the person whom he had killed and gave it to Prophet Muhammad (pbuh). After the *nuzul* of the surah, the Prophet told him to get the sword (Ahmad b Hanbal, 3/129, 1556). Similar versions of this hadith have also been mentioned in connection with the battle of Uhud (Waqidi, 1984: I, 227, 253, 286).

It is possible to understand that the practice of *salab*, which can be seen as one form of war spoil is indeed a ground for legitimacy. Arbitrary practices have never been accepted and such practices have always been criticized. The example of Hudaibiyyah, in this regard, is significant. Prophet Muhammad did not practice *salab* and killing in Hudaibiyyah (Ibn Abi Shayba, 1409: 36851). According to the treaty of Hudaibiyyah, Abu Basir's bringing the *salab* of the person that he killed to the Prophet and his request to get one fifth (*humus*) of the belongings was rejected by the Prophet. This demonstrates the fact that there was indeed a legitimacy ground for *salab*, and the Prophet did not allow any practice of looting.

CONCLUSION

War and booty (*ganima*) are two closely related concepts in the history of mankind. With regards to the battles in which the Prophet took part, the issue of war booty has been discussed. It must be stated that this concept was evaluated in terms of its legitimate and illegitimate aspects.

Accordingly, *ganima* has never been the main motivation to fight. Any illegitimate way of obtaining war booty is simply another form of looting. The Prophet allowed *ganima* only when it was obtained in legitimate ways. Any subjective attitude toward the distribution of war booty has been banned.

With regards to the illegitimate aspects of booty, we have focused on two concepts which are *nuhba* and *gulul*. *Nuhba* can be translated as looting. In addition to its dictionary definitions, we have examined the fact that the term also suggests pestering attempts of two parties toward one another despite a non-aggression agreement between them. The most

common meaning of the term as referred in the sources is to claim a right on war booty openly before its distribution, which is what makes this term different from the concept of *gulul*. The latter is any claim of right on war booty in silence before its distribution and *tahmis*. Both practices have not been considered legitimate.

In the Prophet's practice, *salab*, which refers to the personal belongings of any enemy who is killed during war, was given to the person who took that person's life. Yet, the fact that such belongings were obtained under legitimate war conditions was considered significant as well. Similarly, it wasn't seen proper to distribute the *salab* of those with whom a non-aggression agreement was signed to the Muslims as well.

In conclusion, the question of legitimacy was central to the issue of war booty during the era of prophethood. The Prophet allowed *ganima* only when it was obtained in legitimate ways and it was justly distributed within the full knowledge of Muslims. He banned any individual and arbitrary claims over war booty. Obtaining booty from those with whom a non-aggression agreement was signed was also prohibited by the Prophet.

Keywords: Ganimet, War, Looting, Nuhba, Seleb, Gulul

GİRİŞ

Savaş insanlığın yüz yüze kalmaktan kaçınmadığı bir gerçektir. Savaşlar kadar savaşın sonuçlarından olan galiplerin savaş tazminatı olarak tahsil ettiğini düşündüğümüz ganimet de bir realite olarak önümüzde durmaktadır. Hz. Peygamber'in hayatında ganimet olgusu, kabul görmüş olmakla birlikte, meşruiyet zemini gözetilmiştir. Modern dünyanın son yüz yılda daha fazla konuşmaya başladığı bu meşruiyet zemininin (İnal, 2011: 30). Allah Elçisi'nin nezdinde çok önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in hayatında ganimetin yerine dair hayli değerlendirme mevcut olup bu ganimetlerin meşru olmayan boyutlarına pek değinilmemiştir. Çalışmalar da daha çok ganimet kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak Siyer'de meşru olmayan ganimet türlerinin de olduğunu ve bunların özel kavramlarla ifade edildiğini söylemek gerekir.

Yağma fitraten hoş olmayan bir kavram olmakla birlikte 19. Yüzyıla kadar dünya siyasetinde savaşların asli bir unsuru olarak görülmüştür. Arap kültürünün de önemli bir parçası olan yağmada (İbn Haldûn, 1988: I, 87; krş. Macit, 2005: Sayı: 4, s. 98) gerekçe olarak, düşmana zarar vermek veya ordunun ihtiyaçlarını karşılamak öne sürülmüştür (İnal, 2011: 34; krş. Vurgun, 2014: XIV/1 (Yaz 2014), s.179-196).

Bu makalede ganimetin gayrimeşru veçhelerini anlamamıza yardımcı olacağını düşündüğümüz üç kavram, ganimetin meşruiyet çizgisinin sınırları bağlamında ele alınmıştır. Bu kavramlar, *nühbe*, *gulul* ve *selebtir*. Nühbe dışında diğer iki kavramla ilgili ansiklopedik bilgiler bulmak mümkündür (Yaman, 2009: XXXVI, 398-399; Koca, 1996: XIV, 190-2). Bu kavramların kelime ve kavram olarak anlamlandırılması, sözlüklerde birbirine çok yakın bir şekilde verilmiştir. Ancak uygulamalara ve konu ile ilgili rivayetlere dikkatle bakıldığında arada farklılıklar olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Makalemiz bu farklılıklardan hareketle yağmaya dair kavramların anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla. Araştırmada olabildiğince klasik Siyer kaynaklarından yararlanılmaya özen gösterilmiştir. Bununla birlikte kavramların Siyer kitaplarına fazlaca yansımadağı zikredilmelidir.

Nühbe (نُهْبَة)

Arapça (n-h-b) kökünden türemiş olan kelime, en eski lügatlerde ganimet kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Kelimenin sekiz kadar mastar formu verilmiş (النَّهْبُ، وَنُهْبٌ، النَّهْبُ، وَنُهْبٌ، وَنُهْبٌ، وَنُهْبٌ، وَنُهْبٌ، وَنُهْبٌ) ve hepsi de aynı anlam çerçevesinde değerlendirilmiştir (Halil b. Ahmed, 1988: IV, 59; İbnü'l-Esîr, 1979: V, 133; İbn Manzûr, 1414: I, 773; Zebidî, IV, 319-321). Ancak kelimenin sözlük anlamında üşüşmek, kapış kapış etmek anlamının olduğunu Siyer'den çıkarmak mümkündür (Kastallânî, I, 236).

Kur'an'da bu kelimeye rastlanmaz. Hadis literatüründe ise aynı anlama sahip lakin farklı formlarda karşımıza çıkar. Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivayetlerde; Nühbâ (النُّهْبَى), Nühbe (النُّهْبَة), İntihab (إنتهب), Nehb (النَّهْب) ve Müntehib (المنتهب) olmak üzere beş farklı müştak formda kullanılmıştır. Ancak her bir formun ifade ettiği anlam çerçevesi kendi içinde diğerleriyle aynı mahiyettedir. Yani Nühbâ kelimesinin kullanımıyla karşılaştığımız rivayetlerin ifade ettiği mesaj çeşitliliğiyle Nehb kelimesinin ifade ettiği anlam çeşitliliği aynı özellikleri taşımaktadır. Tüm bu rivayetler göz önüne alındığında Nühbe ve türevlerinin, öncelikli anlamı, ganimet olabilecek mallar üzerinde kuralı tasarruftur diyebiliriz. Bir diğer anlamı üşüşmektir. Bir başka kullanımdaki anlamı ise “hukuken saldırmazlık anlaşması olan tarafların birbirlerinin mallarına yönelik saldırıları ve tasarrufları” şeklinde yorumlanabilir. Ebû Basîr, Hz. Peygamber'e şikâyet edilirken Kureyş'in kullandığı kelime Ahmed b. Hanbel'in ifadesine göre *nehb*dir (وَنَحْنُ نَقْتُلُ وَنَهْبُ أَمْوَالًا). Mallarımız *nehbolundu* demişlerdir. Vâkidî ise Ebû Basîr ve arkadaşlarının bu davranışını yol kesmek (اقتطعوا) olarak tavsif etmiştir (Ahmed b. Hanbel, IV, 331; krş. Vâkidî, 1984: II, 626-630; Buhârî, “Şürût”, 15; İbn Hişâm, 1984: III, 323-324).

Nühbe ilgili rivayetlerin içerik yönünden tasnifi yapıldığında anlam çerçevesini dört başlıkta değerlendirmek mümkündür.

- Ganimet
- Nühbe'den nehyedilmesi bağlamında
- Ganimet paylaşılmadan ganimet üzerinde tasarrufta bulunmak
- Üşüşmek

Nehb ve türevlerinin ganimet anlamında kullanılmasına dair ilk örneğimiz, Hz. Peygamber'in bir gazve sonrasında ele geçirilen ganimetleri, Ebû Süfyan, Safvân b. Umeyye, Uyeyne b. Hısn, Akra b. Habis gibi kişileri önceleyerek verince Abbas b. Mirdas “Benim nehbimi (ganimetimi) ve Ubeyd'in nehbini Uyeyne ve Akra' arasında mı pay ediyorsun” mealinde (Müslim, “Zekat” 137: أُنْجَعِلَ نَهْبِي وَنَهْبُ الْعَبِيدِ ... بَيْنَ عَيْنَةَ وَالْأَفْرَعِ) bir şiir yazarken kullandığı kelime olan *nehb*, ganimet anlamında kullanılmıştır. Rivayetlerdeki kelimelerin analizini yapan İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye* isimli eserinde kelimeyi ganimet olarak açıklamıştır (İbnü'l-Esîr, (1979): V, 133; İbn Manzûr, 1414: I, 773).

Nehb, intihab edilen şey demektir (Havarizmi, s. 473). İbn Manzûr da, *nehb ganimet* demiştir (İbn Manzûr, 1414: I, 773). Hadisten de delil olarak “Ona bir *nehb* getirildi” ifadesine yer vermiştir. İbn Hacer bu rivayete atıfta bulunmuştur ancak anlayabildiğimiz kadarıyla burada nehb kelimesinin kullanılması ravi hatası olarak görülmelidir. Zira o, değerlendirmesinde bu rivayetin nehb kelimesi olmaksızın versiyonuna da işaret etmiştir (İbn Hacer, 1996: XI, 620).

Siyer kaynağı olarak hadis rivayetlerinde nühbe ve türevlerinin zikredildiği ikinci kategori ise nühbe'den nehyeden ve sakındıran haberlerdir. En fazla rivayet, nühbeden yasaklama mahiyetinde olanlardır. Nühbâ kelimesinin kullanımıyla karşılaştığımız bu haberlere göre Hz. Peygamber, savaş hukuku bağlamında müsle ve nühbâ'yı yasaklıyordu (Buhârî, “Mezâlim” 30; Ebû

Dâvûd “Cihad”, 128, “Libas” 8; Ahmed b. Hanbel, II, 293, IV, 194). Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber Müslümanları on şeyden sakınmalarını isterken aralarında nühbâ’yı zikrediyordu (Ebû Dâvûd, “Libas” 8; Ahmed b. Hanbel, II, 325, III, 140, 323, IV, 117, 134, 135, 307, V, 193, 195, VI, 445). Helal ve haram olan yiyeceklerden bahsedilirken nühbâ da zikredilmiştir (Nesâî, “Sayd ve’z-zebaih” 28; “Zinet” 20). Nühbâ kelimesinin kullanımına dair son örnek ise Hayber’de geçmiştir. Hz. Peygamber’in nühbâ türünden nitelendirdiği ve ganimet olarak ele geçirilmiş bir baklayı dahi yiyenin müminlere yaklaşmamasını ifade ederek bunu yemenin helal olmadığını belirtmiştir (Ahmed b. Hanbel, V, 327). Zû Kared (Ğabe) seriyesinin sebebi izah edilirken müşriklerin Müslümanların mallarını intihab etmeleri olarak izah edilmesinden (Krş. Hattab, 1419: 249), meşru olmayan bir şekilde başkalarının mallarına tasallutta bulunmak anlamının intaç edilmesi mümkündür.

Nühbe kelimesinin kullanımıyla karşılaştığımız *nühb*eden nehyeden rivayetlere gelince, salt olarak nehyetme ile ilgili rivayetler söz konusudur (Buhârî, “Sayd ve’z-zebaih”, 25; İbn Mâce, “Fiten” 3; Ahmed b. Hanbel, V, 367). Yine on şeyden nehyetme bağlamında rivayetler vardır ve bunlar içinde nühbe zikredilmiştir (Buhârî, “Mezalim” 30). Bu bağlamdaki son rivayette ise nühbe yapmak ile iman arasında kurulan bir ilişkiye rastlamaktayız ki, rivayete göre Hz. Peygamber, “*nühbe yapan mümin olarak nühbe yapmaz*” demiştir (Buhârî, “Hudûd” 1; İbn Mâce, “Fiten” 3).

Nühbe ile ilgili yasaklama bağlamında dikkat çekici ve ikaz edici bir rivayet de *intehebe* fiiliyle birlikte kullanımı ile karşımıza çıkmaktadır. Bu rivayette *kim nühbeyi intihab ederse bizden değildir* denmektedir (İbn Mâce, “Fiten” 3.; Ahmed b. Hanbel, III, 140, 197, 312, 323, 380, 395; IV, 438, 439, 443, 446; V, 62, 63). İman ve intihab arasında ilişki kuran rivayet, bu fiilli kullanımda da görülmektedir (Buhârî, “Eşribe” 1; Ahmed b. Hanbel, II, 317, 386). Ancak rivayetin müzakeresini yapan Buhârî, bu rivayetdeki *intihab* ile ilgili kısmın Hz. Ebû Bekr’in sözü olduğunu ve bunu rivayete onun eklediğini Ebû Hüreyre’den nakille belirtmiştir (Buhârî, “Eşribe” 1). Müslim de bu konuda ona katılmış gibidir (Müslim, “İman” 24). Mamafih rivayetin aslına ekli haliyle Buhârî de yer almıştır (Buhârî, “Mezalim” 30).

Rivayetin bu kalıbında da *intihab eden bizden değildir* gibi ağır bir ifade ile nühbenden nehyetmenin varlığını görüyoruz (Tirmizî, “Siyer” 40, “Nikah” 30; İbn Mâce “Fiten” 3). İbn Mâce’nin fiten faslında yer alan dört rivayetten birinde *nühbenin meşhur olması* sıfatı eklenerek elde edilen ganimetin değerli olmasına işaret edilmiştir. İbn Mâce’nin bab içindeki diğer üç rivayetinde bu sıfat yer almaz. Bu ravinin meseleyi anlama şekli ile ilgili olsa gerektir. Ebû Dâvûd rivayetinde ise intihabın yasaklanmasına ek olarak intihab yapan kimseye had cezası uygulanmayacağı ile ilgili bir hükmü de taşımakta olup (Ebû Dâvûd “Hudûd” 14; Tirmizî “Hudûd” 18; Nesâî “Cenaiz” 72; “Sirkat” 13; “Sirkat” 14; İbn Mâce, “Hudûd” 26; Ahmed b. Hanbel, V, 62, 63; Dârimî, “Diyat” 15) ganimetle ilgili acele davranışların hırsızlık suçu ile aynı değerlendirilmediğini, en azından rivayeti anlayan raviler açısından durumun böyle olduğunu ifade edebiliriz (لَيْسَ عَلَى الْمُتَنَهِّبِ قَطْعٌ).

Nesâî’nin rivayetinde ise Hz. Peygamber’in intihab eden bizden değildir dedikten sonra helal olmayan şeyleri zikrederken nühbeyi de eklediğini görmekteyiz (Nesâî, “Nikah” 60, “Hayl” 15, “Eşribe” 42). Nühbenin yasaklanmasındaki hikmeti de bir yorum olarak gördüğümüz bu rivayette, *insanların nehb edilen malda gözlerinin kalması* değerlendirmesi eklenmiştir. Bu rivayetin benzeri, içinde gulûl kavramının da eklendiği “*gulûl yapan da mümin olarak yapmaz*” şeklinde bir rivayet vardır (Ahmed b. Hanbel, III, 317, 386).

Nühbenin yasaklandığı son bağlamda nehb kelimesinin kullanımını görüyoruz. Bu formun kullanımında ek olarak iğlal ve islal kelimeleri de yasak kapsamına alınmıştır ve ardından Âl-i İmran Suresi 161 zikredilmiştir (Dârimî, “Siyer” 81). İğlal, gull kelimesi ile ilgili olup islal ise hırsızlık yapmak anlamında kullanılmıştır.

Nühbe ve türevlerinin yasaklanan birer davranış türü olmasının işlendiği rivayetlerden sonra, kavramı Siyer açısından da anlamamıza yardımcı olacak bir kullanıma rastlamaktayız. Buna göre, bir sefer esnasında şiddetli ihtiyaç içinde iken Müslümanlar, bir ganimet elde etmişlerdi. Rivayete göre bu ganimetin bir koyun olduğu anlaşılmaktadır. Ashab bu koyunu intihab ettikten sonra pişirmek üzere tencerelere koymuşlar ve tencereler kaynamaya başlamıştı ki Hz. Peygamber çıka geldi. Gördüğü manzara karşısında öfkelenmiş olacak ki, tencerelerin devrilmesini emrederek bu yemeğin tüketilmesini uygun görmemiş; nühbe ve türevi olan kelimelerin kullanıldığı metinlerden anlaşıldığı kadarıyla ganimet olarak elde edilen her türlü metanın taksiminden önce tasarruf edilmesinin uygun olmadığını ilan etmiştir (Şâmî, (1993): VII, 362, IX, 133, XI, 209; Nühbâ/Nühbe; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 128; İbn Mâce, “Fiten” 3; İntihab; Tirmizî, “Siyer” 40, “Nikah” 30; İbn Mâce “Fiten” 3.; Ebû Dâvûd “Cihad”, 128). Ahmed b. Hanbel’de yer alan bir başka rivayet, diğer rivayetlerin ifade ettiği anlam çerçevesini ve Nühbe kavramının mahiyetini netleştirmektedir. Bu rivayete göre, elde edilen ganimet üzerinde taksim öncesi tasarrufu nehyeden Hz. Peygamber’in uyarısı sonrası, ganimet tekrar iade edilmiş ve Hz. Peygamber mezkur ganimeti eşit bir şekilde bölüştürmüştür (Ahmed b. Hanbel, IV, 401). Hatta Ebû Dâvûd’ta yer alan bir varyant da ise Hz. Peygamber, etleri toprağa bulayarak “*Nühbe, ölüden daha helal değildir*” deyip ganimetin taksiminden önce tasarrufunun çirkinliğine işaret etmiştir (Ebû Dâvûd, “Cihad”, 128). Ravilerin zihninde önemli bir etki bıraktığından olsa gerek intihab etmeme yani ganimete dönük taksim öncesi tasarrufta bulunmamak, Akabe biatleriyle ilişkilendirilmiş ve Hz. Peygamber’in biat şartlarından biri olarak sayılmıştır (Buhârî, “Mezâlim” 30; “Hudûd” 1).

Uhud savaşında Müslümanların ganimete dair heveslerinin ve buna önem vererek ganimeti öncelemelerinin intihab kelimesi ile yorumlanması (Vâkidi, I, 229-231, 239; Makrîzî, (1999): I, 145), ganimete meşru zemin oluşmadan tenezzül edilmesinin de bu nühbe kavramının çerçevesine girdiği sonucuna bizleri ulaştırmaktadır.

Nühbeye dair son anlam ise, ganimet mahiyetindeki mallara üşüşmek, kapış kapış etmek anlamında kullanılmasıdır. Hz. Peygamber’in bir koyun kestiği ve etraftaki insanların onu intihab ettikleri rivayet edilmiştir. Durumu gözlemleyen bir münadinin Allah resûlünün nühbeden nehyettiğini haber vermesi üzerine toparlanmışlardır (Ahmed b. Hanbel, IV, 194).

Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşılan odur ki, nühbe bir yönüyle ganimetin taksiminden önce üzerinde tasarrufta bulunmaya yeltenmektir. Diğer yandan savaş hali olmayan durumlarda anlaşmalı toplumların mallarına karşı kural dışı saldırılar ile mal elde etmek de bu şekilde değerlendirilmiş ve nehyedilmiştir.

Gulûl (غلول)

Ganimetle ilgili kavramlardan biri olarak gulûl ise, ganimet üzerinde gayri meşru tasarrufta bulunmak, ganimet malına hıyanet etmek olarak tanımlanmıştır (Koca, 1996: XIV, 190-192). Bir yönüyle ganimetten aşırma da denilebilir. Hz. Peygamber’in “iğlal ve islal yoktur” uyarısıyla yaygın olarak literatürde yer almıştır. Seleb kavramında olduğu gibi daha çok fıkıh alanında ilgi çeken bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Siyer açısından ise karşılıklı sözleşmeler ve ahlaki bir erdem olarak iğlalden ve yine aşırma anlamına gelen islal den uzak durmak ilke olarak benimsenmiştir. Hudeybiye sözleşmesinde bu hususa işaret edilmesi burada hatırlanmalıdır (İbn Ebî Şeybe, (1409): 36839, 36851; Ebû Dâvûd, “Cihad” 156).

Müslümanların ganimetle yoğun bir şekilde karşılaşmaya başlamaları Bedir gazvesiyle olmuştur. Bu dönemden itibaren de gulûl ve ilgili davranışlar konusunda Müslümanların uyarılmaları söz konusudur. Hatta bu konuda Müslümanların yaşadıkları bazı tecrübeler olmuştur. Bedir veya Uhud da olduğu rivayet edilen bir habere göre, bir adam ganimetten galle yaptığı haberi ile Hz. Peygamber’in yanına getirilmiş ve Hz. Peygamber de ona bunun doğru olup olmadığını sormuştu.

Adam inkar edince üzeri araştırılmış ve bir kadife kumaş çıkmıştı. Bunun üzerine sahabeden onun için istiğfarda bulunmak üzere Hz. Peygamber'den talepte bulunanlar oldu. Hz. Peygamber, “*Bize bırakın bu rezil adamı*” dedi (Abdürrezzak, (1411): 9506; Saîd b. Mansûr, (1982): II, 313, 2723).

Hz. Peygamber, Müslümanların bu tarz küçültücü şeylere tevessül etmesine mani olmak için zaman zaman sert ifadeler kullanmış olsa gerektir. Hayber seferinde vefat eden bir kişi için sahabe övücü sözlerle şehadetinden bahsediyorlardı ki, Hz. Peygamber “*onun galle yaptığını ve bu nedenle onu ateşten bir bürde veya aba içinde gördüğünü*” ifade etmiştir. Ardından Hz. Ömer’e talimat vererek insanların bu tarz davranışlardan uzak durmasını temin etmek için *Ey Hattab’ın oğlu git ve insanlara seslen, cennete ancak müminler girecektir* demiş Hz. Ömer de bunun gereğini yapmıştır (Müslim, “İman” 182). Benzer şekilde Hayber’de hayatını kaybeden bir kişinin cenaze namazı için Hz. Peygamber’e haber verilince *arkadaşınızın namazını kılınız* diyerek kendisinin kılmayacağını belirtmiştir. Bunun üzerine sahabenin çehresi değişmiştir. *Herkes Allah yolunda savaşırken kardeşiniz Allah yolunda galle yaptı* demiştir. Ardından araştırılınca bu gallenin değersiz bir boncuk olduğu görülmüştür. Bu haberdeki değersiz şeyin bir pelerin olduğu da rivayet edilmiştir (Ebû Dâvûd “Cihad” 133; Nesâî, “Salat” 67; İmam Mâlik, “Cihad” 23; İbn Mâce, “Cihad” 34; İbn Ebî Şeybe, 33527). Hatta bir başka haberde ise yine Hayber’den Vadi’l-kura’ya giderken yaşanan bir olayda *ayak bağından* bahsedilmiştir. Midam isimli bir kölenin aldığı anlaşılan bu ayak bağlarının Hz. Peygamber tarafından *ateşten iki bağ* olarak vasedilmesi bu çerçevede konuyu anlaşılır hale getirmektedir (Abdürrezzak, 1411: 9505; İbn Hibbân, 1987: II, 187.4851). Huneyn gazvesi dönüşünde ganimetten galle yaptığı haberini alan Ebû Cehm, Malik b. el-Bersa veya Haris b. el-Bersa ismindeki bir kişiyi cezalandırmış ve kafasını yarmıştır. Hz. Peygamber böyle bir cezadan dolayı Ebû Cehm’in tasarrufunu onaylamamış olsa gerek ki kısas uygulamamakla birlikte galle yaptığı iddia edilen kişinin gönlünü almıştır (Abdürrezzak, 1411: 18033). Buradan olayın aslının olmadığı sonucu da çıkarılabilir. Bununla birlikte aynı sefer sonrasında galle yaptığına dair tespitin yapıldığı Kuzman için ahirete dair düşeceği zor durumdan haber vermiştir (Saîd b. Mansûr, 1982: II, 312, 2721).

Hz. Peygamber gulûl vb. davranışların şüphesine bile tahammül etmemiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994). Abdullah b. Amr’dan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, ganimetler toplandığında Bilal’e söyler ve üç defa ilan yaparak elinde ganimet olanların teslim etmesini ister, ardından tahmis ve taksim yapardı. Bir defasında tahmis ve taksim işi bittikten sonra bir adam elinde zimam ile geldi. Hz. Peygamber *bunun bir ganimet olduğunu ve Bilal’i işitip işitmediğini* sordu. O da “işittim” deyip mazeret beyan etti. Hz. Peygamber “kıyamet gününde sen bununla berabersin” diyerek getirdiğini kabul etmedi (İbn Hibbân, 1987: 4858). Bu kabil ağır yaptırımlar ifade eden rivayetler, mahiyet itibarıyla sorunlu görülebilir olmakla birlikte, Hz. Peygamber’in gulûl benzeri davranışlar karşısındaki tavrının, Müslümanların zihninde oluşturduğu etkiyi yansıtmaları bakımından önemli olduğu açıktır.

Hz. Peygamber’den sonra da bu kabil davranışlara karşı başta Hz. Ömer tarafından olmak üzere hassas davranılmış ve karşılaştıkları benzer hadiseler karşısında Hz. Peygamber’in tutumundan örnekler vermişlerdir. Rum diyarına yapılan bir seferdeki örnek (Ebû Dâvûd, “Cihad” 135; Tirmizî, “Hudûd” 28; Saîd b. Mansûr, (1982): II, 315, 2729; İbn Ebî Şeybe, (1409): 28690) dikkate değerdir. Yine Mücaşi b. Mesud komutanlığında Bevc bölgesinin fethinde ölümlerden birinin üzerindeki gömleği galle yapan bir kimsenin hikayesi anlatılmakta ve Mücaşi’nin uyarıları neticesinde nasıl iade ettiği aktarılmaktadır. Burada da Mücaşi’nin Hz. Peygamber’in hadisine telmihte bulunduğu anlaşılmaktadır (İbn Ebî Şeybe, (1409): 33828).

Galle kelimesinin bir anlamının da sadaka/zekat üzerinde yapılan tasarruflarla ilgili olduğunu düşünmek mümkündür. Gulûl üzerine müzakere ederken Hz. Ömer’in Abdullah b. Üneys’e Hz. Peygamber’in, *kim sadakadan bir deve galle ederse kıyamet gününde onu sırtında*

getirir haberini aktarmış Abdullah da onu tasdik etmiştir (İbn Mâce, “Zekat”, 14; Müslim, “İmare”, 6). Benzer şekilde amil olarak görevlendirilen kişilerin velev ki bir iğne de olsa teslim aldığı şeylerden gizlemesini Hz. Peygamber gulûl olarak değerlendirmiştir (Ebû Dâvûd, “Akdiye” 5; İbn Ebî Şeybe, 1409: 33534). Bu bağlamda Buhârî’de yer alan bir rivayette Âl-i İmran Suresi 161. Ayetle bağlantılı bir haber yer almıştır (Buhârî, “İman” 3; “Cihad” 190). Hz. Peygamber’in Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken aynı ayeti okuyup işlerini bununla yap dediği aktarılmıştır (Tirmizî, “Ahkam” 20).

Seleb (سلب)

Arapça s-l-b kökünden gelen kelime, sözlük anlamı itibariyle insanın üzerindeki her türlü elbiseye verilen bir isim olmuştur. Fiil formunda kullanılması ise *insanın selebini almak* anlamına gelmektedir (Halîl b. Ahmed, 1988: VII, 261). Kimi lügatlerde yağmalamak ve çalmak gibi anlamlar verilmiş olmakla birlikte (Mutçalı, 1995: 398) Siyer kaynakları açısından bu tercümeyi doğrulayacak bir veriye ulaşabildiğimizi söyleyemeyiz. Ganimetin bir türü olarak savaş şartlarında öldürülen düşman askerlerinin üzerindeki şahsi eşyanın o kişiyi öldürüne ait olmasını ifade eden bir kavram olarak değerlendirilmesi doğru bir tercih gözükmektedir. Nitekim İbn İshak’ta yer alan bir habere göre ilk ganimetin ele geçirildiği seriyyede, Müslümanlar karşılaştıkları müşriklerle savaşmışlar ve onları öldürdükten sonra eslabına el koymuşlardır. Burada kullanılan kelime selebtir (İbn İshak, 1978: 73). Bir Arap atasözünde *galib gelen seleb eder* denmiştir (Halîl b. Ahmed, 1988: VII, 353: (من عز بز/ من غلب سلب/ من قهر سلب). Buradan hareketle İslam öncesi dönemde de bu anlamıyla kullanılan bir kelime olarak değerlendirilebilir. Ancak Müslümanlarda seleb uygulamasının meşruiyetinin Bedir gazvesi sırasında Enfal Suresinin nazil olması ile söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Zira Bedir savaşında Sa’d b. Ebi Vakkas, öldürdüğü kişinin kılıcını getirip Hz. Peygamber’e vermişti. Enfal suresi indikten sonra Hz. Peygamber gidip kılıcı almasını söylemiştir (Ahmed b. Hanbel, 3/129, 1556. Bu hadisenin benzeri Uhud savaşı ile bağlantılı olarak da zikredilmiştir. Krş. Vâkidî, 1984: I, 227, 253, 286).

Seleb, ganimete dair çalıştığımız üç kavramdan kaynaklarda en çok yer alanıdır. Bu sebeple olsa gerek Ansiklopedik çalışmalarda bu kavrama dair bir başlık açılmış ve daha çok fıkhi yönü üzerinde durulmuştur (Örn. Yaman, 2009: XXXIV, 398-399). Siyer kaynaklarında kavramın kullanıldığı çok sayıda vaka ile karşılaşmak mümkündür. İlkesel hatırlatmaya dair örnekler yanında uygulama örnekleri de mevcuttur.

Kaynaklarımızda Medine hicretle birlikte ilk askeri ve güvenlik hizmetlerinin icra edilmeye başlanmasıyla söz konusu olan ganimetin ele geçirilmesinden itibaren seleb uygulamasına rastlanılmaktadır. Hatta diyebiliriz ki, ilk ganimet seleb mahiyetindeki ganimetlerdir.

Hiz. Peygamber’in bir savaş kuralı olarak hatırlatma babında *Kim bir kimseyi öldürür ve beyyinesi de olursa selebi ona aittir* dediği rivayet edilmiştir (Buhârî, “Humus” 18; “Megazi” 54; “Cihad” 173). Huneyn seferinde olduğu anlaşılan bu ilke bazındaki hatırlatmanın ravisi Ebû Katade bizzat kendisi de böyle bir imkândan yararlanmıştır. Gâbe seriyyesinde Hiz. Peygamber, *onu ve selebini bırakın* demiştir (Vâkidî, 1984: II, 544; İbn Hişâm, 1984: II, 448; İbn Hibbân, 1987: I, 350; Buhârî, “Megazi”, 54; Ebû Dâvûd, “Cihad” 136; İbn Mâce, “Cihad” 39; İbn Ebî Şeybe, 1409: 33090). Aynı savaşta, Ebû Talha’nın yirmiden fazla kişiyi öldürerek onların eslabını ele geçirdiği aktarılmıştır (Dârimî, “Siyer” 80; Abdürrezzak, 1411: 9468; İbn Ebî Şeybe, 1409: 36009). Benzer bir anlatımla bir sefer esnasında düşman gözcülerinden birine rastlanılmıştı. Hiz. Peygamber onun yakalanıp öldürülmesini emretmiş ve selebini de ganimet olarak vermiştir (neffe). Seferler öncesinde bu ilkesel hatırlatmanın varlığına dair durum tespitinden sonra anlaşıldığı kadarıyla Risalet döneminde Bedir (Buhârî, “Megazi” 54; Ahmed b. Hanbel, III, 129), Huneyn (Dârimî, “Siyer” 80), Mûte (Müslim, “Cihad” 13), Himyerden bir düşman (Müslim, “Cihad” 13), Hevâzine yönelik bir

seferde (Ebû Dâvûd, “Cihad” 100. İbn Mâce, “Cihad” 39; İbn Ebî Şeybe, 1409: 33091, 33287, 37000; Dârimî, “Siyer” 51) seleb uygulamalarına dair örnekler yer almıştır.

Bedir gazvesinde Ebû Cehil’i öldüren kişinin tespiti yapıldıktan sonra kılıcı Muaz b. Amr’a verilmiştir (Vâkidî, 1984: I, 86, 88; Buhârî, “Megazi” 54; Ebû Dâvûd, “Cihad” 139; Ahmed b. Hanbel, III, 207). Burada söz konusu olan kelime selebtir. Yine Bedir’de Ebû Dücâne düşmanını öldürünce selebinin sahibi olmuştur (Vâkidî, 1984: I, 86; II, 668; III, 902.908, 911). Hevazin’e yönelik olduğu anlaşılan bir seferde düşman adına casusluk yapan biri Hz. Peygamber’in yanında bir müddet oturduktan sonra sıvışıp kaçmış bunun üzerine onu takibe çıkan Seleb b. Ekva onu öldürüp selebinin sahibi olmuştur (Ebû Dâvûd, “Cihad” 100). Benî Nadîr gazvesinde Amir b. Tufey’in iki adamının seleblerine el konulmuştur (Vâkidî, 1984: I, 364, 367). Beni Mustalik gazvesinde de benzer bir durum söz konusu olmuştur (Vâkidî, 1984: II, 419). Beni Kureyza seferi sonucunda öldürülen Beni Nadir lideri Huyey b. Ahtab öldürülünce de selebine el konulmuştur (İbn Hişâm, 1984: II, 241). Sakif kabilesinin ölenleri için de uygulama esası böyledir (İbn Hişâm, 1984: II, 450).

Seleb uygulamasının yenilgi durumunda Müslümanlara yönelik de bir uygulama olacağı, bir başka ifadeyle o dönem dünyasının bir savaş kuralı olduğu anlaşılmaktadır. Katan seriyyesinde Sa’d b. Ebi Vakkas’ın selebe uğramaktan korktuğuna dair bir rivayet kaynaklara yansımıştır (Vâkidî, 1984: I, 345).

Ganimetin bir türü olarak selebin meşru olmasının ve meşru yoldan elde edilmesinin gerekli olduğunu anlamak mümkündür. Keyfi uygulamalar hiçbir zaman meşru görülmemiş ve eleştirilmiştir. Kaynaklara da yorum olarak yansıyan bu duruma dair Hudeybiye örneği verilebilir. Hz. Peygamber Hudeybiye’de seleb ve katl yapmamıştır (İbn Ebî Şeybe, 1409: 36851). Ebû Basîr, Hudeybiye anlaşması gereğince iadesi sonrasında onun, müşriklerden kendisine eşlik edenlerden birini öldürüp selebini Hz. Peygamber’e getirerek humusunu almasını (tahmîs) istemiş ise de Hz. Peygamber uygun görmemiştir. Bu da selebe dair meşruiyet zeminine işaret etmekte olup Hz. Peygamber’in ganimete dair uygulamaların yağma tarzına dönüşmesini meşru görmediğini gösterir (krş. Vâkidî, 1984: II, 626; İbn Hişâm, 1984: II, 322-3; İbn Hibban, 1987: I, 286-7; İbn Hazm, 1986:166-7).

Seleb kavramının geçtiği bağlamlardan biri de, savaşlarda mübareze denilen savaş öncesi iki kişinin karşılıklı vuruşması neticesinde galip olanın mağlubun şahsi eşyalarına el koyması bağlamında geçmektedir (İbn Mâce, “Cihad” 39; İbn Ebî Şeybe, 1409: 33091, 33092, 33287, 36823, 36009, 37000; Abdürrezzak, 1411: 9468, 9477, 9470; Saîd b. Mansûr, 1982: II, 306-8). Risalet dönemi savaşlarında mübareze, savaş öncesi uygulanan bir gelenektir. Kaynaklarda Hz. Ali’nin (Vâkidî, 1984: III, 1080; Saîd b. Mansûr, 1982: II, 306-8), Hasan b. Sabit’in (İbn Hişâm, 1984: II, 114), Seleme b. Ekva’nın (İbn Mâce, “Cihad” 39; İbn Ebî Şeybe, 1409: 33091, 33287, 37000), Bera b. Malik’in (Abdürrezzak, 1411: 9468; İbn Ebî Şeybe, 1409: 36009), Zübeyr b. Avvam’ın (Vâkidî, 1984: II, 422; Abdürrezzak, 1411: 9477; İbn Ebî Şeybe, 1409: 33092, 36823) seleble bağlantılı olarak mübareze yapıp öldürdükleri kişilerin selebine sahip oldukları aktarılmıştır.

Hz. Peygamber, selebin miktarına bakılmaksızın galib gelip öldüren kimseye ait olduğu yönünde bir uygulama yapmıştır. Avf b. Malik, Himyer’den bir düşmanı öldürmüş ve selebini talep etmişti. Ancak Halid b. Velid vermemiştir. Durum Hz. Peygamber’e intikal edince Hz. Peygamber Halid’e sebebini sormuş o da “*çoğunsadım ey Allah’ın elçisi*” diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber buna rağmen selebi sahibine vermesini emretmiştir. Mûte harbi esnasında geçtiği anlaşılan bu hadisenin rivayetinde Halid b. Velid, Avf b. Malik’in yanına uğradığında Avf, Halid’in yakasından çekip niza edince konu Hz. Peygamber’in kulağına gitmiş bunun üzerine Allah Elçisi kızmıştır. Halid’e *selebi vermemesini* emrettikten sonra *siz ümeramı terk mi ediyorsunuz* sözleriyle (Müslim, “Cihad” 13; Ebû Dâvûd, “Cihad” 137; Saîd b. Mansûr, 1982: II, 305, 2697) savaş komutanının

tasarruf yetkisine dair bir işaretle bulunmuştur. Mamafih hem Avf b. Malik hem de Halid b. Velid'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber genel olarak seleb türü ganimet üzerinde her hangi bir tasarrufta bulunmamış ve ana ganimete dâhil ederek humusunu ayırmamıştır (Ebû Dâvûd, "Cihad" 138; Tirmizî, "Siyer" 13). Bu uygulamayı destekleyen farklı rivayetler de vardır (Ahmed b. Hanbel, IV, 90; VI, 26).

Mübareze sonucu galibin, mağlubun selebine el koyması, Risalet sonrası dönemde de devam etmiştir. İbn Ömer'in böyle bir selebi olmuştur (İbn Ebî Şeybe, 1409: 33086, 33094, 33753-4; başka bir örnek için bk. Abdürrezzak, 1411: 94731). Siffin Savaşında da benzer bir uygulama kaynaklara geçmiştir (İbn Ebî Şeybe, 1409: 37858). Ancak Berâ b. Mâlik'in Zer'e merzubanı ile yapmış olduğu mübareze sonunda elde ettiği gelirler otuz bin dirheme balığ olunca, Hz. Ömer normalde selebin tahmis edilmeyeceğini ancak bu kadar meblağın tahmis edilmesi gerektiğini belirtmiştir (Abdürrezzak, 1411: 9468; İbn Ebî Şeybe, 1409: 36009. Saîd b. Mansûr, 1982: 2708, II, 307; İbn Ebî Şeybe, 1409: 33088, 33089. Saîd b. Mansûr, 1982: II, 307, 2708). Hz. Ömer'in bu uygulaması daha sonraki dönemlerde bir esas olarak kabul edilmiş ve konuya dair rivayetlerin anlaşılma şekline tesir etmiştir. Abdullah İbn Abbas, "seleb nefeldendir" yani seleb ganimettendir değerlendirmesiyle Hz. Ömer'in uygulamasını delil getirerek humusunun alınması yönünde kanaat izhar etmiştir (İbn Ebî Şeybe, 1409: 33096; krş. Saîd b. Mansûr, 1982: II, 308, 2712). Hatta zamanla silah ve at gibi savaş unsurlarının seleb olamayacağına dair görüşler ortaya atılmıştır ki (Saîd b. Mansûr, 1982: II, 308, 2715) bu kanaatlerin, zamanın ihtiyaçlarına göre serdedildiği aşikârdır. Bu sebeple olsa gerek selebe dair mallarda tasarruf hakkının doğabilmesi için imamın izninin gerekli olduğu ifade edilmiştir (Muvatta, "Cihad" 18, 19).

Seleb türü ganimet'in humusunun da alınmıyor (tahmis) olması, ganimet hevesindeki bazı Müslümanları savaşa ve düşmana karşı bireysel tasarruflarla hareket etmeye sevk edebilmiştir. Bu da bazı yanlışların yapılmasına sebebiyet vermiştir. İdam Seriyesinde, müslüman olduğu için selam veren bir kişinin öldürülmesi ve malına el konulması Kur'an'a da yansıyan böyle bir örnektir. Nisa suresi 64. Ayet bu bağlamda nazil olmuştur. Âmir b. el-Edbad, Müslümanlara selam vermiş ancak Muhallim b. Cessâme muhtemelen seleb kaygısı ile saldırıp Âmir'i öldürmüş ve devesine ve metainı el koymuştur. Durum Hz. Peygamber'e intikal edince sorun diyet yoluyla halledilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in Muhallim b. Cessâme'ye kızdığı hatta beddua ettiği rivayet edilmiştir. *Eman verip öldürdün* diyerek öfkesini dile getirmiştir (Vâkidî, 1984: II, 797; İbn Ebî Şeybe, 1409: 37013).

Siyer kaynaklarında seleb kavramının sözlük anlamına yakın kullanımlarına dair örnekler de görmek mümkündür. Özellikle, koruma altındaki alanlarda avlanmak ve o bölgelerin ağaçlarını kesmek bir suç olarak kabul edilip suçluların selebine el konulduğu görülmektedir. Sa'd b. Ebî Vakkas'ın bu iki duruma dair uygulamasına rastlamaktayız (Ebû Dâvûd, "Nikâh" 1; Ahmed b. Hanbel, III, 53, 1443. 1460).

Seleb uygulamasının, şecaatli askerlerinin desteklenmesi bağlamında bir tasarruf olduğu da değerlendirilmiştir ki, İbn Ebî Şeybe'de yer alan bir rivayet bunu desteklemektedir. Savaşta düşman askerini öldüren kişinin hak ettiği selebini, bir başkası almış ve düşmanı öldüren kişiye ücretini vermek istemiştir. Ancak Hz. Ebû Bekir buna itiraz etmiştir. Hz. Peygamber de itirazı yerinde bulmuştur. Gerekçe ise bu tarz malların savaşçı kimselerin elinde kalarak daha değerli hale getirilmesidir (İbn Ebî Şeybe, 1409: 33090).

SONUÇ

Savaş ve ganimet, insanlığın savaş tecrübesinde birbiriyle ayrılmaz iki kavram olarak yer almıştır. Hz. Peygamber'in savaşlarına dair tartışmaların çokça yapıldığı bağlamda en fazla müzakere edilen konulardan biri de savaşlarda saik olarak ganimetin durumudur. Hz. Peygamber'in hayatında ganimetin meşru ve gayrimeşru boyutlarda değerlendirildiğini söylemek gerekir.

Ganimetin ana hedef haline gelmesi asla tasvip edilmemiştir. Ganimetin meşru olmayan şekilde elde edilmesi de bir başka meşru görülmeyen yağma türüdür. Hz. Peygamber, meşru bir savaşta meşru yollarla elde edilen ganimeti helal görmüştür. Bu ganimet üzerinde bireysel tasarruflarla taksim ve tahmis öncesi tasarrufta bulunmayı yasaklamıştır.

Meşru olmayan ganimetle ilgili iki kavram öne çıkmıştır. Bunlar nühbe ve gulûl kavramlarıdır. Nühbe, yağma olarak tercüme edebileceğimiz bir kavramdır. Sözlük anlamları yanında asıl ilgilendiğimiz anlamı, anlaşmalı olan tarafların birbirlerinin mallarına karşı tasallutları bu kavramla ifade edilebilir. Kaynaklara en fazla yansıdığı anlam ise ganimet mallarının taksiminden önce gizli olmayan bir şekilde açıktan tasarrufta bulunmak şeklinde görülmektedir. Gulûl kavramından farkı da burada ortaya çıkmaktadır. Gulûl ise şahsi olarak ve gizlice ganimet malında taksim ve tahmisten önce tasarrufta bulunmaktır. Her iki davranış da meşru görülmemiştir.

Savaş şartlarında düşman askerlerinin şahsi malları olarak değerlendirilmiş olan seleb ise Hz. Peygamber'in uygulamasında öldüren kimseye tahsis edilmiştir. Ancak bunun da meşru savaş şartlarında elde edilmiş olması önemsenmiştir. Hz. Peygamber, anlaşmalı tarafların askerine yönelik bu kabil seleb cinsi ganimetlerin Müslümanlara dağıtımını uygun bulmamıştır.

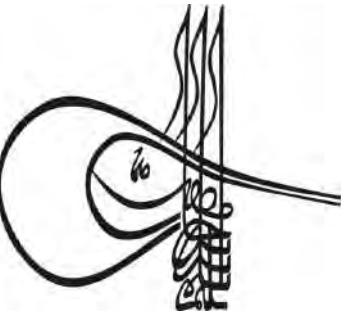
Hasılı, Risalet döneminde ganimete dair meşruiyete önem verilmektedir. Hz. Peygamber meşru şekilde şartları oluşmuş savaştan, meşru bir şekilde elde edilmiş ganimetin Müslümanların haberdar olduğu şartlarda taksim ve tahmisinden sonra tasarrufunu uygun görmüştür. Ganimet üzerinde bireysel ve keyfi tasarrufları yasaklamıştır. Anlaşmalı olan toplumların mallarına yönelik saldırganlıklarla elde edilen ganimeti de reddetmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (1411). *el-Musannef*, thk. Abdurrahman el-Azami, Beyrut: Mektebü'l-İslami.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (1992). *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (1992). *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (1992), *es- Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları,
- el-Hattab, Mahmud Şit,(1419). *er-Resül el-Kaid*, Beyrut: Daru'l-fikr.
- Halîl b. Ahmed Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (1988). *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumi-İbrahim Samurrai, Beyrut: Müesseseseü'l-A'lâ li'l-Matbûât.
- Havarizmî, Nasır b. Abdüsseyyid Ebi'l-Mekarim ibn Ali Ebû'l-Feth Burhanüddin el-Havarizmi el-Mudarrizi, (ty), *el-Mağrib*, Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabî.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (1409). *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Riyad: yy.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (1996). *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Heyet. Kahire: Mektebetü'l-gureba.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (1988/1408). *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemânî'l-İber) ve dîvânü'l-mübtedei ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekber.* (thk. Halîl Şahade). Beyrut: Daru'l-fikr.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (1986). *Cevâmî 'u's-sîre.* Beyrut: Daru kütübî'l-ilmiyye,
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (1987). *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhârü'l-hulefâ,* (der. Hâfız Azîz Bey el-Kâdirî en-Nakşibendî). Beyrut.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî (1984). *Sîretü İbn Hişâm.* (thk. Mustafa es-Seka – İbrahim el-Ebyarî – Abdulhafız eş-Şelebi). Mısır.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî (1978). *el-Mübtedei ve'l-meb'âs ve'l-megâzî.* (thk. Süheyl Zekkar,). Beyrut: Daru'l-fikr.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (1994), *Zâdü'l-mead fî hedyi hayri'l-ibad,* Kuveyt:Mektebetü'l-menar.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî (1992). *es-Sünen.* İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (1414). *Lisanü'l-Arab,* Beyrut, Daru sadr.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (1979), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-esser,* thk. Tahir Ahmed Zavi-Mahmud Muhammed Tanahi, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (1992). *el-Muvatta.* İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İnal, Tuba, (2011). “Savaş Hukukunda Tecavüz ve Yağmayı Yasakla(ma)yan Rejimler Lahey Sözleşmeleri (1899, 1907)”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, Cilt 8, Sayı 29 (Bahar 2011), s. 27-47.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî (ty). *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediye.* Kahire: Mektebetü't-tevfikiyye.
- Koca, Ferhat, (1996). “Gulûl”, *DİA*, İstanbul, XIV, 190-2.
- Macit, Yunus, (2005). “Savaş Kuralları Açısından Hz. Peygamber'in Sünnetinde Doğal Ve Fizikî Yapının Masuniyeti” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 4, s. 98.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (1999). *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâi (enbâi) ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'.* (thk. Muhammed Hamid en-Nümeysî). Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Mutçalı, Serdar, (1995). *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık,
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (1992). *el-Câmi'u's-sahîh* İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (1992). *es-Sünen.* İstanbul: Çağrı Yayınları.

- Said b. Mansûr, Ebû Osman Said b. Mansûr b. Şu'be el-Horasani el-Cüzcanî, (1982), *es-Sünen*, thk. Habiburrahnam el-Azamî, Hind: Daru'l-selefiyye.
- Seda Yılmaz Vurgun, (2014). "XIX. Yüzyılda Türkistan'da, Kölelik, Çapul Ve Yağma", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XIV/1 (Yaz 2014), s.179-196.
- Şâmî, Şemseddin, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfî (1993). *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)*.(thk. Adil Ahmed b. Abdülmevcud-Ali Muhammed el-Muavviz). Beyrut. Daru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Tayalisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (1999), *el-Müsned*, thk.Muhammed Abdülmuhsin et-Türki, Kahire: by.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (1992). *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî (1984), *el-Megâzî*, Thk. Marsden Johns, Beyrut: Daru'l-alemi.
- Yaman, Ahmet (2009). "Seleb", İstanbul: *DİA*, XXXVI, 398-399.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebidî el-Bilgrâmî el- Hüseyinî (ty), *Tacü'l-arûs min cevahiri'l-Kamûs*, thk. Komisyon, Beyrut: Daru'l-hidaye.



Article Info/Makale Bilgisi

✍ **Referees/Hakemler:** Doç. Dr. Mesut GÜN – Yrd. Doç. Dr. Lokman TANRIKULU

This article was checked by iThenticate.

IS THERE AN ACCIDENT OF COMMUNICATION WHERE RELIGION TURNS INTO A SOURCE OF VIOLENCE?

*Mahmut Mert ASLAN**

ABSTRACT

Most of the people who are educated enough may predict that religion has potentiality to turn into a source of violence under convenient conditions. All bloody holy wars among different religions throughout the history and also in today's world seem to be the clearest proofs of this fact. However this study was challenged by some groups of people who identified themselves as religious. According to them, particularly Islamic religion does not justify violence in any case. When they are reminded about the case of some radical movements like ISIS, Al-Qaida and Boko Haram, they say that those movements couldn't understand the real Islam.

The followers of Christianity, Judaism and other big religions say similar things in this matter when they are told about the holy wars in history like Crusaders. On the other hand, various scholars in different parts of the world argue that the roots of those so-called religious violence are economic and political, not religious in essence.

This study examines the main causes of religious violence in two categories. One of them is semantic factor and the other one is economic one. The reason of this approach is the fact that all those causes and resources of violence based on religious ideas and feelings can be gathered and contracted in those two categories. In this context, this study casts a strong light on the most important and influential sources of current and historical religious violence in the world.

STRUCTURED ABSTRACT

If a problem influences a great many of people's lives, it will automatically excite a world-wide interest. It is no doubt that there is such a problem on the agenda of the world for a long time. It is the problem of world-wide religious-originated violent terrorist actions.

* Öğr. Gör. Dr. Selçuk Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, El-mek: mert2006@gmail.com

The purpose of this work is to cast light on that problem of why religion is increasingly turning into a source of violence in some parts of the world, threatening and frightening all humanity. The work tries to find out the causes and effects of the problem in question and also expose if there is an accident of communication where religion turns into a source of violence.

The work was carried out through the method of literature review. In this context, a great number of books and scientific articles relating to the issue have carefully been examined.

According to some scholars, violence in the name of religion is a lasting universal property of religious life. This case is clearly visible in various traditional religious ceremonies such as legendary tales of great battles, martyrdom and rituals of sacrifice. On the other hand, some others claim that religions usually have a peaceful face and every beautiful face may have some nevi or pimples. Most religious teachings are based on the concept of peace. They not only preach love, respect, tolerance and understanding of those who are from other beliefs but also advocate compassion, grace and forgiving in the face of opposition. So the notion of killing the ones who are different is disgusting to all religions. To put it in another way, the violent images in religion are greatly misunderstood or misinterpreted by the some people or groups. Accordingly, religion itself is not violent. It is always a voice of peace. However, the misuse of religion has generally led to violence throughout the history. A lot of examples can be given as regards the holy wars or religious-originated ones in general. Today, various religion-based radical organisations or movements can also be counted in this context.

In the study, the point whether the religious violence especially in today's world emerges from the Holy Books or misinterpretation of them was discussed in detail. In the meantime, the fact that the articles and books written and published on this issue were mostly timid work because of the extreme sensitivity of the subject was a great and serious challenge from the beginning. This condition can be described as one of the weak points or restrictive elements of the study.

The problem was taken in hand on two bases. One of them is semantic factor, in other words misinterpretation and misuse of religious beliefs. The second one is economic factor that is a common variant for most of the developments in the world.

At the end of the study, the fact that there is a great accident of communication between some radical or fundamental religious groups and holy books and also wide believer masses was inferred in general. However, there is no doubt that at least well-known holy books like Qoran, Bible and Torah include some verses which are inclined to be understood as provoking violence in particularly uneducated people to a certain extent. As a matter of fact, those verses can be tolerated in the general peaceful context of the holy books. But it is obvious at the same time that they are misused and manipulated by some people to provoke and direct the masses for realizing their personal interests.

At this point, the questions below are on the table to be examined at full length:

“Is the religion in people’s minds the same as the religion that the God declared?”

“Is it religion itself that advises all of those violent actions against infidels? Does religion itself have some elements that provoke religious people to some sort of violence or do the believers, especially Muslims twist the teachings of the Quran so as to justify committing the terroristic acts against unbelievers?”

“Is there a problem or accident of communication between religious people and God, or in other words between religious groups and the Holy Books and also between some religious groups and crowded believers?”

As to the target of the work, throwing a new light on those matters will help the readers understand the sources of the problem and the ways of solutions in the light of the new findings and approaches in this study. It is also expected that the study will be a good reference for the new researchers who want to do researches in the same field and open new ways and horizons in front of them.

In the study, the subject was examined on two bases. They are semantic and s-economic factors. Likewise, the books and articles written in this regard so far have usually focused on these two factors.

At the end of the reseach, it is clearly understood that there are various problems and accidents of communication between some internationally well-known radical religious groups and Holy Books that they believe and also traditional perception of religion.

Keywords: Religion, violence, holy book, holy war, semantic, economy, communication

DİNİN ŞİDDET KAYNAĞINA DÖNÜŞTÜĞÜ YERDE BİR İLETİŞİM KAZASI VAR MIDIR?

ÖZET

Yeteri kadar eğitim görmüş olan herkes, dinin belirli şartlar altında bir şiddet kaynağına dönüştürülebilme potansiyeline sahip olduğunu öngörebilir. Bazı yazar ve akademisyenlere göre, dinlerin yer yer şiddet kaynağına dönüşmesinin köklerini yine kutsal metinlerin içinde bulmak olasıdır. Nitekim insanlık tarihinin ilk dönemlerinden günümüze dek süre gelmiş olan kutsal savaşlar ve günümüzde dinî argümanlar kullanılarak yapılan şiddet eylemleri, hatta katliamlar, uluslar arası kamuoyunda bu yönde oluşmuş olan kaygıları bir ölçüde anlaşılır kılmaktadır. Bununla birlikte, gerek Batıda gerekse İslam coğrafyasında dinlerin yüzünün gerçekte sevgi, hoşgörü ve barışa yönelik olduğunu kuvvetle vurgulayan, mevcut sorunların kutsal metinlerin yanlış, kötü niyetli yorum ve istismarlarından kaynaklandığının altını çizen sağduyulu aydınların haykırışlarını mutlaka dikkate almak gerekmektedir. Konu bu yaklaşım açısından ele alındığında, bazı dindar kişi ve gruplarla, Tanrı, kutsal metinler ve diğer ılımlı dindar kitleler arasında ciddi anlamda iletişim kazalarının yaşanmakta olduğu açıkça

anlaşılmaktadır. Bu nedenle, konu “semantik faktör” ve “ekonomik faktör” olarak iki yaşamsal değişken temelinde incelenmiş bulunmaktadır. Nitekim bugüne dek din şiddet ilişkisine dair yazılmış olan kitap ve akademik makalelerin hemen hepsinde bu iki faktör öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, şiddet, kutsal kitap, kutsal savaş, anlamsal, ekonomi, iletişim

INTRODUCTION

This work was done through the method of literature review. The purpose of the work is to shed light on the point how religion can be turned into a source of violence. That a field research couldn't be done in this regard can be accepted as restrictiveness for the work.

At the beginning of this work, some definitions on religion were noted down briefly. Then, the purpose of religion was evaluated roughly. After that, the conditions that turn the religion into a harmful factor for others were examined in two categories: The nature of religion and semantic reasons. Semantic factor is a sort of humane factor at the same time because it is strictly related to human nature. Semantic or humane factor arises from the gaps between the religion in individuals' minds and the real religion in holy the scriptures. In other words, do the believers understand God's demands just in a right way or does God want believers to kill the non-believers (infidels) or the ones who don't believe just as He desires?

The questions here are probably as follows:

“Is the religion in people's minds the same as the religion that the God declared?”

“Does religion itself have some elements that provoke religious people to some sort of violence or do the believers, especially Muslims twist the teachings of the Quran so as to justify committing the terroristic acts against non-believers?”

The one who looks at some Moslems and Islamic organisations around the world may tend to think that Islam is a religion of violence. To examine the teachings of the Quran carefully can no doubt provide a considerable amount of information about that problem. In this context, the point if the source of the present violence in Islamic geography is the holy book itself or Moslems themselves who misunderstand, misuse or manipulate some teachings of the holy book seems to be a vital matter. At this work, this point was researched and analysed at full length as much as possible.

The purpose of this work which was carried out by the method of literature review is to seek for answers of the questions mentioned above.

1-WHAT IS RELIGION?

Academics and writers have made lots of definitions of religion so far. Here, it would be useful to bring a few precise definitions and explanations together at the beginning of the work.

After describing how confused and stuck his students become when he asks them to write a definition of “religion”, Kimball claims that those bright students know what religion is in fact; they just have some trouble only while they are defining the notion (Kimball, 2008: 15).

For instance, while J. M. Yinger defines the notion of religion as “a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggle with the ultimate problems of human life, E. B. Tylor says it is just a belief in spiritual beings (Crawford, 2002: 1). Religion is commonly understood to be a system of beliefs and values associated with some practical forms of worship.

However, some Asian religions do not turn around a single God and are inclined to live around various specific philosophies of life (Skidmore, 2007: 4). According to Odumuyiwa, religion is the recognition of all our duties as sacred commands which were bestowed upon the society by God (Odumuyiwa, 2006: 2). However, Martin Marty counts seventeen different definitions of religion. He claims that scholars will never agree on the definition of religion (Marty, 2000: 12). In the same way, Timothy Fitzgerald argues that there is no a consistent notion of religion; the term should be accepted as a sort of mystification (Fitzgerald, 2000: 56). On the other hand, Ardelt sees the notion of religion as quest of a good meaning which intensifies particularly when the person gets older and older. He says that a search of meaning and purpose of life appears to be particularly important during the later years of life when people are faced with inevitable social and physical losses and the approach of death (Ardelt, 2003: 58).

Despite the absence of a universal definition, it is possible to make a number of ways of understanding religion by lightening some key terms. In other words, there is a group of key terms which should be highlighted or perceived clearly before defining the notion of “religion” in a right way. They are “sacred”, “belief”, “transcendence”, “sense of belonging”, “spirituality”, “religiosity”, “culture” and “tradition”. What is more, some of these terms are sometimes used synonymously with the term of “religion”. However, they have different meanings. The concept of “religion”, like secularism, is a recent social and intellectual construction of the Western civilization, and furthermore, it can be described as a fruit of the movement of Reformation (MacCulloch, 2004: 5).

As it is seen the definition of religion changes a lot from one person to another according to their fields of study and research. At this point, John Hick’s opinion seems worth being so significant. He says that religion is one thing to the anthropologist, another to the sociologist, another to the psychologist, another to the Marxist, another to the mystic, another to the Zen Buddhist and yet another to the Jew or Christian. As a result there is a great variety of religious theories of the nature of religion. Hence, there will never be a universally accepted common definition of religion (Crawford, 2002: 3).

2-WHAT IS THE MAIN PURPOSE OF RELIGION?

It must have been clearly understood so far that all religions essentially aim to set up and develop the sense of goodness on humans’ minds. In the meantime, they give good answers to the human being’s unchangeable existential pains and desires such as an eternal youth and an everlasting life in Paradise versus aging and death in this mortal life. So it gives a pleasant meaning and a noble purpose to life. In this context, Wong says that people discover the meaning and aim of life and also see a better life beyond it when they get older and older. What is more, this kind of perception of life and death diminishes their existential suffers and makes them happy in the later days of their aging (Wong, 2000: 29). Donahue found that genuine religious way of life is closely related to a feeling of purpose in life (Donahue, 1985: 407). Similarly, Bolt reported a greater sense of purpose in life for religiously oriented undergraduates (Bolt, 1975: 122), and likewise, Tomer discovered that religious devotion was positively related to a sense of meaning in life (Tomer and Eliason, 2000: 143). Also, a sense of meaning and purpose in life, are tightly related to happiness and general psychological well-being among people of all age groups (Reker, 1994: 52; Shek, 1992: 191; Zika and Chamberlain, 1992: 138).

In essence, religion is positively associated with life satisfaction and recovery from grief following deprivation (Ulmer, Range, and Smith, 1991: 283), and negatively correlated with fear of death (Rappaport et al., 1993: 374).

However, the religion may turn into a source of violence in some cases. The whole human history and today’s world, particularly today’s Islamic geography witness the fact in question.

Here, in the first place, the possible resources of violence in the common natures and the scriptures of public religions will be laid out and analysed in a general viewpoint.

3-TWO IMPORTANT FACTORS THAT PROVOKE VIOLENCE IN RELIGIOUS CIRCLES

In his book titled “The End of Faith”, Sam Harris claims that millions of people have died in a number of conflicts in the last ten years and religion has been the explicit cause of all those disasters. But we should proceed with caution when someone presents a causal thesis as “self-evident”. So it is not so easy to say that religion alone inspires cruelty and ferocity because for example overwhelming majority of Muslims in the world think and behave in a more moderate way. There may have been plenty of people who believe that blaspheming the Koran is worthy of death but who are unwilling to engage in such mortal judgment because of differential emphasis and experience (Harris, 2005: 29). However, In Purzycki and Gibson’s opinion, one of the primary jobs of any scientist is to establish and explain causality in correlated phenomena. The claim that religion causes violence is as deserving of such a causal explanation as any other empirical observation. Violence is as old as human history and it has so many different causes (Purzycki and Gibson, 2011: 22). For instance Erich Fromm argues that “frustration” and “envy” are the most important and influential causes of violence (Fromm, 2000: 22), and this argument is also strictly related to “economic factor” which constitutes one of two fundamentals of this article.

There are lots of factors that provoke violence depending on religious beliefs in many parts of the world. But the most influential factors can be analysed under two headings: The major of them is religious semantic factor and the minor one is economic factor. Hence, there is one group of scholars convinced that religion causes violence, and another group of scholars think that there is not such a thing in “religion” in general.

3.a) Semantic Factor

First of all, a well-known general fact should be reminded: Everybody understands the same text in different ways and many deeper differences also come out of the same doctrine in time. This can be defined as “semantic factor” and it is the most important factor in diversity of perception even in the same religion. In the meantime, it should be underlined that semantic factor involves the parts of the holy scriptures concerning absolutism, exclusion and violence. Are they really just as what they are or are they just misinterpreted by the believers? These questions need to be clarified.

It should be pointed out in the beginning that the violence wasn’t invented totally by religion itself. For as long as man has existed, there has also been violence on Earth. In the human world, there has never been a paradisiacal society in which violence plays no part (Küng, 2005: 254). But it should honestly be confessed that there are some elements which might be interpreted for justification of violence towards the others in the most well-known holy scriptures like Qoran, Bible and Torah doesn’t seem to be denied easily. In other words, some scholars have always alleged or at least accepted that religions have some common features that are likely to provoke violence and social conflicts. For example Marty argues that religion has a particular tendency to be divisive and therefore violent (Marty, 2000: 25).

The fact that there is a connection between religion and violence is beyond doubt in today’s world. But what is that uncomfortable connection although all of religions have always advised love, peace, tolerance, and reconciliation?

According to Juergensmeyer, one of the probable answers of this question is that general statements about the connection between religion and violence are false by definition. Religion seems to be a powerful contributor to violence as well as a unique source of reconciliation and peacemaking

because it includes both of those elements. When the complex relationship between these two elements is unraveled, the variety in and between religious traditions, the different effects of dimensions of religions, and many causes and effects of violence may be explained in a more reasonable way (Juergensmeyer, 2003: 67).

Secondly, religions imposes the individuals and society a one-sided viewpoint. The teachings in religious scriptures, proclamations in religious books and pamphlets and Internet sites do not always convey a message of love, respect, peace, toleration or reconciliation. There are some fundamentalist currents that support hate, discrimination, and violence in nearly every religious tradition. Today the well-known examples of this case are right-wing evangelicals who support anti-abortionist violence, Islamic fundamentalists who draw on the language of Jihad in their cultural conflict with western Christianity, Hindu extremists who have been found to destroy churches and attack Muslim minorities in India, and Zionists who engage in militant action for the Promised Land. Each of these religious extremes not only refutes the image of peaceful religion, but also claims all the ways out of theirs would a betrayal of real religion (Appleby, 2000: 39). Another possible explanation of the relationship between religion and violence is the dimension of individual differences which is no doubt tightly related to the semantic factor. In the case of violence, this implies that we have to distinguish between the various positions involved (Twemblow, 2000, 756).

Marty gives a list of five “features” that mark a religion and explain the relationship between religion and violence slightly. Religion requires followers to behave in certain ways, and politics and governments also demand certain behaviours. Marty draws a conclusion from the point mentioned above that it becomes luminous that religion carries risks and can be perceived by others as something dangerous. So it can cause lots of troubles in the public space (Marty, 2000: 25). Likewise, according to Parekh’s approach, religion is very harmful to political life in some ways although it can make a valuable contribution to it. It can be deleterious and destructive inasmuch as it is generally dogmatic, absolutist, self-righteous and naturally impatient of compromise. It arouses powerful and sometimes irrational impulses and can easily destabilize society, cause political chaos and devastation within a country and bring about a real hell on earth. It often breeds intolerance of other religions as well as of internal dissent, and has a propensity towards violence (Parekh, 1999: 72).

Absolutism in religions seem to set up a barrier in front of an active communication among individuals, groups of people and nations of different religions. In Richard Wentz’s opinion, one of the instincts leading the person to violence in religion may be absolutism because it cuts off communication first of all. People create absolutes out of fear of their own limitations. Absolutes are projections of a fictional limited self, and people react with violence when others do not accept them. The truth is that religions have a peculiar tendency toward absolutism (Wentz, 1993: 37). Therefore, religion enhances the liability to divide the things good and evil, sacred and profane and in the same way people into “us” and “them”, friends and enemies, by associating divisions with God and an eternal other world. What makes religious violence particularly savage and relentless is that it puts worldly conflicts in a context of “cosmic war” (Juergensmeyer, 2003: 146). This case makes the problem clearer when the authors in question attempt to explain why religion is so prone to violence. In short, all those mentioned views can be sorted into three categories theoretically: Religion is absolutist, irrational and divisive (Cavanaugh, 2007: 4).

After all those counted factors which degrade or cut off the communication among different communities of the same societies and among different nations, Küng mentions some results of the fact that he already analysed. He says that ones who claim the opposite have to show the real reasons of the endless holy wars from the early ages of the world up to today (Küng, 2005: 257).

Cavanaugh has an interesting approach with regard to the war itself. According to him, war itself often turns into a kind of religious practice. In other words, war provides a reason to kill, to be killed and to be violent in one way or another in the name of God. Hence, war itself is a ‘philosophy’ or ‘worldview’ in the eye of nearly all religious communities (Cavanaugh, 2007: 6).

The instinct here to enhance the violence in the name of religion is to face some risks in the worldly life for reaching at the bigger advantages in the hereafter.

As to the second point regarding the resources of violence in religion, there have been some allegations to prove that the theoretical elements of violence are not only in the Quran but also in the Bible and Torah. Some of them argue that the recent acts of violence in the name of Allah against the “infidels” hostile to Islam, are not different than the use of violence by ancient Israel or by Medieval church leaders. For example Woodward refers to the stories of violence in the Bible and claims that the Bible tells violent stories which are used in the name of the God. It is highly enthusiastic in his support of the Israelites warriors who drowned their enemies in the ocean (Woodward, 2002: 55).

In these instances, it is obvious that violence was used to kill people who were supposed to be God’s enemies. However, some scholars severely refuse this kind of generalization on religions and religious people. According to Bacchiocchi, who is one of them, it should be accepted that it is not right to judge Islam as a violent religion on the basis of some terroristic acts done by those who claim to follow its teachings or behave and act in the name of God. If those allegations are true, the same things must be said about Christianity in a way because everybody knows that the Catholic Church became a formidable “terroristic organization” that organized crusades to eradicate Muslims, Jews, and so-called “heretics” during the Middle Ages (Bacchiocchi, 2002: 24).

At this point, it should be underlined that human beings have different levels and forms of mental structures to interpret every concept and event according to his/her intellectual level, worldview and cultural backgrounds. So the holy scriptures have always been interpreted in different ways and this fact caused different kinds of forms in religions to come out through time. This case refers both to humane and semantic factor. To put it in another way, humane factor is also explained while semantic factor is being evaluated. However, there are some verses called “sword verses” in the Quran which advises to combat against the enemies and also may be taken as references for some kind of violence by bad-intentioned people or uneducated masses. Some of them are as follows:

“Fighting is prescribed for you, and ye dislike it. But it is possible that ye dislike a thing which is good for you, and that ye love a thing which is bad for you. But God knoweth, and ye know not” (The Holy Quran: 2: 216).

“Truly God loves those who fight in His cause in battle array, as if they were a solid cemented structure that ye believe in God and His Apostle, and that ye strive (your utmost) in the cause of God, with your property and your persons. That will be best for you, if ye but knew! He will forgive you your sins, and admit you to gardens (Paradise) beneath which rivers flow, and to beautiful mansions in gardens of eternity. That is indeed the supreme achievement. And another (favor will He bestow), which ye do love—help from God and a speedy victory. So give the glad tidings to the believers” (The Holy Quran, 61: 4-11-13).

“But when the forbidden months are past, then fight and slay the pagans wherever ye find them, and seize them, beleaguer them, and lie in wait for them in every stratagem (of war); but if they repent, and establish regular prayers and practice regular charity, then open the way for them: for God is Oft-forgiving, Most Merciful (The holy Quran, 9: 5)”, this order is specifically current in case of being under a violent attack and besides not only one option is presented or offered to

Moslems in that case. Yet, it is obvious that those verses are inclined to be misunderstood or interpreted by the ignorant masses as if they show a general rule for all times. The following verses also should be taken into consideration in this respect: For example, the Koran says: “Invite (all) to the way of thy Lord with wisdom and beautiful preaching; and argue with them in ways that are best and most gracious: For thy Lord knoweth best, who have strayed from His path, and who receive guidance” (The holy Quran, 16: 125). “Nor can goodness and evil be equal. Repel (evil) with what is better” (The holy Quran, 41: 34). In another place, it says: “Fight in the way of Allah those who fight you but do not transgress. Indeed. Allah does not like transgressors” (Surah Al-Baqarah, 2: 90).

The prophet Muhammad is also credited with saying : “The best jihād is [speaking] a word of justice to a tyrannical ruler.” The qualifying phrase in the path of God specifically distinguishes the activity of jihād as furthering or promoting God’s kingdom on earth. It can be done, for example, by simply striving to behave ethically and by speaking without causing harm to others, to put it briefly, by being a good-hearted, merciful, understanding and helpful to all people with no exception (Reuven, 1992: 17).

Religious conflict and violence such as religious nationalism, religious civil wars, or religious terrorism sets them apart from other forms of conflict and violence because they have a special logic, divine meaning and purpose or causal texture of their own. Hence, they need to be evaluated and analysed on a different terminological ground (Brubaker, 2015: 2). When the issue is evaluated from the perspective of social learning theory, a basic theoretical framework for those who have exploited religion in perpetrating criminal acts and violence can be seen clearly. They are brainwashed into believing that some form of eternal reward and bliss (like young girls in the Paradise) waiting for them if they continue their activities (Gwamna, 2011: 11). Beyond doubt, one of the main factors which negatively influence the image of Islam and Muslims in the West is the acts of violence of members of some extreme Islamic political movements. In this regard, some violent events which have predominated the media in the last thirty years were taken as reference, for instance the attack on the World Trade Centre in the United States of America in 2001, the Algerian civil war, the Iranian revolution, the Rushdie affair, the revolution in Afghanistan (Shadid ve van Koningsveld, 2002: 183). In this context, some so-called violent political Islamic organisations like Boko Haram and ISIS which generally flourish in poor and low-educated Moslem societies are some typical movements of the misinterpretation and misuse of the religion. This is a sort of accident of communication between people and the holy books. People, especially religious ones usually perceive the teachings of the holy books insufficiently, fairly superficially and wrongly. According to Omomia, for example Boko Haram has killed numerous people in God’s name in Nigeria (Omomia, 2015: 62).

3.b) Economic Factor

Some thinkers and philosophers think that economy has always been a bigger determining factor for everything including religion and traditional culture. Karl Marks is one of them. According to him, instead of making cultural history material, which was the next radical move, it was made dependent, secondary, ‘superstructural’: A realm of ‘mere’ ideas, beliefs, arts, customs, determined by the basic material history (Williams, 1977: 19). Some social scientists put an emphasis on a linear causal relationship in which structural strains, such as modernization, industrialization, or an economic crisis, cause psychological discomfort, which, in turn, produces collective action (Viktorovicz and Kaltenthaler, 2006: 297).

Kimball clearly assures us that religion is a central feature of human life and many indications of it can be seen in everyday life acknowledges the problem, but he does not describe the

problem as merely semantic. He says that the most important factor in religious violence is obviously the economic one (Kimball, 2008: 15).

Additionally, it would be useful to remind Erich Fromm's views on violence at this point. He argues that one of the variations of violence is "reactional violence" which includes "frustration" and "envy". What is more important here is that these sorts of violent behaviours are mostly based on economic conditions (Fromm, 2000: 22).

As is seen clearly, poverty and socio-economic inequality have always fostered the violence and conflicts everywhere in the world from the beginning of history. Economic inequality and deep indigence in Islamic world has been a well-known fact for centuries. If there is a deep inequality and poverty somewhere, love, respect and fraternity vanish there sooner or later because poor economic conditions have a great influence on people's way of understanding life and religion. Socio-economic contexts are very important for understanding these movements, but they hardly provide a full explanation for them.

The majority of research done in this regard as yet argues that many people, especially intellectuals in Islamic world thinks that the underlying impetus for Islamic activism derives from the crises produced by failed secular modernization projects in the Middle East (Waltz, 1986: 259). In this context, rapid socio-economic transformations and manipulated economic policies concentrated wealth among the Westernized elites. In contrast, large swathes of the population faced insufficient municipal services and infrastructure, housing shortages, declining real wages, rising unemployment and prices (Ibrahim, 1980: 430). This also means that these processes often have a socio-economic dimension. The conjunction of identity problems and economic exclusion creates a fertile ground for radicalization and violence. Just at this point, Islamisation brings a sense of existence to them and radicalization gives them a new dignity as warriors of a fair cause against a corrupt government and a ruthless society. Particularly inhabitants of poor suburbs can be easily manipulated under these conditions. Obviously, individuals under these conditions usually reacted to the situation by seeking to re-anchor themselves through a religious nomenclature and also tending to join the promising radical movements and religious political parties (Olesen and Khosrokhavar, 2009: 11).

According to some sources, for example various radical Islamic movements in Central Asia took some violent actions from time to time in order to blow up the economy of the state and thereby exacerbate the worsening of the lives of the common people, thus causing their increased dissatisfaction with the state (Olcott, 2007: 29). In outward show, huge numbers of unhappy young people are a major threat to internal stability throughout the Moslem world today. The Siren Song of fanatics is increasingly becoming most enticing when economic, political, social, and cultural crises come together, and when people feel that they have been scorned. Moreover, many policies of the governments in the region which increase the feelings of humiliation of the people are going on throwing gasoline on the fire (Richards, 2002: 24).

CONCLUSION

In this work, the origins of religious violence were examined and analysed on two bases as semantic and economic factor. In other words, the fact that religion fosters the violence particularly in the Middle East and wider Islamic world moves on these two factors. However, it should be pointed out from the beginning that more predominant and determinative factor here is semantic one.

Although religions have a propensity towards absolutism and violence and there are also various elements in some religious scriptures that provoke religious people to some sort of violence, all of them advise and promise the Earth a better and more peaceful life substantially. In this instance,

it is clearly understood that the current violence in some parts of the world emerges partly from the misunderstanding or misinterpretation of the available scriptures. To put it in another way, it can be said that practical reflections of religion in the course of life partly depend on the way the person perceives or the way he/she wants to perceive the teachings of the Scripture in terms of his/her mental capacity, intentions and culture particularly when the words of violence in the Scriptures are detached from the context.

Normally almost all religions are based on the common universal humanitarian values. What is more important here is that the scriptures of all religions are accepted “holy” because they are believed to be bestowed upon the humanity directly from God. A person who believes a holy book has to accept and bow its verdicts without any question. So he/she can easily be cheated and manipulated on religion may slaughter even his parents because religion doesn’t promise him only a brilliant future in the world but also an eternal life in the Paradise for his/her religious practices. So the effect of religion on individuals is always much stronger than anything else. However, this property of religion makes it the most suitable means of exploitation at the same time. The masses and individuals could easily be cheated and led to dangerous places through the misinterpretation or utilization of some flexible statements of the religious scriptures. In today’s world, it is said that there are lots of examples of this kind of utilization such as Boko Haram, Al-Qaida and ISIS.

At this point, the stunning fact which comes into the open should be put forward clearly anymore: Communication accidents like misunderstanding or misinterpretation do not happen only among people, but also between people and God, or in other words, between religious people and their own holy books. This case has always caused a great deal of violence among people, groups or nations of different religions throughout the history. What is worse is that those kinds of nasty incidents did not remain in the past. They are unfortunately going on in different parts of the world today.

General absolutist character of all religions should be added here as another element of semantic factor which cuts off communication to a certain extent among individuals, groups of people and nations.

The second big factor, the economic one, is as important as the first one. If the people are very poor in an area, they are not usually educated enough at the same time because poverty is always hand in hand with ignorance all over the world. It means that nobody should expect them to understand the complicated holy scriptures as they should be understood. Thus the famous religious organisations mentioned above which have always flourished in the poorest parts of Islamic world seem to verify this rule practically.

From the economic point of view, the violence partly arises from Islam’s worldview which wants to shape and order the whole world from the individuals’ lives to the international relations. It offers a better economic order, too. On the other hand, the problem partly seems to be a sort of misuse and exploitation of religion by some evil people.

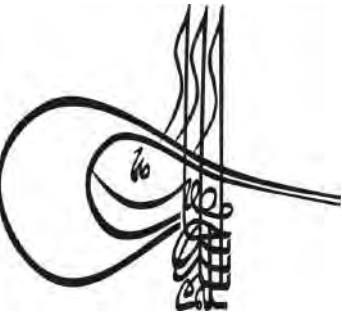
REFERENCES

- Appleby, R. S. (2000). *The ambivalence of the sacred-Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, Indiana, U.S.A.
- Ardelt, M. (2003). “Effects of Religion and Purpose in Life on Elders’ Subjective Well-Being and Attitudes Toward Death”, *Journal of Religious Gerontology*, Volume. 14, Issue 4, pp. 57-59.
- Bacchiocchi, S. (2002). “Violence In The Koran And The Bible”, *Endtime Issues*, No. 85, pp. 23-25.

- Bolt, M. (1975). “*Purpose in Life and Religious Orientation*”, Journal of Psychology and Theology, Volume 3, pp. 116-118.
- Brubaker, R. (2015). “*Religious Dimensions of Political Conflict and Violence*”, 1 Published in Sociological Theory, Volume 33, Issue 1, pp. 1-19.
- Cavanaugh, W. T. (2007). “*Does Religion Cause Violence?*”, Harvard Divinity Bulletin, Spring/Summer 2007, Volume. 35, Nos. 2 & 3.
- Crawford, R. (2002). *What is Religion?*, Routledge Publications, New York, U.S.A.
- Donahue, M. J. (1985). “*Intrinsic and Extrinsic Religiousness: Review and Meta-analysis*”, Journal of Personality and Social Psychology, Volume 48, pp. 400-419.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, United Kingdom.
- Fromm, E. (2000). *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, Öteki Publishing House, Ankara, Turkey.
- Gwamna, D. J. (2011). “*Interrogating the Nexus of Religion and Terrorism in the Jos Crisis in Central Nigeria*”, Insight: Journal of Religious Studies, ed. E. M. Ehioghae. Volume.7, Dec. 2011, pp. 1-18.
- Harris, S. (2005). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, W. W. Norton Publications, New York, U.S.A.
- Ibrahim, S. (1980). “*Anatomy of Egypt’s Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings*,” International Journal of Middle East Studies, Volume. 12, pp. 423-453.
- Juergensmeyer, M. (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, California, U.S.A.
- Kimball, C. (2002). *When Religion Becomes Evil*, Harper One Publishers, San Francisco, U. S.A.
- Küng, H. (2005). “*Religion, Violence and Holy Wars*”, International Review of the Red Cross, Volume 87, Number 858, pp. 253-255.
- MacCulloch, D. (2004). *Reformation, Europe’s House Divided*, Penguin Books, London, United Kingdom.
- Marty, M. and Moore, J. (2000). *Politics, Religion, and the Common Good: Advancing a Distinctly American Conversation About Religion’s Role in Our Shared Life*, Jossey-Bass Publishers, California, U.S.A.
- Odumuyiwa, E. A. (2006). “*Religion and child development, In Orisun*”, Journal of Religion and Human values, Ed. K. A. Balogun: pp. 1-15. Volume 4 & 5, pp. 28-30.
- Olcott, M. B. (2007). *Roots of Radical Islam in Central Asia*, Carnegie P a p e r s, January 2007, Volume. 77. pp. 28-30.
- Olesen, T. and Khosrokhavar, F. (2009). “*Islamism as Social Movement, Centre for Studies in Islamism and Radicalisation (CIR)*”, Department of Political Science Aarhus University, Denmark May 2009, pp. 10-12.
- Omomia, A. O. (2015). “*Religious Fanaticism and “Boko Haram” Insurgency in Nigeria: Implications for National Security*”, Journal of Advocacy, Research and Education, 2015, Volume 2, Issue 1, pp. 61-63.

- Parekh, B. (1999). "*The Voice of Religion in Political Discourse*," in Religion, Politics, and Peace, ed. Leroy Rouner, University of Notre Dame Press, Indiana, U.S.A.
- Purzycki, B. G. and Gibson, K. (2011). "*Religion and Violence, An Anthropological Study on Religious Belief and Violent Behavior*", Skeptic Magazine, V. 16, No. 2, pp. 21-23.
- Rappaport, H., Fossler, R. J., Bross, L. S. and Gilden, D. (1993). "*Future Time, Death Anxiety, and Life Purpose Among Older Adults*", Death Studies, Volume 17, pp. 369-379.
- Reker, G. T. (1994). "*Logotherapy and Logotherapy: Challenges, Opportunities, and Some Empirical Findings*", International Forum for Logotherapy, Volume 17, pp. 47-55.
- Reuven, F. (1992). *JIHĀD The Origin of Holy War in Islam*, Oxford University Press, New York, U.S.A.
- Richards, A. (2002). "*Socio-Economic Roots of Radicalism?*", Naval War College Review, Autumn 2002, Vol. LV, No. 4, pp. 221-23.
- Shadid, W. and van Koningsveld, P. S. (2002). "*The Negative Image of Islam and Muslims in the West: Causes and Solutions*", Leuven, Peeters, pp. 182-183.
- Shek, D. T. (1992). "*Meaning in Life and Psychological Well-being: An Empirical Study Using the Chinese Version of the Purpose in Life Questionnaire*", Journal of Genetic Psychology, Volume 153, pp. 185-200.
- Skidmore, M. and Lawrence, P. (eds.) (2007). "*Women and the Contested State*", Religion, Violence, and Agency in South and Southeast Asia, Notre Dame, University of Notre Dame Press, Indiana, U.S.A.
- Surah Al-Bakarah, The Holy Quran: 2: 216
- Surah Al-Baqarah, The Holy Quran: 2: 90
- Surah At-Tawbah, The holy Quran, 9: 5
- Surah An-Nahl, The Holy Quran, 16: 125.
- Surah Fussilat, The Holy Quran, (41: 34).
- Surah As-Saff. The Holy Quran, 64: 4-11-13.
- Tomer, A. and Eliason, G. (2000). "*Beliefs About Self, Life, and Death: Testing Aspects of a Comprehensive Model of Death Anxiety and Death Attitudes*", In A. Tomer (Ed.), Death Attitudes and the Older Adult. Theories, concepts, and applications (pp. 137-153). PA: Brunner-Routledge, Philadelphia, U.S.A.
- Twemlow, S. (2000). "*The roots of violence-Converging psychoanalytic explanatory models for power struggles and violence in schools*", Psychoanalytic Quarterly, Volume. 69, No. 4, pp. 741-785.
- Ulmer, A., Range, L. M. and Smith, P. C. (1991). "*Purpose in Life: A Moderator of Recovery From Bereavement*", Omega-The Journal of Death and Dying, Volume 23, pp. 279-289.
- Waltz, S. (1986). "*Islamist Appeal in Tunisia*", Middle East Journal, V. 40, pp. 651-670.
- Viktorovics, Q. and Kaltenthaler, K. (2006). "*The Rationality of Radical Islam*", Political Science Quarterly, Vol. 121, No. 2 (Summer, 2006), pp. 295-297.

-
- Wentz, Richard E. (1993). *Why People Do Bad Things in the Name of Religion*, Mercer University Press, U.S.A.
- Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*, Oxford University Press, New York, U.S.A.
- Wong, P. T. P. (2000). “*Meaning of Life and Meaning of Death in Successful Aging*”. In A. Tomer (Ed.), *Death Attitudes and the Older Adult, Theories, Concepts, and Applications*, (pp. 23-35), PA: Brunner-Routledge, Philadelphia, U.S.A.
- Woodward, K. L. (2002). “*In the Beginning There Were the Holy Books*,” published in Newsweek (February 11, 2002), pp. 52-54.
- Zika, S. and Chamberlain, K. (1992). “*On the Relation Between Meaning in Life and Psychological Well-being*”, British Journal of Psychology, Volume 83, pp. 133-145.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Fikri SALMAN – Prof. Dr. Kadir PEKTAŞ

This article was checked by iThenticate.

ÇAĞDAŞ DÖNEM İRAN GÖRSEL SANATI VE SANATÇILARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hajar BABAZADEH** - Ahmet Ali BAYHAN*** - Cemile Didem
ÖZİŞİK****

ÖZET

"Çağdaş Dönem İran Görsel Sanatı ve Sanatçıları Üzerine Bir Değerlendirme" isimli bu makale, siyasi ve içtimai alanlardaki büyük olaylar da dikkate alınarak tarihsel sınırlarının çizildiği bazı evrelerde, İran görsel sanatında ne gibi değişikliklerin yaşandığı ele alınıp neticede bu sanat sahasının günümüzde nasıl bir yola girdiği incelenmiştir. İncelemeler sonucunda anlaşılmıştır ki, son 38 yıl öncesinde İran, sanat sahasında kuvvetli bir Batı tesiri altında kalmıştır. İran İslâm Devrimi (1978) ile başlattığımız son 38 yılda ise, sanat çevrelerinde söz konusu bu Batı tesirine karşı birtakım tepkiler ortaya çıkmıştır. Bu tepkileri; Batı sanatının göz ardı edilerek millî veya yerel bir sanatın kabul edilmesi gerektiğinin savunulduğu Direniş, hem Batı sanatındaki üslupların hem de millî sanat geleneklerinin benimsenip bunların dengeli bir şekilde eserlerde yansıtılmasının gerektiğinin savunulduğu Karışım ve neticede postmodern sanat dediğimiz Batı sanatının tamamen kabul edildiği Kabullenme olarak sıralayabiliriz. Post-modern yani çağdaş sanat algısı oluşturulurken, aslında Batının bizlere kabul ettirmeye çalıştığı, bu sanat çerçevesinde Dünyadaki hemen her kültüre ait unsurların yer alacağı idi. Yani oluşan bu yeni sanat küresel bir sanattır. Ancak incelemelerimiz sonrasında görülmüştür ki; post-modern ya da çağdaş sanat dediğimiz bu yeni sanat, gerçek anlamda küresel bir sanat değildir. Postmodern sanat veya diğer bir ifadeyle küresel sanat aslında Batı sanatının ön plana çıkarılıp dünyadaki diğer bölgelerde hâkim kılınmaya çalışıldığı sanattır.

Anahtar Kelimeler: İran, Sanat, Görsel Sanatlar, Postmodern Sanat, İran İslâm Devrimi.

** Dr. El-mek: hajarbabazade@gmail.com

*** Prof. Dr. Ordu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi, El-mek: bayhanahmetali@hotmail.com

**** Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü Öğretim Üyesi, El-mek: cdidem@hotmail.com

AN EVALUATION ON CONTEMPORARY VISUAL ARTS AND ARTISTS IN IRAN

ABSTRACT

This article entitled "*An Evaluation Of Iran's Visual Art And Iranian Artists On Modern Stage*"; by considering major events in political and social fields, deals with Iran's visual art's modification in some phases which drawn by historical borders, and investigates the way that art sets improve at the present time. According to the result, in last 38 years, art sets in Iran, acutely is impressed by West. Beginning from last 38 years of Islamic Revolution of Iran (1978) between different fields of art, certain reactions has arisen against western influence. These reactions can be categorized as Resistance through which it is supported that a national or local art should be accepted Composition by neglecting through which it is supported that both the styles in Western art and the traditions in the national art should be adapted and these should be reflected in the works in a balanced manner and eventually Accept that Western art which we call as postmodern art is completely accepted. While creating post-modern art perception, in fact it was something in framework of what western art tried to apply every culture in the world. It means that created art was a new global art. But after investigation has been seen that post-modern art that is a new kind of art, actually is not a global one. Postmodern art or in other words global art is the art in which Western art is actually brought into the forefront and it is made dominant in other parts of the world.

STRUCTURED ABSTRACT

Purpose of the study: In this study by considering social and political events of some sketched historical boundaries, Iran's visual art changes were taken in hand and after all the amount of performing art's current improvement was examined. While examining this issue, three artists's generations after Islamic revolution of Iran and their works of art were taken into consideration, were compared, and some information about them were cleared up.

At the heart of this purpose following questions will be answered:

1- How did Iran's modern art come to light? By Which factors it has affected and created?

2- what is the reaction of western art against creation of Iran's modern art? And which alterations happened on the phases of reaction to this field of art?

3- How was the intellection of visual art before Iran's current art? Which artist created their works around this are intellection?

4- what were the properties of art works before appearance of Iran's current art?

5- who are the artists that created their works in frame of Iran's post-modern visual art?

6- What are the differences between previous works and current works of art?

Method: The purpose is to investigate the mentioned subjects in detail. Also, studies has done in Iranian libraries, art museums, and galleries. Especially, the studies has done in Tehran Post-Modern Museum and the pictures in its archive, and also, Tehran, and Modarres Universities' libraries. As the last stage, firstly gained material transferred into card index of data. Since most of derived information are in the Persian language, article was written in Persian language at first, then it was translated to Turkish. Firstly, pictures from artists' special picture collection, and Iran's formal photo galleries were gathered as a catalogue and were consequently used in proper parts of the study.

Findings: As the result of studies it can be understood that; priorly western types had a strong effect on visual effect on visual art of Islamic Republic of Iran (1978). In spite of continuing this effect after revolution, some of the artists showed reactions against that. Resistance is one of these reactions. Generally, in this period, artists aspired to a national genre against western effects. Second reaction had a mixed situation. In that period, artists created national genre of art persuasion and western genre at the same time. At last adoption period of reaction, it has seen that artists mostly accepted post-modern genre of western art. Social subjects in pictures of resistance stage revealed and cultivated in in realism genre, however in mixed stage traditional motifs trimmed in modern genre. There were cognitive points in pictures of adoption stage and use of digital tools with media came to the forefront.

Discussion and suggestions:

According to the researches that have done on stage of art, Iranian artists showed several reactions against western effect on art stages in different phases after Islamic revolution of Iran. In fact, one of the most important hypothesis suggested in this study is the reactions and important changes of Iranian art stages. By trying to prove the existence of this situation with a few social, historical, and art data, as a result the artists of new stage and their works was examined and elucidated.

While creating post-modern art perception, in fact it was something in framework of what western art tried to apply every culture in the world. It means that created art was a new global art. But after investigation has been seen that post-modern art that is a new kind of art, actually is not a global one. By considering middle eastern countries and examining their art stages and also reviving new generated art properties, this aspect has been studied in detain by Mohammad Reza Moradi. MORadi, in his studies concluded that the post modern art is not a global one, and it is the same as western art of last era. As a matter of fact, he basically resisted on middle eastern Islamic countries against the effect of western art, and by referring to the showing up of reactions as mixed and adoption, western art in adoption stage no longer remarked as sovereign.

Generally, the inspiration reference of this article, Moradi, clarifies the effect of western art on art stages of middle eastern Islamic countries.

Because in his hypothesis about art of middle- eastern countries, art stages of Iran as a sample country has propounded more comprehensively. Consequently, in consideration of references actualising hypothesis were unfolded. Substantially, these hypothesis can be suggested in other middle eastern countries, and similar studies could be done. If similar studies can be done in Turkey, Syria, Lebanon and other countries, the questions such as : have modern art ben created by national values or in the flesh of western art? Can be answered.

Conclusion: art comprehensions and genres in formation of Iran's current art, and between last three generations of artists who are adopted and different from each other, but considered as a ladder to each other play quite forceful role.

In works of some of the artists who are among the first generation of mentioned relevant generations, such as Parviz Tanavoli, Hossein Zenderoudi, MohammadEhsayee, Sirak Melkinian, especially in Pehlevi era, genre of modern art useage can be seen. In these works which take inspiration of Iranian cultural and traditional art's motifs and decorations, form and esthetics rather than concept were brought to forefront.

Artists such as Nosratollah Moslemiyan, Bahram Dabiri, Iraj ESkandari, Habibollah Sadeghi who are representing second generationare in different trends. These artists who were bound for realism genre firstly in Islamic Revoluton of Iran, adopted to a type of modern genre cognitively in next eras. Even if these artists who were using content and viscosity of Iran's culture and tradition were different in some courses from first generation of artists, they revealed new framework of modern genre.

Artists such as Shadi Ghadirian, Simin Keramati, Bita Fayyazi, Pooya Aryanpour who are representing third generation of artists are adopted to an international cognisance of art that is modern art. Artists of this group no longer adapted to modern art genre, but they adapted to post-modern genre of art and presented works in wide range of video art, performance art, and cognitive art. Most of these artists (especially artists such as Shadi Ghadirian, Bita Fayyazi, Barbod Golshiri, Nazgol Ansariniya, Afruz Amighi, Afshin Pir Hashemi) while performing their works took Iran's social and cultural situation as a inspiration to nourish environment, nature, society, woman, and important topics about sexuality. They were known as Iranian Young artists international art.

Finally, during 38 years after Islamic revolution of Iran three stages (first: resistance, second: mixed, and third stage : adoption) were examined and important results about Iranian art were obtained. Relevant first stage that was between 1978-1982 was a kind of resistance state. Culture and especially modernism in art fields of this stage was against western art and culture. Revolution stage of art, also showed up in this period.

Fundamentally, Islamic revolution of Iran was based on Islamic cultural and religious issues, east and west cultural conceptions and related political differences.artists of revolution believe that according to

Islamic revolution's opinion the most important subject is, inserting religious and social undertakings into art.

The greatest variations after revolution was bringing modernism into the forefront and leaving that broad advertisement in culture and art centres, and replacing with traditional and national focus and at the same time a kind of people oriented and realist art. The second stage of art after Islamic revolution of Iran was mixed stage between 1982-1997 years. National identity and the Language and form of international art gained prominence in this stage.

In the late eighties that armed occasions of Islamic revolution passed off, particularly, with the end of war between Iran and Iraq more comfortable setting was formed and new orientation of western painting was determined, and possibility of stabilising and overview presented different kinds of modern paintings trends and tendencies. Thus, Iranian modern painting used European modern motions, considerably. On the other hand based on country's official authorities' cultural globalisation or becoming westernised against national culture an interest about notions such as resistance in offensive setting were taken that allowed painting art and history of cultural studies and their traditional properties, to return to their nobility. Thereby, to add a universal value to national culture in this era, national culture expressed in a valid international language.

First stage of third phase was the adoption stage of post modern, that means global art. This stage was between 1997-2005 years in which Mohammad Khatami was the president and during that period a relax political and cultural atmosphere was created, book publication condition improved, movie makers worked harder, and particularly fir printing field in was indecency stage. This stage is also seen and known for supporting formal art institutions as modern arts museum, and increase in art journals. Besides, by stepping into information age, and increasing people's free time, it caused intellectual growth of art audiences and so created a proper art atmosphere. Moderate political view of Khatami's government and also increase of western cultural transaction, visual art centre considered supporting artists to travel abroad as a promotive award that ensured European art directors and gallery owners to travel Iran, so artists and cultural western communications increased.

During this transaction, Iran and Iranian artists meet new styles of world, new post-modern art and its basic cognitive creation of art. Thus, in last 10-15 years, most of artists, especially young generation get through new media and started to proceed collaterally with variation of art realm.

Second stage of third phase was the presidential period of Mahmud Ahmadinejad (2005-2014). After Mohammad Khatami's government, Mahmud Ahmadinejad started his presidential, public enterprises with throw their support in culture and art fields and that support allocated to religious institutions. There was a considerable decrease on works of modern art museum. Government's public enterprises that have already been the most important supporter in visual art, passivated but after 2005 visual art found a new supportive group for itself and proceed on

its way. The group rather domestic or abroad were Iranian investors. New investors in Dubai showed up after increase in petroleum price, and at the same time American, European, and specially British Iranian citizens who wanted to invest on their country's culture generated supportive relevant group. This new investors' state comparatively involved in abroad countries' economic state. Because, eventually they are investors. Hence, they advocate and support economically more productive western art. In this case great number of Iranian artists targeted this policy and were attentive to create their works in that way. Artists in this setting turned their attention from modern arts museum to Sachi's galleries, from national painting Biennale to magic Persian completion and instead of concentrating on university instructors of art fields, they consider galleries' curators.

In current period, national art no longer comes across with globalised art and globalised argument faces in a competition atmosphere. We wonder if nowadays is there any discussion about local and national art? In today's world even the artists who live in remote areas, put across their revealable works in every country or city on universal dimention.

Keywords: Iran, arts, visual arts, post modern art, Islamic revolution of Iran

GİRİŞ:

Sanat bir toplumun kimliği gibidir. Bu kimlikten toplumların tarihsel geçmişi, yaşamış olduğu siyasî ya da içtimai olaylar, yaşam tarzları, kültürel seviyeleri ve hatta gelecekleri hakkında açık bilgiler elde edilebilir. Bu bakımdan sanata dair çalışmalar oldukça önem arz etmektedir. Biz de bu hususu dikkate alarak bu sahada bir çalışma yapmış bulunmaktayız.

Bu makalede İslâm Devrimi'nden günümüze kadar (1978-2016) İran çağdaş sanatı ve resim sanatı ele alınıp, bu sanatın geçirmiş olduğu evreler incelenmiştir. Söz konusu sanatın özelliklerini daha iyi anlayabilmek ve anlatabilmek için kültürler ve dolayısıyla sanat üzerinde önemli etkiler yaratan, siyasî ve sosyal olaylar ile uluslararası etkileşimler dikkate alınmış ve değerlendirilmiştir. Zira gerçekte İran çağdaş sanatına ait biçimler ile içeriklerin oluşmasında siyasî ve sosyal olayların yanı sıra batı ülkeleriyle kurulan irtibatın tesirin de olduğu anlaşılmıştır. Tüm bu şartlar sonucunda İran sanatı ve daha dar kapsamda resim sanatı alanında meydana gelen değişimler, ülkedeki birçok çağdaş sanatçının resimleri örnek gösterilerek ve önceki dönemlere ait eserlerle karşılaştırılıp, bu resimlerdeki farklılıklara dikkat çekilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Tüm bu meselelerin daha iyi anlaşılabilmesi için söz konusu döneme kadar, yani İran İslam Devrimi (1978)'ne kadar, İran görsel sanatlarının ve bu arada özellikle resim sanatının tarihî gelişimini iyice anlamak gerekmektedir.

İran sanatı söz konusu olunca akla ilk önce minyatür gelmektedir¹. Bu sanatın en önemli ve değerli örneklerini el yazması kitaplarda ve murakkalarda² görebiliriz; ancak şunu da belirtmeliyiz ki İranlı sanatçılar geçmişten beri diğer görsel ve süs sanatları alanlarında da çok sayıda eserler

¹ Minyatür, el yazması kitapları süslemek için sulu boya ile yapılan resimler hakkında kullanılan bir tabirdir. Orta çağ Avrupası'nda el yazması kitapların bölüm başlarındaki ilk harfleri maden kırmızısı sülûgen ile boyanması anlamında latince miniare'den gelir. Daha sonra kitapları süslemek için yapılan resimlere de bu isim verilmiştir. Bir kitap sanatı olan bu resimler de minyatür adı ile tanınmıştır. (Bektaşoğlu, 2009; 48).

² Birçok kalınca kağıd tabakalarını üst üste yapıştırmak suretiyle elde edilen mukavva. Üzerinde bunları yapmağa mahsus düz tahtaya murakka tahtası ve bu işe murakka germek denir. (Arseven, 1966; 1474)

üretmişlerdir fakat Moğolların İran'da hâkim oldukları dönemde kitap resimleme geleneği (minyatür) daha ön plana çıkmış. Günümüzde ise minyatür sanatı yerini yavaş yavaş kalemlikler üzerinde yapılan resimlere³ ve büyük kumaşlar üzerinde yapılan yağlı boya resimlerine⁴ bırakmıştır (Pakbaz, 1378 H.ş; 8).

İran minyatür sanatı⁵, 13. Yüzyılın sonlarında bu sahaya ait gerçek üslupların ortaya çıkmasıyla birlikte oldukça gelişme kaydetmiştir. Bu dönem Moğolların İran'a hâkim oldukları zamanla birlikte başlamış ve Timurlular dönemi (1370-1507)⁶ ile Safavilerin (1501- 1736)⁷ güçlerinin zirvede olduğu döneme (17. yüzyılların sonları) kadar sürmüştür. Şiraz Okulu,⁸ Herat Okulu⁹ (Timurlular döneminde) ve Tebriz Okulu¹⁰ (Safevi hükümdarı Şah Tahmasb döneminde 1524-1576) İran eski resim sanatının estetik sisteminde bir değişim ve gelişimin göstergesidirler; fakat İsfahan Okulu'nda¹¹ (Safavi döneminin sonlarında açılmış) idealler dünyası atmosferi algısı, safhat ve boya kullanımında kusurlar oluşmaya başlamış ve nihayet minyatür resmi bir nevi çizgisel resme dönüşmüştür. Bu resim anlayışı içerisinde konu olarak güncel hayat ve sıradan insanlar yer almış, önceki usuller ve kaideler ise önemsenmemiş, arka planda bırakılmıştır (Pakbaz, 1383 H.ş; 131).

³ Bu sanata Farsça'da Kalemnden Nigari denilmektedir.

⁴ Söz konusu sanata Fars dilinde Perde Nigari denilir.

⁵ Bu konu hususunda tafsilatlı bilgi için bakınız: (DEVECI, A., 2013; 1782- 1790)

⁶ Doğu'da Moğol kökenli İlhanlılar başka bir Türk boyu tarafından ele geçirilmiştir. Orta Asya'da kurulan ve Timur İmparatorluğu diye anılan bu Türk boyunu Semerkant başkent olarak Timurlenk yönetiyordu (1370- 1405). (Hollingsworth, 2009; 296)

⁷ Şah İsmail Safevi'nin tarafından kurulan ve 1502- 1730 yılları arasında varlığını sürdüren hükümdarlıktır. (Hollingsworth, 2009; 298)

⁸ Şiraz Mektebi esasen İran minyatür sanatında bir üsluptur. Moğolların İran'a hücumu sırasında Şiraz haricinde bütün İran şehirleri Moğol egemenliği altına girmiştir. Şiraz ise daha sonradan kendiliğinden Moğollara teslim olmuştur. Şiraz'ın kendiliğinden teslim olması sebebiyle burada mahalli bir idare kurulmuş şehrin sanatsal aktivitelerine de pek müdahale edilmemiştir. Şiraz Mektebi üslubu (14. yüzyılda), aynı zamanlarda başlayan Tebriz Mektebi üslubuna göre İran motiflerine ve eski İran üsluplarına daha çok bağlı kalmıştır. Şiraz'ın belli üslubu 9. yüzyılda oluştu ve 10.yüzyılın sonuna kadar devam etti. Manzara resimlerde paralellik, parlak renkler'in kullanışı, yüksek ufuk, hareketli bulutlar, bu üslubun önemli özellikleridir. (Pakbaz, 1378 H.ş ; 336.)

⁹ Herat Minyatür Okulu; Timurlenk'in ölümünden sonra Herat, Timur İmparatorluğu'nun başkenti olmuştur. Oğlu ve varisi olan Şah Rukh (hükümdarlık tarihi 1405- 1447) sarayı buraya taşımış ve saraya bağlı bir elyazması atölyesi yaptırmıştır. 15. yüzyılın sonlarında Herat üslubu özgün kitap resimleri ortaya çıkmıştır; bu özgünlük öncelikle Herat'lı Behzad'ın çalışmalarında görülmüştür. Uzun resimsel temsiline ilgi duymaya başlayan sanatçılar, ufuk çizgisine doğru uzaklaşan yatay düzelmeleri kullanmışlardır. Figürler, mimarlık ve özellikle manzara, uzamsal etkiyi güçlendirmek için kullanılmıştır. (Hollingsworth, 2009; 297)

¹⁰ Safevi hükümdarı Şah İsmail Herat'ı zaptedince, Timur döneminin ünlü minyatürüstası Bihzad Herat'tan Tebriz'e taşınmış ve yetiştirdiği öğrencilerle Tebriz, bir müddet sonra Safevi dönemi minyatür sanatının merkezi haline gelmiştir. Nizaminin Hamse'si ile Şah Abbas dönemine ait iki Şehname Safevi dönemi minyatürlerini muhtevî önemli el yazmalarındandır. (Can, 2006; 279)

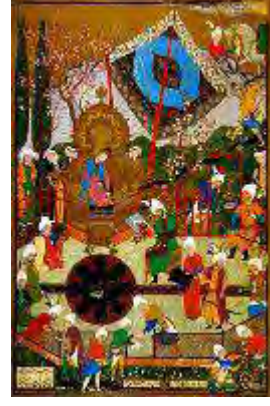
¹¹İsfahan üslubu, Bu üslup 1597 yılında 1.Şah Abbas'ın Safeviler'in payitahtını İsfahan'a taşıdıktan sonra başlamıştır. Bu dönem minyatürlerin sayısı azalmaya başlamakla birlikte karakalem ve portre resmi (minyatür portre) sayısında bir artış görülmüştür. Resme konu olan elbiseler daha detaylı çizilmiş, saç, baş ve sakal daha gerçekçi bir durumda gösterilmeye, çizilmeye başlanmıştır. Resimde kullanılan renk sayısı azalmaya başlamış, duvar resimleri ise çoğalmıştır. Bu mekteb üslubu, Osmanlı ve Hint sanatçıları da çok etkilemiştir. (Pakbaz, 1383 H.ş; 119-126)



Shiraz Okulu, Nizami nin Hamsesi, "Leyli ile Mecnun, Okulda", 1580- 1585.



Herat Okulu, Nizami nin Hamsesi, Kemaleddin Behzad, " Horneg sarayının inşası", 1525.



Tebriz Okulu, Mirza Ali, Nizami nin Hamsesi, "Prenses Nüşabe'nin İskender'i tanınması", 1539-1543.

17. Yüzyıla gelindiğinde başkent İsfahan şehri, muhteşem görüntüsüyle, nüfusunun çoğalmasıyla ve önceden eşi görülmemiş bir iktisadî gelişimle özellikle Avrupalı tüccarların, seyahatçilerin, elçilerin, misyonerlerin ve yabancı sanatçıların sıkça uğradığı bir merkeze dönüşmüştür. Bu durum da İran resim sanatının daha çok Avrupa sanatı etkisi altına girmesine sebep olmuştur. 19. Yüzyıllara kadar devam eden yeni bir çağ başlamıştır. Bu arada söz konusu dönemde Avrupa natüralist sanatından yanlış ve eksik tarzlarda örnekler de alınmaya başlamıştır. Neticede İran resim sanatı, çağdaş sanat döneminden önceki iki yüzyıl içerisinde, Avrupa sanat unsurlarıyla bir mücadele içerisine girmiş; bu mücadeleyi ise Avrupa sanatı kazanmıştır (Pakbaz, 1383 H.ş; 131)

Kaçar döneminde, İranlı sanatçıların Avrupa sanat üsluplarından esinlenerek faaliyetlerine devam ettikleri anlaşılmaktadır. Sani Ol Molk (öl.1866) ve Kamal Ol Molk (öl. 1941) bu döneme verilebilecek örnek sanatçılardır. Bu sanatçı grubu, eğittikleri öğrenciler ile İran resim sanatının, geleneksellikten yeni çağdaş sanata geçişini sağlamışlardır.

1920'li ve 1930'lu yıllara gelindiğinde İran resim sanatı alanında yeni bir dönemin başladığı anlaşılmaktadır. Zira Pehlevi döneminde Avrupa'ya giden sanatçılar, İran'a döndükten bir süre sonra, Kamal Ol Molk'ün akademik sanatına karşı çıkmış ve Batı'daki yaygın olan yeni sanat üsluplarını hızlı bir şekilde yaymağa başlamışlardır. Ancak bu sanatçılardan Jalil Ziyapour (öl.1999) ve Hooshang Pezeshkniya (öl. 1972) gibi bazı sanatçılar, modernizm üslubu çerçevesinde millî bir resim üslubu yaratmaya çalışmışlardır. Fakat İran'ın geleneksel sanat konularını Batı üslupları ile bir araya getirmek bir takım sebeplerden dolayı mümkün olmamıştır. 1961 yılına gelindiğinde ise ortaya çıkan Saqqahane ekolü¹² form, renk ve sanatçının kullanacağı materyallerin bir arada kullanılabileceği başarılı bir yöntem geliştirmiştir. Böylece dekoratif motifler yüzlerce değişik geleneksel zemin üzerinde çalışılabilmiştir ki bu geleneksel zeminleri de çoğu kez Farsça hat

¹² Saqqahane eyilimi (Sakkahane ekolü): Bir sanat eğilimi olarak 1961 yılında ortaya çıkmıştır. Modernizasyon esnasında, klasik ve modernizm arasındaki çarpışmada bazı İranlı yenilikçi sanatçı tarafından kurulmuştur. Eğilimin ismi ilk kez Huseyin Zaderûdî'nin eserlerini tanıtırken Kerim İmamî tarafından kullanılmıştır. Eğilimin öncüleri ulusal ve geleneksel güzellikleri yeniden tanıtmak amacını yürütmüşlerdir. Bu üslubun öncü sanatçıları bu üslubu ortaya koyarken, ulusal kültürün aşkı ve dünya kültürüne karşı geniş bir bakış açısıyla, ulusal ve uluslararası bir ekol kurmaya çalışmışlardır. Ekolün ilk çalışmalarını Huseyn ZindeRûdî'ye ait sayabiliriz. Bunun yanı sıra Rızâ Mâfî, Mensûr Gendriz, Mesud Arbeşâhî Ferâmerz Pîlârâm, Sâdik Tebrîzî ve Parviz Tanavoli gibi sanatçılar da bu ekolün öncüleridir . (Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1392 H.ş; 7-12.)

oluşturmuştur (Kerim İmami, 2536 Şahinşahi Takvim, Katalog). Bununla birlikte Batı'nın soyut sanatı ile İran-İslâm geleneksel sanatının karışımı, diğer bir ifadeyle eskilerden kalan sanat mirasının günümüz sanat kalıplarında oturtulup onarılması bu dönem sanatçılarının aslı amacını oluşturmuştur (Pakbaz, 1383 H.ş; 209).

İran İslâm Devrimi, Muhammed Rıza Şah'ın (1941-1979) resmî sanatının önüne geçip yenilikçi resmi büyük bir tarihi olayla karşı karşıya getirmiştir ve bu dönemle birlikte İran çağdaş sanatında yeni hareketler görülmeye başlamıştır (Pakbaz, 1378 H.ş;891).

I. ÇAĞDAŞ İRAN GÖRSEL SANATI VE SANATÇILARI (İRAN İSLAM DEVRİMİ'NDEN GÜNÜMÜZE 1978-2016)

Son 38 yıl öncesinde İran, kültürel küreselleşmenin yaygın olduğundan dolayı sanat sahasında kuvvetli bir batı tesiri altında kalmıştır. Söz konusu bu batı tesirine karşı birtakım tepkiler ortaya çıkmıştır. Bunlar; “kabullenme”, “direniş”, ve “karışım= dâhil olma”dır. Bunlardan birincisi; küresel kültürün zaferidir. İkincisi, küreselleşmeye karşı mücadeledir. Üçüncüsü ise, küreselleşmeye dâhil olma umududur (Moridi, 1392 H.ş; 89). Bu üç paradigma her çağda tekrarlanarak, sanatta üç yaklaşımın ortaya çıkması ve şekillendirilmesine neden olmuştur. İran İslâm Devrimi'nden önce, Pehlevi hükümeti döneminde, batı sanatının aslında tamamen kabul edildiğini görmekteyiz, yani bir kabullenme dönemi vardır. Devrim dönemine gelindiğinde ise söz konusu millî hareketler ve sanat yaklaşımları bir direnişle kendisini göstermektedir. Dolayısıyla burada ele alınacak ilk reaksiyon *direniş* tir.

1. İran'da Devrimle Birlikte Ortaya Çıkan İlk Sanat Yaklaşımı: Direniş Hareketi (1978-1982¹³)

Pehlevi dönemindeki (1925-1979) modernizasyondan ortaya çıkan çelişkiler, İran dinî toplum yapısının geleneksel değerlerinin aniden, hızlı bir şekilde değişmesine yol açmıştır. Bu mesele İran toplumunun değişik sahaslarında, özellikle millî kimlik sahasında yeni buhranların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. İslâm devrimi, bu buhranların karşısında Şiîlerin siyasî ve dinî düşüncesinin temellerini kullanarak, millî kimlik hususunda yeni bir söyleyiş ortaya koymuştur (Zehiri, 1380 H.ş; 120). Temelinde İslâm kültürü ve mezhebî meseleler bulunan bu devrim, Batı ile Doğu fikirleri ve kültürlerine bağlı olarak ortaya çıkan siyasetlere muhalefet etme amacını içinde barındırmıştır.

İran İslâmî devrimini inşa eden İmam Humeyni'ye¹⁴ göre; Kur'an açısından kabul olan tek sanat, Hz. Muhammed ile ortaya çıkan ve fakir insanlar ile tarihte zulüm altında kalan insanların benimsemiş olduğu İslâm dininin hizmetinde olan sanattan ibarettir. Temiz ve güzel sanat, modern kapitalizmin ve kominizmin yıkıcısı; aynı zamanda refah, lüks, ılımlı, dertsiz zenginlerin İslâm'ının ve tabiri doğruysa Amerikalaşmış İslâm'ın yıkıcısıdır. İslâm irfanında sanat; adalet, şeref ve insafın göstergesi, aç olanların zorluklarının yansıtıcısıdır (Esedî, 1392 H.ş; 67). İmam Humeynî açısından¹⁵, ancak içinde bir mesaj, İslâmî inkılaba bağlılığı bildiren bir taahhüt taşıyan, eğitici olan, insanları iyi yönde yapılandırabilen, mukaddes değerleri resmeden, insanlara umut, güven ve fikir verebilen, onları kötü yollardan (ayyaşlık vs.), kötü öğrenimlerden uzak tutabilen ve hayvanî içgüdüğü tahrik etmeyen bir sanat değerli ve övgüye değerdir. İslâmî inkılap ile gelen böyle bir sanatta maneviyat ön plandadır ki, bu onu diğer devrim sanatlarından ayıran temel bir özelliktir (Esedî, 1392 H.ş; 68).

¹³ Devrim sanatının başlangıcını 1978 yılının son baharı ve bitişini de 1982 yılı olarak kabul edebiliriz. Aslında devrim sanatı bu yıllardan sonra da devam etmektedir; ama bu sanatın en canlı ve en yaygın yılları, bu hususta daha kesin bilgiler veren Doktor Lahici'ye göre bu yıllardır (Caferi, 1390 H.ş; 257).

¹⁴İmam Ruhullah Musavi Humeyni (1902- 1989), İran İslâm Devrimi'nin önderi ve İran İslâm cumhuriyeti'nin kurucusu. (Algar, 1998; 358.)

¹⁵ Daha fazla bilgi için bakınız: (Elik, S., 2013; 459)

Devrim ile başlayan sanatın önceki dönem sanatından ayrı olarak bazı özellikleri vardır. Bu dönem sanatı modernizm sanatına ilgisiz olmuş, onun kültür ve sanat merkezlerindeki tanıtımından vazgeçilmesini istemiştir. Buna karşılık da geleneksel ve millî sanatlara ilgi göstermiş, bir tür realizme ve halk sanatına önem vermiştir. Yine bu dönem sanatçıları sanat sahasında yeni bir bakış açısı getirmişlerdir ki, bu bakış açısına göre; sanat, halkı dikkate almalı ve muhatabını geniş bir toplumda aramalıdır. Bununla birlikte, her ikisi de devrim odaklı ve adaleti isteyen; ancak birisi mezhebî öğeleri odak noktasında bulunduran ve *sağcı* diye nitelendirebileceğimiz, diğeri ise bu durumu benimsemeyen ve *solcu* olarak tarif edebileceğimiz iki farklı sanat grubu ve bunların benimsedikleri iki farklı sanat anlayışı ortaya çıkmıştır. Bunlardan ikinci grubu oluşturan, solcu olarak tarif ettiğimiz sanatçılar, kendi sanat kalıplarını oluştururken dolaylı olarak Marksist düşünceden etkilenmiş ve bunu da eserlerinde yansıtmışlardır. Hatta birinci grup, yani sağcı olarak nitelendirdiğimiz grup da kendi üslubunu oluştururken toplumsal konuları ve Sovyet Sosyalist realizm üslubunu kısmen de olsa benimsemiş ve solcu kesimin bu yöndeki etkilerinden istifade etmiştir (Tebesi, 1385 H.ş; 90).

Sağcı grup, zamanla “İnkılap Ressamları” olarak adlandırılmış ve hatta hükümetin en güvenilir ressam grubuna dönüşmüştür. Bu gruba dahil olan sanatçılar İslâm Cumhuriyeti hükümetinin siyasî sahasındaki en güçlü kollarından birisini de oluşturmuştur.

Onların ideolojisi, öncelikle Batı ve Doğu ile mücadele olup, *İslâmcılık*, *lokalizm* ve *halkçılık* fikirlerini temel almıştır. Bu sanatçılar, söz konusu ideolojileri doğrultusunda, eserlerinde İslâm’a, yerel kültüre ve halka ait simgeleri kullanmışlardır. Böylece abstrakt, yani soyut sanattan da uzaklaşan bu sanatçılar, minyatür, realist resim, sürrealist resim gibi sanat sahalarına yoğunlaşmış, Sovyet Rusya ve Meksika devrim sanatından da etkilenerek bu sahalara içerisine romantik bir atmosfer, mezhebî ve devrimsel konuları karıştırarak, eserlerinde yansıtmışlardır (Efseriyan, 1388 H.ş; 179). Bu dönemdeki söz konusu sağcı sanatçıların en ünlüleri; Kazem Chalipa, Hossein Khosrowjerdi, Hanibal Alkhas, Ali Akbar Sadeghi, Naser Palangi, Mortaza Heidari (d.1968), Mohammad Ali Rajabi (d.1968) ve Morteza Katouzian gibi zatlardır. Bu sanatçıların eserlerinde selvi ağacı, güvercin, lale, ışıkla çevrilmiş figürler ve kızıl renkli bir bayrak gibi semboller kullanılmıştır. Solcu sanatçıların eserlerinde ise, sosyalizmi, komünizmi yansıtan tasarımlara sahip figürler resmedilmiştir. Sosyal realizm resim üslubunu¹⁶ benimseyen solcuların kullandığı söz konusu simgelere çekiç, orak, kızıl yıldız, kızıl masa örtüsü, fabrika duman boruları, demir çark ve ayçiçeği örnekleri verilebilir (Esedi, 1392 H.ş; 85). Bu dönemin meşhur solcu sanatçıları da; Nosratollah Moslemian, Hanibal Alkhas, Nikzad Nojumi, Bahram Dabiri, Yaghub Ammamepich, Yaghoob Emdadian ve Nilofar Ghaderi Nejad (d. 1957) gibi kişilerdir (Efseriyan, 1388 H.ş ;180 ve 181).

2. İran’da İslâm Devrimi’nden Sonra Ortaya Çıkan İkinci Sanat Yaklaşımı: Karışım (1982-1997)

İran-Irak Savaşı (1988)¹⁷ sonrası içtimai ortamın değişmesiyle, merkezî bir kimlik göstergesi olan ve ülke değerlerini dikkate alan devrim sanatı da değişmeye başlamıştır (Zehiri, 1380 H.ş; 16,

¹⁶Toplumsal (Sosyal) Gerçeklik, gündelik hayatı, daha çok zor yönleriyle gösteren sanat eserlerini tanımlar. 19. yy’da toplumsal gerçekçi resimler, işçi sınıfını, fahişeleri, hastalık, ölüm ve zina gibi konuları fotografik detayda betimlemişlerdi. Şimdi ise, AIDS, cinsiyet, ırk, feminizm, cinsellik, endişe ve yalnızlık gibi meseleleri ele alan kavramsal eserlerdir. (Cumming, 2006; 499.)

¹⁷ 17 Eylülde Saddam Hüseyin Milli Meclis’te yaptığı konuşmada, 6 Mart tarihli Şat- ül Arap İranla anlaşmasını feshettiği ilan etti. Yani Irak nehrin iki yakasının da kendisine ait olduğunu söylemek istiyordu. 22 Eylül 1980 gününden itibaren de Irak Orduları, kuzeyde Kasr-ı Şirin, ortada Mehran ve güneyde de Susangerd, Ahvaz ve Hurrem Şehir bölgelerinde İran topraklarına girmeye başladı. Irak- İran savaşı resmen böyle başlamıştı. Irak’ın ümidi gerçekleşmedi. İran’ı dize getiremediği gibi, savaşın da başında İran’dan işgal ettiği toprakları İran geri aldı. (Fahir Armaoğlu, 1989; 777-778.)

121). Haşemi Refsencani'nin¹⁸ cumhurbaşkanlığı dönemlerine rastlayan bu dönemde görülen sanat alanındaki önemli değişikliklerden bir tanesi de, önceleri ürünleriyle adeta hükümetin bir reklam aracı olan sanatın bu dönemde bu işlevinden uzaklaşmaya başlamış olmasıdır (Keshmirshekan,2011; 47).

1980'li yılların sonlarında, İslâmî devrimin ilk dönemlerindeki ve özellikle savaş sonrasındaki kargaşalı atmosferin sona ermesiyle, daha rahat bir atmosfer ortamı ortaya çıkmıştır. Batı sanat anlayışlarının rahatça tanıtılabilmiş olduğu bu ortamda ise, İran çağdaş sanatındaki değişik sanat eğilimlerinin ortaya çıkmasında, tanıtılan bu sanat anlayışlarının tesiri olmuştur. Bu ortamda İran çağdaş resim sanatı, Avrupa modern sanat üsluplarından daha fazla etkilenmiştir (Guderzi, 1385 H.ş, 172). Aynı zamanda bu dönemde ülkenin başındaki kişilerin küresel kültür hamleleri veya kültür istilâları karşısındaki duruşları da sanatçıların ve o zamandaki yaygın kültürün özüne, tarihî özelliklerine ve asaletine dönmesinde etkili olmuştur (Keshmir Shekan,2011; 48). 1990'lı yıllarda sanatçılar, geleneksel tekstillerde ve Fars klasik sanatlarında kullanılan dekoratif formlardaki yerel motifleri eserlerinde kullanmışlardır (Keshmir Shekan, 2011; 73).

Anlaşıldığı gibi bu dönem sanatçıları Tarihî, folklorik ve geleneksel sanat ile uluslararası bir sanatı sentezlemiş, bu suretle de yeni sanat formları ortaya koymuşlardır. Böylece "neo-gelenekselcilik" sanatı yeniden İran sanat sahasında ortaya çıkmıştır.

3. İran Devrimi'nden Sonraki Üçüncü Sanat Yaklaşımı: İlk Kabullenme Evresi (1997-2005)

Yapılandırma devleti (Ekber Haşimi Refsencani hükümeti), savaştan sonraki iktisadî meseleler ile ülkenin yeniden yapılandırılmasına odaklanmış ve buna karşın o dönemde kültürel meseleler arka planda kalmıştır. Ayrıca savaş sonrasındaki her şeyin kontrole ve emniyete alınmaya çalışıldığı sıkı ortamdan dolayı toplumsal ve bireysel özgürlükler de çok kısıtlanmıştır. Ancak 1997 yılı ve sonrasında, Haşimi Refsencani'nin sekiz yıllık cumhurbaşkanlığı dönemindeki çocuklar gençlik dönemlerine ulaşmış ve istekleri bir hayli artmış olan bu gençler, dönemin savaş havasına kapılmış atmosferine karşı gelmeye başlamışlardır. Bu gençler için dönemdeki reformcuların edebiyatı ve bu reformcuların başında bulunan Muhammed Hatemi'nin yeni ve güncel konuları dile getirip konuşması daha cazip gelmiştir. Hatemi öyle bir lidere dönüşmüştür ki, gençler bütün isteklerinin gerçekleşmesini onda görmüşlerdir. Kültürel ve siyasi alandaki; açık atmosfer, kitap basımının yaygınlaşmasının daha iyi bir seviyeye çıkması, sinemacıların ve ondan daha da önemlisi basının daha çok faaliyette bulunması, Hatemi'yi destekleyen gurubu razı eden en önemli hususları oluşturmuştur (Hezai, İran-i Emruz Elektronik Siyasi Haber Gazatesi, www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/54347 . E.T: 05.02. 2016)

Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, İran'ın muhtelif çağdaş sanatlarının yaygınlaşmasında etkili ve önemli bir rol oynamış olup görsel sanatlar üzerindeki himayesini, devamlı bienaller, İranlıların çağdaş sanatları, Amerika, Avrupa ve Asya'nın muhtelif sanat dallarına ait konusal sergiler, millî ve uluslararası konferanslar, çağdaş sanat ve kültürün değişik yönleri üzerindeki akademik mevzular gibi programlarla devam ettirmiştir.

Hatemi hükümetinin ılımlı siyasetinden dolayı, Batı'yla daha geniş kültürel alışverişler yapılması ve aynı zamanda sanatçıların Görsel Sanatlar Merkezi himayesi ile dış ülkelere

¹⁸Ali Ekber Haşimi Rafsancanî (D. Ağustos 1934), İranlı din ve devlet adamıdır. 1989-1997 arasında İran İslâm Cumhuriyeti'nin 4. Cumhurbaşkanı olmuştur .

gönderilerek teşvik edilmesi vs. sebeplerden dolayı Avrupalı koleksiyonerlerin ve küratörlerin (kiyoritorların)¹⁹ de İran'a gelmeleri sağlanmıştır (Efseriyan, 1390 H.ş; 126).

1991'den sonra İran sanatı yavaş yavaş değişikliğe uğramaya ve devrimden sonar modernizmle beraber gelen sanat çerçevesi terk edilmeye başlamıştır. Aynı zamanda bu dönemde muhtelif yeni görüşler sanatta toplumdaki yaşanan gerçeklerin yansıtılmasıyla bir araya getirilmiş, bu dönemin sanat toplumu çağdaşlaşma gücünün bir kısmını uluslararası havzadan, bir kısmını ise içinde yaşadıkları toplumun gerçeklerinden almıştır (Keshmirshekan, 2007;340).

1990'lı yılların sonlarında günümüz çağdaş sanatçıları, modernizm sanatından miras kalan formalist estetiğin yer aldığı sanatın karşısına çıkmış ve çağdaşlık olarak algılanan medya unsurları ve sonra, daha çok yine modernizm önünde olan bir düşünceyi ön plana çıkarıp benimsemişlerdir (Keshmirshekan, 1389 H.ş; 95).

4.İran Devriminden Sonraki Üçüncü Sanat Yaklaşımı: İkinci Kabullenme Evresi (2005-2014)

2005'te Mohammed Hatemî'nin cumhurbaşkanlığı dönemi bitmiş ve Mahmud Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanlığı dönemi başlamıştır. Bu dönemde devrimden önceki ve sonraki yenici sanatın destekleyicisi olan teknokratların ellerinden güçleri alınmış ve onlar görevlerinden uzaklaştırılmışlardır. Ayrıca önceden sanatçılar için yaratılmış olan özgür ortam sınırlandırılmış ve entelektüel kültürün yerine İslâmî kültürün ön plana çıkartılmasına karar verilmiştir. Önceden sanatçılar ve sanatsal faaliyetler üzerinde olan devlet himayesi, bu dönemde mezhebin hizmetinde olup onu temsil eden grupları himaye eder hale gelmiştir (Efseriyan, 1390 H.ş; 126). Devlet kurumlarının, sivil toplum örgütlerinin ve ressamalar derneğinin etkinliğini kaybetmesi, üniversitelerde sanat eğitiminin yozlaşmış ve yıpranmış olmasıyla birlikte Londra'da, Dubai'de veya Tahran'daki yeni yükselen İranlı yatırımcılar, sanatın ve sanatçının destekleyicisi olmuştur (Efseriyan, 1392 H.ş; 6). Bu yatırımcılar dünya ekonomisine bağlıydı ve Batı'nın çağdaş tarzlarını benimsiyorlardı. Onların destekleyecekleri ressamaların seçilmesinde, siyasî görüşleri çok etkili bir unsurdur. Bu dönemlerde sanatçılar, yeni sponsorlar arayışı içerisine girmiş ve devletten bağımsız olmaya başlamışlardır (Efseriyan, 1390 H. ş; 126) . Bu dönemde, İran'ın çağdaş sanatı, Avrupa ve Amerika dışındaki sürekli gelişen sanat pazarlarında sergilenmeye başlamıştır. Körfezin zengin devletleri bölge sanatçılarının eserleri için pazarlar oluşturmuştur. Bu ülkelerin müzeleri büyümüş ve Sharjah Biennial, Art Dubai ve Christie's gibi uluslararası sergiler düzenlemişlerdir (Keshmirshekan, 2011; 76).

II. İRAN ÇAĞDAŞ SANATÇILARI

1. BİRİNCİ NESİL SANATÇILAR

Birinci nesil sanatçılar, sanatsal tecrübelerinin büyük bir kısmını İran İslâm Devrimi'nden (1978) önce kazanmışlardır. Bu nesil sanatçıların büyük bir kısmı, devrim ile gelen yeni fikirlere ve değişimlere rağmen, devrimden sonra ürettikleri eserlerinde içerik ve dış görünüm açısından dikkate değer bir farklılık ortaya koymamış, geneli itibarıyla geçmişte olduğu gibi, yani kabul etmiş oldukları batı-modernizm üslubu çerçevesinde eserler üretmeye devam etmişlerdir. Kısacası onlar, İran İslam Devrimi ile birlikte sanat ve edebiyat da dâhil olmak üzere birçok kültür alanında ortaya çıkan

¹⁹ Türkiye ve bazı Batı ülkelerinde yakın zamana kadar, gerek yurt içinde gerekse bir yabancı ülkede gerçekleştirilecek olan geniş ölçekli ve resmi sergilerden sorumlu kişiye Sergi Komiseri ya da Sergi Hakemi denirdi.bu görevliye Fransızlar, genellikle Realisateur (realizatör, gerçekleştiren, tasarlayan) demeyi tercih ediyorlar. Ancak şimdilerde, artık bir havası olduğu için, neredeyse her yerde Küratör denmesi bir moda haline gelmiştir. (Yılmaz, 2006; 399.)

*direnış, karışım ve kabullenme*²⁰ fikirlerinin ön plana çıktığı dönemlerde bile çoğunlukla aynı tutumlarını sürdürmüş, aynı çerçevede eserler üretmişlerdir. Birinci nesile ait sanatçılara Parviz Tanavoli başta olmak üzere Aydın Aghdashlu, Faramarz Pilaram, Mohsen Vaziri Moghaddam, Sohrab Sepehri, Massoud Arabshahi, Jaze Tabatabayi, İran Darrudi, Aliakbar Sadeghi, Reza Bangiz, Behrooz Darash, Abbas Kiyarostami, Cavad Hamidi, Zahra Rahnayrd, Nasrollah Afjei, Reza Mafi, Mohammad Ehsai, Mortaza Momayez, Jafar Ruhbakhsh, Manouchehr Yekta, Manouchehr Motabar, Nasser Oveisi, Sadegh Tabrizi, Mansoor Ghandriz, Hanibal Alkhas, Naser Arasteh, Naser Oveysi ve Hossain Zenderoudi gibi kişileri örnek gösterebiliriz.

1.1. Direniş, Karışım ve Kabullenme Dönemlerinde Birinci Nesil İran Sanatçılarının Tutumları

1970'li yıllarda artık İran sanatında batı-modernizm üslubu yaygın olmuş ve gittikçe diğer çağdaş sanat eğilimlerini de içinde barındırmaya başlamıştır.²¹ Batı-modernizm üslubu, bu dönemde Amerika ve Avrupa'da etkin olan diğer sanat yaklaşımlarından da etkilenmiştir. İran'daki sanatçı kitlesinin Avrupa ile Amerika'daki sanatsal aktivitelere olan ilgisi ve bu dönemde yapılan uluslararası sergiler ile gelen etkileşim aslında İran sanatçılarının batı-modernizm sanatını daha yakından tanımlarını sağlamıştır. Ayrıca 1977 yılında Farah Pahlavi Kurumu'nun²² Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi'nin tesis edilmesini sağlaması ve onu himaye etmesi de batı çağdaş ve modern sanatının İran'da yaygınlaşmasını sağlamıştır. Zira aynı dönemde, batı sanatının öncüleri olan Pablo Picasso²³, George Braque²⁴, George Grosz²⁵, Andy Warhol²⁶, Jackson Pollock²⁷ ve Roy Lichtenstein²⁸ gibi meşhur sanatçılara ait 150 adet seçkin eser getirtilip söz konusu müzeye de konulmuştur (Keshmirshakan, 1394 H.ş; 165). Tüm bunlar ise birinci nesil İran sanatçılarının batı-modernizm üslubunu daha çok benimsemesine imkân tanımıştır ki bu durumu onların eserlerinden de anlamak mümkündür.

Bahsi geçen üç dönemde, birinci nesil İran sanatçılarının tutumları yine bu nesil sanatçılarından olan Parviz Tanavoli tarafından oldukça açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Tanavoli heykel sanatı alanında batı-modern üslubunun öncülerinden sayılmaktadır. O, millî kültüre ait olan motifleri ve unsurları da içinde barındıran yeni bir tür batı-modernizm üslubunu benimsemiştir.(Resim 1, 2, 3).

²⁰ Burada *direnış* yaklaşımının aslında batı-modernizmi ve kültürüne karşı olarak ortaya çıkmış olduğunu hatırlatmak gerekir. Birinci nesil sanatçıların ortaya koydukları eserler, onların söz konusu yaklaşımı benimsemediklerini göstermektedir.

²¹ 1970'li yıllardaki Modernizm üslubu 1961'li yıllarda başlayan Neo gelenekselciliğin (Saqqa Hane ekölü.) devamında gelmektedir.

²² Farah Diba, son İran şahı Mohammad Reza Pehlevi'nin son eşidir.

²³ Pablo Picasso: (1881-1973): İspanyol sanatçı, 1907'de Braque'la tanışmış, birlikte analitik kübüzmi ortaya koymuştur... Hiçbir sanatçı, sanatın doğasını ondan daha radikal bir biçimde değiştirmemiştir. Giotto, Michelangelo, Bernini gibi, o da yeni bir dönemin başlangıcıdır. (Tansuğ, 1999; 274.)

²⁴ Georges Braque:(1882- 1963): Fransız ressam. Resim yapmayı bir dekoratörün yanında çıraklık yaptığı sırada öğrenmiştir. Dufy ve Friesz'le tanışmış, 1909'da Picasso'yu tanıyarak onunla daha sonra kübizm adını alacak yeni akımın temelleri üzerine çalışmıştır. (Tansuğ,1999; 265)

²⁵ Georg Grosz : (1893- 1959) Alman, 1918 ile Hitler'in yükselişi arasındaki acıklı ve yıkıcı Almanya tarihinin, iğneleyici ve özgün bir biçimde kaydeden sanatçı. küçük boyuttaki işleri (özellikle baskı ve çizimleri) açıksözlü, açısız ve modern (rahatsız, tahrik edici ve anarşik anlamlarında) üsluptadır. (Cumming, 2006; 385)

²⁶ Georg Grosz : (1893- 1959) Alman, 1918 ile Hitler'in yükselişi arasındaki acıklı ve yıkıcı Almanya tarihinin, iğneleyici ve özgün bir biçimde kaydeden sanatçı. küçük boyuttaki işleri (özellikle baskı ve çizimleri) açıksözlü, açısız ve modern (rahatsız, tahrik edici ve anarşik anlamlarında) üsluptadır. (Cumming, 2006; 385)

²⁷ Jackson Pollock: (1912- 1956): Eylem resminin Amerika'daki en önemli temsilcisidir. Önceden düşünülmeden meydana getirilmiş resimleri, yere serilmiş metrelerce yelken bezi üzerine yapılmış ve sonra özenle kesilmiştir. (Tansuğ,1999; 275)

²⁸ Roy Lichtenstein: (1923-97) Amerikalı, ilk bakışta sadece geniş ölçekte büyütülmüş çizgi roman imgelerinden oluşmuş görünen ve hemen tanınan bir üsluba sahip, öncü Amerikan Pop sanatıdır. (Cumming, 2006; 441)

1.2.Direnış Yaklaşımı Dönemi (1978-1982)

Devrimden önceki modernist ressamaların bir çoğu İran'dan çıkıp diğer ülkelere göç ederken, bir kısmı ise ülke içerisinde kalmışlardır. Bütün bu sanatçılar sanat hayatlarının en başarılı dönemlerini 1960'lı yıllarda geçirmiş ve kültürel sermayelerini de o zamanlarda kazanmışlardır. Ayrıca onlar, devrimin ilk yıllarını batılılaşma karşıtı olan devrimci sanatçılara modern sanatı kabul ettirme çabası içerisinde, oldukça zor şartlar altında geçirmişlerdir. Bu sanatçıların amacını esasen *batı-modern-formalist* sanatını, İslâm-geleneksel abstrakt sanatı (Saqqâ-hâne Ekolü) ile karıştırarak neticede ortaya çıkacak olan yeni modernist sanatı, bir şekilde sanat alanında sözü geçen kişilere kabul ettirmek ve bu sanat anlayışının devam etmesini sağlamak olmuştur (Efseriyan, 1388 H.ş; 181).

Birinci nesil İran sanatçılarından Aydın Aghdashloo'nun bir eseri (Resim. 4), devrimden önce başlayan modernist sonrası eğilimlerin bu nesil sanatçıları arasında devam ettiğine işaret etmekte ve hatta sanatçının kendisinin o dönemdeki entelektüel düşüncelerle bağlantılı olduğunu da açıkça göstermektedir. Yine birinci nesil sanatçılardan Sirak Melkonian'ın eseri (Resim. 5) soyutluğu ön plana çıkartmakla, Ruyin Pakbaz'ın eseri (Resim. 6) figüratif ama özetleşmiş hali ile ve iki boyutlu bir algı göstermekle batı-modernizm üslubu çerçevesindedir. Hossein Zenderoudi'nin eserinde de (Resim. 7) batı-modernizm sanat üslubunun birçok özelliğini görmek mümkündür. Zenderoudi hem bu eserinde hem de diğerlerinde, özellikle de son eserlerinde hat yazısını en önemli öğe olarak ön plana çıkartmıştır. Hat İran kültürüne ait bir öğedir; fakat onun eserlerinde edebi anlam taşımayan ve hatta bir süs unsuru da olmayan sadece soyut bir form olarak ele alınmıştır. Bu form soyut ve ritmik atmosferler yaratmakla birlikte bazen Dadaistik²⁹ bir algı da ortaya koymuştur. Onun eserlerinde hat yazısı ve simgelerin sadece görsel özelliklerine önem verilmiştir. 20. yüzyılın ortalarında öne çıkan modernistlerin bir sloganına göre, sanatçı mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Dolayısıyla sanatçı dış dünyadaki sorunlardan bağımsızlaşarak kendisini tamamen sanatına adanmıştır. Soyut sanatın radikal bir fikri olan bu anlayış da Zenderoudi'nin bütün eserlerinde gözlemlenebilmektedir (Keshmirshakan,1394 H.ş; 149) . Kısacası burada vermiş olduğumuz sanatçılara ait eserler, batı-modernizm üslubu çerçevesinden hiçbir zaman dışarı çıkmamıştır.

1.3.Karışım Yaklaşımı Dönemi (1982-1997)

1980'li yıllarda başlayıp 15 yıl kadar devam etmiş olan karışım yaklaşımı döneminde, birinci nesil İran sanatçıları yine batı-modernizm üslubu çerçevesinde eserler vermeye devam etmişlerdir. Mesela Mohammad Ehsayee ve Nasrollah Afjei'nin eserleri (sırasıyla bkz. Resim 8 ve 9), söz konusu dönemde ortaya konulan, fakat devrimden önce ortaya çıkan *naggaşı-hat* sanatına örnek verilebilecek eserlerdir. Bu eserler, aslında hat yazısını kullanmakla İslam mimarisini hatırlatmaktadır; ancak İslam mimarisinde hat yazısı hem süs hem de anlam taşıyan bir öğe olarak, diğer mimari öğelerle iç içe bir bütün oluşturmaktadır. Mezkûr sanatçıların eserlerde ise hat eserin asıl öğesi olarak ortaya çıkmakmış ve aynı zamanda anlamından ziyade estetik bir algı yaratarak süs öğesi halinde kullanılmıştır. Diğer taraftan İran kültürüne ait unsurları kullanmakla devrimden önceki bir zamanda batı-modernizm sanatı çerçevesi içerisine giren *saqqâ-hane* üslubunu hatırlatmaktadır. Bu eserlerde iki boyutlu kompozisyonların ortaya konulması da onların batı-modern üslubu çerçevesinde oluşturulduklarını açıkça göstermektedir. Bu dönemde eserler ortaya koyan Ahmad Esfandiari de birinci nesil İran sanatçılarındandır. Onun bir eserinde (Resim. 10)

²⁹ Dada Artistik ve edebi bir hareket olan 'dada' batılı kültürün her yönüne, özellikle de birinci Dünya savaşı esnasında ve sonrasındaki militarizme karşı nihilist bir protestoyu yansıtmıştır. (Keser,2009; 86)

fovizm³⁰ etkileri görülmekle birlikte diğer bütün eserlerinde genel olarak fovizmin yansırı modernizm üslubu çerçevesinde olan *kübizm*³¹ ve *ekspresyonizm*³² eğilimleri görülmektedir.

1.4. Kabullenme Yaklaşımı Dönemi (1997'den Günümüze Kadar)

Birinci nesil İran sanatçıları, bu dönemde de önceki dönemlerde olduğu gibi eserler ortaya koymuşlardır. Eserlerinde batı-modern üslubunun hemen her tür özellikleri görülmektedir (bkz. Resim 11, 12, 13,14, 15).

2. İKİNCİ NESİL SANATÇILARI

Devrim döneminde, her ikisi de devrim odaklı ve adaleti isteyen; ancak birisi mezhebî öğeleri odak noktasında bulunduran ve *sağcı* diye nitelendirebileceğimiz, diğeri ise bu durumu benimsemeyen ve *solcu* olarak tarif edebileceğimiz iki farklı sanat grubu ve bunların benimsedikleri iki farklı sanat anlayışı ortaya çıkmıştır (Tebesi, 1385 H.ş; 90). Nosratollah Moslemian ve Masume Mozaffari gibi bu nesli, yani ikinci nesli temsil eden sanatçılardan birçoğu aslında birinci nesil sanatçıların öğrencileridir. Sanatsal verimlilik yılları İran İslâm Devrimi'yle eş zamanlıdır. Bu tecrübesiz genç nesil aceleci ve radikal davranışlarıyla geçmişteki bütün sanat üsluplarını reddetmiştir. Şunu da belirtmeliyiz ki bu nesil sanatçılar direniş ve karışım yaklaşımları dönemlerinde etkin olmalarına rağmen, bazıları hariç olmak üzere kabullenme fikri döneminde çok da etkin değillerdir.

İkinci nesle ait sanatçılara; Masoume Mozaffari, Nosratollah Moslemian, Kurosh Shishegaran, Ahmad Vakili, Faride Lashai, Farah Ossuli, Babak Etminani, Fateme Emdadian, Raana Farnoud, Ali Nasir, Kazem Chalipa, Hossein Khosrowjerdi, Habibollah Sadeghi, Hossein Sadri, Ali Vazirian, Mostafa Gudarzi, Naser Palangi, Ali Nedai, Yaghub Ammamepich, ve Bahram Dabiri gibi sanatçıları örnek gösterebiliriz.

2.1.Direniş, Karışım ve Kabullenme Dönemlerinde İkinci Nesil İran Sanatçılarının Tutumları

2.1.1.Direniş Yaklaşımı Dönemi (1978-1982)

Bu dönem sanatçıları, modernizm sanatına ilgisiz olmuş, onun kültür ve sanat merkezlerindeki tanıtımından vazgeçilmesini istemiştir. Buna karşılık hat sanatı, minyatür, musikî gibi geleneksel ve millî sanatlara ilgi göstermiş, resimde halk sanatı denilen bir tür realizme önem vermiştir. Bu düşünceye göre; sanat halkı dikkate almalı ve muhatabını geniş bir toplumda aramalıdır. Bununla birlikte dinî ve sosyal sorumluluklar taşımak zorundadır. Buyüzden resim veya herhangi bir sanat ögesi figüratif, rivayetsi olmalı ve bu sanatları üreten sanatçılar, ortaya koydukları eserlerde topluma ait, toplum tarafından bilinen motifleri ve unsurları kullanmalıdır. Ayrıca etkileyici olmalı ve inkılâbın kelime anlamına uygun olarak ciddi anlamda devrimci olmalıdır (Guderzi,1385 H.ş; 161) ve (Recebi Devani,1390 H.ş; 260).

³⁰ Fovizm: Fovist resim akımı söz konusu akımların ilk örneklerinden biridir ve genç Fransız sanatçılarının 1905 yılında Paris'te salon d'Automne'da açtıkları bir sergiyle doğmuştur. Bu sanatçıların çarpıcı, hırçın çalışmalarını gözeterek verilen fovlar (vahşiler) adı akımın adı haline gelmiştir. (Tansuğ,1999; 242)

³¹ Kübizm: Görsel sanatlarda kübizm, erken Rönesans'ta yer alan devrim kadar önemlidir... Kübist devriminin hazırlıkları, 19. yüzyılda iki sanatçı tarafından başlatılmıştır. Courbet ve Cezanne... Kübist ressamların ulaşmak istedikleri modern bir sanattır (Keser,2009; 192).

³² Ekspresyonizm: Çağdaş resim dünyasında önemli bir yeri olan Ekspresyonizm (ifadecilik) akımı öteden beri Kuzey Avrupa'da geçerli olan, şiddetli ve abartmalı biçim çarpıtmalarıyla aşırı heyecanları amaçlayan eğilimleri yeniden benimsemiş oluyordu. Ekspresyonizm modern bir akım olarak 1890'larda Norveçli sanatçı Edvard Munch (1863- 1944), Avusturyalı Gustav Klimt (1862-1918), Belçikalı James Ensor gibi sanatçıların resimleriyle başlamıştır. (Tansuğ, 1999; 242)

Solcu Ressamlar

Solcu olarak tarif ettiğimiz sanatçılar, kendi sanat kalıplarını oluştururken dolaylı olarak Marksist düşünceden etkilenmiş ve bunu da eserlerinde yansıtmışlardır (Tebesî, 1385 H.ş ; 90). Bu sanatçıların eserlerinde, sosyalizm ile sol hareketlere ait simgeler kullanılmış ve sosyalizmi, komünizmi yansıtan tavırlara sahip figürler resmedilmiştir. Sosyal realizm resim üslubunu³³ benimseyen solcuların kullandığı söz konusu simgelere çekiç, orak, kızıl yıldız, kızıl masa örtüsü, fabrika duman boruları, demir çark ve ayçiçeği örnekleri verilebilir (Esedi, 1392 H.ş ; 85).

Solcu ressamalara gösterebilecek örnek ressamlardan biri Hanibal Alkhas'dır.³⁴ Alkhas, eserlerinde toplumsal sınıfları konu olarak ele almıştır. Elkhas, özellikle Meksikalı bir devrim ressamı olan David Alfaro Siqueiros'dan³⁵ etkilenerek, çiftçi ve şehirde yaşayan insanların despot devlete karşı gösterdikleri mücadeleleri, resimleri içerisindeki unsurları da abartmak suretiyle gözler önüne sermiştir. Onun eserlerindeki kişilere ait uzuvlar, özellikle anne ve babaların ellerinde gördüğümüz şekilde oldukça abartılı simgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca onların bir gam, hüznün içerisinde oldukları da vurgulanmıştır. Eser içindeki unsurların tekrar tekrar kullanımı ve yine eserde kızıl rengin ön plana çıkarılması bakımından da söz konusu iki sanatçı ortak bir yol izlemiştir (Resim 16).³⁶

Bu gruba ait ressamlardan bir diğeri Nosratollah Moslemiandır. Onun *Muhaciret* adlı eserinde yine bu döneme ait fikirler doğrultusunda, benzer unsurlara başvurularak benzer konular işlenmiştir. Bu eserdeki figürlerin ifadesi, fabrikanın simgesi olan çark, keskin hatlar ve yüzeyler, kızıl renk ve başları öne eğilmiş olmak üzere insanların hareketleri simgesel olarak ön plana çıkartılmıştır. Sanatçı, çiftçilerin hayatlarını ve onların yaşam zorluklarını konu ettiği bu eserinde Şah rejimindeki devletin iktisat siyasetini eleştirmiştir. Bu tablo, sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkıp yayılan fabrikaları, bu fabrikaların seri üretime geçmesiyle ve çiftçiliğe verilen öneminin azalmasıyla köylerden kentlere göç eden işsiz çiftçileri anlatmıştır. Sanatçı eseriyle esasen köylerden kentlere doğru gelişen bu zorunlu göç hareketine karşı çıkmaktadır. Tablonun merkezinde yer alan bir çiftçi, bir elini adeta ona dur demek için sanayi çarkının üzerine koymuş diğer eliyle de ürettiği ürünü satmak üzere kente götürüyor tarz da gözler önüne konulmuştur (Resim 17). O dönemki aydınların ve sanatçıların siyasî görüşlerine göre de özellikle mantolama üzerine kurulmuş olan fabrikalar kapitalizmin açık bir göstergesiydi ve insanlar bu kapitalist düzende sürekli eziliyorlardı.

Sağcı Ressamlar:

Sağcı olarak nitelendirdiğimiz sanatçı grubu, kısmen de olsa solcu sanatçılar gibi kendi üslubunu oluştururken toplumsal konuları ve Sovyet Sosyalist realizm üslubunu benimsemiş ve solcu kesimin bu yöndeki etkilerinden istifade etmiştir. Sağcı grup zamanla "*İnkılâp Ressamları*" olarak da adlandırılmıştır. Onların ideolojisi, öncelikle Batı ve Doğu ile mücadele olup *İslâmcılık*, *ulusalcılık* ve *halkçılık* fikirlerini temel almıştır. Bu sanatçılar, söz konusu ideolojileri doğrultusunda

³³ Toplumsal (Sosyal) Gerçeklik, gündelik hayatı, daha çok zor yönleriyle gösteren sanat eserlerini tanımlar. 19. yy'da toplumsal gerçekçi resimler; işçi sınıfını, fahişleri, hastalık, ölüm ve zina gibi konuları fotoğrafik detayda betimlemişlerdi. Şimdi ise AIDS, cinsiyet, ırk, feminizm, cinsellik, endişe ve yalnızlık gibi meseleleri ele alan kavramsal eserlerdir (Cumming, 2006; 499)

³⁴ Hanibal Alkhas yaş olarak *birinci nesil* İran sanatçılarına daha yakındır; ancak *ikinci nesil* İran sanatçıları ile aynı yolda hareket ettiği için ve o dönemlerde faal olup eserleri o denemi temsil ettiği için bu grupta ele alınıp değerlendirilmiştir.

³⁵ 1898-1974 yılları arasında yaşayan meksikalı ressam ve heykeltıraştır. ideolojiye ağırlık verdiği tablolarının yanı sıra, dev boyutlu heykeller yapıp, cuarnacaro kentinin parkı için 4600 metrekairelik bir duvar resmi ve 1700 metrekairelik tavan süslemeleri yapmıştır.

³⁶ Alkhas'ın işaret etmiş olduğumuz eseriyle, Meksikalı ressam David'in resimlerinde aynı özelliklerin kullanıldığı ve ön plana çıkarıldığı gözükmemektedir. Karşılaştırmak için bkz. (<https://www.google.com.tr/search?q=david+alfaro+siqueiros&client=firefox->) (E.T. 10.03.2017)

eserlerinde İslâm'a, yerel kültüre ve halka ait simgeleri kullanmışlardır. Böylece abstrakt, yani soyut sanattan da uzaklaşan bu sanatçılar, minyatür, realist resim, sürrealist resim gibi sanat sahalarına yoğunlaşmış, Sovyet Rusya ve Meksika devrim sanatından da etkilenecek bu sahalar içerisine romantik bir atmosfer ile mezhebî ve devrimsel konuları karıştırarak eserlerinde yansıtmışlardır. Hatta İran ve Irak Savaşı sıralarında da bu savaşı eserlerinde konu olarak işlemişlerdir. Bu sanatçıların eserlerinde selvi ağacı, güvercin, lale, ışıkla çevrilmiş figürler ve kızıl renkli bir bayrak vs. semboller kullanılmıştır.

Sağcı ressamlardan birisi Çelipa'dır. Onun realizm üslubunu kullandığı bir eserinde (Resim. 18), savaş (İran-İrak savaşı) şehitlerini temsil eden şakayık ile nergiz çiçeklerini kucağında toplamış bir anne ve resmin üçte ikisini kaplamış olan bu ana unsurun arkasında olmak üzere kırmızı renkle boyanmış zemin üzerinde bir köy evi resmedilmiştir. Bu köy evinin açık bulunan kapısından ise yine şehitleri temsil eden ve işgalciler önünde bir set gibi duran uzun ömürlü servi ağaçları gözükmektedir. Güçlü bir kompozisyonu olan bu eserin ana unsuru olan anne ve kucağındaki çiçekler, ilk bakışta izleyicinin dikkatini çekmektedir. Sıcak ve enerji dolu renklerin kullanıldığı bu eserdeki diğer unsurlar da bu ana unsurun ön plana çıkmasında adeta birer aracı rolündedirler. Bu dönem sağcı sanatçılardan bir diğeri Habibollah Sadegi'dir. Onun bir eserinde (Resim. 19) Muhammed Reza Şah'ın siyasetine karşı çıkan ve içinde devrimci âlimler, din adamları ve sıradan halkın yer aldığı Feyziye medresesine devlet tarafından yapılmış bir baskın konu edilmiştir. Eserde bu baskın esnasında yaralanan ve baskın sonrasında idam edilen kişileri temsilen bazı figürler yer almıştır. Ayrıca eserdeki figürlerin sayıca fazla olması dönemdeki siyasete karşı çıkan insanların kalabalık veya oldukça çok sayıda olduğuna da işaret etmektedir. Eserde darağacından asılmış bir kişiye giydirilmiş olan beyaz kefen ve simgelerde kullanılmış olan renkler ile ışıklar ön plana çıkartılmıştır. Dönemi temsil ressamlardan birisi olan Hossyin Khosrojerdiden'nin bir eserinde (Resim. 20) ise rejime karşı yapılan bir protesto konu olarak işlenmiştir. Bu eserde devrimin sembolleri olan lale, güneş, silah ve Kur'an gibi unsurlar yer almıştır. Ayrıca protestoya dâhil olan asker, işçi vs. birçok sınıftan insanlar, İslamı da temsilen elindeki çocuğuyla çarşafli bir bayan, dini bir lider olan bir molla realist bir üslupla resmedilmiştir. Resimdeki figürler rejime karşı gösterdikleri bir itirazla, bağıyor bir tarzda ve ellerini kaldırmış bir vaziyette resmedilmişlerdir. Eserde kullanılan renklerin, köşeli ve yuvarlak yüzeylerin hepsinin de sembolik birer anlamları vardır.

İran-İrak savaşı sonrasında sağcı ve solcu sanatçılardan birçoğu, devrim konularını bir kenara bırakarak, eski İran edebiyatından da feyz alıp kendi şahsî görüşleri doğrultusunda oluşturdukları kalıplar dahilinde insanî ve içtimâî meselelere yönelmiş, eserlerinde bu tür konuları ele almışlardır; ancak bu konuları işlerken de yine realist bir üslup kullanmışlardır (Guderzi, 1385 H.ş; 189).

2.1.2.Karışım Yaklaşımı Dönemi (1982-1997)

Bu dönemde inkılâp sanatı, içeriğinden dolayı değil de şekil bakımından uluslararası sanatı taklit ettiği için kimlik arayışı bakımından maksadına ulaşamamıştır. Bu yüzden bu dönemdeki sanat anlayışını benimseyenler, dünya çapında bir kimlik oluşturmak için geleneksel sanata dönmenin gerekli olduğunu düşünmüşlerdir (Reportaj, 1378 H.ş; 130). 1990'lı yıllarda sanatçılar, geleneksel tekstil ürünlerinde ve Fars klasik sanatlarında kullanılan dekoratif formlardaki yerel motifleri eserlerinde kullanmışlardır. Böylece geçmişteki materyaller, üzerlerinde hermeneutic işlemler yapılarak günümüze uygun, güncele uygun hale getirilmiştir. Tarihî, folklorik ve geleneksel sanat ile uluslararası bir sanatı sentezlemiş, bu suretle de yeni sanat formları ortaya koymuşlardır (Keshmir Shekan, 2011; 73).

Böylece "neo-gelenekselcilik" sanatı yeniden İran sanat sahasında ortaya çıkmıştır. Modernlikle geleneğin sentezinden ortaya çıkan bu sanat ile devrim öncesindeki birinci neslin benzer anlayışla³⁷ elde ettiği sanat arasında farklılıklar vardır. Birinci nesil sanatçılar, İran kültürüne ve geleneğine ait olan motifleri eserlerinde daha çok süsleme tarzında ve görsel formlar olarak kullanmışlar ve böylece iki boyutlu soyut çalışmalar olarak modern eserler ortaya koymuşlardı; fakat ikinci nesil sanatçılar bu dönemde (90'lı yıllarda) gelenekten gelen mesajlara, içeriğe daha çok önem vererek onları modern bir anlayışla sembolizmden yararlanarak bazı soyut ve figüratif eserler yapmışlardır. Onların eserlerinde genellikle mitolojiler, eski İran masalları ve edebî eserleri ele alınmıştır. Figüratif eserlerinde çağdaş ictimai ve felsefî içerikler ortaya çıkmışken, soyut eserlerinde daha çok Şark irfan'ı ve dinî konular ele alınıp sembolik formlarla gözler önüne serilmiştir. Kısacası bu nesle ait olup modernizm kalıbında ortaya konulan eserlerde anlam ve içerik gizli bir şekilde sembolizmle de iç içe olarak ön planda iken, birinci nesil sanatçılara ait olup modernizm kalıbında ortaya konulmuş olan eserlerde tablonun anlamı değil, görselliği ve estetik boyutu öne çıkartılmıştır.

Bahsini ettiğimiz sanat anlayışı ve eserlerdeki özellikler hem sağcı hem de solcu ressamlar için geçerlidir; fakat solcu ressamlar, aynı anlayışta eserlerini ortaya koyarken üslup olarak, modernizmi benimsemiş birinci nesildeki hocalarına daha çok yaklaşmışlardır. Sağcı ressamlar ise 1990 yılından sonraki yıllarda modern ve soyut eserler ortaya koyarken üsluplarını da değiştirmeye başlamışlardır.

İkinci nesilden olup söz konusu yaklaşımı benimsemiş olan sanatçılara verilebilecek en önemli sanatçılardan birisi Jafar Ruhbakhsh'dır. Ona ait olup karışım yaklaşımını anlatan ve soyut-modern üslupta ortaya konulan bir eserde (Resim. 21) görüldüğü gibi bu dönemin eserleri, görselliği ve süs unsurunu ön plana çıkaran devrim öncesi modern eserlerden oldukça farklıdır. Bu eserde süs pek kullanılmamıştır. Eserin kompozisyonundaki muhtelif kare ve dikdörtgen formlar, sayısız miktarda renkli unsurlarla iç içe kullanılarak bir araya getirilmişlerdir. Ressam eserdeki motifleri İran-İslam mimarisinden de yararlanarak yaratıcı bir şekilde ortaya koymuştur. Onun hem bu eserinde hem de diğer eserlerinde bir yandan *karışım yaklaşımı* dâhilinde benimsenen modernizm üslubu kullanılmışken diğer taraftan da yine bu yaklaşım çerçevesinde benimsenen *gelenekselcilik* ön plana çıkartılmıştır. Fakat bu eserlerdeki unsurlar, birinci neslin eserlerinde gördüğümüz halkın sevdiği ve onların aklındaki geleneği çağrıştıran motiflerden değil daha çok ülke tarihinden ve coğrafyasından etkilenilerek ortaya çıkarılmış motiflerdir. Örneğin "Taht-İ Cemşid ve bazen de Ateşgede"³⁸ gibi tarihi binalar, çok yukarıdan/gökyüzünden bir bakış açısıyla bu tablolarla işlenmiştir. Ressamın eserlerinde gelenekselciliği gösteren diğer bir husus da, tablolarında zarif hatların ve yine zarif fırça darbelerinin kullanılmış olmasıdır. Bu durum, İran minyatürünü çağrıştırmakla beraber ressamın meşhur minyatürist Hossein Behzad'ın (d.1894-öl.1968) öğrencisi olduğunu da açıkça göstermektedir (<http://seemorgh.com/culture/visual-arts/35748-35748/E.T.12.11.2015>). Onun eserlerinde belirgin bir konu yoktur. Bu eserler, huzur verici renk kompozisyonundan ve soyutlama tarzından dolayı şiirsel bir algı yaratmaktadır.

Bu yaklaşım çerçevesinde alacağımız diğer bir sanatçı İraj Eskandari'dir. Sağcı-realist bir ressam olan Eskandari, zamanla üslubunu değiştiren ve kültürel motifleri modernizm üslup dâhilinde kullanan sanatçılardandır. Onun resimlerindeki (örnek olarak bkz. Resim. 22) unsurlar, soyut algıdan ziyade sadeleşmeye kaçmış ve daha çok *illüstrasyona* yaklaşmıştır. Kare, dikdörtgen ve daire şekillerindeki motifler sınırlı renklerle işlenerek oldukça sade bir algı yaratmışlardır. Eserde İran mitolojisine ait sembolik bir figür de kullanılarak, ona kültürel bir anlam kazandırılmıştır. Resim 23, 24 ve 25 de yukarıda belirttiğimiz genel özellikleri taşımaktadır. Bu eserlerde yine bir tür iki boyutlu

³⁷ Saqqa Hane ekolünden ortaya çıkıp ve devam eden Neo gelenekçilik (Modernizm ile geleneğin karışımı).

³⁸ Ateşkede binası, İslamiyet'den önce İran'da kutsal ateşin içinde yandığı yapıya denir.

ve daha çok soyutlamaya yakın ifadeler görünmektedir. Eserlerde kullanılan unsurların hepsi ise birer sembolik anlam taşımaktadırlar. Resim 26'a bakılırsa, bu dönemde halen daha minyatür sanatın modern bir algı içerisinde farklı ve daha sade bir kompozisyonda devam ettirildiği anlaşılabacaktır.

2.1.3.Kabullenme Yaklaşımı Dönemi (1997'den Günümüze Kadar)

İkinci nesil sanatçıların hemen hepsinin etkin olduğu dönemler direniş ve karışım dönemleridir. Bu dönem sanatçılar kabullenme yaklaşımı döneminde de yine söz konusu iki dönemdeki üsluplarını devam ettirmiş bu yönde eserler ortaya koymuşlardır. Yani benimsedikleri soyut ve modern üslubu devam ettirmişlerdir. Bununla birlikte az sayıda da olsa Fereydoun Ave, Masume Mozaffari gibi bu nesilden sanatçılar kabullenme döneminde etkin bir rol üstlenmişlerdir

3. ÜÇÜNCÜ NESİL SANATÇILAR

Shadi Ghadirian ve Bita Fayyazi gibi isimlerin de dâhil olduğu üçüncü nesil sanatçılar, sanatsal çalışmalarını aşağı yukarı on beş yıldır devam ettirmektedirler. Çoğunluğu bayanlardan oluşan bu nesil sanatçılar İran İslâm Devrimi'nden sonra ortaya çıkmıştır. İran İslâm Devrimi ve İran-Irak savaşı dönemine ait hatıraları çok az olan bu sanatçılar, yeniden yapılanma dönemindeki (Haşimi Refsencani Dönemi) katı kuralların ve ideolojik bir ortamın hâkim kapalı bir toplum atmosferinde yetişmişlerdir. İdeolojilerden ve maneviyattan yorgun olan bu nesil sanatçıları, esasen toplumun orta kesminden gelen gençler oluşturmaktadır.

Üçüncü nesil sanatçıların ortaya çıktığı 1998-2008 yılları arasındaki üniversite mezunları, sayı olarak 1978-1998 yılları arasındaki üniversite mezunlarının üç katı kadardır (Efseriyan, 1390 H.ş 126). Toplumdaki katı kurallardan dolayı kendilerini ifade etme imkanı ve özgürlüğü tatma fırsatı bulamayan bu gençler, ancak Muhammed Hatemi (1997-2005) döneminde ortaya çıkan toplumsal özgürlüklerden dolayı kendilerini ifade etmeye uygun bir ortam bulabilmişlerdir. Bu nesle ait sanat eserleri de yine Hatemi'nin Cumhurbaşkanlığı döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır. İnatçı, kurallara önem vermeyen, sınırlamalardan kaçan ve toplumdaki akıl hocalarının karşısında durabilen bu nesil sanatçılar, ne bir önceki neslin tecrübe ettiklerini denemeye yeltenmiş ne de onların İran ulusal sanatını ortaya çıkartmak için keşfettikleri yolları benimsemiştir. Bu nesil sanatçıların en büyük derdi sınırlamalardan kurtularak kendilerini özgürce ifade etmek olmuştur. Bu yüzden bireyselliğe önem vermiş ve mümkün olduğu kadar her yolla kendilerini ifade etmeye çalışmışlardır (Keshmirshekan, 2011; 59). Hatemi dönemindeki uygun ortamdan dolayı sınırların dış ülkelere açılması, internet kullanımının yaygınlaşması, sanat dergileri basımındaki artış ve bu dergilerin yaygınlaşması, uluslararası sergilerin açılması ve kitap tercümesindeki artış ile bu nesil sanatçılar, Avrupa ve Amerika ülkelerinde kabul gören *post modern* üslup ile tanışmaya başlamışlardır. Böylece uzun bir süre kapalı bir toplum ortamında bulunan bu sanatçılar, kendi çağdaşları olan dış ülkedeki insanlar gibi yaşamak, onlarla aynı imkânlarla sahip olmak istemişlerdir. Aslında onların çağdaş olma düşüncelerinin bir sebebi de bu olmuştur. Avrupa ve Amerika'daki sanatsal yaşantılara ayak uydurmaya çalışan üçüncü nesil sanatçıların oradaki post-modern sanata ulaşmaları ya da bu sanat üslubunu benimsemeleri, geçmiş dönemlerdeki İran sanatçılarının batıdaki sanat üsluplarını benimsemelerinden daha kolay olmuştur. Zira üçüncü neslin benimseyeceği bu sanat üslubu zaman olarak da kendi yaşadıkları döneme çok uzak değildi. Tüm bu olanaklar sayesinde bu sanatçılar post-modern sanat üslubuyla daha kolay irtibat kurmuş ve bu sanatı daha rahat bir şekilde benimsemeye başlamışlardır. Bununla birlikte onlar, bulundukları toplumun onlar üzerinde bıraktıkları psikolojik etkilerden de dolayı İran Çağdaş Sanatı ismiyle anılan bir üslup ortaya çıkartmışlardır. Ancak bu üslup her ne kadar isim olarak farklıysa da esasen post-modern sanat üslubunun özellikleri üzerinde temellendirilmiştir. Onlar, post-modern üslubundan gelen imkânları "*kendilerinin şu anda (çağdaş dönemde) olduklarını*" ifade etmede kullanmışlardır.

Üçüncü neslin sanatçılarına Shadi Ghadirian, Simin Keramati, Bita Fayyazi, Barbod Golshiri, Parastu Foruher, Nazgol Ansariniya, Afruz Amighi, Afshin Pir Hashemi, pooya Aryanpour, Rozita Sharafjahan, Farhad Moshiri, Afshan Ketabchi, Rokni Haerizadeh, , Sadegh Tirafkan, Behrang Samadzadegan, Vahid Hakim, Samira Eskandarfar, Behnam Kamrani, Shahriar Ahmadi, Mehrane Atashi, Khosrow Hasanzadeh, Amir Mobed, Peyman Hooshmandzadeh, Ghazale Hedayet, Shahab Fotuhi, Arash Hanayi, Farhad Fozouni, Amirali Ghasemi, Jinus Taghizade, Vahid Sharifian, Jalal Sepehr, Dariyush Garehzad, Alireza Fani, Vahid Chamani, Gohar Dashti, Omid Salehi, Farzane Hosseini, Reza Azimian, Siamak Filizadeh, Nastaran Safayi, Sohrab Kashani, Malake Naini, Reza Derakhshani, ve İman Efsariyan gibi isimleri örnek gösterebiliriz.

3.1.Direnış, Karışım ve Kabullenme Yaklaşımı Dönemlerinde Üçüncü Nesil Sanatçıların Tutumlar

3.1.1.Direnış Yaklaşımı Dönemi

Üçüncü nesil İran sanatçıları, direniş yaklaşımı döneminde herhangi bir rolleri ya da etkileri olmamıştır. Çünkü bu sanatçılar söz konusu yaklaşımın ortaya çıktığı dönemde henüz çocuk yaşta idiler.

3.1.2.Karışım Yaklaşımı Dönemi

Üçüncü nesil İran sanatçıları, aslında sanatsal faaliyetlerine karışım yaklaşımı döneminin sonlarında başlamışlardır; ancak bu yaklaşımda da direniş yaklaşımı döneminde olduğu gibi etkin bir rol üstlenmemişlerdir.

3.1.3.Kabullenme Yaklaşımı Dönemi

Bu yaklaşımın yaygın olduğu dönemde birinci nesle ait olup önceden asıl işleri sinema, tiyatro ve heykelcilik olan sanatçılardan Abbas Kiyarostami ve Behruz Darash ve ikinci nesil sanatçılarından Farah Ossuli, Masume Mozaffari ve Hossein Khosrojerdi gibi kişiler de önemli eserler ortaya koymuş olmasına rağmen, yaklaşımın asıl mimarları üçüncü nesil sanatçılarıdır.

Üçüncü nesil İran sanatçıları, modern-soyut yönelimleri bir kenara bırakmış ve post-modernizmin temel özelliği olan kavramsallığa³⁹ yönelmiş, bu üslubu benimsemişlerdir. Onlar medya, fotoğraf, metin, video ve performans gibi sanatsal alanda kullanılabilecek araçlardan da istifade ederek bu yeni sanat alanında eserler ortaya koymuşlardır. Bu tür sanat araçlarını kullanmakla asıl takıntıları olan *çağdaş olma* düşüncesini yakalayabileceklerini dikkate alan bu nesil sanatçılar, aynı zamanda bu medyaları kullanarak dünyanın diğer yerlerindeki sanatçılar ve insanlarla aynı zamanı paylaşmayı ve böylece de aynı şeyleri yaşamayı ümit etmişlerdir. Aslında onların, günün siyasî, içtimaî, felsefî, çevresel vs. konuları kendi zaman ve mekânlarını da dikkate alarak eserlerinde işlemeleri kendilerinin zaman ve gündem olarak çağdaş dünyayı yakaladıklarını açıkça göstermektedir.

Üçüncü nesil sanatçıların post-modern üslupta ürettikleri eserler; bazen sanatçıların ortaya çıktıkları psikolojik, felsefî, sosyolojik, kültürel ve siyasî ortamı yansıtmakta, bazen bir öz eleştiri olarak (sanatçıların kendi portreleri de dâhil) karşımıza çıkmaktadır. Bazen de post-modern sanattaki appropriation (temellük Sanatı)⁴⁰ gibi özellikleri takip ediyor gözükken bu eserler, zaman zaman kendi kültürünü eleştirmek için de sanatçıları tarafından ortaya konulmuşlardır. Rokni Haerizadeh'nin bir eseri (Resim 27 Leyla ve Mecnun) kültürel eleştiri çerçevesinde gösterebileceğimiz bir örnektir. Bu eser resim medyasını, geleneksel işlevinden sıyrarak çağdaş sanat ortamındaki bir düşünceyi ortaya

³⁹ Bu konu hususunda tafsilatlı bilgi için bakınız: (YILMAZ, O., 2015; 1009)

⁴⁰ Üretilmiş olanı ele alıp yeniden yorumlayan örnekler ya da birebir kopyalardan yola çıkanlar appropriation art (temellük sanatı) içinde yer almakta. Sorunlu bir yapıya sahip olsalar da bu türden çalışmalar bu başlık altında tanımlanmaktadır.

koymak için bir araç olarak kullanmıştır. Figüratif bir eser olmakla birlikte, realizm de dâhil önceye ait herhangi bir üslubun özelliğini taşımaz. Eserdeki figür ve unsurlar toplumsal hafızaya işaret eder. Eseri ortaya koyan Haerizadeh, geçmiş dönem sanatçıları gibi kültürel idealleri takdir etmektense, bu idealleri mizahi bir ortam yarattığı karikatür tarzındaki resimlerinde eleştirmiştir. Bu eserinde özellikle riyakârlık konusunu İran kültürü çerçevesinde ele alan sanatçı, eserlerindeki konuları genellikle Mevlana, Nizami ve Ferdevsi gibi şairlerin eserlerinden almıştır.

Üçüncü nesli temsil eden sanatçılara örnek verilebilecek en önemli kişilerden birisi Rozita Sarafjahan'dır. Post-modern üsluba dair özellikleri onun 6. *His Koleksiyonundaki*⁴¹ eserlerinde görmek mümkündür (Resim. 28). Ataerkil bir toplumda yaşayan sanatçı, bu durumu da ortaya koyarak eserlerinde cinsiyet konusunu ele almış ve eleştirmiştir. Çağdaş sanatın özellikleri olarak değişik araçları bir arada kendi düşüncesini ortaya koymak için kullanan sanatçı, tuvaleri üzerinde dijital baskı, dikişler ve bu dikişlerden asılı ipler kullanmıştır. Sanatçı tuvalerinde kendi fotoğrafını ve tarihe dönerek de mermi, bıçak ve diğer savaş aletlerini (İran-Irak savaşına işaret ederek) detaylı bir şekilde çizmek suretiyle kendisi de dâhil o dönemde yaşamış olan insanların çektikleri sıkıntılara, acılara işaret etmiştir. Onun tuvalerindeki namludan çıkmış kurşunlar, pencerelere ait cam kırıkları, dağılmış ve birbirine çözülemeyecek derecede karışmış ipler, adeta tarihteki savaşların (özellikle İran-Irak savaşının) kötü sonuçlarının hiçbir zaman tamir edilemeyeceğine, onlardan geriye kalan acıların ve hüznlerin her zaman hatırlanacağına işaret etmektedir. Sanatçıya ait söz konusu koleksiyonun isminde de kendisinin de dâhil olduğu üçüncü nesil sanatçıların tecrübe ettiği, esasen hicri 1360'lardaki İran-Irak savaşlarından geldiği görülmektedir ki koleksiyondaki 6 rakamı buradan gelmektedir.

İran çağdaş sanatının hemen her özelliğini eserlerinde gördüğümüz bir diğer sanatçı Simin Kerameti'dir. Eserlerini genellikle video-art tarzında yapan sanatçının bir eseri (Resim. 29) üç bölümden; resim, desen ve video bölümlerinden oluşmaktadır. *İnsomnia* (uykusuzluk)⁴² ismini taşıyan bu eser, içinde değişik medyaların bir arada kullanılması ve insomnia kavramına dikkat çekmesi bakımından post-modern özellikleri en iyi şekilde yansıtmıştır. Uykusuzluk problemi başta basit bir mevzu olarak görülse de, sanatçı burada söz konusu kavramın ötesinde yer alan bazı problemlere işaret etmektedir. Bu problem, psikolojik ve fizyolojik nedenlerden kaynaklı bir problem olarak, insanların gün içinde sürekli bir uyku halinde olduklarını anlatmaktadır; bununla birlikte sanatçı kendi de dâhil insomnia problemi olan insanların bu durumdaki fiziksel ve zihinsel bozukluklarına, hatta buna neden olan psiko-sosyal dış etkenlere dikkat çekmiştir. Nitekim izleyici de eserdeki bu ortamı gördüğünde bu problemin ortaya çıkmasında etkili olan dış etkenlerin neler olduğunu düşünmektedir. Bu eser daha çok sanatçının yaşadığı sosyal hayatın problemlerini ele almıştır. Onun resimlerinde (renkli) ve desenlerinde (renksiz), figürlerin başları ve dolayısıyla yüz ifadeleri görülmez bir şekilde resmedilmiştir. Figürler uykusuzluk halinde sürekli bir huzursuzluk ve kararsızlık içindedirler ki sanatçı onların bu bunalımlarını pop-art üslubunda yansıtmıştır. Uyku ve uykusuzluk arasındaki sıkıntılı ve belirsiz atmosfer videoda en uç noktasına kadar anlatılmıştır. Sanatçı, anormal boyutlardaki tuvalerini, desenlerini ve videolarını öyle bir tarzda ve sıralamada vermiştir ki bu insanlar üzerinde bir telaş ve huzursuzluk yaratmaktadır. Öyle ki bir tarafta rengârenk fakat anormal boyutlardaki tabloları gören izleyici diğer tarafta da siyah beyaz çekilmiş ve bulutlu bir gökyüzünü örten, her an rüzgârla hareket bir perdenin yer aldığı videoyu görmektedir (Keshmirshekan, 1389 H.ş; 34).

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere üçüncü nesil İran sanatçıları post-modern batı sanat üslubunu benimsemiş ve bu yönde eserler ortaya koymuşlardır. Bu sanatçılardan

⁴¹ Bu koleksiyonu ziyaret için bakınız: <http://azadart.gallery/fa/artistexhibitionsingle.aspx?id=28> (E.T. 10.03.2017)

⁴² Bu eserdeki fotoğraflar için bakınız: <http://www.siminkeramati.com/gallery.html> (E.T.04.03.2016).

bazıları eserlerinde metni, yani yazıyı temel alarak düşüncelerini ifade etmek suretiyle (Resim. 30, 31, 32), bazıları appropriation kullanımından yola çıkıp önceden var olan unsurları bir nevi taklit ile düşüncelerini aktarmak suretiyle (Resim. 33), bazıları resim medyasını kullanarak fikirlerini bizlere aktarmakla (Resim 34, 27, 35, 36, 37), bazıları da enstalasyon, fotoğraf, dijital baskı ve video sanatlarını kullanarak (Resim 38, 39, 29, 40, 33, 41) söz konusu sanat üslubunu benimsediklerini açıkça göstermişlerdir.

Tartışma ve Öneriler:

Sanat sahasında yaptığımız incelemelere göre, İran İslam Devrimin'den sonra İran sanatçıları, değişik evrelerde, sanat sahasında batı tesirine karşı birtakım tepkiler göstermiştir. Aslında bu makalede ortaya atılan en önemli hipotezlerden birisi de bu tepkiler ve bundan sonra İran sanat sahasında çok önemli değişimlerin yaşandığıdır. Bu durumun varlığı bir takım sosyal, tarihî, sanatsal bilgilerle kanıtlanmaya çalışılarak ve neticede ortaya çıkan yeni dönem sanatçılarına ait eserler de incelenerek açığa kavuşturulmuştur.

Post-modern yani çağdaş sanat algısı oluşturulurken, aslında Batının bizlere kabul ettirmeye çalıştığı, bu sanat çerçevesinde Dünyadaki hemen her kültüre ait unsurların yer alacağı idi. Yani oluşan bu yeni sanat küresel bir sanattır. Ancak incelemelerimiz sonrasında görülmüştür ki; post-modern ya da çağdaş sanat dediğimiz bu yeni sanat, gerçek anlamda küresel bir sanat değildir. Bu husus Orta-doğu ülkelerini dikkate alıp onların sanat sahalarını inceleyen ve oralarda ortaya çıkan yeni sanat özelliklerini gündeme getiren Mohammad Reza Moridi tarafından daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Moridi, yaptığı incelemeler neticesinde post-modern sanatın, son dönemdeki Batı sanatı ile aynı olduğunu ve bu sanatın sanıldığı gibi küresel bir sanat olmadığını ortaya koymuştur. Hatta o, esasen Batı sanatının tesiri karşısında Orta-doğu İslam ülkelerinde direniş, karışım ve kabullenme gibi reaksiyonların ortaya çıktığına da işaret ederek, kabullenme evresinde artık Batı sanatının söz ülkelerde egemen olduğuna dikkat çekmiştir.

Bu makalenin ilham kaynağı; daha genel olarak, sanat sahasında Batı tesirinin Orta-doğu İslam ülkelerinde ne denli olduğunu bizlere gösteren Moridi olmuştur. Zira onun Orta-doğu ülkelerindeki sanat için ortaya atmış olduğu hipotezler, burada daha dar kapsamlı olarak, söz konusu ülkelerden bir tanesi olan İran'ın sanat sahasında ortaya atılmıştır. Neticede ise bu hipotezlerin ne denli gerçeğe dönüştüğü, kaynaklar ışığında gözler önüne serilmiştir. Esasen bu hipotezler Orta-doğu ülkelerinin diğerlerinde de ortaya atılabilir ve bu yönde çalışmalar yapılabilir. Bu çalışmalar Türkiye, Suriye, Lübnan vs. ülkelerde de yapılabilirse, neticede bu yerlerdeki çağdaş sanatın da nasıl ortaya çıktığı, bu sanatın söz konusu ülkelerin milli değerlerinden mi beslendiği yoksa gerçekten de Batı sanatının bizzat kendisi mi olduğu gibi sorulara cevap verilebilir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Günümüz İran sanatının oluşmasında, son üç nesil içerisinde yetişmiş sanatçılar tarafından benimsenen birbirinden farklı, ancak yine de birbirine basamak teşkil etmiş olan sanat anlayışları ve üslupları oldukça etkin bir rol oynamıştır.

Söz konusu üç nesilden birinci nesli temsil eden Parviz Tanavoli, Hossein Zenderoudi, Mohammad Ehsayee, Sirak Melkonian gibi sanatçıların eserlerinde, özellikle Pehlevîler döneminde hâkim olan modern sanat üslubunun kullanıldığını görmekteyiz. İran kültürüne ait geleneksel sanatlardaki motifler ve nakışlardan ilham alınarak oluşturulan bu eserlerde kavramdan ziyade form ve estetik ön plana çıkarılmıştır.

Nosratollah Moslemiyan, Bahram Dabiri, İraj Eskandari, Habibollah Sadeghi gibi ikinci nesli temsil eden sanatçılara gelince, onların kendi dönemleri içerisinde farklı eğilimler içine girmiş oldukları görülmektedir. İran İslâm Devrimi'nin ilk zamanlarında realizm üslubuna yönelmiş olan

bu sanatçılar, sonraki dönemlerde kavramsallığı da içinde barındıran bir tür modern üslubu benimsemişlerdir. İran kültürü ve geleneğinden hem içerik hem de görsellik bakımından istifade etmiş olan bu nesil sanatçılar, birinci nesildeki sanatçılardan bazı yönleri ile ayrılrsa da yine modern üslub çerçevesi dâhilinde eserler ortaya koymuşlardır.

Shadi Ghadirian, Simin Keramati, Bita Fayyazi, Pooya Aryanpour gibi üçüncü nesli temsil eden sanatçılar ise günümüzde revaç bulmuş olan uluslararası bir sanat anlayışını, diğer bir ifadeyle çağdaş sanat anlayışını benimsemişlerdir. Bu gruptaki sanatçılar, artık modern sanat üslubunu değil de post-modern sanat üslubunu benimsemiş, benimsedikleri bu üslub ile ortaya çıkan video sanatı, performans sanatı ve kavramsal sanat gibi geniş sanat sahalarında eserler ortaya koymuşlardır. Eserlerini icra ederken çevre, doğa, toplum, kadın ve cinselliğe dair önemli konuların yanı sıra İran'ın sosyal ve kültürel durumundan da ilham kaynağı olarak beslenen bu sanatçılardan birçoğu (özellikle Shadi Ghadirian, Bita Fayyazi, Barbod Golshiri, Nazgol Ansariniya, Afruz Amighi, Afshin Pir Hashemi gibi sanatçılar), uluslararası sanat arenasında İran'ın genç sanatçıları olarak tanınmışlardır.

Nihai noktada; İran İslâm Devrimi'nden sonraki yaklaşık otuz sekiz yıl içerisinde, üç aşamada (birinci aşama: direnç, ikinci aşama: karışım ve üçüncü aşama: kabullenme) incelediğimiz İran sanatına dair önemli sonuçlar elde edilmiştir. Söz konusu üç aşamadan birincisi 1978-1982 yılları arasında gerçekleşmiş bir tür direniş evresidir. Bu dönemde kültür ve özellikle sanat alanında modernizme, Batı kültürü ve sanatına karşı çıkmıştır. Devrim dönemi sanatı da zaten bu dönemde ortaya çıkmıştır.

İran İslâm Devrimi'nin temeli, esasında İslâm'ın kültürel ve dini meseleleri, Doğu ve Batı kültürü ile düşüncesine bağlı siyasetlere karşı koyma üzerine kurulmuştur. Devrim ressamlarının gözünde, sanatın içine dini ve toplumsal içerikler ile bu yöndeki taahhüdlerin girmesi, İslâm Devrimi Görüşü'nün en önemli ürünü sayılıyordu. Devrimden sonra; modernizmi ön plana çıkartarak kültür ve sanat merkezlerinde bu alana dair yapılan geniş reklamı terk etmek, geleneksel ve ulusal sanatlara daha çok odaklanmak, aynı zamanda insan odaklı ve realist bir sanat türünü desteklemek sanat alanındaki en büyük değişimler sayılabilir. İran İslâm Devrimi'nden sonraki ikinci sanatsal aşama 1982-1997 yılları arasındaki karışım evresidir. Bu dönemde millî kimlik, uluslararası sanatın dili ve formuyla birlikte önem kazanmıştır.

80'li yılların sonlarında İslâm devriminin ateşli ortamının dinmesiyle ve özellikle savaşın (İran-İrak savaşı) bitmesiyle birlikte daha rahat bir ortamın oluşması ve Batı resminin yeni yönelimlerinin belirlenmesi, sabitleme ve tanıtmaya imkânının sunulmasıyla İran'ın çağdaş resminde çeşitli eğilimler ve yönelimler ortaya çıkmıştır. Böylece İran'ın çağdaş resmi Avrupa'nın modern hareketlerinden oldukça istifade etmiştir. Diğer taraftan da ülkenin üst makamlarının kültürel küreselleşmeden veya batılılaşmadan kaynaklı olarak millî kültüre karşı saldırıya geçilmiş bir algı yaratan bu ortamda direniş gibi hareketlere ilgi göstermeleri, resmî sanatsal ve kültürel çalışmaların tarihî ve geleneksel özelliklerine, asaletlerine dönemlerine imkân vermiştir. Böylece bu dönemde hem millî kültürü bir tarafta bırakmamak hem de ona evrensel bir değer kazandırmak amacıyla, millî kültür uluslararası arenada geçerli sanat diliyle anlatılmaya, eserlerde işlenmeye başlanmıştır.

Üçüncü aşamanın ilk evresi, postmodern sanatın, yani küresel sanatın kabullenilmeye başladığı dönemdir. Bu dönem 1997-2005 yılları arasında olup Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı döneminde rahat siyasî ve kültürel bir ortamın oluştuğu, kitap basım koşullarının iyileştiği, sinemacıların daha çok çalıştığı ve özellikle basım alanında özgürlüklerin yaşandığı dönemdir. Bu dönemde Çağdaş Sanatlar Müzesi gibi resmi kurumların sanatsal çalışmalara destek verdiği ve sanat dergilerinde bir artış görüldüğü de bilinir. Bununla birlikte bilgi çağına girilmesi ve insanların boş zamanlarının artması, sanat izleyicilerinin düşünsel anlamda gelişmesine, çoğalmasına ve böylece sanat bakımından uygun bir atmosferin oluşmasına imkân sağlamıştır. Hatemi devletin

izlediği ılımlı siyaset ve buna ek olarak Batı'yla yapılan kültürel alışverişteki artış, Görsel Sanatlar Merkezi'nin sanatçıların yurtdışına gidebilmeleri hususundaki verdiği destek ile teşvik edici ödülleri, bu ılımlı ortamda Avrupalı sanat yönetmenlerinin ve galeri sahiplerinin İran'a gelmelerini sağlamış böylece de Batı'yla olan sanatsal ve kültürel irtibatlar artmıştır. Bu alışveriş sürecinde, İran ve İranlı sanatçılar, dünya sanatındaki yeni tarzlar, yani postmodern sanat ve onun temelini oluşturan kavramsal sanatla tanışmışlardır. Böylece son on, on beş yılda sanatçıların çoğu, özellikle genç nesil yeni medyaya (farklı kişisel ve sanatsal ifadeler için sanatçılar tarafından kullanılmış olan yeni farklı araçlar) geçmiş ve sanat dünyasının değişimleriyle paralel bir şekilde ilerlemeye başlamıştır.

Üçüncü aşamanın ikinci evresi Mahmut Ahmedinejad'ın cumhurbaşkanlığı dönemine (2005-2014) denk gelmiştir. Muhammed Hatemi devletinden sonra Mahmut Ahmedinejad cumhurbaşkanlığının başladığı bu dönemde, resmi kurumlar kültür ve sanat alanına verdikleri desteği çekmiş bu destekleri daha çok dinî kurumlara vermeye başlamışlardır. Çağdaş Sanatlar Müzesi'nin çalışmalarında aşırı bir düşüş yaşanmıştır. Daha önce görsel sanatların en önemli destekçilerinden olan devletin resmi kurumları pasifleşmiş, ancak 2005 yılından sonra görsel sanatlar kendisine yeni bir destekçi grubu bularak yoluna devam etmiştir. Bu yeni grubu ise gerek yurt içinde gerekse yurt dışındaki İranlı yatırımcılardır. İran'da petrol fiyatı arttıktan sonra ortaya çıkıp Dubai'de yatırımlar yapan yeni yatırımcılar, aynı zamanda Amerika ve Avrupa'da özellikle İngiltere'de yaşamakta olan ve kültür alanında ülkelerine yatırım yapmak isteyen İranlı göçmenler söz konusu destekçileri oluşturmuştur. Bu yeni yatırımcıların yurtdışındaki ekonomik gidişatla oldukça alakaları vardı. Zira onlar neticede yatırımcılardı. Bu yüzden de onlar ekonomik açıdan daha verimli olan Batı sanatını savunmuş ve Batı sanat tarzlarını daha çok desteklemişlerdir. Bu durumda ise birçok İranlı sanatçı onların bu siyasetini gözeterik onların istediği yönde eserler üretmeye özen göstermişlerdir. Bu ortamda sanatçılar dikkatlerini, Çağdaş Sanatlar Müzesi'nden Saçi Galerisi'ne, ulusal resim bienallerinden Magic of Persia yarışmasına yoğunlaştırmış ve sanat alanında üniversite hocalarını değil dünyadaki sanat galerilerindeki küratörleri dikkate almaya başlamışlardır.

Bu dönemde yani içinde bulunduğumuz dönemde artık millî sanat ile küreselleşme ortamında oluşmuş sanat ve küreselleşme argümanı bir rekabet atmosferinde karşı karşıya gelmişlerdir. Acaba sınırlar ötesindeki medya deneyimlerinin kullanıldığı bu atmosferde halen daha yerel ve millî sanat yaratıcılığından bahsedilebilir mi? Dünyanın en ücra köşelerindeki şehirlerde yaşayan sanatçılar bile, bu günümüz dünyasında artık evrensel boyutta, hemen her ülkede ve her şehirde kendilerini kabul ettirebilecek eserler ortaya koyabilmektedirler.

Ekler



Resim 1. Parviz Tanavoli, “Poet And Cage (Şair ve Kafes)”, 2008, Bronz
(59½ x 19¾ x 19¾in. (151.5 x 50 x 50 cm).

(<http://www.christies.com/lotfinder/sculptures-statues-figures/parviz-tanavoli-poet-and-cage-5305219-details.aspx>. E.T.20.06.2015).



Resim 2.⁴³ Parviz Tanavoli, “Oh Persepolis II”, 1975- 2008, (73¼ x 50 3/8 x 10¼in. (186 x 128 x 26 cm)).⁴⁴



Resim 3. Parviz Tanavoli, “Standing Poet (Ayakta Duran Şair)”, 2006–2007, Bronz, 165 cm. (65 inches).
(<http://www.christies.com/lotfinder/sculptures-statues-figures/parviz-tanavoli-standing-poet-4972501-details.aspx> E.T.20.06.2015).



Resim 4. Aydin Aghdashloo, “İsimsiz”, 1979, Kağıt Üzerinde Guaj, 98X68 cm. (İran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş,18).

⁴³ Daha fazla bilgi için aşağıda gelen kaynağa bakınız: <http://www.footofan.com/fa/contents/detail481> (E.T.11.10.2015).

⁴⁴ Bu çerçevede Perviz Tanavoli'den gösterilen ad: ‘Oh Persepolis II’ dir. Eserin adı, İran tarihindeki en eski şehirlerden birisi olan Persepolis’ten alınmıştır. Yüzeyi eski görsel simgelerle (hiyerooglif) dolu olan bu parlak bronz eserin yüksekliği 6 fut (1,8 metre) ve ağırlığı 1,5 tondur (<http://www.footofan.com/fa/contents/detail481>) (E.T.11.10.2015).



Resim 5. Sirak Melkonian, “İsimsiz”, Yağlı Boya, 1978, 155X134 cm. (Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi Arşivi 2017).



Resim 6. Royin Pakbaz, “Hareket”, Yağlı boya, 1976, 240X 120 cm. (Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş, 62, 63).



Resim 7. Hossein Zenderoudi, “Hakikatın Ayak İzleri”, 1980, Kağıt üzerinde akrilik, 56X 38 cm. (<https://www.pinterest.com> E.T. 11.06.2016)



Resim 8. Mohammad Ehsaei, “Noktalar 3. Kare”, 1990, Yağlı Boya, 135/5 X 134/5 cm. (Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş; 27).

Turkish Studies



Resim 9. Nasrollah Afjeie, “Hüsnü Hat”, Yağlı Boya, 1990, 135X135 cm. (Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş;41).



Resim 10. Ahmad Esfandiari, “Kadınlar”, Yağlı Boya, 1993, 100X70 cm. (Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş; 34).



Resim 11. Nasrollah Afjehei, “Aşk”,1992, Yağlı Boya, 120 X120 cm. (Keshmirshekan, 1394 H.ş, 164).



Resim 12. Mohammad Ehsai, “Hüvelrehim”, 1997, Yağlı Boya, 202X 347 cm. (KeshmirShekan, 1394 H.ş, 160).



Resim 13. Hossein Zenderoudi, “Ayaklarımın Altında Şehir”, 1999, Akrilik, 120X 90 cm. (<http://www.payvand.com/news/11/feb/1272.html> E.T. 11.05.2017)



Resim 14. Aydin Aghdashloo, “İntihar hatıraları Koleksiyonundan”, 2010, Guaj, 75X 58 cm. (Keshmirshekan, 1394 H.ş, 198).



Resim 15. Parviz Tanavoli, “Şair ve Asma Kilit” , 2008, Bronz, 151.5 x 50 x 50 cm. (<http://www.artnet.com/artists/parviz-tanavoli/past-auction-results/2> E.T.13.09.2015).



Resim 16. Hanibal Alkhas, “İsimsiz”, 1978, Yağlı Boya, 140X140 cm. (Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş,42).



Resim 17. Nosratollah Moslemian, “Göç”, 1976, Yağlı Boya, 180X450 cm. (Keshmirshekan, 1394 H.ş, 211).



Resim 18. Kazem Chalipa, “Çeşmi Nergis Bi Şakayik Nigeran Hahed Şod”, 1363, Yağlı Boya, 130X 160 cm. (Esedi, 1392 H.ş; 75).



Resim 19. Habibollah Sadeghi, “Feyziye Okulu”, 1977, Yağlı Boya, 260X 180 cm. (Esedi ,1392 H.ş, 68).



Resim 20. Hosein Khosrowjerdi, “Kududs (Iran, Irak Savaşı) Savaşçıları”, 1980, Yağlı Boya, 185X 140 cm. (Esedi, 1392 H.ş, 76).



Resim 21. Jafar Ruhbakhsh, “Kompozisyon”, 1993, Yağlı Boya, 105X71 cm.
(Iran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş,131)



Resim 22. İraj Eskandari, “Saflık”, 1995, Yağlı Boya, 120X120 cm.
(Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş.,37).



Resim 23. Nima Petgar, “İsimsiz”, 1995, Yağlı Boya, 100x100 cm.
(Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş,67).



Resim 24. Nasser Palangi, “Kardeşlerim”, 1995, Tahta Üzerinde Akrilik, 161X121 cm. (Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş, 69).



Resim 25. Habibollah Sadeghi, “Cebrail ve Serçe”, 1995, Yağlı Boya, 130X 170 cm. (Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, 1385 H.ş, 173).



Resim 26. Farah Ossouli, “Ateşte Sevgililer”, 1999, Kağıt Üzerinde Gouache, 70 X 70 cm.

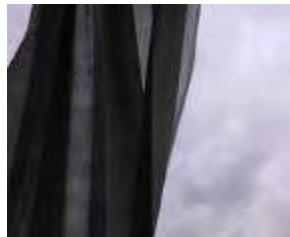
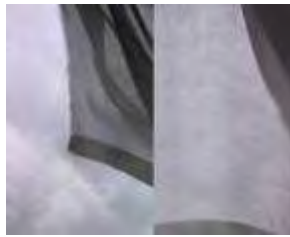
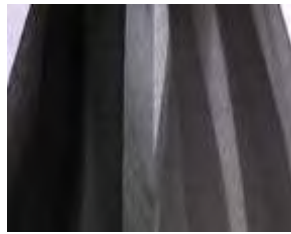
<https://www.pinterest.com/pin/528187862520144832/>
E.T.17.12.2015).



Resim 27. Rokni Haerizadeh, “Leyli ve Mecnun”, 2004, Akrilik, 70 X 100 cm. (Keshmir Shekan, 1394 H.ş, 306).



Resim 28. Rozita Sharaafjahan, “6. His Kolleksiyonundan”, 2000, Dicial baskı ve tuval üzerinde dikiş, 160 X160 cm. (Keshmirshekan, 1394 H.ş, 311).



Resim 29. Simin Keramati, “İnsomnia”, 2010, Video Art, Video'dan Çekilmiş Fotolar (Sanatçının resmi web sitesi http://www.siminkeramati.com/gallery_19.html# E.T.04.03.2016).



Resim 30. Mehran Mohacer, “Yazılar ve Şeyler Koleksiyonundan”, 2011, Dıctal Baskı, 15X 20 cm. Keshmirshekan, 1394 H.ş,301).



Resim 31. Nazgol Ansarinia, “İranşehr'de⁴⁵ Cumhurbaşkanıyla 6. Yolun Açılışı”, 2011, Kolaj ve Gazete, 15. 3X 23. 5 cm. (Keshmirshekan, 1394 H.ş; 299).



Resim 32. Barbod Golshiri, “Çartu”, 2010, Kağıt Üzerinde Dijital Baskı, 106. 2X 106. 5 cm.
(<http://www.barbadgolshiri.com/Quod/Quod.htm>.
E.T.04.02.2016).



Resim 33. Behnam Kamrani, “İran Milli Bankası, Kağıt Para Koleksiyonu'ndan”, 2010, Dijital Baskı Üzerinde Akrilik, 82X 171 cm. (Keshmirshekan, 1394 H.ş; 293).

⁴⁵İranşehr (Farsça: ایرانشهر), İran'ın Sistan ve Belucistan Eyaleti'nde şehir.



Resim 34. Afshin Pirhashemi, “İsimsiz”,2005, Yağlı Boya, 160X 100 cm.

<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8408140264> E.T.01.04.2016).



Resim 35. Dariush Garehzad, “İsimsiz, Kimlik Koleksiyonu'ndan”, 2014, Akrilik, 150X 320 cm. (Keshmirshekan, 1394 H.ş, 334).



Resim 36. Vahid Chamani, “Asitamine ler”, 2008, Mürekkep ve Yağlı Boya, 190 X 250 cm. Keshmirshekan, 1394 H.ş, 336).

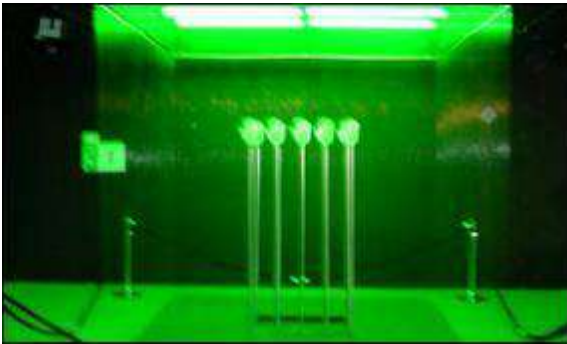


Resim 37. Puya Ariyanpour, “İsimsiz”, 2009, 2li tuval, Akrilik, 250 X 380 cm.
(Keshmirshekan, 1394 H.ş; 271).



Resim 38. Gizla Vargasinayi, “Araçlar 3, Çiçek ve Bülbül Koleksiyonundan”, 2008- 2014, Malzemelerin her birisi 30X 12X 3

cm. <http://www.siingallery.com/index.php?lang=fa&m=exhibition&action=get&oid=5515&year=E.T.12.12.2016>)



Resim 39. Morteza Darehbaghi, “Odak”, 2002, Enstalasyon. (fotoğraf Tahran çağdaş sanatlar fotoğraf arşivinden alınmıştır. 10.05.2015).



Resim 40. Behruz Darash, “İsimsiz”, 2005, Aluminium, Demir, Işık ve Atmosfer Enstalasyonu, 200 X 100X 200 cm. (fotoğraf Çağdaş Sanatlar Müzesi fotoğraf arşivinden alınmıştır 2015)



Resim 41. Aliriza Fani, Hazır, “Ben öyle bir insanım ki..... mecmuasından”, Dijital Baskı, 2012, 100 X 133 cm. (Keshmirshekan, 1394 H.ş, 336).

KAYNAKÇA

- Algar Hamid, (1998) " Humeyni", *DIA*, İstanbul, XVIII.
- Armaoğlu Fahir (1989), *20. yüzyıl Siyasi Tarihi (1914- 1980)*, (6.Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- Arseven Celal Esad, (1966) *Sanat Ansiklopedisi*, (2. Baskı), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, Cilt 1-5, III.
- Bektaşoğlu Mustafa, (2009), *Anadolu'da Türk İslâm Sanatı*, (1.Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Can Yılmaz, Gün Recep, (2006), *Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği*, (2. Baskı), Kayıhan Yayınları, İstanbul.

- Caferi Mecid İle Reportaj, (1390), “Genci Zire Hak”, *Mahname- ye Sureh*, (Behmen ve İsfend 1390 H.ş), 57 ve 58, Tahran.
- Cumming Robert, (2006), *Sanat*, (1. Baskı), (Trc. Ayşe Işın Önel, Aslı Çetinkaya), İnkilap, İstanbul.
- Deveci, Abdurrahman, "Türk ve Çin Resim Sanatının Etkileşimi", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/8, Summer 2013, p. 1779- 1791, ISSN: 1308- 2140, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5520> ANKARA-TURKEY.
- Elik Süleyman, "Siyasal İslam'ın Yükselişi Ve Sönüşü: İslamcılık ve İslamofobi Konusunda Bir Değerlendirme", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/12, Fall 2013, p. 453- 466, ISSN: 1308- 2140, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5885>, ANKARA-TURKEY,
- Esedî Morteza ve Nadeliyan Ahmed,(1392), “Berres-ye Tasir-I Ideoloji ve Tefekkürî Siyasi der Be Kargiri- ye Enasur-i Tesviri der Asar-i Neggaşi-i İnkilab-i İslâmî”, *Feslnami-i İlmi Pejuhişi-i Negereh*, (Bahar- 1392 H.ş), 25, Tahran.
- Efseriyan İman, (1388), “Biyenal-i Kudert, Meydan-i Rikabet-i Hünermendani Nakkaş”, *Mecelle-ye Camee Şinasi- ye Hünere ve Edebiyyat*, (Payiz ve Zimistan- 1388 H.ş), 2, Tahran.
- Efseriyan İman, (1390), “Cevanan-i Seadetmend”, *Mecelle- ye Hirfe; Hünermend*, (Payiz- 1390 H.ş), 39, Tahran.
- Efseriyan İman, (1392), “ Ançe Gozeşt ve Ançe Ey Kaş...”, *Mecelle- ye Tendis*, (Mordad- 1392 H.ş),Tehran.
- Guderzi Murteza,(1382), *Tarihi Naggaşi-i İran; Az Agaz Ta Asr-i Hazir*, (1. Baskı), Neşri Semt, Tahran.
- Guderzi Murteza, (1382), *Jostejuye Hoviyet der Nakkaşi-i Muasır-ı İran*, ,(2. Baskı), Neşri İlmi ve Ferhengi, Tahran.
- Hollingsworth Mary,(2009), Trc. Rengin Küçükdoğan, Banu Ergüder, *Dünya Sanat Tarihi*, (1.Baskı), İnkilap Kitabevi, İstanbul.
- Hezai Moin, (1394) “Ferah ve Forud- e Mhemmed Htemi Der Beyni Cevanan” , *İran-i Emruz Elektronik Siyasi Haber Gazatesi*, 1394 H.ş,www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/54347.
- İmami Kerim, (2536 Şahinşahi Takvim), *Saqqahane*, Neşri Müze-yi Hünereha-yi Muasır, Tahran, Katalog.
- Keshmirshakan Hamid, (Jun- 2007), “ Contemporary İraniyan Art: The emergence Of New Artistic Discourses”, *Iranian Studies*, 40, UK.
- Keshmirshakan Hamid,(1389), “ Olguhay-i Beraye Muasiriyyet Der Hünere Emruz”, *Meceli-I Hünere Ferda*, (Bahar -1389 H.ş),1+28, Tahran.
- Keshmirshakan Hamid, (2011), *Amidst Shadow And Light, Contemporary Iranian Art and Artists*, (1 edition), Liaoning, Hong Kong.
- Keshmirshakan, (1394), *Hünere Muasır-ı İran*, (1. Baskı), Neşri Muesseseye Ferhengi Pejuheşi-e Çap ve Neşri Nazar, Tahran.
- Keshmirshakan Hamid, (1389), “Bi Khabî- Simin Kerameti”, *Mecelle- ye Hünere Ferda*, (Tabistan- 1389 H.ş), 28+8, Tahran.

- Keser N, (2009), *Sanat Sözlüğü*, (1. Baskı), Ütopya Yayınları, Ankara.
- Moridi Mohammadrza, Tagizadegan Masume, Abdollahi Hadi, (1392), “Tahlil Goftemanhaye Hüner Der Jeopoetik-i Cihani İslâm”, *Motaliat-i Milli*, (Tabistan- 1392 H.ş), 54, Tahran.
- Pakbaz Ruyin ,(1383), *Naggaşi-ye İran Az Diruz Ta Emruz*, (3. Baskı), Zerrin ve Simin yayınevi, Tahran 1383 H., ş.
- Pakbaz Ruyin, (1378), *Dairetülmuarif-i Hüner*, (1. Baskı), Neşri Ferheng-i Muasır, Tahran.
- Recebi Devani Mohammad Ali,(1390), “Bazgeşt Be Esmi Gedim; Çegune Hüneri İngilab Ez Gerbzedeği Übür Mikoned?”, *Mahname-ye Sureh*, (Behmen ve İsfend- 1390 H.ş), 56 ve57, Tahran.
- Reportaj,(1378), “Hem Negd Darim Hem Montaged; Zahra Rahnavard”, *Mecelle-ye Hünerhaye Tecessümi*, (Bahar-1378 H.ş), 5, 128- 135, 130.
- Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi Telifi,(1385), *Cünbeşi Hüner-e Nogiray-e İran*, (1. Baskı), Neşri Muesseseye Toseeye Hünerhay-i Tecessümi, Tahran.
- Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi, (1392), *Mururi Ber Cünbeş-i Saqq Hane Der Hüneri Muasır-ı İran*, (1. Baskı), Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi Yayını, Tahran.
- Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi sergisi (23.05.2017).
- Tahran Çağdaş Sanatlar Müzesi fotoğraf arşivi. (10.05.2015).
- Tebesi Mohsen, Ensari Mücteba, (1385),“ Berresi- ye Muhtiva ve Şekl der Neggaşi-i Dehe- ye Evvel-i İngilabi İslâmî”, Neşri-ye-ye Hünerhayi Ziba, (Payiz- 1385 H.ş), 27, Tahran.
- Tansuğ Sezer, (1392), *Resim Sanatının Tarihi*, (4. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Tagizadegan, Abdollahi, “Tahlil Goftemanhaye Hüner Der Jeopoetik-i Cihani İslâm”, *Motaliat-i Milli*, (Tabistan- 1392 H.ş), 54, Tahran.
- Yılmaz Mehmet,(2006), *Modernizmden Postmodernizme Sanat*, (1. Baskı), Ütopya Yayınevi, Ankara.
- Yılmaz Can, Gün Recep, (2006), *Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği*, (2. Baskı), Kayhan Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz Osman, " Sanat Akımları Üzerinden Gelişen Disiplinlerarası Sanat", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* , Volume 10/10, Summer 2015, p. 997- 1012, ISSN: 1308- 2140, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8623>, ANKARA-TURKEY
- Zehiri Aliriza,(1380), “İnkilab-I Islami ve Hüviyyet-i Milli”, *Faslname-yi Ulum-i Siyasi*, (Zimistan- 1380 H.ş), 4-16,Tahran.
- <https://www.google.com.tr/search?q=david+alfaro+siqueiros&client=firefox-> (E.T. 10.03.2017)
- <http://www.siminkeramati.com/gallery.html>(E.T.04.03.2016)
- <http://seemorgh.com/culture/visual-arts/35748-35748/>(E.T.12.11.2015).
- <http://azadart.gallery/fa/artistexhibitionsingle.aspx?id=28> (E.T. 10.03.2017)
- <http://www.christies.com/lotfinder/sculptures-statues-figures/parviz-tanavoli-poet-and-cage-5305219-details.aspx>. (E.T.20.06.2015).

<http://www.footofan.com/fa/contents/detail481> (E.T.11.10.2015)

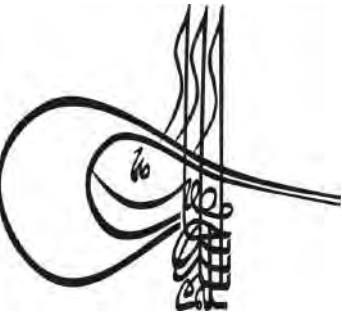
<http://www.artnet.com/artists/parviz-tanavoli/past-auction-results/2>(E.T.13.09.2015).

<http://www.barbadgolshiri.com/Quod/Quod.htm>. (E.T.04.02.2016).

<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8408140264> (E.T.01.04.2016).

<https://www.pinterest.com/pin/528187862520144832/>(E.T.17.12.2015)

<http://www.siingallery.com/index.php?lang=fa&m=exhibition&action=get&oid=5515&year=>
(E.T.12.12.2016)



This article was checked by iThenticate.

UNUTULMAYA YÜZ TUTMUŞ BİR TİCARET HANI: YENİ HAN

*Gülberk BİLECİK**

ÖZET

Makalenin konusunu oluşturan Yeni Han, Haliç kıyısı ve yamaçlarında hanlar bölgesi olarak isimlendirilen alanda, Tahtakale’de bulunmaktadır. Tahtakale ve çevresi, liman içi bir semt ve en önemli ticaret iskelelerinin hemen arkasında uzanan bir bölge olarak hem Bizans hem de Osmanlı dönemi boyunca ticaret alanı olma özelliğini devam ettirmiştir.

Hasırcılar Caddesi üzerinde bulunan yapı, Tahmis Çıkmaızı ve Fındıkçılar Sokağı ile çevrelenmiştir. Yaklaşık 1366.5 m²’lik bir alanı kaplamaktadır. Hasırcılar Hanı, Emin Hanı ve Tahmis Hanı gibi değişik isimlerle de anılmaktadır.

Çalışmada ilk olarak Yeni Han’ın da içinde bulunduğu Tarihi Yarımada’daki ticaret bölgesi hakkında, fetih öncesi ve fetih sonrası olmak üzere kısa bir bilgi verilecektir. Fetihden sonra İstanbul’da görülen ticaret yapıları kısaca tanıtıldıktan sonra çalışmanın konusunu oluşturan Yeni Han’ın konumu, yeri ve günümüzdeki durumu incelenecektir.

Yeni Han’ın inşa tarihi, yaptıranı ve mimarı hakkında kesin bir bilgi yoktur. Makalede binanın tarihlendirilmesine çalışılmıştır. Bunun için bölgede bulunan ve çeşitli yüzyıllara tarihlenen hanlar incelenmiştir. Birçok hanın duvar işçilikleri, plan ve cephe kuruluşları, avlu sayıları ve mimari öğeleri araştırılmıştır. Toplanan veriler ışığında sonuç olarak yapının 18. yüzyıla tarihlendirilmesi uygun görülmüştür.

Bu makale ile bugüne kadar hakkında herhangi bir araştırma bulunmayan İstanbul’un önemli bir ticaret hanı, detaylı bir şekilde incelenmiş ve bilim dünyasına tanıtılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İstanbul, Tarihi Yarımada, Ticaret, Han

* Yrd. Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, El-mek: bilecikg@istanbul.edu.tr

A COMMERCIAL INN SANK INTO OBLIVION: YENİ HAN

ABSTRACT

The *Yeni Han*, which is the focus of this study, is situated in an area called Tahtakale, an area made up of the group of such structures lining the shores and upper reaches of the Golden Horn. Tahtakale and its environs serve as an inner-harbor region, one that spreads inland from behind one of the city's major trade wharves and one that even today continues to reflect the same kind of importance to commerce that it represented during the Byzantine and Ottoman periods.

Facing Hasırcılar Caddesi, the *Yeni Han* is also surrounded by Tahmis Çıkmaşı and Fındıkçılar Sokağı and covers a space of 1366.5 square meters. It has also been known by such various names as the Hasırcılar, Emin, and Tahmis Han.

First in study, a brief information will be given about the trade zone in the Historical Peninsula, which is also included in *Yeni Han* about before and after the conquest period. Then the trade structures seen in Istanbul after the conquest are briefly introduced, and finally the position and situation of the *Yeni Han*, which constitutes the subject of the study, will be examined.

While written history includes nothing certain of its year of construction, its architect, or its builder, this study has tried to establish such data. To this end, this work included investigations into the han's wall construction styles and materials, the general plans and facades, the numbers of courtyards, and other architectural elements visible in other previously dated hans located in this same region. Based on these studies we can confidently date this structure to the 18th century.

With this study, an important trade complex of Istanbul, which has not been investigated until now, will be tried to be introduced to the world of science and art.

STRUCTURED ABSTRACT

The inlet along the waterway of the Golden Horn, or Haliç in Turkish, is a natural and protected harbor that has always represented an essential element of this ancient city. Its unique features made it a haven for early maritime trade and, over time, its shores became dotted with such harbor amenities as piers, wharves, and warehouses, leading it to rank as the trading center of the city, a role it played both prior to, and following, the 15th century Turkish conquest of the city

In the 17th century the city's commercial center began to spread up the hill from the Golden Horn towards the districts of Unkapanı and Sirkeci, and the Golden Horn wharves began to become specialized according to the kinds of products its warehouses stored. A century later the commercial center began to spread even further inland, towards first Beyazıt and then Aksaray and Sarayhan, where it met with the sprawling complex that made up the Grand Bazaar. In the 19th century

the importance of these structures began to be recognized parallel to the development of urban studies and no significant changes were made to these structures that housed both manufacturing and trade activities.

Following the conquest of the city, the Ottomans began to construct four different groups of trade-related buildings: *Bedestens*, the *Kapalçarşı* (Grand Bazaar), *Arastas* and *Hans*. The first group, the *bedestens*, are secured stone buildings roofed with series of domes. These buildings are accessed through high, iron gates on each of the four sides. Built originally to sell cloth, these *bedesten* gradually became sales points for antiques and other precious goods. The *Eski Bedesten*, which is also known as the *Cevahir Bedesten*, and the *Sandal Bedesten* were built adjacent to the old palace by the Conqueror, Sultan Mehmet II, (1432 – 1481), as means of securing income for the Hagia Sophia. Over time, these *bedestens* came to serve as the foundation for the Grand Bazaar, for not long after their construction, various shops and buildings containing workrooms and warehouses began to spring up around them. Soon these areas became warrens of narrow streets and avenues lined with these shops and workrooms. This development continued until it comprised a 30.7 hectare area of building complexes spread over sixty-one streets. This development also led to the construction of *Arastas*, series of shops lining both sides of a street, which were designed to provide income for various adjacent *külliye*, complexes made up of a mosque and other charitable and educational buildings and facilities.

The fourth group of Istanbul trade-related buildings is made up of large buildings called *hans* (inns) which are used to store and trade a variety of manufactured and other goods. In the past, these large buildings also served as accommodations for traders and their beasts of burden. These traditional trade and commercial centers, these *hans*, are primarily seen today in the areas surrounding the Grand Bazaar, the areas between Eminönü, Beyazıt, and Laleli, and on the slopes of the Golden Horn. Because these buildings were constructed to accord to the unique physical features of their sites, they most often do not reflect an adherence to a single traditional plan; despite this, these *hans* usually comprise a ground floor topped by one or two additional levels. Another common feature is their inner, colonnaded courtyards (mostly one, but sometimes two). Minimal in style, the *hans* are constructed of stone and/or bricks. Their ground floors are generally used for storage, while the upper levels are reserved for accommodations or offices.

The *Yeni Han*, which is the focus of this study, is situated in an area called Tahtakale, an area made up of the group of such structures lining the shores and upper reaches of the Golden Horn. Tahtakale and its environs serve as an inner-harbor region, one that spreads inland from behind one of the city's major trade wharves and one that even today continues to reflect the same kind of importance to commerce that it represented during the Byzantine and Ottoman periods.

Facing Hasırcılar Caddesi, the *Yeni Han* is also surrounded by Tahmis Çıkmaşı and Fındıkçılar Sokağı and covers a space of 1366.5 square meters. It has also been known by such various names as the Hasırcılar, Emin, and Tahmis Han.

While written history includes nothing certain of its year of construction, its architect, or its builder, this study has tried to establish such data. To this end, this work included investigations into the han's wall construction styles and materials, the general plans and facades, the numbers of courtyards, and other architectural elements visible in other previously dated hans located in this same region. Based on these studies we can confidently date this structure to the 18th century.

Our research has revealed that the Yeni Han shares close similarities with the other hans constructed in the 18th century. Almost all the hans built in that century have walls made up of series of one row of stones and two rows of bricks. The plan of the Yeni Han consists of a ground floor with a colonnaded courtyard topped with one additional level, a plan that is also reflected in almost all the other 18th century hans. And, similar to the other hans of this area, because the building accords to the unique physical features of the site, it too is devoid of a uniform plan and façade.

Both the entrance and exit of the Yeni Han are achieved through a single gate. The han also has a second courtyard that was used as a stable. These same features are also present in the Cebeci Han which has been dated to the 18th century. The stables of both of these hans are also located in the same corner. Moreover, the wrought iron room doors of the Yeni Han are identical copies to those seen in almost all the other 18th century hans.

Today this han is in an almost complete state of ruin. Its upper story has been demolished. Over time, mezzanine floors were added to the chambers and a basement level was also added. Following the demolishing of the upper level, some windows were opened in the vaulted ceilings. Various of the original window sizes were also altered and some of the windows were converted into doors. Along with this, several of the walls dividing the chambers now reflect different widths and materials. The wall niches and the original flooring have been modified.

The courtyard porticos and staircases are no longer extant on the second floor of the han. In recent years, the ground floor of the Yeni Han was used as a coffeehouse. Also, in the early twentieth century a four-story concrete building was added to the building. While the han managed to continue its original function for a long period of time, the effects of the fires, earthquakes, function-modifications, and unwise additions it has been exposed to during the intervening years have led to the loss of the its original features.

As a conclusion, this study represents the first research carried out to date on the Yeni Han. This work also included a brief study into the site on which the Yeni Han stands, looking at both its pre- and post-conquest periods. This study has succeeded in dating this previously undated structure, has determined the changes and innovations made to the structure during its existence, and has described the current condition of this structure.

The restoration work on the Yeni Han is set to begin at a recent date. It is hoped that while this structure will gain a new function, it will also continue to serve as an important work of our past, one that can

serve as an important remnant of our cultural heritage and that will shed important light on our world's shared history.

Keywords: Istanbul, historical peninsula, trade, han (inn)

TARİHİ YARIMADA'DA TİCARET BÖLGESİNİN KISACA TARİHSEL GELİŞİMİ

FETİH ÖNCESİ ÇARŞI BÖLGESİ

Doğal ve korunaklı bir liman olan Haliç, ilk yerleşim dönemlerinden itibaren, İstanbul'un tarihinde belirleyici bir unsur olmuştur. Deniz ticaretine elverişli konumu ile Haliç kıyıları önem kazanmış, zamanla inşa edilen limanlar, iskele ve rıhtımlar bölgenin ticari bir merkez olarak gelişmesine sebep olmuştur.

Yaklaşık 7.5 km. uzunluğunda olan ve büyük gemilerin girişine imkân sağlayan Haliç (Keras), M.Ö. 7. yüzyıldan itibaren, güney rüzgarlarından korunaklı bir liman olması sebebiyle Yunan denizcileri ve Megaralı kolonicileri bölgeye çekmiştir. Haliç tarih boyunca surlar, dalgakıranlar ve zincirlerle çevrelenmiş, birçok liman inşa edilmiştir. Bu limanlar, M.Ö. 6.-5. yüzyılda yüksek refah seviyesine sahip olan Byzantion'un ticaret merkezlerini oluşturmuşlardır. M. Wiener "Bizans'tan Osmanlı'ya İstanbul Limanı" adlı kitabında Byzantion'un iki büyük limanından bahseder. Bunlar batıda Neorion ve hemen bitişiğinde doğuda Prosforion limanlarıdır. Ana liman olan Neorion'un bugünkü Sirkeci bölgesine denk düştüğü kabul edilmektedir. (Kuban, 1996, s. 17; Selen, 1938, s. 42; Wiener 1998, s. 19)

İmparator Constantinus 324 yılında Byzantion kentinin adını Konstantinopolis olarak değiştirir ve 328 yılından itibaren şehirde görkemli bir yapılanma süreci başlar. Hızla artan nüfus, büyük limanları ve ambarları gerekli kılar. Bunlar da kısmen Haliç'te eski limanda, kısmen de Marmara sahilinde yeni inşa edilen Eleutherios Limanı'nın çevresinde yer alır. (Wiener, 1998, s.19, 22)

Bu dönemde şehrin ticaret merkezi Haliç ve Mese arasındaki bölgeye kaymıştır. (Kuban, 1996, s. 23; Necipoğlu, 1994, s. 266) İlk çarşıların Ayasofya ve Yerebatan dolaylarında bulunduğu ve Mese boyunca devam ettiği bilinmektedir. Bu çarşılar arasında Mese'den sonra en önemli çarşı, Beyazıt'tan Eminönü'ne inen "Makros Embolos'tur". Bu yol günümüzde gerek adı gerekse mahiyeti bakımından Uzun Çarşı Caddesi ile yaşamaya devam etmektedir. Makros Embolos'un en önemli özelliği Bizans'ın ana ticaret aksı olan Mese ile liman bölgesi olan Eminönü arasındaki doğrudan bağlantıyı sağlamasıdır. (Benli, 2007, s. 34)

Bugünkü Kapalıçarşı'nın bulunduğu bölgede de çeşitli dükkânlardan oluşan benzer bir çarşı yapısı bulunmaktadır.

Kentteki ana ticaret ve çarşı-pazar merkezleri yüzyıllar boyunca hemen hemen aynı yerlerde kalmıştır. Çemberlitaş çevresinde Constantinus Forumu, domuz pazarı olarak kullanılan Theodosios Forumu (bugünkü Beyazıt), köle satış yeri olan Tetrastoon (Sur-i Sultani içinde kalan Mangana olarak bilinen bölge), koyun ve hayvan pazarı olarak Strategion (bugünkü Sirkeci tren garı ve civarı) mevkileri yüzyıllar boyunca benzer amaçlara hizmet etmişlerdir. (Kafadar, 1994, s. 475) Osmanlı döneminde hanların yoğun olarak bulunduğu Mercan ile Rüstem Paşa Camii arasında kalan bölge ise balık ve baharat pazarı olarak faaliyet göstermiştir.

FETİH SONRASI ÇARŞI BÖLGESİ

Bütün zamanlarda şehrin doğal limanı ve ticaretin merkezi olan Haliç ve yamaçları, fetihten sonra da bu özelliğini devam ettirmiştir. Fatih'in inşa ettirdiği bedestenlerle şehrin ana çarşısı, bu

bölgede oluşmuş, bedestenlerin çevresine yapılan dükkânlar ve hanlarla da ticaret alanı Haliç kıyılarına kadar inmiştir. Kıyı boyunca uzanan Unkapanı, Odunpazarı, Balıkpazarı gibi depolama yerleri, Bizans döneminde olduğu gibi Fatih döneminde de varlıklarını sürdürmüşlerdir. (Güran, 1976, s. 24)

Öteden beri Avrupa ile ticaretin merkezi durumunda olan Galata, fetihten sonra daha hareketli ve zengin bir ticaret bölgesi haline gelmiştir. Ceneviz döneminde limanı ve esas pazar yeri, Yağkapanı Kapısı ile Balıkpazarı Kapısı arasında olan Galata'da, Osmanlı döneminde de aynı bölge kullanılmıştır. Ticaret mallarının tartılıp gümrük alındığı kapanların bulunduğu bölgede, Osmanlı döneminde bedesten ve hanlar inşa ettirilerek bölgenin ticari özelliği devam ettirilmiştir. (Çöl, 2009, s. 658; İnalçık, 1994, s. 353)

17. yüzyılda şehrin ticaret bölgesi, Unkapanı-Sirkeci arasında gelişmiştir. Haliç iskeleleri, birbirinden farklı malların kabulü için görevlendirilmiştir. Deniz gümrüğü ise Eminönü'nde bulunmaktadır. Bizans devri deniz yoluna ilaveten İstanbul, kara yolu ile de beslenmeye başlamıştır. Edirnekapı ve Topkapı, Trakya'dan gelen malların giriş yerleridir. Kara gümrüğü ise bugünkü Karagümrük semtinde bulunmaktadır.

18. yüzyılda, şehir nüfusunun artması ve yeni mahallelerin oluşmasıyla ticaret bölgeleri, Beyazıt'tan Aksaray'a ve Saraçhane'ye kadar uzanarak, Fatih'in kurduğu çarşı kompleksiyle birleşmiştir. Ticaret yapıları, bu bölgede özellikle Eminönü-Beyazıt arasında kurulmuştur. Bu dönemde doğudan gelen kara yolunun bitiş noktası olan Üsküdar ise, bir depolama ve ticaret bölgesi şeklinde gelişmiştir. (Güran, 1976, s. 26)

18. ve 19. yüzyıllarda şehircilik çalışmaları önem kazanmış, ticaret bölgeleri ve yapılarında ise fazla bir değişiklik olmamıştır.

FETİH SONRASI TİCARET YAPILARI

Fetihden sonra İstanbul'daki başlıca ticaret yapıları Bedestenler, Kapalıçarşı, Arastalar ve Hanlar olarak dört ana grupta toplanmaktadır. İstanbul'da ticaret yapıları arasında ilk grubu **bedestenler** oluşturmaktadır. Bez satanların yeri veya bez satılan yer anlamında kullanılan bedesten, Bezistan veya Bezzazistan kelimelerinden gelmektedir. Önceleri bez satılmak üzere yapılan, sonraları antika ve değerli eşya satışına tahsis edilen bedestenler, üzerleri kubbelerle örtülü, dört tarafı demir kapılı, taştan ve muhafazalı yapılarıdır. Bedestenlerde mahzen denilen odalardaki kasa ve dolaplarda, belli bir kira karşılığında, para ve kıymetli eşyalar muhafaza edilirdi. (Ayverdi, 1974, s. 560; Bilecik, 2002, s. 764-771; İnalçık, 1997, s. 120-121)

İlk olarak inşa edilen ve Kapalıçarşı'nın ana çekirdeğini oluşturan yapı, Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırılan İç Bedesten, Büyük Bedesten ve Cevahir Bedesteni olarak da anılan Eski Bedesten'dir. Kapalıçarşı'nın çekirdeğini oluşturan diğer yapı ise Sandal Bedesteni'dir. Yapı Bedestan-ı Cedid, Yeni Bedesten ve Küçük Bedesten isimleriyle de anılmaktadır. (Bilecik, 2003, s. 241-247; Gülersoy, 1979, s. 15)

Eski ve Sandal Bedestenleri'nden sonra İstanbul'da inşa edilen üçüncü bedesten, Galata'da Perşembe Pazarı Caddesi üzerinde bulunan Galata Bedesteni'dir. Hangi tarihte ve kim tarafından yapıldığı tam olarak tespit edilemeyen bedestenin, Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırıldığı düşünülmüştür. (Cezar, 1985, s. 245)

Türk şehirlerinde asıl çarşı yani ticaretin en yoğun ve hareketli bölümü bedestenlerin çevresinde toplanırdı. Ticaret yapıları arasında ikinci grubu oluşturan ve İstanbul'un asıl çarşısı olan **Kapalıçarşı** da, Eski Saray'ın duvarının yanında, II. Mehmet tarafından yaptırılan Eski Bedesten ve

Sandal Bedesteni'nin çevresinde gelişmiş idi. Camiye çevrilen Ayasofya'ya gelir sağlamak amacıyla yapılan bu iki bedesten, İstanbul'un Kapalıçarşısı'nın temelini oluşturmuşlardır.

İnşalarından itibaren bedestenlerin çevresinde bir bölümünü Fatih'in vakfettiği dükkânlar, hanlar kurulmaya başlamış, bu gelişim civardaki sokaklara ve caddelere yayılarak devam etmiştir. Sonuç olarak yaklaşık 30.7 hektarlık bir alanı kaplayan ve 61 sokaktan oluşan oldukça büyük bir yapı kompleksi meydana gelmiştir. Zamana ve ihtiyaca göre şekillenen, yapıyı monotonluktan kurtaran serbest bir yerleşim görülür. (Gülersoy, 1979, s. 15)

Kapalıçarşı'da bugün bedestenler ve dükkânlardan başka, 1 cami, 1 mescit, 7 çeşme, 1 kuyu, 1 acı akarsu, 1 sebil, 1 şadırvan ve 21 han yapısı bulunmaktadır ve eskiden olduğu gibi günümüzde de İstanbul'un en büyük alışveriş merkezi olma özelliğini devam ettirmektedir.

İstanbul'daki ticaret yapıları arasında üçüncü grubu oluşturan **arastalar**, bir sokak üzerinde bulunan karşılıklı dükkân sıralarından meydana gelen ve bağlı bulundukları külliyele gelir sağlamak amacıyla inşa edilmiş yapılardır. Ayrıca varlıklarıyla bulundukları mekâna da canlılık kazandırmışlardır. Karşılıklı dükkânların üzerleri önceleri asmalar ve ahşap çatılarla örtülürken, sonraları ise kagir tonozlarla örtülmüş, dükkânların arasında kalan sokağa da arasta sokağı denmiştir. Ayrıca bu yapılarda sabahları esnafın dükkânlarını açmadan önce dua ettikleri, dua meydanları da bulunmaktadır. (Ceylan, 1989, s. 7; Cezar, 1985, s. 186; Eyice, 1994, s. 297)

Arastaların en önemlileri İstanbul'da Fatih, Sultan Ahmet, Yeni Cami ve Damat İbrahim Paşa Külliyesi'nde bulunmaktadır. (Eyice, 1994, s. 297)

İstanbul'daki ticaret yapıları arasında dördüncü ve son grubu oluşturan **hanlar**, çeşitli malların depolandığı, alınıp satıldığı, insanların ve hayvanların konakladığı yapılardır. İstanbul'da daha çok ticaretin yoğun olduğu bölgelerde Kapalıçarşı civarında, Eminönü-Beyazıt-Laleli arasında ve Haliç sırtlarında yoğun bir şekilde görülürler. (Cantay, 1994, s. 540; Şabudak, 2014, s. 512)

Hanlar bölgesi toplam 27 mahalleden oluştuğu halde günümüzde süreç içinde yaşanan mahalle birleştirme sonucunda 9 mahalleye indirgenmiştir. Bu mahalleler sırasıyla; Beyazıt, Daye Hatun, Hocapaşa, Hobyar, Mercan, Molla Fenari, Rüstempaşa, Sururi ve Tahtakale'dir. (*İhsaiyyat Mecmuası*, 1912, s. 15-30)

Bulundukları alana uygun olarak yapılan, bunun için de muntazam plan ve cephelere sahip olamayan hanlar genellikle, zemin kat üzerine bir kat şeklinde iki katlı olarak inşa edilmişlerdir ve revaklı bir iç avluları vardır. Sadeliğin hakim olduğu taş ve tuğla malzemeden inşa edilen yapılarda, çoğunlukla zemin kat depolara, üst katlar ise ikamete veya bürolara ayrılmıştır. (Atalan, Arel, 2016, s. 222; Bilecik, 2002, s. 766)

Osmanlı ticaret hayatı içerisinde çok önemli bir yer tutan şehir hanları, günümüzde eski canlılığını yitirmiş, modern ihtiyaçlara yeteri kadar cevap veremedikleri için ya terk edilmiş ya da kısmen boşaltılmıştır. Halen kullanılmakta olan hanların birçoğu ise, bakımsızlık veya bilinçsiz uygulamalar nedeniyle özelliklerinden pek çok şey kaybetmiştir.

20. yüzyılın başlarında, alışlagelen han mimarisi terk edilmiş, bunun yerini ise çok katlı, büyük vakıf hanları almıştır. Bu dönemde gelir sağlamak amacıyla yedi tane vakıf hanı inşa edilmiştir. Bu türün en önemlilerinden biri, Mimar Kemalettin tarafından yapılan Sirkeci'deki 4. Vakıf Hanı'dır. (Gülenaz, 2010, s. 251-256)

YENİ HAN

KONUMU:

İstanbul'da Fatih İlçesi, Tahtakale Mahallesi'nde bulunmaktadır.

Tahtakale Mısır Çarşısı, Mercan, Rüstem Paşa Camii ve Hasırcılar Caddesi arasında kalan bir semttir. Bizans döneminde bu bölge, Haliç kıyısında, Galata ile İstanbul arasındaki bağlantıyı sağlayan Porta Perema'nın karşısında, bir ticaret bölgesi ve Venedik kolonisidir. Bu civarda, balık ve baharat pazarı mevcuttur. Ayrıca Venedik kolonisinin dükkân ve konutları da yer almaktadır. (*Tahtakale*, 1994, s. 191)

İstanbul'un fethinden sonra, semte Osmanlı hüviyeti kazandırılması amacıyla yapılar inşa edilmiştir. Tahtakale Hamamı, hemen yanında Timurtaş Mescidi ve çeşitli yerlerinde başka mescitler yapılmıştır. 16. yüzyılda bu zengin ticaret bölgesinin simgesi olarak Rüstem Paşa Camii inşa edilmiştir. Hoca Alaeddin Camii, Tahtakale Çeşmesi, Hatice Sultan Çeşmesi, Yavaşca Sinan Camii bölgeye inşa edilen diğer yapılardır. (*Tahtakale*, 1994, s. 191)

Tahtakale ve çevresi, liman içi bir semt ve en önemli ticaret iskelelerinin hemen arkasında uzanan bir bölge olarak Osmanlı dönemi boyunca ticaret bölgesi olma özelliğini devam ettirmiştir. Bizans dönemindeki iskeleler varlıklarını ve faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Bölgeye mal getiren denizcilerin ve tüccarların talepleri karşılamak üzere Tahtakale'de dönemine göre çok yoğun bir han ve çarşı bölgesi oluşmuştur. Rüstem Paşa Külliyesi'nde büyüklü küçüklü hanların, kervansarayların, dükkânların bulunduğu bilinmektedir. Bölgenin en büyük hanı Balkapanı Hanı, Çukur Han, Papazoğlu Hanı, Kızıl Han, Burmalı Han, Küçük Aktar Hanı, Camlı Han, Haraççı Hanı, semtin batı kesiminde yer alan Halil Hanı, Tamburacı Hanı, Şah Davud Hanı, Mustafa Paşa Hanı, Silahtar Hanı, Kurukahveci Hanı, Kanza Hanı, Prevuayans Hanı, Mısır Çarşısı'nın arkasında Sabuncu Hanı, Mataracı Hanı, Emiroğlu Hanı, II. Vakıf Hanı, Sarıoğlu Hanı vb. semtte günümüzde de varlığını ve faaliyetini sürdüren hanlardan bazılarıdır. (*Tahtakale*, 1994, s. 192)

YERİ:

Yeni Han İstanbul'da Fatih İlçesi, Tahtakale Mahallesi'nde, 54 Pafta, 372 Ada, 22 no.lu parsel üzerinde yer almaktadır. Hasırcılar Caddesi üzerinde olan han, sol tarafında Tahmis Çıkmazı, arka tarafında ise Fındıkçılar Sokağı ile çevrelenmiştir. Yaklaşık 1366.5 m²'lik bir alanı kaplamaktadır.

Yapı 1904 tarihli Goad Sigorta Haritası (Goad, 1904) 5 No.lu paftada "Hasırcılar Hanı", 1940 tarihli Pervititch Haritası (Pervititch, 2001) 71 No.lu paftada "Yeni Han" olarak geçmektedir.

TARİHLENDİRME:

Yeni Han, Hasırcılar Hanı, Emin Hanı ve Tahmis Hanı gibi değişik isimlerle de anılmaktadır.

Yeni Han'ın inşa tarihi, yaptıranı ve mimarı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Yapı, duvar işçiliği, planı ve mimari özellikleri bakımından 18. yüzyıl hanlarına benzemektedir.

Bölgede bulunan ve çeşitli yüzyıllara tarihlenen hanların duvar işçilikleri incelendiğinde genel olarak bir sıra taş - iki sıra tuğla, bir sıra taş - üç sıra tuğla ve nadiren olarak kesme taş malzeme kullanıldığı görülmektedir. (Benli, 2007, s. 140) 15. yüzyıla tarihlenen Kürkcü Hanı'nın dış cephe duvarları bir sıra taş - iki sıra tuğla malzeme ile inşa edilirken, 16. yüzyıl örneklerinin çoğunda - Balkapanı Hanı, Büyük Çorapçı Han, Büyük Çukur Han, Küçük Çukur Han gibi - bir sıra taş-üç sıra tuğla kullanıldığı görülmektedir. 17. yüzyıla tarihlenen Valide Hanı'nda kesme taş kullanılmıştır. 18. yüzyıla tarihlenen hanların tümünde ise Ali Paşa Hanı, Büyük Yeni Han, Cebeci Hanı, Çuhacı Han, Küçük Yeni Han, Kalcılar Hanı, Kuşakçı Han, Kızlar Ağası Hanı gibi bir sıra taş - iki sıra tuğla kullanıldığı görülmektedir. (Benli, 2007, s. 141-142; Bilecik, 1998, s. 52-53)

Yeni Han bir sıra taş- iki sıra tuğla duvar işçiliği bakımından 18. yüzyılda inşa edilen hanlara benzemektedir.



Resim 1. Yeni Han'ın bir sıra taş- iki sıra tuğla duvar örgüsü



Resim 2. Büyük Yeni Han'ın bir sıra taş-iki sıra tuğla duvar örgüsü – 18. Yüzyıl



Resim 3. Ali Paşa Hanı'nın bir sıra taş- iki sıra tuğla duvar örgüsü – 18. Yüzyıl

Yeni Han'ın zemin kat üzerine bir katlı ve revaklı avlulu planı, 18. yüzyıl hanlarının çoğunda görülmektedir. Bu yapılar bulundukları alana uyduruldukları için muntazam olmayan planlara ve cephelere sahiptir. Zincirli Han, Ali Paşa Hanı, Kaşıkçı Hanı ve Yıldızlı Han bunlara örnek verilebilir. (Bilecik, 1998, s. 32-46)

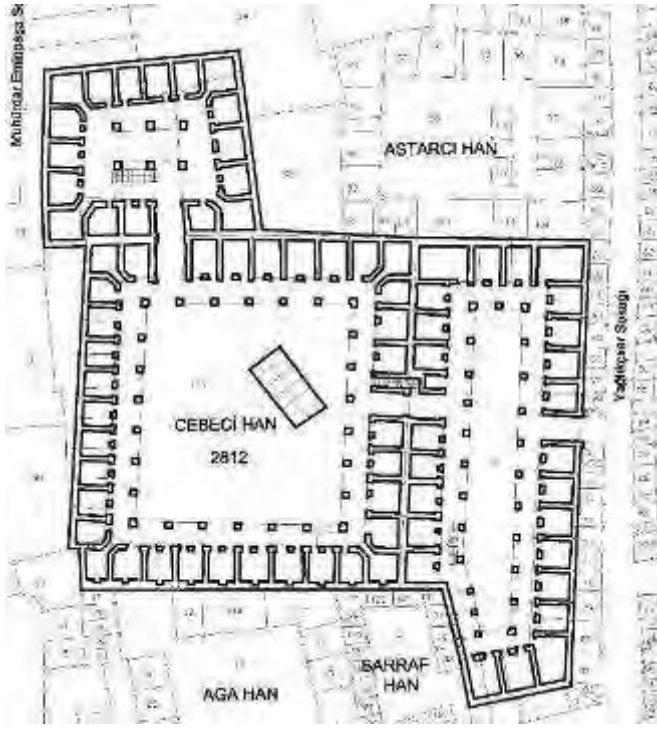


Plan 3. Zincirli Han Planı – 18. Yüzyıl



Plan 4. Çuhacı Han Planı – 18. yüzyıl

İstanbul şehir içi hanları arasında Fatih döneminden günümüze ulaşan en eski örnek Kürkçü Hanı'dır. 2 katlı ve 2 avlulu planıyla yapı, hanlarda ahır olarak kullanılan ikinci bir avlunun eklendiği ilk örnektir. (Eyice, 2002, s. 540) İkinci avlunun eklenme sebebi, sağlık ve temizlik açısından. Yeni Han'da da bu durum geçerlidir. Yapıda giriş ve çıkışı müstakil bir kapıdan sağlanan, ahır olarak kullanılan ikinci bir avlu mevcuttur. Bu uygulama yine bir 18. yüzyıl yapısı olan Cebeci Han'da da vardır. Bu yapıda da ahır Yeni Han'la aynı köşede bulunmaktadır. (Benli, 2007, s. 118-221)



Plan 5. Cebeci Hanı – 2. Avlunun konumu – 18. yüzyıl

Yeni Han'ın dövme demir oda kapıları 18. yüzyıl hanlarıyla büyük benzerlik göstermektedir. Kızlar Ağası Hanı ve Büyük Yeni Han'ın kapıları, Yeni Han'la bire bir aynıdır. (Bilecik, 1998, s. 90)



Resim 4. Yeni Han'ın oda kapısı



Resim 5. Büyük Yeni Han oda kapısı
– 18. yüzyıl



Resim 6. Kızlar Ağası Hanı giriş kapısı
– 18. yüzyıl

Planı, duvar örgüsü, ikinci avlusu ve detayları göz önüne alındığında Yeni Han 18. yüzyıla tarihlendirilmelidir. Yapı 19. yüzyılda ve sonraki zamanlarda depremler, yangınlar gibi sebeplerle

pek çok değişikliğe uğramıştır. Yapının orijinalinde olmayan eklemeler, tamir izleri ve binanın çok katmanlı görünüşü bu fikri desteklemektedir.

Tarihi yarımadaanın yoğun ahşap yapılaşması ve sokaklarının düzensizliği bölgeyi yangına duyarlı bir alan haline getirmiş ve binlerce yapı art arda çıkan yangınlar neticesinde yok olmuştur. Bu yangınlar kent dokusundaki değişiklikleri belirleyen başlıca etken haline gelmişlerdir.

1858 senesinden 1865 Hocapaşa Yangını'na kadar İstanbul'da 1246 dükkân ve mağaza, 23 hanın yandığı bilinmektedir. Hocapaşa Yangını'ndan Yeni Han'ın da içinde bulunduğu çok büyük bir alan etkilenmiştir. (Ergin, 1938, s. 41; Ergin, 1995, s. 1228-1231)

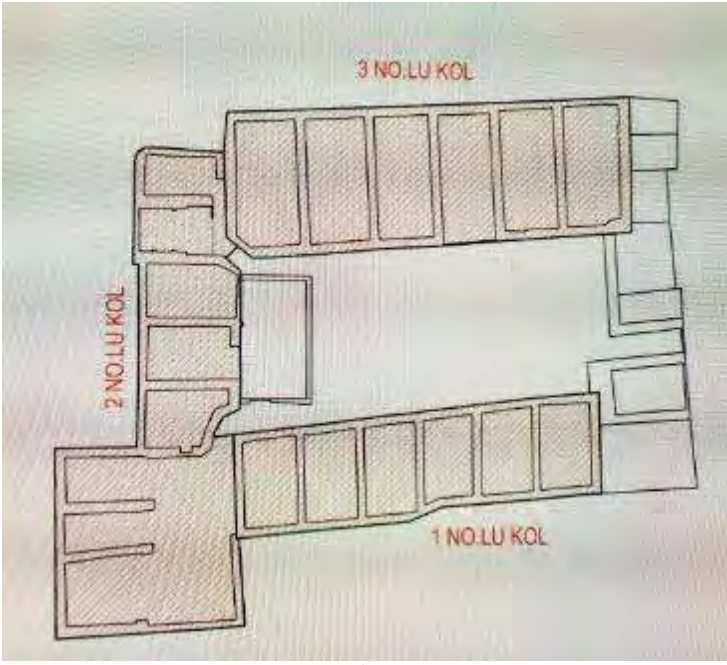
İstanbul tarih boyunca birçok şiddetli depreme maruz kalmıştır. Bu depremler sonucunda çok fazla can kaybı olmuş, pek çok yapı tahrip olmuştur. (Ürekli, 2000, s. 9) Bunlardan en fazla yıkıma sebep olanlar 1766 ve 1894 depremleridir. 1766 depreminde Yeni Han'ın komşu ikinci parselindeki Balkapanı Han'ın ağır hasar gördüğü arşiv belgelerinde geçmektedir. (Eyice, 1994, s. 33; Mazlum, 2011, s. 52)

Kaynaklarda “Büyük Hareket-i Arz”, “Zelzele-i Azîme”, “Zelzele-i Müthîşe” olarak bahsedilen 1894 depremi, çok geniş bir sahada hissedilmiş, İstanbul ve çevresinde ağır hasara sebep olmuştur. (Ürekli, 2000, s. 15) Söz konusu depremde Fatih, Edirnekapi, Eminönü ve daha birçok yerde çok sayıda cami, kilise, han, konak, medrese, mektep, karakol ve resmî bina tahrip olmuş, duvarlar çatlamış, minareler yıkılmıştır. 1894 depreminde büyük yıkımların Cevahir Bedesteni'nin yakın çevresinde; Kalpakçılar, Yağlıkçılar, Fesciler, Çadırcılar sokaklarında olduğu bilinmektedir. Depremde Uzunçarşı, Tahtakale, Kutucular, Kantarcılar baştan başa harabeye dönmüştür. Yeni Han'a çok yakın olan Mısır Çarşısı'nın Balıkpazarı Kapısı hasar görmüş ve Rüstem Paşa Camii'nin kubbesinin çatlamıştır. (Özkılıç, 2015, s. 560-582)

Depremden sonra bütün vakıf ve devlete ait binaların, cami, kilise ve mekteplerin vakit kaybetmeden tamiratına başlanmış, tehlike arz edenlerin yıkılması için padişah tarafından irâde-i seniyye çıkarılmıştır. (Özkılıç, 2015, s. 45) Bu emir doğrultusunda Yeni Han'ın (Tahmis Hanı) köşesi belediye tarafından yıktırılmıştır. (Özkılıç, 2015, s.603)

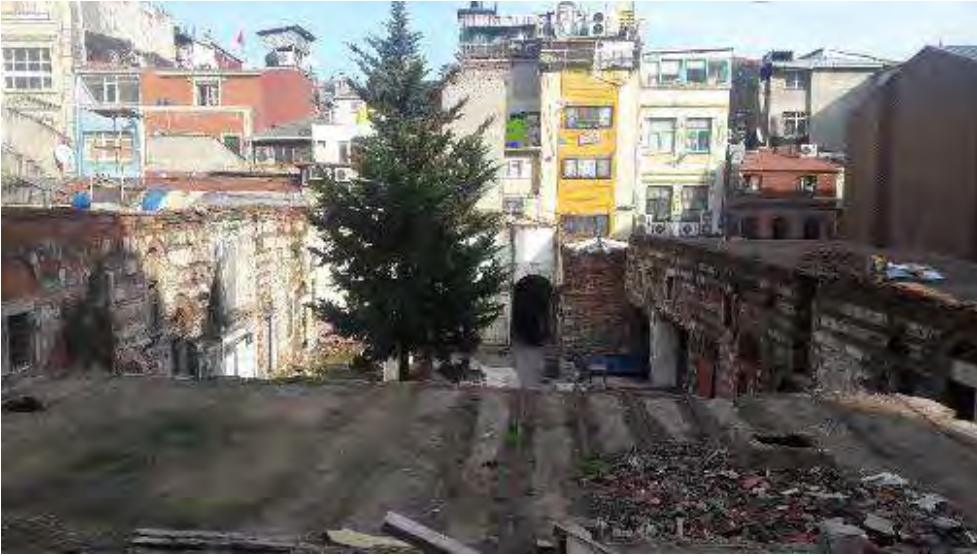
MİMARİ ÖZELLİKLERİ

Eldeki verilerden anlaşıldığı üzere dikdörtgen planlı yapı, bir sıra taş - iki sıra tuğla malzemeyle almalı olarak inşa edilmiştir. Zemin kat üzerine bir kattır ve revaklı bir avluya sahiptir. Bu avlunun dışında ikinci bir avlusu daha vardır.



Plan 6. Yeni Han'ın planı¹

Yeni Han'ın ana girişi Hasırcılar Caddesi üzerinde olup tam merkezde değildir. Yola cephesi olan dükkânların arasından yuvarlak taş kemerli bir kapı ve beşik tonozlu bir koridor ile revaklı avluya girilir. Avlu üç yönden odalarla çevrelenmiştir. Girişin sağında (1. Kol) ve solunda (3. Kol) yer alan kollarda birbirine benzer olarak yapılmış karşılıklı altışar tonozlu oda bulunur. Ancak bu odalar tam olarak simetrik değildir. Girişin karşı cephesinde (2. Kol) ise yine tonozlu beş oda yer alır. 1. kol ile 2. kol arasında kalan köşede ise ikinci bir avlu bulunmaktadır. 2. Kol üzerinde bulunan köşe mekânlara küçük birer koridorla ulaşılmaktadır.



Resim 7. Yeni Han giriş cephesi

¹ Yapının planı restorasyonunu üstlenen İm Mimarlık tarafından temin edilmiştir. (2017)



Resim 8. Yeni Han'ın giriş cephesinden genel görünüşü

Her oda avluya yuvarlak tuğla kemerli bir kapı, bir pencere ve bir tepe penceresi ile açılmaktadır. Kapılar dövme demirdendir. Pencereleler ise demir parmaklıklı ve dövme demir kapaklıdır.



Resim 9. Yeni Han oda cephesi

Odaların üst örtüsü tuğla beşik tonozdur. 1. ve 3. koldaki tonozlarda destek kemerleri bulunur. 1. koldaki odaların duvarlarında tuğla kemerli nişler mevcuttur. Odalarda girişin

karşısındaki duvara ve tonozlara birer pencere açılmıştır. Tüm odaların zemini ise şeşhane tuğlalarıyla kaplanmıştır.



Resim 10. Odaların tuğla tonoz örtüsü



Resim 11. Odalarda bulunan pencere ve niş



Resim 12. Oda zeminindeki şehane tuğlaları

Yapı üzerinde bulunduğu alana uygun olarak inşa edildiği için kollar arasında kot farkı vardır. 3. kol diğerlerine göre daha yüksektir. Ayrıca bu koldaki odaların derinliği de daha fazladır.

Yapının iki katlı olduğu anlaşılmaktadır. İstanbul şehir içi hanları arasında tek katlı bir han yapısı örneğine rastlanmamıştır. Şehir içi hanları genellikle zemin kat üzerine bir veya iki katlı olarak inşa edilmişlerdir. (Benli, 2007, s. 242; Güran, 1976, s. 79) Çalışmalar sırasında ulaşılan bulgular bu fikri doğrulamaktadır. Yapının beden duvarının 3. kol üzerinde yüksekliğinin devam etmesi, avluda bulunan kesme taş revak ayağı, merdiven kalıntısı ve zemin katın tonozlarının üzerinde günlük hayatta kullanılan çok sayıda seramik binanın iki katlı olduğunu açıkça göstermektedir.

Yeni Han'da zemin kat odaları depo olarak, birinci kat odaları ise ofis, büro olarak kullanılmıştır. Tonozların üzerinde bulunan ve günlük hayatta kullanılan çok sayıda seramik bu fikri desteklemektedir. Bu uygulama şehir içi hanlarının geneli için geçerlidir. (Bilecik, 1998, s. 10; Güran, 1976, s. 77)

Yeni Han taş döşeli revaklı bir avluya sahiptir. İstanbul'daki şehir içi hanlarının geneli revaklı avluludur. (Benli, 2007, s. 242; Bilecik, 1998, s. 10; Güran, 1976, s. 78) 1940 tarihli Pervititch Haritası'nda üst kata çıkan merdiven kalıntıları görülmektedir. Yapılan açmalarda bulunan kesme taş revak ayağı ve merdiven kalıntısı bu görüşü doğrulamaktadır.

Ayrıca yapının 1. ve 2. kolu arasında köşede üç tonozlu bölümden oluşan, kırma çatıyla kapatılmış ikinci bir avlusu daha vardır. Bu mekâna avludan ve 2. koldaki ilk odadan geçiş vardır. İstanbul'un en eski hanı olan Kürkçü Hanı, şehir içi hanlarının bütün özelliklerini göstermesi bakımından önemlidir. Farklı olarak yapıya ikinci bir avlu eklenmiştir. Bu uygulama ile insan, hayvan ve yük ayırma gidilmiş, ikinci avlu ahır haline getirilmiştir. (Eyice, 2002, s. 570) Birçok handa olduğu gibi Yeni Han'da da bu uygulamanın devam ettiği, ikinci avlunun ahır olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Duvar kalınlıkları incelendiğinde Tahmis Çıkma'ya açıklan ikinci bir kapının varlığı hayvanlar için bu kapının kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca mekânda ahırlarda kullanılan pek çok malzemeye de rastlanmıştır. Bu mekânın üzerinin orijinalinde açık olduğu sonradan yapılan eklemeler sırasında kırma çatıyla kapatıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca mekânda taş bir tuvalet ile avlunun sağ üst köşesinde zeminde orijinalinde malzeme deposu olarak kullanılan ve

kesme taş merdivenle ulaşılan bir bodrum mevcuttur. Bu mekâna geç dönemde iki fırın kazanı eklenmiştir.



Resim 13. Ahır olarak kullanılan ikinci avlu



Resim 14. İkinci avlunun ahır olarak kullanıldığını gösteren malzemeler



Resim 15. İkinci avluda merdivenle inilen depo bölümü

1904 tarihli Goad Haritası'nda görüldüğü üzere Yeni Han'ın avlusuna geç dönemde, günümüzde mevcut olmayan bir kahvehane binası yapılmıştır. Avluda bulunan temel izleri, kandil tabanları, lüleler, kulp, ağız ve gövde parçaları bu fikri desteklemektedir. Ahır olarak kullanılan ikinci avlunun depo bölümüne geç dönemde iki fırın eklenmiştir. Yeni Han, Tahmis Hanı adıyla da bilinmektedir. Tahmis kelimesi ateşte kavrulan kahvenin dövülerek veya çekilerek satıldığı yer, kuru kahveci anlamına gelmektedir. (Ayverdi, 2005) Bu fırınların varlığı ve kahvehane binası, yapının Tahmis Hanı olarak adlandırılmasını açıklamaktadır.

20. yüzyılın başında Yeni Han'ın 2. kolunun önüne yapıyla alakası olmayan dört katlı betonarme bir bina eklenmiştir. Restorasyon çalışmaları sırasında bu yapı kaldırılmıştır.

GÜNÜMÜZDEKİ DURUMU:

Yapı günümüzde oldukça harap vaziyettedir. Gerek odalarda gerek avlu cephelerinde, birden fazla duvar örgüsü mevcuttur. Tuğla hatıllı almaşık duvarlar, belirli bir hatıl sırası olmayan tuğla-taş almaşık duvarlar ve moloz taş duvarlar gibi. Odalara muhdes asma katlar ve bodrum eklenmiş, üst katın yıkılmasından sonra tonozlara pencereler açılmıştır. Bazı pencerelerin boyutları değiştirilmiş, bazıları kapıya çevrilmiştir. Odalar arasında yer alan duvarların kalınlıkları ve malzemeleri de farklıdır. Duvarlardaki nişlerle oynanmış, orijinal yer döşemelerine müdahale edilmiştir.

Hanın ikinci katı, avlu revakları ve merdivenler mevcut değildir. 1904 tarihli Goad Haritası'nda görüldüğü üzere Yeni Han'ın avlusuna geç dönemde, bir kahvehane binası yapılmıştır. Ayrıca avluya 20. yüzyılın başında dört katlı betonarme bir bina ilave edilmiştir. Tespit edilen bu değişiklikler ve eklemeler hanın farklı dönemlerde yangın, deprem gibi değişik sebeplerle hasar gördüğünü, yıkılıp yeniden yapıldığını, tamir edildiğini göstermektedir.

Günümüzde Yeni Han'ın İm Mimarlık tarafından restorasyon çalışmalarına başlanmıştır.

Sonuç olarak; bu çalışmada hakkında herhangi bir araştırma bulunmayan Yeni Han ele alınmıştır. Tarihi belli olmayan yapının tarihi belirlenmiş, geçirdiği değişim ve yenilikler ile günümüzdeki durumu hakkında bilgi verilmiştir.

İstanbul ticaretinin kalbinde yer alan Yeni Han, malzemesi ve mimari detayları bakımından 18. yüzyıla tarihlenir. Zemin kat üzerine bir katlı ve revaklı avluludur. İlk örneğine Kürkçüler

Hanı'nda rastlanan, sonraki yüzyıllarda ve 18. yüzyılda da kullanılan, atlar için ayrılmış, müstakil girişli ikinci bir avluya sahiptir

Uzun yıllar faaliyetini sürdürmüş olan han, geçirdiği yangınlar, depremler, fonksiyon değişiklikleri ve bilinçsizce yapılan eklemeler ile zaman içinde orijinal halini kaybetmeye yüz tutmuştur. Yeni Han'ın restore edilerek yeniden faaliyete geçirilmesi, tarihimize ışık tutan bu önemli eserin kültür mirasımıza kazandırılmasına sebep olacaktır.

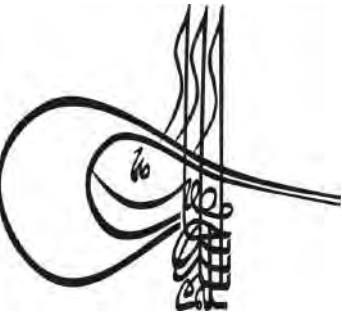
KAYNAKÇA

- Akozan, F. (1979). İstanbul'un Kapalıçarşısı. *Tarih Dergisi* (ayrı basım)
- Akozan, F. (1963). Türk Han ve Kervansarayları. *Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I* (ss. 133-167). İstanbul: DGSA Yayını.
- Atalan, Ö. ve Taner, Ö. Ş. (2016). 15. ve 16. Yüzyıllara Ait Osmanlı Han Yapılarının Mekânsal Analizi. *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 11/2 Winter 2016, p. 217-228, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9488> ISSN: 1308-2140. ANKARA-TURKEY
- Ayverdi, E. H. (1958). *Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı.
- Ayverdi, E. H. (1974). *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri, C. IV*. İstanbul
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük-Kubbealtı Lugatı* (3 cilt). İstanbul.
- Benli, G. (2007). *İstanbul Tarihi Yarımada'da Bulunan Han Yapıları ve Avlulu Hanların Koruma Sorunları*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Bilecik, G. (1998). *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hanlarının Cephe Kuruluşları*. İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bilecik, G. (2003). Geçmişten Günümüze İstanbul Ticaretinin Merkezi: Kapalıçarşı. *Osmanlı Öncesi İle Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Sempozyumu Bildiri Kitabı, C. 2* (ss. 241-247). İstanbul.
- Bilecik, G. (2002). *Fetihten Sonra İstanbul'da Ticaret* Yapılarının Gelişimi. *Türkler, C. 10* (ss. 764-771). Ankara.
- Cantay, G. (1994). Hanlar. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, C. 4* (s. 548). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları
- Ceylan, O. (1989). *Geleneksel Türk Osmanlı Çarşı Yapılarının Oluşumu, Gelişimi ve Yakın Doğu Kültürleri ile Olan Etkileşimleri*. İstanbul: M.S.Ü. Fen Bilimleri Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Cezar, M. (1963). Osmanlı Devrinde İstanbul'da Yangınlar ve Tabii Afetler. *Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, C. I* (ss. 337-349). İstanbul: DGSA Yayını.
- Cezar, M. (1981). XIV-XVI Yüzyıllar Türk Şehrinde Çarşının Konumu ve Çarşıların En Tipik Yapısı. *Akademi 10 Mimarlık ve Sanat, No: 82*. İstanbul: DGSA Yayını.
- Cezar, M. (1985). *Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları

- Çelik, Z. (1998). *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çöl, N. (2009). XVI. Yüzyıla Kadar Galata'da Kentsel Dokuyu Etkileyen Faktörler. *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 4/3 Spring 2009, p. 681-695, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8020>. Ankara-Turkey
- Danışman, Z. (1971). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, C. II*. İstanbul.
- Ergin, O. N. (1938). *İstanbul'da İmar ve İskân Hareketleri*. İstanbul.
- Ergin, O. N. (1995). *Mecelle-i Umur-ı Belediye, C.3*. İstanbul.
- Eyice, S. (1994). Arastalar. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, C. I*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları
- Eyice, S. (1980). Tarih içinde İstanbul ve Şehrin Gelişimi. *Atatürk Konferansları VII* (ss. 89-182). Ankara: Tarih Kurumu Yayını.
- Eyice, S. (2006). *Tarih Boyunca İstanbul*. İstanbul: Etkileşim Yayınları
- Eyice, S. (2002). Kürkçü Hanı. *İslam Ansiklopedisi, C. 26*. (s. 570). İstanbul.
- Goad, C. E. (1904). *Sigorta Haritası*.
- Gülersoy, Ç. (1979). *Kapalıçarşı'nın Romanı*. İstanbul.
- Güran, C. (1976). *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi*. İstanbul.
- İlter, İ. (1969). *Tarihi Türk Hanları*. Ankara.
- İnalcık, H. (1994). Galata. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, C. 3* (ss. 349-354). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları
- İnalcık, H. (1997). İstanbul'un İncisi: Bedesten. *İktisat ve Din* (ss. 119-136). İstanbul.
- Mazlum, D. (2011). *1766 İstanbul Depremi: Belgeler Işığında Yapı Onarımları*. İstanbul.
- Müller-Wiener, W. (1998). *Bizans'tan Osmanlı'ya İstanbul Limanları*. İstanbul.
- Müller-Wiener, W. (1998). *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*. (Ü. Sayın. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayını.
- Necipoğlu, N. (1994). Ticaret. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, C.7*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Özdeş, G. (1954). *Türk Çarşıları*. İstanbul.
- Özkılıç, S. K. (2015). *1894 Depremi ve İstanbul*. İstanbul.
- Pervititch, J. (2001). *Sigorta Haritalarında İstanbul*. İstanbul: Axa Oyak Yayınları
- Şabudak, Ö. (2014). Osmanlı'dan Günümüze Hanlar Bölgesi'nin Mimari ve İktisadi Dönüşümü. *TurkishStudies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/1 Winter 2014, p. 509-520, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8020>. Ankara-Turkey
- Tahtakale (1994). *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, C.7* (ss. 191-192). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Tursun Bey. (1977). *Tarih-i Ebü'l-Feth*. İstanbul.

Ürekli, F. (1999). *İstanbul'da 1894 Depremi*. İstanbul.



This article was checked by iThenticate.

ISSUES EXPERIENCED IN PROVISION OF EMERGENCY SERVICES IN PRE-HOSPITALIZATION PERIOD IN TURKEY

Sedat BOSTAN - Cihan UNAL***

ABSTRACT

Objectives: The present study was conducted to determine issues experienced during provision of emergency health services before hospitalization of patients and to suggest solution for hospital administrations and practitioners for eliminating relevant bottlenecks.

Methods: Whereas the study covered 459 health service personnel at the emergency service in Trabzon City, Turkey in 2016, a Likert-type survey method was harnessed as a data collection tool whose reliability and validity were tested. Collected study data were analyzed for their frequency and significance test.

Results: Based on the obtained findings, it was determined that emergency health services have been strengthened in terms of infrastructure, preparedness for cases and human resources and organizational structure. However, substantial issues were observed with the accessing and intervention process to cases reported considered as external factors.

Conclusion: These issues could mainly be classified under two groups: the first is reflection of limitations introduced by the established buildings, roads and other infrastructure and the influence of economic opportunities on social organization and development on emergency service intervention processes; and this contributes into our case with inadequate structural features of buildings, stairs, elevators, roads, gates. The second is the issue related with social education, culture and mentality. Reflections of the second group issues could be observed in false and malicious calls made to emergency service, violation of right of way assigned to ambulances, adverse attitudes of relatives of patients and verbal attack aiming at emergency service personnel.

* Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Yönetimi, El-mek: sbostan29@gmail.com

** Arş. Gör. Gümüşhane Üniversitesi, Sağlık Yönetimi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sağlık Yönetimi ABD Yüksek Lisans Öğrencisi

STRUCTURED ABSTRACT

Introduction and Objectives

Likewise all over the world, emergency health services are the most inseparable element of health services, which requires race with time. Numerous studies have revealed that intervention made in the first five minutes, half-an-hour and in the first hour after experiencing an accident, acute disease or trauma is vitally important in terms of saving lives or preventing disability. Along the program of transition in health services applied in Turkey, emergency health services have been re-organized. This reorganization has both strengthened infrastructure of emergency health services and advanced its efficiency and agility. Nevertheless, there are various issues with the operation of the service and especially with having access, intervention to cases and in logistic phases of the process. The present study was conducted to determine the issues experienced during the provision of emergency health services in the pre-hospitalization period and to assist administrations and practitioners in terms of determining problems and making suggestions for resolution of these problems.

Emergency health service given before hospitalization is a service branch which requires highly intensive and stressful work load (Duran et al., 2012: 144). Additionally, emergency health crews might face difficulties during intervention into the reported cases. It is commonly known that emergency crew members would encounter difficulties in having access to case locations while they are providing emergency health services in traffic environment because of other drivers' ignorance of traffic rules or of traffic jam (Karakuş et al., 2014). 112 stations are required to be located in proximity of city center in order to intervene in cases immediately (Handerson & Mason, 2004).

Another difficulty encountered in accessing cases especially with services provided to countryside is reported as improper width of roads in rural areas and poor traffic signage. Moreover, limited free space around the residential areas in urban areas makes access of ambulance units difficult; and living and passage areas in buildings non-conforming to the standards obstructs accessing patients (Uskun et al., 2007).

Based on all of these characteristics and issues that could be encountered during performance of this duty, it is possible to conclude that provision of emergency health services has a quality which challenges human nature. Especially anxiety and other psychological problems could be observed with emergency health service personnel (Annagür, 2010). This finding suggests that emergency health service personnel might need psychological support.

In the preliminary study, development phases of emergency health services in Turkey were introduced briefly; and issues laid by former studies were tried to be determined. In the present study, it was aimed to determine issues experienced at application level; to review the relevant literature and to make suggestions to administrations for resolution of revealed problems so as to make a contribution to the subject.

Methods

As the study was planned for March 2016; necessary initiatives were taken with the City Health Directorate and City Governorship for implementation of the survey study structured in five-point Likert style, a qualitative research method. Finally, the ultimate survey form was prepared under the title of “The Survey Form for Determining Issues Related with the Emergency Health Services in the Pre-Hospitalization Period” applied on voluntary basis to the emergency health personnel and their administrations on duty at the Branch Directorship, the Command and Control Center and 30 different ASHİ units in Trabzon City in the period of June and July 2016. Finally, 459 valid survey forms were collected.

For reliability analysis of the scale, Cronbach's Alpha coefficient was estimated at 0.84 which suggests that the proposed survey could be considered as reliable. The KMO value was estimated at 0.881. Additionally, the Barlett sphericity test was employed for evaluation of significance of correlation among items; and significance was determined as 0.000 (Approx. Chi-Square: 4237.924/ df: 496/ sig: 0.000). In order to assess dimensions of items, “Direct Oblimin” rotation operation was executed by the “Principal Components” method.

Results and Discussion

The present study was conducted to determine issues encountered by emergency health services personnel in the pre-hospitalization period. In general, it was determined in this study that while level of issues expressed concerning the dimensions of infrastructure, case preparedness and human resources were at medium level, higher level of issues was reported with the dimension of case intervention. Especially, substantial issues were determined as false or malicious calls made to emergency call centers and difficulties experienced in confirmation of case addresses. As it was reported by Uskun et al. (2007) concerning the emergency services in the pre-hospitalization period, inappropriate features of stairs and elevators of buildings for handling of patients; and exposed traffic accident risks subject to roads, traffic jam and drivers as it was determined by Karakuş et al. (2014), Uskun et al. (2007) and Yılmaz (2012) were put in prominence. In parallel with findings reported by Yıldız (2015) and Budak (2015), adverse attitudes of relatives of patients, exposure to verbal assaults were among the dimensions which came to foreword. Moreover, reluctance of hospital emergency services to administer patients was considered as another major issue. Ineffective utilization from air ambulances and insufficient number of runways for air ambulances in urban areas was also emphasized. The personnel's need for in-service training was brought to forefront as well.

Conclusion and Suggestions

Finally, it was realized that infrastructure, case preparedness and human resources and organizational structure of emergency health services were further strengthened along the health transformation program based on the present study. Accordingly, no significant issues were determined regarding these dimensions. Another issue was

determined as psychological support need of personnel because of the stress, difficulty, verbal and physical assaults encountered in this profession. It would be important to recruit psychologists and social service specialists to fulfill psychological needs of employees regularly.

Considering weight lifting capacity of applicant during recruitment process for especially ambulance crew would make positive contribution to resolution of issues that arise during patient handling processes. Need for in-service training should not be limited to vocational developments, self-improvement, ethical, patient rights and communication dimensions must be covered as well.

Keywords: Emergency Health Services, Health Worker, Prehospital Emergency Services, Turkey

HASTANE ÖNCESİ ACIL SAĞLIK HİZMETLERİ SUNUM SÜRECİNDE YAŞANAN SORUNLAR

ÖZET

Acil sağlık hizmetleri bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de sağlık hizmetlerinin en vazgeçilmez, en hızlı yapılması gereken hizmetleridir. Yapılan bir çok çalışmada kaza, akut hastalık veya kriz anlarında ilk beş dakika, ilk yarım saat ve ilk birkaç saat içinde müdahale hayat kurtarma veya sakat kalmama açısından çok önemlidir. Ülkemizde sağlık dönüşüm programı uygulaması çerçevesinde acil sağlık hizmetleri de yeniden yapılandırılmıştır. Bu yapılanma ile merkezde Sağlık Bakanlığı bünyesinde kurulmuş olan Acil Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü, illerde ise Sağlık Müdürlükleri bünyesinde acil sağlık hizmetleri yürütülmektedir. Yeni yapılanma acil sağlık hizmetlerinin alt yapısını güçlendirmekle beraber, etkinliğini, hızını artırmıştır. Bununla birlikte sistemin işleminde ve özellikle vakaya ulaşım, müdahale ve taşıma aşamalarında karşılaşılan sorunlar mevcuttur. Bu çalışma Trabzon ili özelinde mevcut sorunları tespit etmek ve yönetici ve uygulamacılara sorunların tespiti ve çözüm önerisi geliştirmede katkı yapmak üzere, yönetimin katılımıyla gerçekleştirilmiştir.

Elde edilen bulgulara göre; 112 acil sağlık hizmetlerinin altyapı, vakaya hazırlık ve insan kaynakları imkanlarının ve örgütlenme yapısının sağlıkta dönüşüm programı dahilinde ciddi anlamda güçlendirildiği yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Bu nedenle bu konularda yüksek düzeyde sorun ifadesi fazla yoktur.

Fakat dış faktörler bağlı olan vakaya ulaşım ve müdahale süreçlerinde ciddi sorunlar yaşanmaktadır. Bu durumun nedenleri başlıca iki başlıkta incelenebilir. Birincisi; mevcut bina, yol ve diğer altyapı ve ekonomik imkanların toplumsal yapılanma ve gelişmeye getirdiği sınırlılıkların acil müdahale süreçlerine yansımalarıdır ki, bu düşüncüyü destekleyen, bina merdiven ve asansörlerinin, yolların yetersizliği sorunlarıdır. İkinci neden ise toplumsal eğitim, kültür ve mantalite sorunudur.

Anahtar Kelimeler: Acil sağlık Hizmetleri, Sağlık alışanları, Hastane ncesi Acil Hizmetleri, Türkiye

1. Introduction

Likewise all over the world, emergency health services are the most inseparable element of health services, which requires race with time. Numerous studies have revealed that intervention made in the first five minutes, half-an-hour and in the first hour after experiencing an accident, acute disease or trauma is vitally important in terms of saving lives or preventing disability. Along the program of transition in health services applied in Turkey, emergency health services have been re-organized. Whereas this re-organization has introduced a General Directorate of Emergency Health Services under the body of the Ministry of Health (MH), it has introduced Emergency Health Service units under the body of Directorates of Health in cities. This reorganization has both strengthened infrastructure of emergency health services and advanced its efficiency and agility. Nevertheless, there are various issues with the operation of the service and especially with having access, intervention to cases and in logistic phases of the process. The present study was conducted to determine the issues experienced during the provision of emergency health services in the pre-hospitalization period and to assist administrations and practitioners in terms of determining problems and making suggestions for resolution of these problems.

Turkey is reported among the countries with significantly high rate of accidents, injuries, emergency cases and natural disasters (Zenginol, 2011). Of these considered accidents or injury cases, 10% and 54-60% of death cases occur in the first 3 to 5 minutes and in the first 30 minutes, respectively (Demiralp, 2012). These rates reveal the importance of emergency health interventions in cases of accidents, injuries and instant diseases to protect lives of individuals. Emergency health service operations in Turkey include all sorts of health services given by the crews comprised of the health personnel who are trained on emergency health services at the case site, during transfer of the case and at health institutions (Adaş et al., 1997).

In the system operation, as soon as a call received by the call center, a physician at the center evaluates whether this call necessitate an emergency health service intervention. The physician in charge at the center is obliged to decide whether the incident requires emergency health service as well as to provide information to the person on the other side of the line about what to do at the moment. Afterwards of this stage, if it is considered that this call necessitates an emergency health service, the center notifies the closest and/or appropriate emergency unit with respect to the characteristics of the case over the established communication system. The assigned ambulance unit access to the incident location shortly and provide necessary health service. If it is considered that further health service is necessary for the case, health service crew transfers the patient. At this stage, the ambulance unit communicates with center once more and requests for transfer to the closest health organization. If it is found necessary, emergency health service is continued (Resmi Gazete, 2009).

Literature

Emergency health service given before hospitalization is a service branch which requires highly intensive and stressful work load (Duran et al., 2012: 144). Additionally, emergency health crews might face difficulties during intervention into the reported cases. It is commonly known that emergency crew members would encounter difficulties in having access to case locations while they are providing emergency health services in traffic environment because of other drivers' ignorance of traffic rules or of traffic jam (Karakuş et al., 2014). 112 stations are required to be located in proximity of city center in order to intervene in cases immediately (Handerson & Mason, 2004).

Another difficulty encountered in accessing cases especially with services provided to countryside is reported as improper width of roads in rural areas and poor traffic signage. Moreover, limited free space around the residential areas in urban areas makes access of ambulance units difficult; and living and passage areas in buildings non-conforming to the standards obstructs accessing patients (Uskun et al., 2007).

In another research, (Yıldız, 2015) it is revealed that health personnel also experience difficulty in reaching security forces with the cases relevant with the legislative issues; and they encounter risks of assault of patients or their relatives. In the same research, it is reported that health crew is exposed to physical and mostly verbal violence exerted by the people. It is revealed that such violence incidents are results of agitated behaviors of patients and their relatives, insufficient security precautions, lack of communication and omission of command and control center regarding passing information on case to the health crew. False or lack of information given on the phone about the reported cases may play role in experiencing such incidents.

Since emergency health services requires immediate intervention to the case, health personnel also face with high risk of having traffic accident when on duty. These personnel experience traffic accidents such as collision with other vehicles or objects, instant breaks or running off the road in general because of necessity of cruising at high speed while they are on duty in ambulance (Yılmaz, 2012). It has been observed that about 5% of emergency health workers took incapacity report as a result of such traffic accidents while they are on duty (Güneri et al., 2011)

Based on all of these characteristics and issues that could be encountered during performance of this duty, it is possible to conclude that provision of emergency health services has a quality which challenges human nature. Especially anxiety and other psychological problems could be observed with emergency health service personnel (Annagür, 2010). This finding suggests that emergency health service personnel might need psychological support.

In the preliminary study, development phases of emergency health services in Turkey were introduced briefly; and issues laid by former studies were tried to be determined. In the present study, it was aimed to determine issues experienced at application level; to review the relevant literature and to make suggestions to administrations for resolution of revealed problems so as to make a contribution to the subject.

2. Material and Method

As the study was planned for March 2016; necessary initiatives were taken with the City Health Directorate and City Governorship for implementation of the survey study structured in five-point Likert style, a qualitative research method. In the Likert scale, options and scores presented to the respondents ranged between 1: Certainly Disagree to 5: Certainly Agree. In order to prepare the survey for the purposes of this study, a pre-interview session was conducted with the emergency health service personnel and associated administrations; in line with the obtained information, survey items were prepared. Afterwards, the draft survey was consulted to the relevant personnel so as to determine their view about the survey from; finally, the ultimate survey form was prepared under the title of "The Survey Form for Determining Issues Related with the Emergency Health Services in the Pre-Hospitalization Period" applied on voluntary basis to the emergency health personnel and their administrations on duty at the Branch Directorship, the Command and Control Center and 30 different ASHI units in Trabzon City in the period of June and July 2016. Finally, 459 valid survey forms were collected.

In the analysis of collected data, frequency, t-test and ANOVA test were conducted. In the meantime, number, percentage mean and standard deviation were investigated for descriptive

statistics. As a result of frequency analysis, three levels were determined according to mean score ranges: Low: 1-2.33; Medium: 2.34-3.66; and High: 3.67. While “Independent Samples t-test” was utilized for comparison two groups, “One Way Anova” test was used for comparison of groups more than two. When the difference among groups is significant, Post-hoc tests were conducted. If the variance among groups is homogenous, Tukey test was conducted; if not, then Games-Howell test was conducted. For aforesaid analysis, the significance level was determined as $\alpha=0.05$. As a result of the analyses, if p values were greater than this level, it was assessed that they were not statistically significant, if small or equal to this value, then they were assessed statistically significant. For the groups significantly correlated between, “*” reference was indicated.

2.1. Reliability

Cronbach’s Alpha reliability coefficient was considered as one of the most prominent quality determinants of survey studies. Based on the estimated coefficient for items, the one displaying inconsistent variability, negative correlation, low correlation could be eliminated so that the survey could be more reliable (Rog et al., 2013). Hair et al. (2010) reported that although Alpha coefficient is taken as .60 in the exploratory factor analysis, the threshold level of this coefficient is necessary to be taken as 0.70. For reliability analysis of the scale, Cronbach’s Alpha coefficient was estimated at 0.84 which suggests that the proposed survey could be considered as reliable.

2.2. Validity

Whereas structural validity of items was investigated by the factor analysis, adequacy of number of sampling was investigated by the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) test. The KMO value was estimated at 0.881. Additionally, the Barlett sphericity test was employed for evaluation of significance of correlation among items; and significance was determined as 0.000 (Approx. Chi-Square: 4237.924/ df: 496/ sig: 0.000). In order to assess dimensions of items, “Direct Oblimin” rotation operation was executed by the “Principal Components” method. Table 1 exhibits the scale under four dimensions: infrastructure, preparedness to the case, intervention to the case and human resources. Whereas 40-60% explanatory strength for variance is considered adequate in the factor analyses in social sciences, (Karagöz, 2015) factors in the present study were able to explain 41% of overall variance, which could be considered as acceptable level.

3. Results

Personal and occupational information of prehospital emergency healthcare workers is given in Table 1.

Table 1: Socio-Demographic Characteristics of Employees

	(n=460)	
Occupation Groups	n	%
Emergency Medical Technician (EMT)	213	46.3
Paramedic	82	17.8
Data preparation operator, driver, servant	97	21.1
Nurse-Health Officer-Community Health Technician	43	9.3
Physician	24	5.2
Gender		
Female	226	49.1
Male	234	50.9
Age		
≤25	135	29.3
26-35	230	50.0

36-45	59	12.8
≥46	36	7.8
Educational Status		
High School	177	38.5
Associate Degree	199	43.3
Undergraduate	64	13.9
Graduate	16	3.5
Occupational Work Year		
0-4	139	30.2
5-9	186	40.4
10-14	61	13.3
15-19	35	7.6
≥20	39	8.5
Marital status		
Single	178	38.7
Married	282	61.3
Total	460	100

According to Table 1, personnel were predominantly comprised of EMTs. A general balance was observed in terms of gender distribution of personnel. On the other hand, majority of personnel was from the groups of 26-35 aged, associate and high school degree, nine years seniority at work and married.

Frequency distribution of the scale was presented in tables below so as to determine issues related with the emergency health services.

Table 2: Infrastructure Factor Frequency Distribution

	Joining Levels										Mean	Standard deviation
	Strongly Disagree	Disagree	Disagree	Partly agree	Agree	Strongly Agree	Strongly Agree	Strongly Agree	Strongly Agree	Strongly Agree		
Statements	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	x	sd
Our work offices do not have sufficient physical conditions.	12	2.6	104	22.6	191	41.5	92	20.0	61	13.3	3.18	1.01
Technical equipment of the ambulances are not enough..	8	1.7	21	4.6	148	32.2	238	51.7	13	2.8	3.63	0.79
There are some hitch in the calibration maintenance process of technical equipment and ambulances.	13	2.8	54	11.7	121	26.3	222	48.3	50	10.9	3.52	0.93
Ambulances parking spaces are not enough to go fast to the task.	36	7.8	87	18.9	150	32.6	102	22.2	85	18.5	3.24	1.18
Mean											3.39	0.97

According to Table 2, it could be observed that issues related with infrastructure were at medium level. Major issues reflected to the study were insufficient technical equipment in ambulances and deficiencies and improper calibration of aforesaid equipment.

Table 3: Frequency Distribution of the Case Preparedness Factor

	Joining Levels										Mean	Standard deviation
	Strongly Disagree		Disagree		Partly agree		Agree		Strongly Agree			
Statements	N	%	N	%	N			%	N	%	x	sd
The call center too busy with unnecessary calls.	6	1.3	12	2,6	61	13,3	220	47.8	158	34.3	4.12	0.83
Verification of the call gets difficult and takes a lot of time due to missing patient contact and address information given to the command center.	12	2.6	35	7.6	140	30.4	273	59.3	-	-	3.46	0.74
After the call is notified, the team can not get to the relative time within the standard time because of the position of the 112 stations.	27	5.9	79	17.2	162	35.2	120	26.1	72	15.7	3.28	1.10
The duration for going out on a mission is sometimes delayed due to the physiological needs of the team members	32	7.0	100	21.7	162	35.2	166	36.1	-	-	3.00	0.92
The duration for going out on a mission is sometimes interrupted by the preparation of the ambulance for the new patient or due to technical equipment problems.	23	5.0	77	16.7	168	36.5	152	33.0	40	8.7	3.23	0.99
Mean											3.41	0.91

According to Table 3, it could be observed that issues encountered in case preparation phase were at medium level. False and malicious calls made to the call center were considered significant problem; and another major issue was related with confirmation of reported case addresses.

Table 4: Frequency Distribution of Case Intervention Factor

	Joining Levels										Mean	Standard deviation
	Strongly Disagree		Disagree		Partly agree		Agree		Strongly Agree			
Statements	N	%	N	%	N	%		%	N	%	x	sd
There are delays because the drivers in the traffic do	7	1.5	27	5.9	87	18.9	185	40.2	154	33.5	3.98	0.94

not comply with the traffic rules.												
The ambulance is at risk of accidents at a high level while trying to reach the scene quickly.	9	2.0	24	5.2	110	23.9	170	37.0	147	32.0	3.91	0.96
Due to the traffic intensity, ambulances are being late.	2	0.4	12	2.6	95	20.7	206	44.8	145	31.5	4.04	0.81
Due the fact that the rural roads are narrow, neglected and lacking the necessary orientation signs delay access to the case.	2	0.4	5	1.1	38	8.3	139	30.2	276	60.0	4.48	0.73
The fact that the vehicles in the place where the case is located parking randomly complicates the job.	2	0.4	14	3.0	59	12.8	165	35.9	220	47.8	4.27	0.83
Because the building stairs are narrow, steep and inadequate, it gives difficult to transport the patients.	2	0.4	4	0.9	26	5.7	130	28.3	298	64.8	4.56	0.68
Because patient relatives do not allow emergency medical intervention at the scene and insist on immediate transfer of the patient things get difficult.	2	0.4	5	1.1	56	12.2	171	37.2	226	49.1	4.33	0.76
During the last year, team members were frequently exposed to verbal violence by patients and their relatives.	3	0.7	14	3.0	96	20.9	187	40.7	160	34.8	4.05	0.85
During the last year, team members were frequently exposed to physical attacks by patients and their relatives.	11	2.4	40	8.7	153	33.3	168	36.5	88	19.1	3.61	0.96
The elevators in the buildings are not large enough and inadequate to carry patients.	2	0.4	5	1.1	34	7.4	122	26.5	297	64.6	4.53	0.71
Patient relocation is often very difficult due to the patient's relatives not being cooperative.	2	0.4	12	2.6	96	20.9	159	34.6	190	41.3	4.13	0.86
Late arrivals of security forces during judicial incidents are causing problems for emergency services.	2	0.4	6	1.3	49	10.7	140	30.4	263	57.2	4.42	0.76
Emergency service workers are reluctant to	6	1.3	19	4.1	98	21.3	141	30.7	196	42.6	4.09	0.95

accept the patient when the patient is admitted to the hospital emergency room.												
Using ambulances in the transportation of non-emergency cases and patients causes problems.	4	0.9	2	0.4	50	10.9	133	28.9	271	58.9	4.44	0.77
Ambulance helicopters should be used more actively.	4	0.9	18	3.9	114	24.8	195	42.4	129	28.0	3.92	0.87
In order for air ambulances to be able to access the case address quickly, it is necessary to establish landing areas in certain places and in certain hospitals.	2	0.4	6	1.3	60	13.0	206	44.8	186	40.4	4.23	0.75
There are personnel shortages in 112 emergency stations.	43	9.3	139	30.2	147	32	87	18.9	44	9.6	2.89	1.11
Mean											4.11	0.78

According to Table 4, emergency health service personnel were experiencing issues with accessing and intervention in cases. Especially, improper stair gates of buildings, insufficient elevators, using ambulances for purposes other than emergency cases, latency of security forces in accessing case location, poor road infrastructure in countryside, improper parking of vehicles on street, misbehaviors of relatives of patients, verbal assaults, reluctance of emergency service personnel at hospitals to administer the patients brought to the service, traffic jam, reluctance of other drivers in traffic to clear the road for ambulance, accident risk of ambulances subject to their high speed, insufficient runways for air ambulance and poor utilization from air ambulances emerged as major issues.

Table 5: Human Resource Factor Frequency Distribution

	Joining Levels										Mean	Standard Deviation
	Strongly Disagree		Disagree		Partly agree		Agree		Strongly Agree			
Statements	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	x	sd
The physical characteristics of the employees of the ambulance team should be appropriate so that the task can be carried out effectively.	12	2.6	12	2.6	87	18.9	197	42.8	150	32.6	4.0	0.92
The physical disorders of the ambulance team cause problems in transferring patients.	9	2.0	48	10.4	150	32.6	163	35.4	90	19.6	3.6	0.97
In-service training and certified courses are	8	1.7	16	3.5	-	-	314	68.3	122	26.5	4.14	0.73

needed to further improve the level of vocational knowledge and skills of workers in emergency services.												
I do not see vocational high school and associate degree education as enough.	55	12.0	137	29.8	165	35.9	60	13.0	43	9.3	2.78	1.11
Working hours and the way of implementation should be rearranged.	105	22.8	144	31.3	94	20.4	72	15.7	44	9.6	2.57	1.26
Mean											3,41	0,99

Table 5 illustrated that issues related with human resources dimension were at medium level as well. Especially need for in-service training and observing physical characteristics during recruitment were considered major issues.

When issues excluded from the dimensions considered in the factor analysis were investigated;

Table 6: Frequency Distribution of Employees' Views about Yourself

	Joining Levels										Mean	Standard Deviation
	Strongly Disagree		Disagree		Partly agree		Agree		Strongly Agree			
Statements	N	%	N	%	N			%	N	%	x	sd
I think I'm doing a sacred job.	6	1.3	2	0.4	51	11.1	126	27.4	274	59.6	4.43	0.80
I'm thinking of staying on this mission until I retire.	64	13.9	73	15.9	116	25.2	106	23.0	101	22.0	3.23	1.33
I sometimes need psychological support because of being under intense stress.	26	5.7	58	12.6	168	36.5	140	30.4	68	14.8	3.36	1.05

Table 6 revealed that although emergency health services personnel were of the opinion that mission of their job was sacred, less than half of respondents (agree + certainly agree) were considering retirement; and majority of respondents (agree + certainly agree) were in need of psychological support in their professional life.

Based on the analysis conducted to determine whether there was difference among perceptions of personnel regarding issues referred in the scale with respect to their gender, seniority and profession, significant differences among perceptions were explained below.

Table 7: The Relationship between Expression and Factors According to Gender

T Test	Gender	N	X	SD	t	P
Infrastructure	Female	226	3.1029	0.54740	-2.645	0.008
	Male	234	3.2575	0.69963		
	Female	226	2.5885	1.10500	-2.979	0.003

Ambulances parking spaces are not enough to go fast to the task.	Male	234	2.9145	1.24005		
Case preparedness						
Verification of the call gets difficult and takes a lot of time due to missing patient contact and address information given to the command center	Female	226	3.5398	0.66714	2.119	0.035
	Male	234	3.3932	0.81253		
Intervention to case						
During the last year, team members were frequently exposed to verbal violence by patients and their relatives.	Female	226	4.1991	0.78892	3.502	0.001
	Male	234	3.9231	0.89973		
During the last year, team members were frequently exposed to physical attacks by patients and their relatives.	Female	226	3.7611	0.89218	3.260	0.001
	Male	234	3.4701	1.01974		
Patient relocation is often very difficult due to the patient's relatives not being cooperative.	Female	225	4.2489	0.80196	2.681	0.008
	Male	234	4.0342	0.91184		
Emergency service workers are reluctant to accept the patient when the patient is admitted to the hospital emergency room.	Female	226	4.1814	0.90323	1.995	0.047
	Male	234	4.0043	0.99999		
Human resources						
The physical characteristics of the employees of the ambulance team should be appropriate so that the task can be carried out effectively.	Female	225	3.8489	0.92307	-3.622	0.000
	Male	233	4.1588	0.90764		
Other expressions						
I'm thinking of staying on this mission until I retire.	Female	226	2.3850	1.16906	-6.321	0.000
	Male	234	3.1368	1.37673		
I sometimes need psychological support because of being under intense stress.	Female	226	3.6637	0.92001	6.299	0.000
	Male	234	3.0684	1.10190		

According to Table 7, male respondents in general reflected the opinions related with issues of infrastructure and improper parking space for ambulances, allowing them to set off on their way sooner. Female personnel expressed more complaints about incomplete case addresses, incurring verbal and physical violence, reluctance of relatives of patients to carry patients to ambulance and reluctance of hospital emergency services to administer patients. While male respondents’ opinions were concentrated on consideration of physical characteristics during personnel recruitment and on retirement from this profession, female respondents were requesting more psychological support.

Table 8: The Relationship between Years of Work and Opinions of Health Workers

	Years of Work	N	X	S.S	f	p
Case preparedness						
Case preparedness	0-4	139	3.3194	0.54784	4.234	0.002
	5-9	186	3.4957*	0.59374		
	10-14	61	3.3574	0.63363		
	15-19	35	3.1029*	0.55598		
	≥20	39	3.3487	0.59421		
	Total	460	3.3817	0.59116		
The duration for going out on a mission is sometimes delayed due to the	0-4	139	2.9424	0.95379	2.570	0.037
	5-9	186	3.1344*	0.87500		
	10-14	61	2.9672	0.94811		

physiological needs of the team members.	15-19	35	2.6286*	0.87735		
	≥20	39	3.0000	1.00000		
	Total	460	3.0043	0.92648		
Intervention to case						
The ambulance is at risk of accidents at a high level while trying to reach the scene quickly.	0-4	139	3.8633	0.97951	2.527	0.040
	5-9	186	4.0806*	0.90581		
	10-14	61	3.7377	1.01492		
	15-19	35	3.7143*	1.04520		
	≥20	39	3.7949	1.00471		
	Total	460	3.9174	0.96886		
During the last year, team members were frequently exposed to verbal violence by patients and their relatives.	0-4	139	3.9568	0.88359	2.934	0.020
	5-9	186	4.2204*	0.79172		
	10-14	61	3.9836*	0.90354		
	15-19	35	3.9429	0.90563		
	≥20	39	3.8718	0.86388		
	Total	460	4.0587	0.85739		
Emergency service workers are reluctant to accept the patient when the patient is admitted to the hospital emergency room.	0-4	139	4.1079	0.97572	3.859	0.004
	5-9	186	4.2419*	0.90677		
	10-14	61	4.0164	0.97454		
	15-19	35	3.6857*	0.99325		
	≥20	39	3.7949	0.92280		
	Total	460	4.0913	0.95676		
There are personnel shortages in 112 emergency stations.	0-4	139	2.6475*	1.08923	2.854	0.023
	5-9	186	3.0430*	1.14291		
	10-14	61	2.9672	0.91227		
	15-19	35	3.0286	1.15008		
	≥20	39	2.7949	1.19603		
	Total	460	2.8913	1.11297		
Human resources						
Working hours and the way of implementation should be rearranged.	0-4	138	2.8623*	1.38391	5.347	0.000
	5-9	186	2.3548*	1.13085		
	10-14	61	2.3115*	1.14806		
	15-19	35	3.0571*	1.25892		
	≥20	39	2.6154	1.31019		
	Total	459	2.5773	1.26250		
Other expressions						
I'm thinking of staying on this mission until I retire.	0-4	139	2.9496*	1.29840	15.875	0.000
	5-9	186	2.3441*	1.20355		
	10-14	61	2.6230*	1.29311		
	15-19	35	3.2571*	1.35783		
	≥20	39	3.9231*	1.15587		
	Total	460	2.7674	1.33179		
I sometimes need psychological support because of being under intense stress.	0-4	139	3.0791*	1.04995	5.912	0.000
	5-9	186	3.6290*	1.01183		
	10-14	61	3.2459	1.01087		
	15-19	35	3.3143	1.10537		

	≥20	39	3.3077	1.07981		
	Total	460	3.3609	1.05832		

According to Table 8, concerning the first five items plus the item relevant with case preparedness, opinions of personnel with 5 to 9 years seniority were especially differentiated from the ones with 15 to 19 years seniority level. Concerning work style and reorganization of operations, opinions of personnel with 15-19 year seniority and the ones considering retirement were significantly differentiated from others. Moreover, concerning having psychological support, personnel with 5 to 9 seniority were more in need in comparison with the ones with 0 to 4 year seniority.

Table 9: The Relationship between Professions and Opinions of Health Workers

		N	X	S.S	f	p
Infrastructure						
Ambulances parking spaces are not enough to go fast to the task.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	2.6620	1.16486	3.646	0.006
	Paramedic	82	2.4634*	1.16741		
	Data preparation operator, driver, servant	97	2.9794*	1.22457		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	3.1163*	1.11717		
	Physician	24	2.9167	1.05981		
	Total	459	2.7495	1.18228		
Case preparedness						
Case preparedness	Emergency Medical Technician (EMT)	213	3.4291	0.58737	4.205	0.002
	Paramedic	82	3.5390*	0.56103		
	Data preparation operator, driver, servant	97	3.2515*	0.62535		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	3.2465	0.62158		
	Physician	24	3.2000	0.31208		
	Total	459	3.3821	0.59174		
Verification of the call gets difficult and takes a lot of time due to missing patient contact and address information given to the command center.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	3.5070	0.74365	2.518	0.041
	Paramedic	82	3.6220*	0.60124		
	Data preparation operator, driver, servant	97	3.3093*	0.80830		

	Nurse-Health Officer-Community Health	43	3.4186	0.73136		
	Physician	24	3.2917	0.90790		
	Total	459	3.4662	0.74796		
	Total	459	3.2854	1.10340		
Case preparedness						
Case preparedness	Emergency Medical Technician (EMT)	212	4.2332	0.51486	6.128	0.000
	Paramedic	82	4.3936*	0.33665		
	Data preparation operator, driver, servant	97	4.1037*	0.45901		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	4.1163*	0.49272		
	Physician	23	3.9976*	0.41893		
	Total	457	4.2116	0.47937		
There are delays because the drivers in the traffic do not comply with the traffic rules	Emergency Medical Technician (EMT)	213	3.9202	1.01322	2.747	0.028
	Paramedic	82	4.1951*	0.80797		
	Data preparation operator, driver, servant	97	4.1031	0.88370		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	3.6977*	1.01266		
	Physician	24	3.8750	0.74089		
	Total	459	3.9847	0.94718		
Due to the traffic intensity, ambulances are being late.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	3.9812	0.83532	2.605	0.035
	Paramedic	82	4.2561*	0.71683		
	Data preparation operator, driver, servant	97	4.0825	0.83753		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	4.0000	0.81650		
	Physician	24	3.7500*	0.73721		
	Total	459	4.0414	0.81500		
Due the fact that the rural roads are narrow, neglected and lacking the necessary orientation signs delay access to the case.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	4.5117*	0.74991	4.643	0.001
	Paramedic	82	4.6220*	0.58034		
	Data preparation operator, driver, servant	97	4.4536*	0.72199		

	Nurse-Health Officer-Community Health	43	4.4419*	0.73363		
	Physician	24	3.9167*	0.82970		
	Total	459	4.4815	0.73078		
Because the building stairs are narrow, steep and inadequate, it gives difficult to transport the patients.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	4.5493*	0.73566	3.515	0.008
	Paramedic	82	4.7927*	0.40788		
	Data preparation operator, driver, servant	97	4.4639*	0.67795		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	4.4884	0.66805		
	Physician	24	4.3750	0.82423		
	Total	459	4.5599	0.68212		
Because patient relatives do not allow emergency medical intervention at the scene and insist on immediate transfer of the patient things get difficult.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	4.3850	0.76612	3.304	0.011
	Paramedic	82	4.5122*	0.63331		
	Data preparation operator, driver, servant	97	4.1443*	0.82903		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	4.2558	0.75885		
	Physician	24	4.1667	0.76139		
	Total	459	4.3333	0.76495		
During the last year, team members were frequently exposed to verbal violence by patients and their relatives.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	4.1690*	0.82963	6.273	0.000
	Paramedic	82	4.2073*	0.79718		
	Data preparation operator, driver, servant	97	3.6907*	0.89397		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	4.0930	0.89480		
	Physician	24	4.0000	0.72232		
	Total	459	4.0588	0.85832		
During the last year, team members were frequently exposed to physical attacks by patients and their relatives.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	3.6573*	1.00466	6.439	0.000
	Paramedic	82	3.8537*	0.93124		
	Data preparation operator, driver, servant	97	3.2062*	0.95675		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	3.7442*	0.78961		
	Physician	24	3.8333*	0.63702		

	Total	459	3.6144	0.96979		
Patient relocation is often very difficult due to the patient's relatives not being cooperative.	Emergency Medical Technician (EMT)	212	4.1462	0.89883	2.512	0.041
	Paramedic	82	4.3659*	0.76194		
	Data preparation operator, driver, servant	97	4.0515	0.89409		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	4.0698	0.82794		
	Physician	24	3.8333	0.70196		
	Total	458	4.1419	0.86479		
Emergency service workers are reluctant to accept the patient when the patient is admitted to the hospital emergency room.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	4.2160*	0.92671	9.239	0.000
	Paramedic	82	4.3902*	0.89933		
	Data preparation operator, driver, servant	97	3.9072	0.97982		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	3.5349*	0.88234		
	Physician	24	3.6667*	0.81650		
	Total	459	4.0893	0.95686		
Using ambulances in the transportation of non-emergency cases and patients causes problems.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	4.4883*	0.78072	5.069	0.001
	Paramedic	82	4.6463*	0.67352		
	Data preparation operator, driver, servant	97	4.3505	0.75057		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	4.3488	0.75226		
	Physician	24	3.9167*	0.88055		
	Total	459	4.4444	0.77253		
Ambulance helicopters should be used more actively.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	4.0141	0.87134	3.905	0.004
	Paramedic	82	4.1220*	0.77603		
	Data preparation operator, driver, servant	97	3.7526*	0.91322		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	3.6977	0.88734		
	Physician	24	3.6667	0.76139		
	Total	459	3.9303	0.87139		
Human Resource						

Human Resource	Emergency Medical Technician (EMT)	212	3.2406*	0.62405	4.763	0.001
	Paramedic	82	3.4585*	0.61863		
	Data preparation operator, driver, servant	97	3.4557*	0.51780		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	3.3860	0.74629		
	Physician	24	3.6750*	0.54951		
	Total	458	3.3616	0.62122		
	I do not see vocational high school and associate degree education as enough.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	2.6479*		
Paramedic		82	3.0488*	1.21617		
Data preparation operator, driver, servant		97	2.7320	0.93000		
Nurse-Health Officer-Community Health		43	2.8140	1.20031		
Physician		24	3.2083	1.06237		
Total		459	2.7821	1.11188		
Working hours and the way of implementation should be rearranged.		Emergency Medical Technician (EMT)	212	2.2264*	1.13357	15.024
	Paramedic	82	2.4390*	1.15574		
	Data preparation operator, driver, servant	97	3.2680*	1.36562		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	2.6744	1.12802		
	Physician	24	3.2500*	1.15156		
	Total	458	2.5808	1.26172		
	Other expressions					
I think I'm doing a sacred job.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	4.4038	0.86132	2.622	0.034
	Paramedic	82	4.6585*	0.57132		
	Data preparation operator, driver, servant	97	4.4330	0.73467		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	4.3488	0.92282		

	Physician	23	4.1304*	0.96786		
	Total	458	4.4367	0.80841		
I'm thinking of staying on this mission until I retire.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	2.3897*	1.24888	30.704	0.000
	Paramedic	82	2.2073*	1.09700		
	Data preparation operator, driver, servant	97	3.7320*	1.09464		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	3.5581*	1.24024		
	Physician	24	2.7083*	1.19707		
	Total	459	2.7669	1.33320		
I sometimes need psychological support because of being under intense stress.	Emergency Medical Technician (EMT)	213	3.4695*	1.03944	5.104	0.000
	Paramedic	82	3.5488*	1.10165		
	Data preparation operator, driver, servant	97	2.9588*	1.02994		
	Nurse-Health Officer-Community Health	43	3.4651	1.07679		
	Physician	24	3.2083	0.77903		
	Total	459	3.3617	1.05934		

Table 9 revealed that the most diverse perception was expressed by paramedics with respect to other emergency service personnel and to administrative personnel; then, they were followed by the personnel with qualities of paramedic and EMTs. Concerning the necessity of reorganization of operations, only administrative personnel complained more in comparison with paramedic and EMTs. Whereas paramedics were of the opinion that their job was sacred, they were the group in need of psychological support most. Administrative personnel, nurses and health workers were the groups considering retirement most.

4. Discussion

The present study was conducted to determine issues encountered by emergency health services personnel in the pre-hospitalization period. In general, it was determined in this study that while level of issues expressed concerning the dimensions of infrastructure, case preparedness and human resources were at medium level, higher level of issues was reported with the dimension of case intervention. Especially, substantial issues were determined as false or malicious calls made to emergency call centers and difficulties experienced in confirmation of case addresses. As it was reported by Uskun et al. (2007) concerning the emergency services in the pre-hospitalization period, inappropriate features of stairs and elevators of buildings for handling of patients; and exposed traffic accident risks subject to roads, traffic jam and drivers as it was determined by Karakuş et al. (2014), Uskun et al. (2007) and Yılmaz (2012) were put in prominence. In parallel with findings reported by Yıldız (2015) and Budak (2015), adverse attitudes of relatives of patients, exposure to verbal assaults were among the dimensions which came to foreword. Moreover, reluctance of hospital emergency

services to administer patients was considered as another major issue. Ineffective utilization from air ambulances and insufficient number of runways for air ambulances in urban areas was also emphasized. The personnel's need for in-service training was brought to forefront as well.

Although employees in the emergency service were describing their job as a sacred mission, it was remarkable that more than half of them were considering retirement and majority of them were in need of psychological support.

Especially female personnel were the ones who expressed adverse attitudes of relatives of patients, being exposed to verbal and physical assault and as it was stressed by Annagür (2010), the need for psychological support mostly. Male personnel, administrative personnel, nurses, health workers and the personnel with seniority over 15 years were found to be considering retirement more frequently. Personnel with associate degree, with 5 to 9 years seniority, paramedics and EMTs were determined to be voicing job-related issues more loudly. Especially, if this behavior was result of the understanding that "it does not matter, nothing would change" that would be felt in senior periods, it is possible to assess this finding as more negative picture.

5. Conclusion and Suggestions

Finally, it was realized that infrastructure, case preparedness and human resources and organizational structure of emergency health services were further strengthened along the health transformation program based on the present study. Accordingly, no significant issues were determined regarding these dimensions.

However, serious problems were encountered with accessing and intervening to cases, which were considered as external factors. Reasons of this situation could be considered in two groups: the first group includes reflections of limitations introduced by current building, road and other infrastructures and influence of economic status on social organization and development to the emergency intervention processes; and this view is supported by the issues encountered with inadequate of insufficient status of building stairs, elevators and roads. The second group includes social education, culture and mentality issues. Reflections of these issues could be traced from malicious calls made to emergency call centers, breaching right of way reserved for ambulances in traffic, adverse attitudes of relatives of patients and verbal violence. Resolution of infrastructure issue could only be possible by means of development of economic and infrastructure; bringing stair and elevator features of buildings as well as street widths into the agenda in urban reformation projects; and reconsideration of city plans from this view. Especially traffic and motor vehicle park issues must be tried to be resolved in collaboration with municipality and traffic administration. A new organization must be made which allows more intensive use of air ambulances in emergency services. Change in mentality could only be ensured on the long term by means of formal education tools. To that end, school curriculums and public announces must cover information on emergency health services.

Adequacy, calibration and sufficiency of equipment in ambulances which come to prominence regarding the infrastructure are significant issue. Requirements related with equipment must be certainly fulfilled and current devices must be ensured to make accurate measurements; and calibration and maintenance activities must be performed on timely basis. It is crucial to assign technical personnel responsible for this task.

One of the remarkable issues determined as a result of this study was that although main personnel backbone of the emergency service, paramedics and EMTs, believe that their job is sacred, they were determined reluctant about retiring from their job. This is an important situation because transfer of experienced groups to other sectors would be loss for emergency health services.

Therefore, a detailed research must be conducted on these two groups so that career opportunities could be developed to ensure their persistence in the sector.

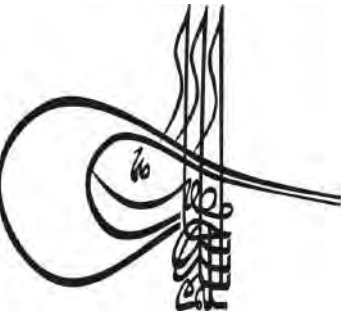
Another issue was determined as psychological support need of personnel because of the stress, difficulty, verbal and physical assaults encountered in this profession. It would be important to recruit psychologists and social service specialists to fulfill psychological needs of employees regularly.

Considering weight lifting capacity of applicant during recruitment process for especially ambulance crew would make positive contribution to resolution of issues that arise during patient handling processes. Need for in-service training should not be limited to vocational developments, self-improvement, ethical, patient rights and communication dimensions must be covered as well.

REFERENCES

- Adaş, G., Sarvan, F., Küpelioglu, R., Taviloğlu, K., ve Servisi, C. (1997). İstanbul İlinde Bulunan Farklı Statüdeki Üç Eğitim Hastanesinin Acil ve Kaza Servislerinin Değerlendirilmesi. *Ulus Travma Acil Cerrahi Dergisi*, 3(3), 222-227.
- Annagür, B. (2010). Sağlık Çalışanlarına Yönelik Şiddet: Risk Faktörleri, Etkileri, Değerlendirilmesi ve Önlenmesi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 2(2).
- Budak, Ö. (2015). Sağlık hizmetlerinde mesleki riskler ve kalite uygulamaları (Antalya 112 acil sağlık hizmetleri örneği). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, İstanbul.
- Demiralp, G. ve Aksakal, F. N. B. (2012). Ankara 112 Çalışanlarının Trafik Kazalarında Olay Yerinde Kaza Geçirme Sıklığı ve Olay Yeri Güvenliği Bilgisinin Değerlendirilmesi. *Gazi Medical Journal*, 23(1).
- Duran, A., Ocak, T., Yorgun, S., ve Koç, D. (2012). 112 ambulans servisinde çalışan memnuniyeti. *Abant Med J*, 1(3), 144-148.
- Güneri, S., İlhan, M. N. ve Avcı, E. (2011). Ankara 112 Acil Sağlık Hizmeti Çalışanlarının Çalışma Koşulları ve İş Memnuniyetinin Değerlendirilmesi. *Gazi Medical Journal*, 22(1).
- Hair J, Black W, Babin B, Anderson, R. *Multivariate Data Analysis*. 2010.
- Henderson, S. G. ve Mason, A. J. *Planning : Simulation And*. 2004; 70 (9), 77–102.
- Karagöz M. *İstatistik Yöntemleri*. Ekin Yayınları. 2015.
- Rog D. J, Cooper H, Majchrzak a N. N, Stewart D. W, Kamins M. a, Harrison M. I., Devellis R. F. *Scale development second edition (Applied So., C. 26)*. SAGE Publications. 2003.
- T.C. Resmi Gazete. *Ambulanslar ve Acil Sağlık Araçları ile Ambulans Hizmetleri Yönetmeliği*. 07.12.2006. Sayı: 26369. Başbakanlık Basım Evi. 2006. Ankara.
- Uskun, E., Türkoğlu, H., Nayır, T., Kişioğlu, A. N. ve Öztürk, M. (2007). Isparta İl Merkezindeki Konutların Sağlık Standartlarına Uygunluk Durumu. *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni*, 6(3), 151-160.
- Yıldız, F. (2015). 112 İl Yardım İstasyonlarında Çalışan Sağlık Personelinin Adli Olaylara Yaklaşımı, Bilgisi ve Karşılaştıkları Zorluklar (Konya örneği). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, İstanbul
- Yılmaz, A. (2012). Denizli İlinde Görevli 112 Personellerinin Geçirdikleri İş Kazaları. Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Denizli

- Yılmaz, B. K., Çevik, E., Doğan, H., Mehmet, S. A. M. ve Kuter, A. (2014). Metropolde 112 Acil Sağlık Hizmeti. *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi*, 77(3), 37-40.
- Zenginol, M., Al, B., Genç, S., Deveci, İ., Yarbıl, P., Yılmaz, D. A., ve Yıldırım, C. (2011). Gaziantep İli 112 Acil Ambulanslarının 3 Yıllık Çalışma Sonuçları/3 Yearly Study Results of 112 Emergency Ambulances in the City of Gaziantep. *Journal of Academic Emergency Medicine*, 10(1), 27.



Article Info/Makale Bilgisi

✉ **Referees/Hakemler:** Prof. Dr. İzzet GÖRGEN – Prof. Dr. İsa KORKMAZ – Doç. Dr. Sabahattin DENİZ

This article was checked by iThenticate.

DETERMINATION OF PRE-SERVICE TEACHERS' ADEQUATE AND BALANCED EATING HABITS (THE CASE OF MUĞLA)

Süleyman CAN - Şendil CAN***

*Halil ÇOKÇALIŞKAN*** - Erdil DURUKAN*****

ABSTRACT

For individuals to have quality lives and to be useful and productive for their societies, they need to have a healthy body. And for the protection of physical health, eating habits are of great importance. Therefore, the purpose of the current study is to investigate the adequate and balanced eating habits of the pre-service teachers who will educate our future generations in relation to their gender, place of residence, water consumption and body mass index (BMI). The population of the current study is comprised of the student attending the Education Faculty of Muğla Sıtkı Koçman University in the spring term of 2014-2015 academic year and the sampling consists of randomly selected 848 pre-service teachers. The collected data were analyzed through SPSS 14 program package and interpreted by using percentages (%), frequencies (n), t-test and Chi-square statistics. At the end of the study, it was concluded that the students' eating habits are at the medium level in terms of adequate and balanced nutrition. Moreover, their adequate and balanced eating habits do not vary significantly depending on their gender, place of residence and BMI. However, in terms of their water consumption that is very important for body health, direct water consumption of the students was found to be normal. Though no significant difference in their water consumption levels based on their gender, place of residence and BMI values was observed, it can be told that with BMI values ascending from normal to extreme, the water consumption need of the individual is increasing.

* Doç. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Temel Eğitim Bölümü, El-mek: scan@mu.edu.tr

** Doç. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Fen Bilgisi Öğretmenliği, El-mek: csendil@mu.edu.tr

*** Arş. Gör. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Eğitimi Anabilim Dalı, El-mek: hcokcaliskan@mu.edu.tr

**** Yrd. Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu, El-mek: erdurukan@hotmail.com

STRUCTURED ABSTRACT

The main responsibility in educating children about healthy eating patterns should be taken by teachers but for teachers to be able to this, they need to be conscious and knowledgeable about health eating habits. In this connection, it seems to be important to determine the eating habits of pre-service teachers who will take the responsibility of educating future generations and be role models for the society in the future. Moreover, given that most of the pre-service teachers are still adolescents, they are in their developmental period and this is the most important period in terms of shaping eating habits, they should be encouraged and informed for adopting healthy eating habits. Thus, the purpose of the current study was set to be to determine the state of the pre-service teachers' adequate and balanced eating habits in relation to gender, place of residence, water consumption and BMI values. In line with the purpose of the study, problem statement of the study is expressed as follows: "What is the state of the pre-service teachers' adequate and balanced eating in relation to gender, place of residence, water consumption and BMI values?. And the sub-problems are as follows:

1. Does the state of the pre-service teachers' adequate and balanced eating vary significantly depending on their gender?
2. Does the state of the pre-service teachers' adequate and balanced eating vary significantly depending on their place of residence?
3. Does the state of the pre-service teachers' adequate and balanced eating vary significantly depending on their BMI values?
4. Does the state of the pre-service teachers' water consumption vary depending on their gender, place of residence and BMI values?

This is a qualitative study employing the descriptive method. Descriptive research is a kind of research investigating events as they are to determine the actual state of the events (Tanrıöğen 2011: 59). As it allows conducting research on large samples and eliciting individuals' attitudes and situations, the study was designed in the form of a survey study. The population of the study is comprised of all the pre-service teachers attending the Education Faculty of Muğla Sıktı Koçman University in 2014-2015 academic year and the sampling consists of 848 pre-service teachers randomly selected from the population. In the current study, as a data collection tool, eating habits questionnaire consisting of two parts was used. For the construction of this eating habits questionnaire, first literature was reviewed and then the opinions of dieticians were sought and thus the items were formed. While the first part of the questionnaire includes items to elicit personal information of the participants, the second part of the questionnaire includes items to elicit data about the eating habits of the participants. In the analysis of the data, SPSS 14 was used. On the basis of the data provided in the questionnaire about the height and weight, each participant's body mass index was calculated. The formula used to calculate body mass index is as follows: "Body Mass Index (BMI) = Body Weight (kg.) / Height squared (m.)". The pre-service teachers' responses to the questionnaire items were entered into the computer in a suitable format and then their analysis

was conducted by calculating percentages (%) and frequencies (N) and running t-test and Chi-square test and then the results were interpreted. Significance level for the correlations was set to be 0.05.

While there is no connection between the consumption of grain products including carbohydrates providing a large amount of the daily energy need of the body and gender, in terms of the consumption of fruit and vegetables and meat-dairy products, there is a correlation in favor of the male pre-service teachers. Racette et al., (2005) conducted a study on 764 university students and reported that gender affects eating habits. Female students consume more fatty foods than male students but their fruit and vegetables consumption is similar.

It was found that there is a correlation between the pre-service teachers' frequency of consuming the fruit and vegetables and meat-dairy products required for adequate and balanced eating and place of residence in favor of the pre-service teachers living with their parents.

Of the pre-service teachers participating in the current study, 568 (64%) have a "normal", 193 (22.8%) have a "low", 32 (3.8%) have a "medium" BMI value. BMI values were not calculated for 17(2%) pre-service teachers who did not indicate their heights and weights that are necessary to calculate BMI values. According to the data reported by The Turkish Statistical Institute Health Survey (TÜİK, 2012), 17.2% of the Turkish population is obese, 34.8% is overweight, 44.2% is normal weight and 3.9% is thin.

It was found that there is no correlation between BMI values and the frequency of consuming fruit and vegetables and meat-dairy products necessary for adequate and balanced eating. Özgün-Başbüyük and Akın (2007) found that women have higher BMI values than men.

When our data related to BMI values and frequency of consuming food items are examined, it is seen that the pre-service teachers consuming more meat-dairy products than grain products and fruit and vegetables have medium or high BMI values.

A correlation was found between water consumption and gender in favor the male students.

No significant correlation was found between the pre-service teachers' water consumption and place of residence.

No significant correlation was found between the pre-service teachers' water consumption and BMI values.

In this regard, it can be concluded that the pre-service teachers' state of adequate and balanced eating habits is at the medium level and state of water consumption is at the low level. In light of the findings of the study, the following suggestions were made.

1. In the study, a result was found that male students consume more fruit and vegetables, and meat-dairy products than female students. In this regard, given that the female students might be more concerned about their weight and therefore prone to go on a diet, the female students should be better informed about eating and dieting.

2. The study revealed that living with the family has positive contributions to the development of healthy eating habits; therefore, students staying in different places of residence should be informed about how to feed themselves as if they were living with a family.

3. It was found that many students stay in dormitories and are at the medium level in terms of adequate and balanced eating. This may indicate that foods offered in dormitories are not suitable for adequate and balanced eating; therefore, more healthy foods to raise students' adequate and balanced eating level to the level of "good" should be provided in dormitories.

4. The pre-service teachers consuming more meat-dairy products than grain products were found to have higher BMI values. Thus, the students should be informed about the ideal amounts of food items to be consumed from the healthy eating pyramid.

5. The pre-service teachers' water consumption level was found to be low. Therefore, the pre-service teachers should be informed about the relationship between healthy body and water consumption.

Keywords: Eating, Adequate and Balanced Eating, Pre-service Teacher, Body Mass Index

ÖĞRETMEN ADAYLARININ YETERLİ VE DENGELİ BESLENME ALIŞKANLIKLARININ BELİRLENMESİ (MUĞLA İLİ ÖRNEĞİ)

ÖZET

Başta kendi yaşam kalitesini sağlama amacı olmak üzere bireylerin; topluma yararlı ve üretken olabilmeleri için sağlıklı bir vücuda sahip olmaları gerekmektedir. Vücut sağlığının korunmasında ise beslenme alışkanlıkları ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle araştırmanın amacı geleceğimizin temel taşı olan çocuklarımızın, sağlıklı ve bilinçli beslenme alışkanlığı kazanarak yetişmesini sağlayacak ve de toplumların doğru beslenmelerine yön verecek olan yarınlarımızın önemli rol modelleri olacak olan, öğretmen adaylarının beslenme alışkanlıklarının yeterli ve dengeli beslenme durumlarını cinsiyet, barınılan yer, su tüketimleri ve vücut kitle indeksi değeri (VKİ) değişkenleri açısından incelemektir. Araştırmanın evrenini 2014 -2015 eğitim öğretim yılı bahar döneminde Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesinde öğrenim gören öğrenciler oluştururken; örneklemini ise tesadüfi olarak belirlenen 848 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Veriler SPSS 14 paket programı ile analiz edilmiş, yüzde (%), frekans (n), t testi ve ki-kare istatistiksel yöntemleriyle yorumlanmıştır. Araştırma sonucunda öğretmen adaylarının beslenme alışkanlıkları açısından yeterli ve dengeli beslenme durumlarının orta düzeyde olduğu görülmüştür. Ayrıca cinsiyet, barınılan yer ve VKİ değerleri açısından yeterli ve dengeli beslenme durumlarının farklılaşmadığı ve orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Vücut sağlığı açısından önemli bir yere sahip olan su tüketim durumları açısından ise öğretmen adaylarının direkt su tüketim miktarlarının normal olduğu belirlenmiştir. Cinsiyet, barınılan yer ve VKİ

değerleri açısından su tüketim düzeylerinde bir değişim gözlenmemekle birlikte VKİ değeri normalden aşırıya doğru gittikçe bireyin su ihtiyacının arttığını söylemek olasıdır.

Anahtar Kelimeler: Beslenme, Yeterli ve Dengeli Beslenme, Öğretmen Adayı, Vücut Kitle İndeksi

INTRODUCTION

Health is defined in TDK's revised Turkish dictionary as “*physical, social and spiritual well-being of an individual*” (TDK, 2014). There are many factors that can adversely affect an individual's health. These factors range from minor domestic and workplace accidents, stress, communication problems to genetic factors. Today, one of the most serious health problems is being overweight or obesity which mostly results from wrong eating habit and affects not only the physical health but also the physical and spiritual health of an individual. Eating is the principal determiner of health and the development of motor skills of an individual (Baysal, 2007; Ersoy, 1990). Therefore, it is of particular importance for individuals who are taken as role models in the society to be conscious about nutrition and to direct the eating habits of the society in the right direction.

Eating is a basic need that is defined as the utilization of food required by an individual to maintain his/her life (growth, development, doing physical activities etc.) from birth to death (PekşenAkça, 2010: 90; Güneş, 1989: 18). When Maslow's hierarchy of needs is considered, physiological needs such feeding are the most basic needs of humans. If this basic physiological need cannot be met in any period of an individual's development, it is inevitable for this individual to encounter some health problems. Besides this, the greatest emphasis should be put on the term “need” in the definition of eating. This means that the individual should take the food items at correct amounts required by his/her life conditions (age, gender, working conditions etc.) (KılıçandŞanlıer, 2007:32). A great amount of research has reported that inadequate or excessive intake of nutrients might negatively affect the development of an individual (ÇetinandSarper, 2013: 86; Yılmaz and Özkan, 2007, cited in PekşenAkça, Arslan and AkıncıDemirbaş 2013: 2; Demirkaynak, 2004: 2, Kaya,1999:10; Merdol, 1999: 15). Nancy et al., (2005) found that wrong eating habits adopted by individuals might increase the risk of catching chronic health problems such as obesity or cardiovascular diseases at older ages (cited in Gümüş, Bulduk and Akdevelioğlu, 2011: 787).Therefore, establishment of healthy eating habits during adolescence may contribute to the protection from diseases in the coming years (Belmaker and Cohen, 1985).

For the generation of healthy communities, health as well as education of people cannot be overlooked. As in every field of life, inculcation of healthy eating habits in individuals should start at early ages. Türket al., (2007) stressed that it is difficult for adults to change their wrong eating habits; thus, it is of vital importance to impart good eating habits at early ages (cited in Çetin and Sarper, 2013).

Sound and accurate information about the concepts of adequate and balanced eating is necessary to develop correct eating habits. With such information, it can be possible for the individual to determine the best amount and type of food for himself/herself. Baysal (1993: 5-6) defines adequate and balanced eating as the intake of each of the nutritional elements necessary for the growth, renewal and functioning of the body at the right amounts and as the proper use of them in the body (cited in Açıkgöz, 2006: 8).Nutritional elements are classified under six categories as protein, fat, carbohydrate, mineral, vitamin and water. For an individual to have healthy eating habits, he/she must take each of these nutritional elements at the proper amounts indicated in the healthy eating pyramid (see Figure 1) (Arslan, 2014: 18).

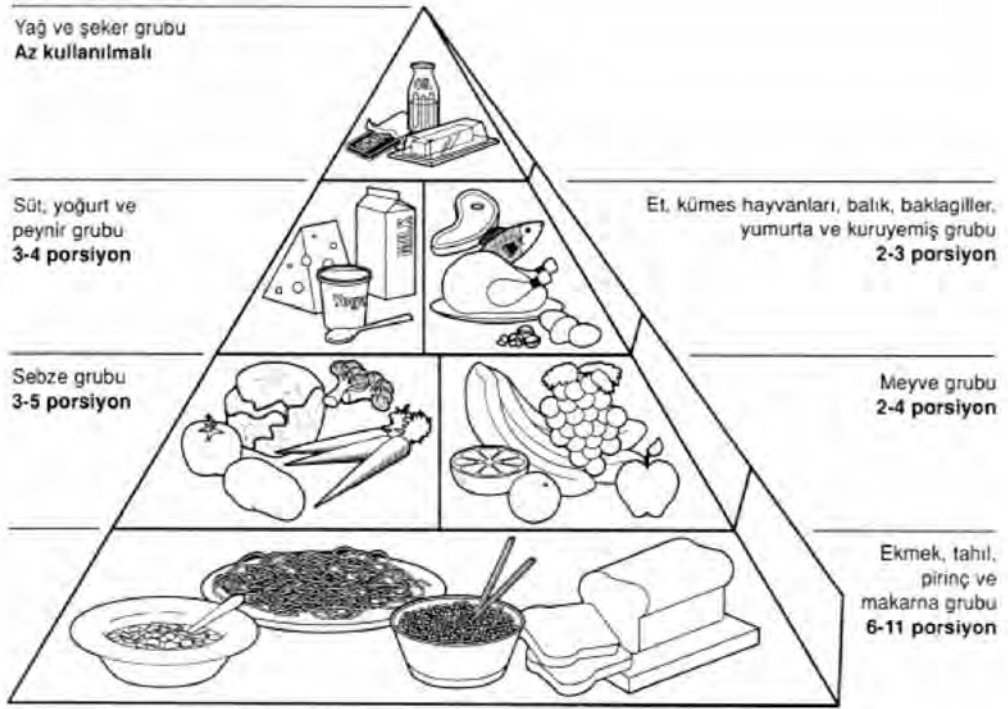


Figure 1: Healthy Eating Pyramid (Source: Beers M.H. and Berkow R., 2002)

While the bottom of the pyramid includes the most needed nutrients, its top includes the least needed nutrients. The nutrients least needed by the body are fats and sweets; the nutrients most needed by the body are grains. Moreover, consumption of vitamin rich fruits and vegetables in season, fresh and at proper amounts is of great importance for balanced diet and human health. Fruits and vegetables should be followed by food items rich in proteins such as milk and dairy products, meat, fish and egg.

In addition to this, though water is not considered to be a nutrient, it has an indispensable role to play for the sustainability of life; thus, great care should be taken for the adequate consumption of it (Zorba, 2000:96). Though stated at different amounts in different sources, daily intake of the water should be between 2.5 and 3 liters (Ersoy, 2011: 119; Tayaret al., 2011:158; Zorba, 2000: 101). The reason for the different amounts of daily water intake proposed in the literature is the changing need for water depending of the water loss of the body in different states such as resting or working. Atasever (2003:44) suggests that in the state of resting, 2 liters of water on average should be consumed daily and in the state of activity, 3 to 4 liters of water should be taken depending on the conditions of the activity. These amounts of water are met by direct and indirect intake of water. Pehlivan (2009: 23) stated that at least half of this total water intake is met through direct water intake and the rest is met indirectly through the consumption of foods and other drinks.

In this regard, the main responsibility in educating children about healthy eating patterns should be taken by teachers but for teachers to be able to this, they need to be conscious and knowledgeable about health eating habits. In this connection, it seems to be important to determine the eating habits of pre-service teachers who will take the responsibility of educating future generations and be role models for the society in the future. Moreover, given that most of the pre-

service teachers are still adolescents, they are in their developmental period and this is the most important period in terms of shaping eating habits, they should be encouraged and informed for adopting healthy eating habits. Thus, the purpose of the current study was set to be to determine the state of the pre-service teachers' adequate and balanced eating habits in relation to gender, place of residence, water consumption and BMI values. In line with the purpose of the study, problem statement of the study is expressed as follows: "What is the state of the pre-service teachers' adequate and balanced eating in relation to gender, place of residence, water consumption and BMI values?. And the sub-problems are as follows:

6. Does the state of the pre-service teachers' adequate and balanced eating vary significantly depending on their gender?

7. Does the state of the pre-service teachers' adequate and balanced eating vary significantly depending on their place of residence?

8. Does the state of the pre-service teachers' adequate and balanced eating vary significantly depending on their BMI values?

9. Does the state of the pre-service teachers' water consumption vary depending on their gender, place of residence and BMI values?

METHODOLOGY

Research Model

This is a qualitative study employing the descriptive method. Descriptive research is a kind of research investigating events as they are to determine the actual state of the events (Tanrıoğen 2011: 59). As it allows conducting research on large samples and eliciting individuals' attitudes and situations, the study was designed in the form of a survey study.

Population and Sampling

The population of the study is comprised of all the pre-service teachers attending the Education Faculty of Muğla Sıktı Koçman University in 2014-2015 academic year and the sampling consists of 848 pre-service teachers randomly selected from the population.

Data Collection Instruments

In the current study, as a data collection tool, eating habits questionnaire consisting of two parts was used. For the construction of this eating habits questionnaire, first literature was reviewed and then the opinions of dieticians were sought and thus the items were formed. While the first part of the questionnaire includes items to elicit personal information of the participants, the second part of the questionnaire includes items to elicit data about the eating habits of the participants.

Data Collection Process

For the collection of the data, the classes of the participants were visited when their classes were about to be over and the volunteer students were given the questionnaire to complete.

Data Analysis

In the analysis of the data, SPSS 14 program package was used. On the basis of the data provided in the questionnaire about the height and weight, each participant's body mass index was calculated. The formula used to calculate body mass index is as follows: "Body Mass Index (BMI) = Body Weight (kg.) / Height squared (m.)". The pre-service teachers' responses to the questionnaire items were entered into the computer in a suitable format and then their analysis was conducted by calculating percentages (%) and frequencies (N) and running t-test and Chi-square test and then the

results were interpreted. Significance level for the correlations was set to be 0.05. While entering the body mass indices of the participants into the program, the criterion shown in the table below was used.

Table 1: The Criterion Used While Entering the Participants’ BMI values into SPSS Program

SPSS value assigned	Body Mass Index Values		Explanation
	Female	Male	
1	Lower than 19.1	Lower than 20.7	Lightweight
2	19.1 – 25.8	20.7 – 26.4	Normal weight
3	25.9 – 27.3	26.5 – 27,8	Overweight
4	27.4 – 32.2	27.9 – 31.1	Obese
5	32.3 – 44.8	31.2 – 45.4	Extremely obese
6	Higher than 44.8	Higher than 45.4	Deadly obese

(Source:<http://www.populermedikal.com/diyetegzersiz/bmi.asp> - 24.12.2014, 14.10)

RESULTS

Table2: The State of the Participants’ Adequate and Balanced Eating in relation to Gender

Criterion	Gender	Yes		Partially		No		Total		$\bar{X}$	t-test
		N	%	N	%	N	%	N	%		
Frequency of the consumption of grain products	Female	164	31,8	265	51,5	86	16,7	515	60,7	2,1961	T = - ,034
	Male	96	28,8	162	48,6	75	22,5	333	39,3	2,1982	p = ,973
	Total	260	30,7	427	50,4	161	19	848	100		p > 0,05
Frequency of the consumption of fruit and vegetables	Female	188	36,5	253	49,1	74	14,4	515	60,7	2,1262	T = - 3,539
	Male*	74	22,2	189	56,8	70	21	333	39,3	2,3453	p = ,000
	Total	262	30,9	442	52,1	144	17	848	100		p < 0,05
Frequency of the consumption of meat-dairy products	Female	266	43,9	191	37,1	98	19	515	60,7	1,9320	T = - 2,533
	Male*	112	33,6	142	42,6	79	23,7	333	39,3	2,0901	p = ,011
	Total	338	39,9	333	39,3	117	20,9	848	100		p < 0,05

When Table 2 is examined, it is seen that 515 (60.7%) of 848 pre-service teachers participating in the study are females and 333 (39.3%) of them are males. It is also seen that grain products that have an important place in an adequate and balanced diet are “partially” consumed by 265 (51.5%) of the female pre-service teachers and 162 (48.6%) of the male pre-service teachers. Considering the data presented in the healthy eating pyramid, consumption of grain products must be viewed to be important by individuals. Moreover, the results of t-test revealed that there is not a significant correlation between gender and consumption of grain products ($P>0.05$). Thus, it can be argued that regardless of their gender, the pre-service teachers tend to “partially” consume grain products. This can be maintained to be not a positive finding in terms of adequate and balanced eating and thus the pre-service teachers seem to have wrong eating habits.

When the pre-service teachers’ fruit and vegetable consumption is investigated to evaluate the state of adequate and balanced eating in relation to gender, it is seen that 253 (49.1%) of the female pre-service teachers and 189 (56.8%) of the male pre-service teachers “partially” consume fruit and vegetables. Given that consumption of daily fresh fruit and vegetables is of great importance for the protection of human health, partial consumption of these food items seems to be not at a level desired for adequate and balanced eating. Moreover, the results of t-test analysis showed that there is a significant correlation between fruit and vegetable consumption and gender in favor of the males ($p < 0.05$). On the basis of this finding, it can be contended that the male pre-service teachers’ fruit and vegetable consumption is more adequate than that of the female pre-service teachers. But, most of the pre-service teachers stated that they “partially” consume fruit and vegetables and this indicates that they are not at the desired level for adequate and balanced eating. These findings can be interpreted as the pre-service teachers’ having wrong eating habits.

When the pre-service teachers’ meat-dairy products consumption is investigated in relation to gender, it is seen that 226 (43.0%) of the female pre-service teachers responded as “yes” and 142 (42.6%) of the male pre-service teachers responded as “partially”. In light of the data provided by percentages and frequencies, it can be thought that the female pre-service teachers attach greater importance to the consumption of meat-dairy products than the male pre-service teachers. However, the results of t-test revealed a significant correlation between meat-dairy products consumption and gender in favor of the male pre-service teachers ($p < 0.05$). Though this finding may indicate that the male students are more adequate in terms of consuming meat-dairy products, their “partial” consumption of grain products and fruit and vegetables might be interpreted as their having wrong eating habits.

When all the data are subjected to a general evaluation, it is seen that regardless of their gender, the option selected most by the participants was “partially” as response to consumption frequency of the food items important for adequate and balanced eating; thus, it can be claimed that the participants’ general state of adequate and balanced eating is at the “medium” level.

Table3: The State of the Participants’ Adequate and Balanced Eating in relation to Their Place of Residence

Criterion	Place of residence	Yes		Partially		No		Total		Chi-Square Tests
		N	%	N	%	N	%	N	%	
Frequency of the consumption of grain products	With the family	26	54,2	18	37,5	4	8,3	48	5,7	$\chi^2=15,645$
	Dormitory	103	28,1	190	51,9	73	19,9	366	43,2	s.d.= 6
	Student house	97	29,1	168	50,5	68	20,4	333	39,3	p=.016
	Others	34	33,7	51	50,5	16	15,8	101	11,9	$p < 0,05$
	Total	260	30,7	427	50,4	161	19	848	100	
Frequency of the consumption of fruit and vegetables	With the family	31	64,6	15	31,3	2	4,2	48	5,7	$\chi^2=39,449$
	Dormitory	97	26,5	196	53,6	73	19,9	336	43,2	s.d.= 6
	Student house	91	27,3	186	55,9	56	16,8	333	39,3	p=.000
	Others	43	42,6	45	44,6	13	12,9	101	11,9	$p < 0,05$
	Total	262	30,9	442	52,1	144	17	848	100	
Frequency of the consumption of meat-dairy products	With the family	33	68,8	12	25	3	6,3	48	5,7	$\chi^2=27,672$
	Dormitory	133	36,3	149	40,7	84	23	336	43,2	s.d.= 6
	Student house	121	36,3	135	40,5	77	23,1	333	39,3	p=.000
	Others	51	50,5	37	36,6	13	12,9	101	11,9	$p < 0,05$
	Total	338	39,9	333	39,3	177	20,9	848	100	

When Table 3 is examined, it is seen that 366 (43.2%) of the pre-service teachers live in a dormitory, 333 (39.3%) live in a student house and 101 (11.9%) selected “the others” as their place of residence. The number of the pre-service teachers living with their families is the lowest with 48 (5.7%). High majority of the pre-service teachers live in dormitories or student houses as probably they study in a different city from their home towns.

Of the pre-service teachers living in a dormitory, 190 (51.9%) responded to the frequency of consuming grain products as “partially”, 196 (53.6%) responded to the frequency of consuming fruit-vegetables as “partially” and 149 (40.7%) responded to the frequency of consuming meat-dairy products as “partially”. On the basis of these findings, it can be maintained that the state of adequate and balanced eating habits of the pre-service teachers staying in a dormitory is at the “medium” level.

Of the pre-service teachers staying in student houses, 168 (50.5%) marked the option of “partially” for the consumption of grain products, 186 (55.9%) marked the option of “partially” for the consumption of fruit and vegetables and 135 (40.5%) marked the option of “partially” for the consumption of meat-dairy products.On the basis of these findings,it can be maintained that the state of adequate and balanced eating habits of the pre-service teachers staying in a student house is at the “medium” level.

When Table 3 is examined, it is seen that living with the family has some positive contributions to the eating habits. Of the pre-service teachers living with their families, 26 (54.2%) selected the option “yes” for the consumption of grain products, 31 (64.6%) selected the option of “yes” for the consumption of fruit and vegetables and 33 (68.8%) selected the option of “yes” for the consumption of meat-dairy products.Moreover, Chi-square results revealed that there is a significant

correlation between the place or residence and the consumption of both grain products and fruit and vegetables and meat-dairy products in favor of those living with their families ($p < 0,05$). This shows that living with the family makes more positive contributions to the state of adequate and balanced eating than the other types of place of residence. The state of adequate and balanced eating of the pre-service teachers living with their families is at the level of “good”.

When these findings are generally evaluated, it is seen that regardless of their place of residence, the option selected most by the participants was “partially” as response to consumption frequency of the food items important for adequate and balanced eating; thus, it can be claimed that the participants’ general state of adequate and balanced eating is at the “medium” level.

Table 4: The State of the Participants’ Adequate and Balanced Eating in relation to Their BMI Values

Criterion	BMI value	Yes		Partially		No		Total		Chi-square test
		N	%	N	%	N	%	N	%	
Frequency of the consumption of grain products	No response	6	35,3	9	52,3	2	11,8	17	2	$\chi^2=5,744$ s.d.= 10 $p=.836$ $p > 0,05$
	Low	62	32,1	94	48,7	37	19,2	193	22,8	
	Normal	165	29	290	51,1	113	19,9	568	67	
	Medium	12	37,5	15	46,9	5	15,6	32	3,8	
	High	11	36,7	15	50	4	13,3	30	3,5	
	Very high	4	50	4	50	0	0	8	,9	
	Total	260	30,7	427	50,4	161	19	848	100	
Frequency of the consumption of fruit and vegetables	No response	5	29,4	9	52,9	3	17,6	17	2	$\chi^2=6,423$ s.d.= 10 $p=.779$ $p > 0,05$
	Low	59	30,6	105	54,4	29	15	193	22,8	
	Normal	173	30,5	291	51,2	104	18,3	568	67	
	Medium	10	31,3	18	56,3	4	12,5	32	3,8	
	High	10	33,3	16	53,3	4	13,3	30	3,5	
	Very high	5	62,5	3	37,5	0	0	8	,9	
	Total	262	30,9	442	52,1	144	17	848	100	
Frequency of the consumption of meat-dairy products	No response	6	35,3	9	52,9	2	11,8	17	2	$\chi^2=9,534$ s.d.= 10 $p=.482$ $p > 0,05$
	Low	73	37,8	78	40,4	42	21,8	193	22,8	
	Normal	223	39,3	221	38,9	124	21,8	568	67	
	Medium	16	50	12	37,5	4	12,5	32	3,8	
	High	14	46,7	12	40	4	13,3	30	3,5	
	Very high	6	75	1	12,5	1	12,5	8	,9	
	Total	338	39,9	333	39,3	177	20,9	848	100	

When Table 4 is examined, it is seen that 568 (64%) of the pre-service teachers have a “normal” BMI value, 193 (22.8%) have a “low” BMI value, 32 (3.8%) have a “medium” BMI value. These findings indicate that the pre-service teachers’ height-weight ratios are normal in general. Furthermore, given that a normal BMI value is an indication of a good health, the pre-service teachers seem to be healthy individuals in general. As 17 (2%) of the participants did not provide

information about their heights and weights in the questionnaire, they were not evaluated in terms of their BMI values.

Of the pre-service teachers having a normal BMI value, 290 (51.1%) selected the option of “partially” as the best representative of their grain products consumption behavior, 291 (51.2%) also selected the option of “partially” as the best representative of their fruit and vegetables consumption behavior and 221 (38.9%) again selected the option of “partially” as the best representative of their meat-dairy products consumption behavior. In light of these findings, the state of adequate and balanced eating of the pre-service teachers having a normal BMI value can be said to be at the “medium” level.

Of the pre-service teachers having a low BMI value, 94 (48.7%) selected the option of “partially” as the best representative of their grain products consumption behavior, 105 (54.4%) also selected the option of “partially” as the best representative of their fruit and vegetables consumption behavior and 78 (40.4%) selected again the option of “partially” as the best representative of their meat-dairy products consumption behavior. In light of these findings, the state of adequate and balanced eating of the pre-service teachers having a low BMI value can be said to be at the “medium” level.

Another important finding that can be seen when Table 4 is examined is that of the pre-service teachers selecting the option of “yes” as the best representative of their meat-dairy consumption behavior, 16 (50%) have a medium BMI value, 14 (46.7%) have a high BMI value and 6 (75%) have a very high BMI value. When this finding is interpreted considering the healthy eating pyramid, it can be argued that more consumption of meat-dairy products than grain products and fruit and vegetables might have resulted in the pre-service teachers’ having medium or higher BMI values. For a healthy life, a normal BMI value is important. The risk of catching diseases is higher for individuals having low, medium or high BMI values. Thus, it can be told that the pre-service teachers are not good in terms of adequate and balanced eating. Moreover, Chi-square results revealed that there is no significant correlation between BMI values and the consumption of the food items necessary for adequate and balanced eating ($p > 0.05$). On the basis of these findings, it can be contended that regardless of their BMI values, the pre-service teachers share similar characteristics in terms of their eating habits.

When these findings are generally evaluated, it is seen that regardless of their BMI values, the option selected most by the participants was “partially” as response to consumption frequency of the food items important for adequate and balanced eating; thus, it can be claimed that the participants’ general state of adequate and balanced eating is at the “medium” level.

Table 5: The State of the Pre-service Teachers’ Water Consumption in relation to Gender, Place of Residence and BMI Values

Variables		1 L and less		1.1 – 1.5 L		1.6 – 2 L		2.1 L and more		Total		$\bar{X}$
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Gender	Female	196	38,1	206	40,6	72	14	38	7,4	515	60,7	1,9068
	Male*	95	28,5	130	39	79	23,7	29	8,7	333	39,3	2,1261
	Total	291	34,3	339	40	151	17,8	67	7,9	848	100	
	t-test	T = -3,428		p = .001		p < 0,05						
Place of residence	With the family	12	25	20	41,7	11	22,9	5	10,4	48	5,7	Chi-Square Tests
	Dormitory	126	34,4	153	41,8	55	15	32	8,7	366	43,2	$\chi^2=10,090$
	Student house	111	33,3	133	39,9	68	20,4	21	6,3	333	39,3	s.d.= 9
	Others	42	41,6	33	32,7	17	16,8	9	8,9	101	11,9	p=.343
	Total	291	34,3	339	40	151	17,8	67	7,9	848	100	p > 0,05
BMI values	No response	6	35,3	8	47,1	2	11,8	1	5,9	17	2	Chi-Square Tests
	Low	83	43	75	38,9	23	11,9	12	6,2	193	22,8	$\chi^2=18,942$
	Normal	186	32,7	225	39,6	109	19,2	48	8,5	568	67	s.d.= 15
	Medium	9	28,1	12	37,5	8	25	3	9,4	32	3,8	p=.216
	High	7	23,3	15	50	6	20	2	6,7	30	3,5	p > 0,05
	Very high	0	0	4	50	3	37,5	1	12,5	8	,9	
	Total	291	34,3	339	40	151	17,8	67	7,9	848	100	

When Table 5 is examined, it is seen that of the female pre-service teachers, 206 (40.6%) and of the male pre-service teachers, 130 (39%) consume 1.1-1.5 L water. When this finding is considered in light of the fact that the amount of water daily needed by human body is 3 L and 1.5 L of this amount should be taken as direct water intake, the pre-service teachers seem to be consuming amount of water that is ideal for human body.

Of the pre-service teachers staying in a dormitory, 153 (41.8%) consume 1.1-1.5 L water, of the pre-service teachers staying in a student house, 133 (39.9%) consume 1.1-1.5 L water and of the pre-service teachers living with their families, 20 (41.7%) consume 1.1-1.5 L water and the pre-service teachers selecting “the others” option as their place of residence consume 1 L or less water. Moreover, Chi-square test revealed that there is no significant correlation between the place of residence and water consumption ($p > 0.05$). This shows that the place of residence does not have a significant impact on the pre-service teachers’ water consumption behavior. In addition, the pre-service teachers selecting the option of “the others” as their place of residence seem to have the lowest water consumption. Thus it can be argued that the students selecting the option of “the others” as their place of residence have worse eating habits as they neglect the consumption of water that is very important for human health.

Of the pre-service teachers having a normal BMI value, 186 (32.7%) consume 1 L or less water and of the pre-service teachers having a low BMI value, 83 (43%) consume 1 L or less water. On the other hand, the pre-service teachers having a high BMI value, 15 (50%) consume 1.1-1.5 L water. Moreover, Chi-square test revealed that there is no significant correlation between BMI value and water consumption ($p > 0.05$). This shows that the pre-service teachers’ BMI values do not have

a significant effect on their water consumption. Moreover, while the pre-service teachers having a low or normal BMI value consume 1 L or less water, the pre-service teachers having a medium, high and very high BMI value consume 1.1-1.5 L water and this may mean that with increasing BMI value, the water consumption also increases.

When these findings are generally evaluated, it is seen that the majority of the teachers directly consume 1.1-1.5 L water; thus, it can be argued that water consumption is enough for adequate and balanced dieting and the water consumption of the pre-service teachers is normal; yet, their consumption of the other food items is not adequate accordingly their indirect water intake might not be adequate. Thus, it can be maintained that their general water intake is not enough.

DISCUSSION AND CONCLUSION

Of the 848 pre-service teachers participating in the study, 515 (60.7%) are females and 333 (39.9%) are males. While there is no connection between the consumption of grain products including carbohydrates providing a large amount of the daily energy need of the body and gender, in terms of the consumption of fruit and vegetables and meat-dairy products, there is a correlation in favor of the male pre-service teachers (see table 2). Sarıdağ-Devran (2014) conducted a study to determine whether students from Bingöl University have any eating disorders and found no eating disorder in 85.9% of the male students and 75.5% of the female students, in general in 79.2% of the students. Moreover, it was also found that there is no correlation between the mean scores for eating behaviors and gender ($p=0.35$); yet, when the state of absence of eating disorder in relation to gender was investigated, a correlation based on gender was found ($p=0.06$). Racette et al., (2005) conducted a study on 764 university students and reported that gender affects eating habits. Female students consume more fatty foods than male students but their fruit and vegetables consumption is similar. Daviy et al., (2006) conducted a study with the participation of 286 undergraduate students and found that female students put greater effort to keep their weight under control by consuming less fatty food items with less carbohydrate content and more vegetables than male students. This finding is parallel to the finding of the current study because here it was also found that the male pre-service teachers have a greater tendency to consume more fruit and vegetables and meat-dairy products than the female pre-service teachers.

Of the pre-service teachers participating in the current study, 366 (43.2%) stay in a dormitory, 333 stay in a student house (39.3%), 101 (11.9%) stay in “the others”. The smallest number of pre-service teachers live with their families ($n=48$; 5.7%). It was found that there is a correlation between the pre-service teachers’ frequency of consuming the fruit and vegetables and meat-dairy products required for adequate and balanced eating and place of residence in favor of the pre-service teachers living with their parents (see table 3). It was reported that while some students’ consumption of fresh vegetables and fruits, fatty fish, sea food, legumes and olive oil decreased after they started university, their sugar, wine and beer consumption increased (Papadakis et al., 2007). Grace (1997) conducted a study on university students and found that while 69% of the students do not have any daily fruit consumption, 48% of them eat vegetable more than once. In the same study, it was also found that the contribution of proteins to total energy is higher for students living outside the campus. When the results of the current study and results reported in the literature are examined, it can be concluded that pre-service teachers’ place of residence affects the development of correct eating habits.

Of the pre-service teachers participating in the current study, 568 (64%) have a “normal”, 193 (22.8%) have a “low”, 32 (3.8%) have a “medium” BMI value. BMI values were not calculated for 17(2%) pre-service teachers who did not indicate their heights and weights that are necessary to calculate BMI values. According to the data reported by The Turkish Statistical Institute Health

Survey (TÜİK, 2012), 17.2% of the Turkish population is obese, 34.8% is overweight, 44.2% is normal weight and 3.9% is thin. These data do not exhibit a complete compliance with our finding. This might be because that TÜİK's survey was conducted on a sampling representing the whole population of Turkey, but the current study's population only represents a certain section of the society (pre-service teachers). In the study of Sarıdağ-Devran (2014), it was found that 73.9% of the male students and 72.7% of the female students have normal BMI values, and of all the students, 7.9% are thin and 2.2% are obese. This finding concurs with the finding of our study. It was found that there is no correlation between BMI values and the frequency of consuming fruit and vegetables and meat-dairy products necessary for adequate and balanced eating (see table 4). In contrast, Sarıdağ-Devran (2014) found a significant correlation between students' eating disorders and their BMI values ($p < 0.05$). Students having eating disorders can be said to be under greater risk of having BMI values indicating obesity or extreme obesity and accordingly of catching chronic diseases. Özgün-Başbüyük and Akın (2007) found that women have higher BMI values than men. When our data related to BMI values and frequency of consuming food items are examined, it is seen that the pre-service teachers consuming more meat-dairy products than grain products and fruit and vegetables have medium or high BMI values (see table 4).

Consumption of the food items as proposed in the healthy eating pyramid is of great importance in terms of developing correct eating habits. According to the nation data of America, more than 60% of young people consume too much fat; less than 20% of them daily consume fruit and vegetables five times or more and all over the world, while generally more fat is consumed, less fruit and vegetables are consumed. These findings can explain the increase in obesity incidences and its related diseases (Hossapidou and Fotiadou, 2001; Paulus et al., 2001). Sarıdağ-Devran (2014) also found that the mean energy intake of the students is low, and their fat consumption is high.

Of the female pre-service teachers participating in the current study, 206 (40.6%) and of the male students, 130 (39%) stated that their daily direct water intake is 1.1 -1.5 L. A correlation was found between water consumption and gender in favor of the male students (see table 5).

Of the pre-service teachers staying in a dormitory, 153 (41.8%); of the pre-service teachers staying in a student house, 133 (39.9%) and of the pre-service teachers living with their families stated that they daily consume 1.1 -1.5 L water. The pre-service teachers selecting "the others" as their place of residence stated that they consume 1.1 or less water. No significant correlation was found between the pre-service teachers' water consumption and place of residence (see table 5).

Of the pre-service teachers having a normal BMI value, 186 (32.7%) and of the pre-service teachers having a low BMI value, 83 (43%) stated that they daily consume 1 L or less water. On the other hand, of the pre-service teachers having a high BMI value, 15 (50%) stated that they consume 1.1-1.5 L water. No significant correlation was found between the pre-service teachers' water consumption and BMI values.

When the pre-service teachers' direct water consumption is considered, it can be argued that they consume water at "normal" level. Sarıdağ-Devran (2014) found the mean water consumption of students as 1465 ± 685.0 ml. This finding is parallel to our finding.

In this regard, it can be concluded that the pre-service teachers' state of adequate and balanced eating habits is at the medium level and state of water consumption is at the low level. Sarıdağ-Devran (2014) reported that university students consume inadequate amounts of many nutritional elements (E vitamin, B1 vitamin, folic acid, calcium, magnesium, and iron in female students) and have wrong eating habits. These findings concur with our findings. In general, our findings show that the pre-service teachers' adequate and balanced eating is at the medium level

regardless of their gender, place of residence and BMI values and their water consumption is also at the medium level; thus, we can argue that the pre-service teachers have wrong eating habits.

SUGGESTIONS

In light of the findings of the study, the following suggestions were made.

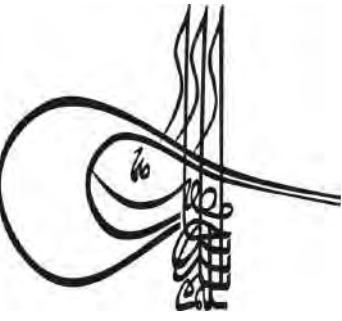
1. In the study, a result was found that male students consume more fruit and vegetables, and meat-dairy products than female students. In this regard, given that the female students might be more concerned about their weight and therefore prone to go on a diet, the female students should be better informed about eating and dieting.
2. The study revealed that living with the family has positive contributions to the development of healthy eating habits; therefore, students staying in different places of residence should be informed about how to feed themselves as if they were living with a family.
3. It was found that many students stay in dormitories and are at the medium level in terms of adequate and balanced eating. This may indicate that foods offered in dormitories are not suitable for adequate and balanced eating; therefore, more healthy foods to raise students' adequate and balanced eating level to the level of "good" should be provided in dormitories.
4. The pre-service teachers consuming more meat-dairy products than grain products were found to have higher BMI values. Thus, the students should be informed about the ideal amounts of food items to be consumed from the healthy eating pyramid.
5. The pre-service teachers' water consumption level was found to be low. Therefore, the pre-service teachers should be informed about the relationship between healthy body and water consumption.

REFERENCESS

- Açıkgöz, S. (2006). *Üniversite öğrencilerinin beslenme alışkanlıkları ile özyeterlilik ve iyimserlik ilişkisi: Ankara üniversitesi örneği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sağlık bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Arslan, M. (2014). *Marmara Üniversitesi Haydarpaşa Kampüsü'nde Çalışan Öğretim Elemanlarının Beslenme Alışkanlıkları ve Fiziksel Aktivite Alışkanlıklarının İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Halk Sağlığı Anabilim Dalı, İstanbul.
- Atasever, M., (2003). *Spor ve beslenme*, MEB Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara.
- Baysal, A. (2007). *Beslenme*. Ankara: Hatiboğlu.
- Baysal, A. (1993). *Beslenme kültürümüz*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Beers MH, Berkow R (2002). *Beslenme bozuklukları. The Merck Manual Tanı tedavi el kitabı* (Çeviri: Özenoğlu A, Artan Ş). İstanbul: Yüce reklam/yayın/dağıtım.
- Çetin, G. ve Sarper, F. (2013). Tıp fakültesi birinci ve son sınıfa devam eden öğrencilerin beslenme bilgi ve alışkanlıkları üzerine bir araştırma, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, Cilt:2, Sayı: 6, Kış.
- Daviy, SR., Benes, BA. & Driskell, JA. (2006). Sex differences in dieting trends, eating habits, and nutrition beliefs of a group of midwestern college students. *J Am Diet Assoc.* 106: 1673-1677.

- Demirkaynak, Ö. (2004). *3-6 yaş grubunda çocuğu olan annelerin beslenme bilgi düzeyleri ve beslenme alışkanlıkları*. (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi. Ankara.
- Ersoy, G.(2011). *Egzersiz ve spor yapanlar için beslenme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.
- Ersoy, G.(1990). Spor beslenmesi. Spor Bilimleri 1 Ulusal Sempozyum Bildirileri, 15-16 Mart, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Grace TW. (1197). Health problems of college students. *Journal of American College Health*, 45(6): 43-250.
- Özgün-Başbüyük G. & Akın G. (2007) Sivas il merkezinde yetişkin kadın ve erkeklerde obezite değerleri, *TurkishStudies-International PeriodicalFortheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic*, Volume 2/4 Fall ss. 1239-1261.
- Gümüş, H., Bulduk, S.ve Akdevelioğlu,Y. (2011). Yetiştirme yurtlarında kalan adolesanların beslenme ve fiziksel aktivite durumlarının vücut kompozisyonları ile ilişkisinin saptanması, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 1.
- Güneş, Z. (1998). *Spor ve beslenme antrenör ve sporcu el kitabı*, Ankara: Bağırhan Yayınları.
- Hossapidou, M. N. & Fotiadou, E. (2001). Dietary intakes and food habits of adolescents in Northern Greece, *International Journal of Food Science and Nutrition*, 52(2): 109-116.
- Kaya, M. (1999). *Ana-Baba eğitimi destekli besleme eğitiminin 3-6 yaş grubu çocukların beslenme bilgisi ve davranışlarına etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Ev Ekonomisi, Ankara.
- Kılıç, E. ve Şanlıer, N. (2007). Üç kuşak kadının beslenme alışkanlıklarının karşılaştırılması, *Kastamonu Eğitim Dergisi*,15(1),31-44
- Merdol-Kutluay T. (1999). *Okul öncesi eğitim veren kişi ve kurumlar için beslenme eğitim rehberi*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Nancy K.A., Stockman Tanja C., Schenkel Jessica N. & Brown Alison M.D. (2005). Comparison of energy and nutrient intakes among meals and snacks of adolescent males. *Preventive Medicine*; 41: 203–210
- Papadaki, A.,Hondros, G. &Scott, JA. (2007). Eating habits of university students living at or away from home in Greece, *Appetite*, 49: 169-176.
- Paulus, D.,Saint-Remy, A. &Jeanjean, M. (2001). Dietary habits during adolescence-results of the Belgian a dolux study, *European Journal of Clinical Nutrition*, 55(2): 130-6.
- Pehlivan, A. (2009). *Çocuk ve genç futbolcуда beslenme*, Türkiye Futbol Federasyonu Futbol Eğitimi Yayınları, 6, Haziran, İstanbul.
- Pekşen-Akça, R., Arslan, R. ve Akıncı Demirbaş, E. (2013). Farklı üniversitelerde eğitim gören çocuk gelişim lisans ve önlisans öğrencilerinin beslenme alışkanlıkları. *Akademik Bakış Dergisi*, Eylül-Ekim, Sayı 38.
- Pekşen-Akça, R.(2010). *Çocuk gelişimi ve eğitimi “Oyunlarla besleniyorum”*. İzmir: Mungan Kavram.
- Racette, SB., Deusinger, SS. &Strube, MJ. (2005). Weight changes, exercise, and dietary patterns during freshman and sophomore years of college. *J Am Coll Health*. 53(6): 245-51.

- Sarıdağ-Devran, B. (2014). Doğu Anadolu bölgesinde yaşayan adölesan ve yetişkinlerin beslenme alışkanlıkları ile yeme tutum ve davranışlarının belirlenmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Beslenme ve Diyetetik Anabilim Dalı, Ankara.
- Tanrıöğen, A., (Edt.) (2011). *Bilimsel araştırma yöntemleri*, 2. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Tayar, M., Haşıl Korkmaz, N. ve Özkaleş, H. E., (2011). *Beslenme ilkeleri*, Bursa: Dora Basım Yayın.
- Türk Dil Kurumu [TDK] (2014). Sağlık teriminin tanımı, Güncel Türkçe Sözlük, Source: <http://www.tdk.gov.tr/>, 23.12.2014, 10.40.
- Türk M., Gürsoy S. T., ve Ergin I. (2007). Kentsel Bölgede Lise Birinci Sınıf Öğrencilerinin BeslenmeAlışkanlıkları,*Genel Tıp Dergisi*, 17(2):81-87.
- Yılmaz, E. ve Özkan, S. (2007). Üniversite öğrencilerinin beslenme alışkanlıklarının incelenmesi. *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 2 (6); 87-104
- Zorba, E., (2000). *Fiziksel uygunluk*, Ankara: Neyir Matbaası.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Mahmut Hakkı AKIN – Yrd. Doç. Dr. Enes BAL – Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM

This article was checked by iThenticate.

GÖÇ VE PARÇALANMIŞ AİLE: GÖÇÜN ARDINDA KALANLARIN “DÖNÜŞ” FİLMİNDEKİ YANSIMALARI

Uğur ÇAĞLAK*

ÖZET

Göç geçmişten günümüze insanlığın en önemli toplumsal olgularından birisi olmuştur. Son dönemlerde hem göç alan hem de göç veren ülkelerden birisi olan Türkiye özellikle göç olgusunun iki boyutu olan iç ve dış göç hadisesini yoğun bir şekilde yaşamaktadır. Özellikle Anadolu'dan İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük kentlere doğru yapılan iç göçle birlikte yıllardır ağırlıklı olarak Avrupa ülkelerine doğru gerçekleşen tek yönlü işçi göçü hadisesi Türkiye'nin göç pratiklerinin en önemli görünümlerinden biridir. Her iki göç pratiğini de farklı dinamiklerle incelemek mümkündür. Ancak her iki göç türünde de en önemli sorunlardan birisi tek başına gerçekleşen -kısa ya da uzun süreli- göçlerde ortaya çıkan aile sorunlarıdır. Bu çalışmada da özellikle dış göçle birlikte ortaya çıkan bir sorun üzerine değinilmektedir. Türkiye'den 1960'lı yıllardan bu yana çoğunlukla Avrupa ülkelerine doğru gerçekleşen dış göçün hem göç eden hem de göçün ardında kalanlar açısından çok farklı sonuçları ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlardan birisi de göçün ardında kalanlarla birlikte ortaya çıkan “parçalanmış aile” olgusudur. Göçün en önemli sorunlu alanlarından birisi olan parçalanmış aile olgusunu özellikle bugün ülkemizin yurt dışına yoğun göç veren yerlerinde hissetmek mümkündür. Bu çalışmada “göç ve parçalanmış aile” olgusu yıllar önce yayınlanmış olan ve o günün toplumsal ve ekonomik koşullarını yansıtarak bugüne ışık tutan, “Dönüş” sinema filmi üzerinden bir analiz yapılarak açıklamaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Göç, Dış Göç, Parçalanmış Aile, Sinema, Dönüş

* Yrd. Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi SBBF Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü, El- mek: ugurcaglak@gmail.com

MIGRATION AND FRAGMENTED FAMILY: REFLECTIONS OF THE PEOPLE LEFT BEHIND IN THE MOVIE "THE RETURN"

ABSTRACT

Migration is one of the most important social phenomena of humanity from past to present. Turkey, one of the countries dealing with internal and external migration, has intensively experienced the two dimensions of the migration, namely emigration and immigration, in recent years. The one-way external immigration of the workers mainly from Anatolia to the European countries for years and the internal migration particularly to the big cities like Istanbul, Ankara and İzmir, are among the most important aspects of immigration practices in Turkey. It is possible to analyze both migration practices with different dynamics. However it is known that when one family member migrates, both types of migration cause family problems whether it is a long or short term separation. This study deals with the problem that emerges especially with external migration. The external migration from Turkey to the European countries since 1960s has resulted in very different outcomes for both immigrants and the people they have left behind. One of the results of this problem is "fragmented family phenomenon". It is possible to observe the fragmented family problem particularly in the regions of our country where external migration rate is high. This study aimed to explain the "migration and fragmented family" case by analyzing "the Return", a movie filmed years ago, which not only reflects the social and economic conditions of the past but also sheds light on today.

STRUCTURED ABSTRACT

As an ancient movement migration is important political, economic and social phenomenon that occurs voluntarily or compulsorily throughout the history. Migration takes place in two different ways as internal migration and external migration. This distinction is related with places.

Internal migration is a movement towards different places of the country while external migration is towards different countries. Migration is sometimes a forced movement. People sometimes are forced to migrate for reasons such as wars, disasters, earthquakes and political problems. Today, migration of millions of people Syria due to war is the best example of forced displacement. Migration is sometimes a voluntary act. People choose to migrate to different countries with the desire to live better. This migration is more about business (economy) and big cities and big countries/cities attract people for migration.

Turkey has experienced both migration forms intensively for decades. Various social and economic problems that come forth in both forms have been analyzed so far. However, most of the research on migration is mainly about immigrants, which has led the studies on migration to be limited to one aspect of the phenomenon heavily. The

amount of the research into the people left behind is more than the research into immigrants themselves. This study aimed to make an analysis through the movie “Return”, which was about the people left behind the migration. The movie “Return” , though it was produced in 1973, is of significant importance as it reveals the social problems of its period and exhibits the “broken families” problem that appeared following the migration as well as its reflections on our time . It also gives us a chance to make comparisons about “broken families” issue which is still a current problem today.

The external migration which began in 1960s in our country as a voluntary movement to find a new job and set up a new life still continues today with similar and differing aspects. The mobility, which is usually one way, between Turkey and Europe can be said to have both advantages and disadvantages in short and long term. The migration issue, which was initiated to meet the labor need and close the employment gap, has caused radical changes in the social structure of Turkey and the migrated country. It also led to the emergence of a new type of people called as “gurbetçi” (immigrant), to the development of multicultural social structure in the migrated country along with the wave of a new kind of multi culturalism. Besides it resulted in problems such as adaptation problems, the rise in illegal workers and asylum demands, traumatic cultural problems and broken families.

One of the most significant features of Turkish worker migration to the West is that the first people migrated mostly by themselves. Going to the migrated country alone also caused a different family problem. Workers migrants first needed temporary immigration due to economic problems in their homeland. This migration was not a pattern of displacement with the family, but rather an individual and sex-based male predominantly an immigration pattern. However, some immigrants were able to bring their family to the country of immigration in the course of time, mainly by the possibilities, loneliness and the possibility of getting used to the living and economic conditions there. Some of them either did not or could not take the family abroad for different reasons (such as visa problems, the idea that the family could not adapt abroad, the desire to work back for a short time, and the need of parents in the country). Thus, with the migration abroad, a family problem arose where immigrants who did not take all or part of their family abroad or could not take it abroad. It is also possible to consider this as a "remnant of immigration" with a conceptualization.

With regard to the people behind the immigration, there have been a number of broken family members in Turkey. Broken family is “the absence of one or both members in the family due to the reasons of death, abandonment, divorce and separation” (Saran, 1991: 132). The fact that one of the members of the family is away from home due to reasons such as working, wanting to live separately also points to the broken family. The best example of this is the families of people who have gone to work in other cities within the country or abroad for a long period of time, and have been away from the family. Of course, the most affected people in the broken families are the spouse, children or the person who has to leave. First of all, the spouse, who is left behind, may have to confront very different problems. The partner in longing can

be in a constant loneliness. It can be a burden on spouse who has to deal with the children in the country, perhaps, and the mother and father in the country. The spouse (mostly the women) who takes the role of both mother and father for children may have to deal with all their problems alone. With nearly all of the house management, they may have to confront all the financial and moral matters. Particularly, the ones in the rural settlements can carry the burden of taking care of the peasants and animals on their shoulders. Also, some men who have bad intentions can look badly or even disturb the women left behind. Along with these, the relatives or other close friends of wives may intervene in their life because their husband is away. Faced with all these problems and more, the wife can feel the whole burden of the broken family on their shoulders. The wife, who deals with psychological, economic and social problems, may have to withstand all these alone.

An important problem that has arisen with regard to those who are left behind after immigration is the children living in the country. They may be the mostly affected ones in the family psychologically.

The fathers who live abroad may have problems in meeting the needs of their children such as education, spending time together and so on. The fathers who support their children financially may be inefficient psychologically. They mostly become a guest who support the family financially and visit home a few weeks in a year, which undermines the father authority on children. Thus children may develop a different point of view and low respect for their father. According to a study conducted in the United States, "the proportion of juvenile criminals in broken families has reached a significant percentage (Saran, 1991: 133). Of course, it is wrong to show broken families on juvenile delinquency alone as the main variable, but the data is very important in terms of showing the situation of broken families in juvenile delinquency. Children who are unable to meet their family, social and psychological needs and who lack family authority tend to be criminals. Especially children and young people can show tendency to crimes such as the acquisition of bad habits like alcohol and substance use, theft, extortion, harassment. This is one of the most negative consequences of a broken family. With all of this, the lack of the father can cause the children to take more responsibility for the family. Mostly, older children may assume the role of a father. Sometimes children can run for the material needs of the house. This can cause children to undergo a burden that they may be forced to lift and take great responsibilities. Another family member who is negatively affected after the migration is the mother and father of the migrant. Particularly in the case of migration, which takes place mostly from rural areas abroad, older parents may need care. Spouses and children who are not taken abroad sometimes undertake this care. This is another area of responsibility for the other members of the family. In the migrations that occur with the family, old parents are entrusted to other relatives or nursing homes.

The worker immigration event that has taken place since 1960s abroad from Turkey has led to very different results. One of these problems is a broken family. This study aimed to analyze the broken family phenomenon that emerged with migration through the movie "Return" which was filmed years ago. Broken families have been an

important event since old times. Life practices and sufferings of broken families differ from regular families. Especially the spouse, children and parents in the country are adversely affected by this phenomenon. This film is one of the rare works that focus on this subject. Despite the fact that it was taken many years ago, it is very important in terms of reflecting the problems of the day, social networks, cultural conditions, economic conditions and being a mirror to this day. The film, which gives the same taste every time, presents a light, a consciousness within today's conditions to be a broken family that still maintains its validity today.

We have observed that similar problems still exist in today's conditions. If given as an example, according to the information given by a high school principal in Konya / Kulu, about 30% of school children are adversely affected by the broken family that emerged with migration. It is said that children are highly influenced by negative circumstances such as longing, loneliness, deprivation of interest from parents, heavy burden of house management, and being addicted to bad habits easily.

Along with all of these, the wife and the child who were left behind were mentioned. However, it should be added that the migrants cannot always live a comfortable life like in the movie “Return”. Migrants can also experience negative effects of being separated from the family. Especially migrants are also faced with many problems such as single living, loneliness, longing, neglecting children and spouse, dealing with parents, weakening ties, economic obligations of both the family and his own.

It seems important to be aware of the broken families, to raise awareness. Such works of art are also of great importance in terms of shedding light on society. Works of art, as well as scientific studies, campaigns, public spots, and the work of the Ministry of Family and Social Policy are very important to detect and lessen the adverse effects of the broken family.

Keywords: Migration, External Migration, Fragmented Family, Cinema, the Return

Giriş

Göç, insanın kadim eylemlerinden biri olarak tarih boyunca süregelen yer değiştirme, toplumsal köklerden kopma/koparıma gibi zorunlu veya gönüllü olarak gerçekleşen, siyasi, ekonomik ve toplumsal farklı tezahürleri içeren önemli bir olgudur. Modern zamanların insanı için ekonomik ve sosyal anlamda daha müreffeh hayat arzusu ile gerçekleşen bu eylem, dinler tarihinde hicret, fetih gibi anlamları taşıırken, doğal afetler, savaşlar gibi daha büyük olayların sonuçları içinde de yer alan bir sosyal eylem olarak değerlendirilebilmektedir.

Göç, iç göç ve dış göç olarak iki farklı boyutta gerçekleşmektedir. Bu ayrım daha çok mekân itibarı ile değerlendirmedir. İç göç daha çok ülke içinde farklı mekânlara doğru yapılan bir hareketlilikken, dış göç farklı ülkelere doğru gerçekleşen bir göçü kavramsallaştırmaktadır. Türkiye’de de yıllardan beri hem iç hem de dış göç hadisesi yoğun bir şekilde gerçekleşmektedir. Her iki göç türünde de çok farklı sosyal ve ekonomik problemlere dair pek çok analiz yapılmıştır.

Ancak 1960'lı yıllardan bu yana yoğun bir şekilde gerçekleşen dış göç hadisesi ile birlikte daha özel sorunların çıktığı muhakkaktır.

Bir göç olayının incelenmesi ancak onu var eden sosyal motivasyon kaynaklarının irdelenmesi ile mümkün olmaktadır. Göç kararı alabilmek oldukça zor bir eylemdir ve bu eylemin gerçekleşebilmesinin farklı gerekçeleri bulunmaktadır. “Öncelikle tüm canlılar bulundukları yere ve habitata şu noktalar çerçevesinde bağlıdır:

Ekonomik (ev, barınak, iş, taşınır ve taşınmaz mal varlığı)

Yasal ve siyasi (vatandaşlık, siyasi birlik, vatan sevgisi)

Kültürel (aynı dil, din, din, etnik yapı, coğrafi birlik)

Duygusal veya psikolojik (duygusal bağlılık, yer değiştirme korkusu, güven)” (Alpagu, 2015: 58). Ekonomik, siyasi, kültürel ya da duygusal gerekçelerle insan bulunduğu alana bağlıdır. O alan onun için öncelikle bir ekmek kapısıdır. Vatanıdır, toprağıdır. Kendisi gibi düşünenlerle, kendisi gibi olanlarla bir olduğu mekandır. Ancak zaman içerisinde bu alanların birinde veya bir kaçında ortaya çıkan problemler veya yeni arzular insanı yer değiştirmeye zorlayabilmektedir.

Göç bazen gönülsüz bir eylemdir. Savaşlar, afetler, depremler, siyasal problemler gibi nedenlerle insanlar kimi zaman gönülsüz de olsa göç etmek zorunda kalmaktadır. Günümüzde Suriye’den savaş nedeni ile milyonlarca insanın zorunlu olarak göç etmesi gönülsüz göçe en iyi örnektir. Göç bazen de gönüllü bir eylemdir. İnsan bulunduğu mekândan belki de daha iyi yaşama arzusu ile farklı ülkelere göç edebilmektedir. Bu göç daha çok iş (ekonomi) ile ilgilidir ve büyük kentler ve büyük ülkeler çekici bir faktör olarak gönüllü bir göçe imkân verebilmektedir.

Bu alanlarla ilgili olarak geçmişten günümüze çokça araştırmalar yapılmıştır. Ancak göç olgusu ile ilgili olarak yapılan araştırmaların çoğunluğu göç edenler üzerinedir. Bu da göç olgusu ile ilgili olarak yapılan araştırmaların ağırlıklı olarak göçün sınırlı bir alanının inceleme alanı yapılmasına neden olmuştur. “göçün ardında kalanlar”la ilgili olarak yapılan çalışmalar “göç edenler”e nazaran çok daha azdır. Bu çalışmada da “göçün ardında kalanlar”ı konu edinen “Dönüş” filmi üzerinden bir analiz yapılmaktadır. Dönüş filmi 1973 yapımı olmasına rağmen o günkü toplum yapısında ortaya çıkan sorunları göstermesi ve günümüze yansıyan özellikleriyle göçle birlikte ortaya çıkan “parçalanmış aile” olgusunu ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda bugün de farklı boyutları ile hala geçerliliğini koruyan parçalanmış aile olgusu üzerine bir kıyaslama imkânı sunmaktadır.

Yurtdışı İşçi Göçü Süreci ve Genel Sorunlar

Ülkemizde de 1960'lı yıllardan itibaren daha çok gönüllü olarak yeni iş ve hayat bulma amacıyla gerçekleşen dış göç hadisesi bugünde benzeşen ve farklılaşan yönleri ile hala devam etmektedir. Her ne kadar ülkemizden çalışmak maksadıyla gerçekleşen dış göç hadisesi gönüllü bir göç olarak görünse de göçün kendi içerisinde karşılaşma potansiyeli olan sorunları, ekonomik durumu kısa süre içerisinde düzeltinceye kadar göç etme isteği çok istekli bir göç hadisesinden ziyade zorunlu olarak bir göç alanını da ifade etmektedir.

Görmezöz’e göre (2011: 41) “Uluslararası göçün en belirginleştiği dönem İkinci Dünya Savaşı sonrasında Marshall Planı doğrultusunda Avrupa’nın yeniden inşasıyla birlikte ekonomik canlılığın beraberinde getirdiği dönemdir. Bu dönem büyük miktarda işgücü talebi yaratmış, başta Almanya, Fransa ve İngiltere gibi ülkeler olmak üzere birçok ülkede önemli miktarda işgücü açığı ortaya çıkmıştır. Bu ülkeler, işgücü açıklarını ilk başlarda savaş sırasında yer değiştirenler ile kapatmışlar, daha sonra ise İtalya, Portekiz ve İspanya gibi yavaş endüstrileşen Avrupa’nın çevre ülkelerine yönelmişlerdir. 1961 yılında Federal Almanya’dan hükümet düzeyinde ikili anlaşma için

ilk talep geldiği ve bunu diğer ülkelerin taleplerinin izlediği bilinmektedir. Olumsuz ekonomik şartlar içinde bulunan Türkiye bu isteklere, soruna çözüm getirecek yeni bir gelişme olarak bakmış ve bir dizi ikili anlaşmalar yapmıştır. Bu çerçevede, ilk anlaşma, Federal Almanya ile 30 Ekim 1961 tarihinde imzalanmıştır. Bunu, Avusturya, Belçika ve Hollanda ile 1964 yılında, Fransa ile 1966’da, İsviçre ile 1967’de ve İngiltere ile de 1970’te imzalanan anlaşmalar izlemiştir”

Yurtdışında yaşayan 6 milyonu aşkın Türk toplumunun yaklaşık 5,5 milyonu Batı Avrupa ülkelerinde, geri kalanı ise Kuzey Amerika, Asya, Orta Doğu ve Avustralya’da yerleşiktir. Bu sayı, Türkiye’ye kesin dönüş yapmış olan 3 milyon kişiyle birlikte düşünüldüğünde 9 milyonluk bir grubu ilgilendiren geniş kapsamlı bir göç olgusunun varlığı ortaya çıkmaktadır(mfa.gov.tr, Son Erişim Tarihi: 15.04.2017). Türk göçmenler, göç alan ülkelerin ekonomik kalkınmalarına önemli katkıda bulunmuşlardır. Yurt dışında yaşayan Türk vatandaşlarının çoğu, artık sadece işçi konumunda olmayıp, bilim adamı, doktor, mühendis, avukat, gazeteci, iş adamı, sanatçı, politikacı, sporcu gibi çeşitli alanlarda meslek sahipleri olarak göç alan ülkelerin siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel hayatına katılmaktadır. Birçok Türk vatandaşı, artık işveren olarak çalışmaktadır (YTB, 2011: 2). Türk vatandaşları birçok ülke de çifte vatandaşlık alarak hem göç ettiği ülkenin hem de Türkiye’nin vatandaşlık haklarından yararlanabilmektedir. Ayrıca göç edilen ülkelerin ekonomik ve sosyal yaşamına canlılık ve farklılık kazandırırken de ülkemiz de ekonomik olarak birçok yatırımda bulunmaktadırlar.

Göç ilk bakışta tek yönlü bir hareket gibi görünse de aslında ekonomik ve sosyal dönüşleri göz önünde bulundurulduğunda, göçün oldukça dinamik ve çok yönlü bir hareket olduğu görülür (Yılmaz, 2014: 1692). Türkiye ve Avrupa ülkeleri arasında yaşanan büyük oranda tek yönlü olan insan hareketliliğinin kısa ve uzun vadede pek çok avantaj ve dezavantajından bahsedilebilir. Başlangıçta işçi ihtiyacının giderilmesi, istihdam açığının kapatılması gibi beklentileri içeren ancak amacı fazlasıyla aşan bir sosyal süreç olarak göç olgusu göç edilen ülke ve Türkiye’nin toplumsal yapısında köklü değişimler ortaya çıkarmıştır. Türkiye’de gurbetçi olarak addedilen yeni insan tiplerinin ortaya çıkmasına, benzer şekilde göç edilen ülke içinde de çok kültürlü bir sosyal dokunun gelişmesine ve yeni bir çokkültürlülük dalgasının doğmasına neden olmuştur. Bununla birlikte özellikle uyum problemleri, kaçak işçi veya iltica taleplerinin artışı, kültürel açıdan travmatik sorunların yaşanması, aile birleşim sorunları gibi sorun alanlarını da ortaya çıkarmıştır.

Hiç şüphesiz göç edenler bir umutla göç ettikleri ülkelerde de muhtelif sorunları yaşamaktadırlar. Göç eden insan yeni coğrafyalarda yeni yüzlerle yeni kimlikler edinme sürecine dahil olabilmektedir. Bu süreç çoğu zaman oldukça meşakkatli bir süreçtir. Yeni toplumdaki ve mekândaki toplumsal dinamikler, ilişkiler alışageldiği toplumsal dinamiklerden ve ilişkiler açısından farklıdır. Böylelikle iklimi, doğası, insanı, kültürü, alışkanlıkları, değer ve normları farklılaşabilen ülkelerde göç edenler *uyum problemleri* yaşamaktadırlar. Üzerinden yıllar geçse de uyum problemleri sıkça yaşanabilmektedir.

Büyük umutlarla gidilen ülkede *işsizlik* de önemli bir sorundur. Herhangi bir uzmanlığı olmadan yabancı bir ülkede iş bulma zorluğu halen devam etmektedir. Özellikle ilk giden nesil ağırlıklı olarak büyük fabrikalarda çalışmışlardır. Ancak bir silsile halinde devam eden memlekette yaşayan akraba ve yakınların meziyetlerine ve yeteneklerine bakılmadan yurtdışına çalışmaya götürülmesi orada büyük bir vasıfsız Türk işçi sınıfının doğmasına neden olmuştur. “Yabancılarla ilgili yapılan bazı araştırmalara göre işsizlik oranının en yüksek yaşandığı toplum Türklerdir. Birçok Türk genci, okul ve iş hayatında kendinin şans sahibi olmadığına inanmaktadır. Bu konuda eğitim düzeyinin düşüklüğü, ayrımcılık ve Almanca yetersizliği gibi etkenler söz konusu olmakla birlikte, yeterli ve kalifiye iş imkânının yetersiz oluşu da önemli rol oynamaktadır. Çünkü eğitimsizlik kalifiye iş bulma konusunda en önemli engeldir. Hiç şüphesiz işsizlik ve işsizlikten kaynaklanan başıboşluk, suça veya marjinal kimliklere yönelmeyi beraberinde getirmektedir. Tabiatıyla bu durum

Alman toplumunda kin, nefret ve dışlama duygularının gelişmesine yol açmaktadır” (Başkurt, 2009: 90).

Göç edilen ülkeye dair *dil* öğrenmeden gitmek, o ülkede yaşamak da önemli sorunlar arasındadır. Dil öğrenmeden o ülkede bulunmak önemli bir problemken özellikle sosyal yaşantısını daha çok kendisi gibi düşünen, konuşan çevrelerde daha yoğun bir şekilde sürdürmek dil problemini körüklemektedir. Ancak daha önce örneğin Almanya’da ulusal kimliği desteklemek amacıyla okullarda oluşturulan “ulusal sınıflar” terk edilerek entegrasyonu sağlamak amacıyla almanca eğitim veren sınıfların oluşması gençlerin dili daha rahat ve daha iyi öğrenmesine olanak sağlamıştır. Şu da pek çok araştırmada aşikardır ki dil problemi halen yurt dışında yaşanan önemli sorunlar arasındadır. “Dil çocukların eğitiminden yetişkinlerin iş bulmalarına, vatandaşlarımızın göç ettikleri topluma uyumundan Türkiye ile ilişkilerine kadar birçok konuyu ilgilendiren önemli bir sorun alanı olarak ön plana çıkmaktadır. Türk göçmenler hem Almanca hem de Türkçe konusunda sorun yaşamaktadırlar. Almanca konusunda çoğunlukla yetişkinler sorun yaşarken Türkçe konusunda çocukların yaşadıkları sorunlar ön plana çıkmaktadır” (Kömürcü, 2011: 25).

Yurt dışında yaşayan Türk göçmenlerin önemli problemlerinden biri de eğitim sorunudur. “Türk göçmen nüfusu, ikinci kuşaktan itibaren üçüncü kuşakla birlikte genç bir nüfus özelliği kazanmıştır. Ancak eğitim sistemine yeterli ölçüde uyum sağlayamama sebebiyle eğitimde arzu edilen verim elde edilememiştir. Bu olumsuzluğun temelinde birçok sebep bulunmakla birlikte dil bilmeme, ailenin ilgisizliği ve eğitim düzeyinin düşük oluşu yatmaktadır. Çünkü ailelerin eğitim düzeyleri, gelir durumları, içinde yaşadıkları ortam gibi faktörler, çocukların toplumsallaşması üzerinde önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla ailelerin bu yöndeki durumları çocukların okul başarılarında belirleyici olmaktadır. Zira ilk ve en etkili toplumsallaşma deneyimleri ailede yaşanmaktadır” (Başkurt, 2009: 89). Ancak şunu da ilave etmek gerekir ki gün geçtikçe ve entegrasyon sağlandıkça gençlerde üst düzey eğitim alma oranı yükselmektedir.

Batıya göç edenlerle ilgili problemlerden biri de din ile ilgili problemlerdir. Özellikle ibadetle ilgili olarak ibadethane azlığı, kurban kesimi gibi problemler ön plandadır. Bunlarla birlikte özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra daha çok keskinleşen islamofobi ve ırkçı söylemler batıda kendini çok daha bariz bir şekilde gösterir olmuştur. “İslamofobi”, özellikle 11 Eylül’den sonra başta ABD olmak üzere Avrupa’da artan İslam ve Müslüman karşıtı tepkilerin/tutumların birleştiği ortak paydayı temsil etmek üzere yaygın bir şekilde kullanımda olan bir kavramdır. John L. Esposito Yeni Şafak gazetesinde yayımlanan bir röportajında İslamofobiyi şöyle tanımlamaktadır: “Kanaatimce temel anlamda İslamofobi, Müslümanların din hürriyetini, sivil özgürlüklerini ve insan haklarını ihlal eden ve sıklıkla da ayrımcılığa, önyargılara ve nefret suçlarına ya yol açan, ya da bunların oluşmasını tahrik eden söz ve eylemlerdir” (Türkan, 2015: 23). İslam ile terörü birleştirmeye çalışan ve bunu kötü bir şekilde islamofobi olarak nitelendiren batı böyle bir yaklaşım biçimiyle orada yaşayan soydaşlarımıza farklı bir gözle bakabilmektedir ve orada yaşayan insanımızın ötelenmesine neden olabilmektedir. Zaman içerisinde böyle bir durum yabancı düşmanlığına dönüşebilmekte ve siyasal söylemler için bir malzeme haline getirilerek yabancı düşmanlığı üzerine toplumu ayrıştırıcı bir etki yapabilmektedir. Aynı zamanda kimi zaman medya ile kimi zaman da siyasilerin elleri ile yabancı düşmanlığı körüklenebilmektedir.

Yurt dışına göç edenlerin önemli bir diğer problemi de aile ile ilgilidir. Aile bir toplumun sürekliliğini sağlayan en önemli yapıtaşlarından birisidir. Soyun devamının bir düzen içinde gerçekleşmesini sağlayan aile, toplumsallaşma süreçlerinin ilk başladığı yerdir. Bu hali ile aile toplumun en başat kurumlarından birisidir ve sağlıklı nesiller geliştirebilmenin en önemli yapısıdır. Bir kurum olarak bulunduğu toplumun renk ve desenini gelecek kuşaklara taşır; kuşaklar bulunduğu ailenin renk ve desenini yansıtır. Böyle düşünüldüğünde her toplum gibi Türk toplumun da kendine has aile yapısal özellikleri bulunmaktadır. Bu yüzden özellikle göç ettiği yeni topluma kendi

benliğini koruyarak angaje olmaya çalışan göçmen aileleri çok farklı sorunlarla karşı karşıya kalabilmektedir.

Batıya yapılan Türk işçi göçünün önemli özelliklerinden biri de ağırlıklı olarak ilk göç edenin tek başına göç etmesidir. Göç edilen ülkeye aile ise belirli bir süre geçtikten ve de imkanlar olgunlaştıktan sonra gitmiştir. Göç edilen ülkeye zamanla ailenin de götürülmesi ile birlikte bazı sorunlar da baş göstermeye başlamıştır. Özellikle çocuk ve gençler için dil öğrenme ve eğitim konusundaki sorunlarla birlikte bazı toplumsal uyum sorunları ortaya çıkmıştır. Göç edilen ülke eşler için yine dil ve uyum sorunları ile birlikte özellikle çalışmayanlar için bir yalnızlaşma alanı olabilmektedir. Yine uyuşturucu ve alkol kullanımı, işsizlik, yalnızlık, kuşak çatışması gibi sorunlar batıya göç eden Türk ailesinde ortaya çıkan sorunlardır. Bunlarla birlikte göç edilen ülkeye gidişle birlikte farklı bir aile problemi de ortaya çıkmıştır. Bu da göç ettiği ülkeye ailesinin tamamını veya bir kaçını götürmeyen ya da götürmeyen göçmenlerin yaşadığı aile problemidir. Bunu da bir kavramsallaştırma ile birlikte “göçün ardında kalanlar” olarak değerlendirmek mümkündür.

Göçün Ardında Kalanlar

Türkiye’den batıya gerçekleşen işçi göçü hadisesinde göç edilen ülkeye ağırlıklı olarak ilk başta aile ile göç gerçekleştirmemiştir. Almanya, Belçika, Hollanda, Fransa, İngiltere, Danimarka, İsveç, İsviçre, Norveç, Avusturya gibi ülkelere ilk işçi göçü cinsiyet bazında daha çok erkek ağırlıktadır. İşçi göçmenler öncelikle vatanında yaşadığı ekonomik sorunlardan dolayı kısa süreli geçici olarak göç etme ihtiyacı duymuştur. Bu da aile ile bir göçme şekline değil daha çok bireysel ve cinsiyet bazında erkek ağırlıklı olarak bir göç etme şekline neden olmuştur. Ancak zaman içerisinde çoğunlukla elde edilen imkanlar, yalnızlık ve oradaki yaşam ve ekonomik koşullarına alışma ve imkanları sağlayabilme, ailenin göç edilen ülkeye götürülmesi ile neticelenmiştir.

Avrupa ülkelerine 1960’lı yıllardan bu yana gerçekleşen göç olgusunda farklı nedenlerden dolayı tek başına göç etme hadisesi gerçekleşmiştir. Bu nedenlerin en başında kısa süreli gitme isteği bulunmaktadır. O yıllardan bu yana gerçekleşen göçte özellikle kırsal alanlardan yoğun bir göç yaşanmıştır. Kırsal alanlarda o dönem ortaya çıkan topraktan elde edilen verim azlığı, nüfus tazyiki gibi daha pek çok ekonomik nedenden dolayı insanlar Avrupa ülkelerine göç etmiştir ve bu gidişin ana nedeni büyük çoğunlukla ekonomiktir. Bu ekonomik sorunlar itici bir güç oluştururken endüstri devrimini yoğun bir şekilde yaşayan Avrupa çekici bir güç niteliğindedir. Bu ekonomik sorunlar göç edenlerin zihin dünyasında Avrupa’nın çoğunlukla kısa süre içerisinde maddi imkanın düzeltilip geri dönelebilecek bir konumda düşünülmesine neden olmuştur. Genellikle Avrupa, Türk işçi göçünü konu edinen birçok sinema filminde, belgeselde, roman eserlerinde ve o dönemlerdeki hatıratlarda 2-3 yıllığına gidip ekonomik durum düzeldikten sonra dönelebilecek bir alan olarak görülmektedir. Ancak bugün bu duruma baktığımızda bu nedenle Avrupa’ya giden insanların büyük oranda farklı nedenlerle dönmediğini ya da dönemediğini söylemek mümkündür.

İkinci olarak Avrupa’ya gerçekleşen göçün tek başına gerçekleşmesinin nedenlerinden biri de vize sorunudur. Kimi zaman turist vizesi ile kimi zaman kaçak kimi zaman da tek kişilik işçi vizesi ile yurtdışına çalışmaya giden işçiler ailelerini ülkede bırakmak zorunda kalabilmektedir. Gerekli yasal, ekonomik ve sosyal imkanlar sağlandıktan sonra ailenin götürebileceği düşüncesi ile tek başına belki birkaç yıl, belki de yıllarca göç ettikleri ülkede tek başına yaşayabilmektedirler. Bunlarla birlikte kişinin bekar olması, kaçak gitmesi, çocuklarının eğitim ve diğer imkanları için eşlerden birinin ülkede kalma isteği, aile ile birlikte gidilebilecek yeterli ekonomik imkanın olmayışı, aile ile gidildiğinde yeterli birikimin yapılamayacağı düşüncesi, yurttaki kalacak anne, baba veya çocuklara bakabilecek birisinin bulunması zorunluluğu, eşinin gitmek istememesi ve ailenin o kültüre uyum sağlayamayacağı düşüncesi tek başına göç etme nedenleri arasında bulunmaktadır.

Tüm bunların neticesinde yurt dışında tek başına yaşayan işçinin ailesi yurttan kalabilmektedir ve ortaya pek çok parçalanmış aile çıkmaktadır. Parçalanmış aile “aile üyelerinden birisinin veya her ikisinin ölüm, terk, boşanma ve ayrılık nedenleri ile mevcut olmayışıdır”(Saran, 1991: 132). Parçalanmış aile sadece ölüm, boşanma ve terk ile gerçekleşen bir olgu değildir. Aynı zamanda aile üyelerinden birisinin çalışma, ayrı yaşama isteği gibi nedenlerden dolayı evden uzakta olması da parçalanmış aileyi işaret etmektedir. Buna en iyi örnek yurtdışına veya ülke içinde başka kentlere çalışma amacıyla giden ve uzun süre aileden uzak kalan kişilerin aileleridir. Ülkemiz bu olgu ile geçmişten günümüze yüz yüze bulunmaktadır ve bugün pek çok ailede hatta yurt dışına yoğun göç veren yerlerde çoğunlukla karşı karşıya kalınan bir durumdur.

Parçalanmış ailede şüphesiz en çok etkilenenler eş, çocuk veya çocuklar ve ayrılmak zorunda kalan, uzağa giden kişinin kendisidir. Öncelikle yurt dışına çalışmak amacıyla gidenin burada kalan eşi çok farklı sorunlarla yüzleşmek zorunda kalabilmektedir. Özlem içinde bulunan eş sürekli bir yalnızlaşma içerisinde bulunabilmektedir. Hem yurttan kalan çocuklarla belki de hem de yurttan kalan anne ve baba ile ilgilenmek zorunda kalan eşin üzerine çokça yük binebilmektedir. Çocuklar için hem anne hem de baba rolü üstlenen eş (çoğunlukla bayanlar) çocukların bütün problemleri ile yalnız başına ilgilenmek zorunda kalabilmektedir. Evin tüm idaresi büyük çoğunlukla kendisinde olan eş evin hem maddi hem de manevi durumlarıyla yüzyüze kalabilmektedir. Özellikle kırsal yerleşim yerlerinde kalanlarda eş tarla ve hayvanlarla ilgilenmenin yükünü omuzlarında taşıyabilmektedir. Yine bunlarla birlikte iyi niyetten yoksun bazı erkeklerin kötü gözle bakabilmesi, hatta bu erkekler tarafından rahatsız edilebilme durumu ortaya çıkabilmektedir. Bunlarla birlikte eşin yine çoğunlukla da bayanların yakın akrabası ve diğer yakınları tarafından başında bir erkek bulunmadığı gerekçesi ile hayatına çokça müdahale olunabilmektedir. Tüm bu sorunlar ve daha niceleri ile yüz yüze kalan eş parçalanmış ailenin tüm yükünü omuzlarında hissedebilmektedir. Hem psikolojik, hem ekonomik hem de sosyal problemlerle uğraşan eş bunlara göğüs germe çabası içerisinde bulunabilmektedir.

Yine yurt dışına göçle birlikte göçün ardında kalanlar ile ilgili ortaya çıkan önemli bir sorun alanı ise memlekette kalan çocuklardır. Daha önce bahsedilen gerekçelerde yurt dışına götürülemeyen ailenin bir parçası da çocuklardır. Parçalanmış aile de belki de psikolojik olarak en büyük yıkımı yaşayan çocuklardır. Genellikle yurt dışında yaşayan ve çalışan babanın çocuklarını görme, onların sorunları, istekleri, eğitimleri ve diğer gereksinimleri karşılama noktasında sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Genellikle maddi desteğini esirgemeyen babanın manevi olarak, psikolojik olarak desteği eksik kalabilmektedir. Bu da çok zaman bağların zayıflamasına neden olabilmektedir. Çok zaman baba sadece maddi imkanları sağlayan ve yılda birkaç hafta gelip giden bir misafir konumuna dönüşebilmektedir. Bu da babanın otoritesinin çocuklar üzerinde kısmi derecede kurulabilmesine imkan vermektedir. Böylelikle çocuklarda babaya karşı bakış farklılaşabilmekte ve saygı düzeyleri zedelenabilmektedir. “Parçalanmış ailelerin çocuklar üzerinde yaşadığı en önemli sorun alanlarından bir tanesi çocukların eğitim hayatıdır. Diğer önemli bir olumsuzluk ise parçalanmış ailede büyüyen çocuklarda görülen mutsuzluk, özgüven eksikliği, kendini ifade edememe, içe kapanıklık, toplumsal uyumsuzluk, asosyal olma gibi olumsuz davranışlardır” (Doğan, 2016: 321).

Amerika’da yapılan bir araştırmaya göre “parçalanmış aile oranının suçlu çocuklar arasında önemli bir yüzdeye ulaştığı saptanmıştır”(Saran, 1991: 133). Tabii ki tek başına çocuk suçluluğu üzerinde parçalanmış aileleri ana değişken olarak göstermek yanlıştır ancak çocuk suçluluğunda parçalanmış ailelerin durumunu göstermesi açısından veri oldukça önemlidir. Aile ile ilgili olarak sosyal ve psikolojik gereksinimlerini gideremeyen ve aile otoritesinden yoksun çocukların suçlu bireyler olma eğilimi de artabilmektedir. Özellikle alkol ve madde kullanımı gibi kötü alışkanlıkların kazanımı, hırsızlık, gasp, taciz gibi suçlara çocuk ve gençler meyil gösterebilmektedir. Bu da parçalanmış ailenin en olumsuz götürülerinden birisidir.

Tüm bunlarla birlikte parçalanmış ailenin çocuk üzerindeki etkilerinden biri de küçük yaşlardan itibaren çocukların üzerlerine yüklenen ağır yüküdür. Aile de çok zaman babanın eksikliği çocukların aile ile ilgili olarak daha fazla sorumluluk almasına neden olabilmektedir. Çok zaman ailenin büyük çocukları, kardeşleri için bir baba rolünü üstlenebilmektedir. Bazen evin maddi ihtiyaçları için çocuklar koşturabilmektedir. Bu da çocukların kaldırmada zorlanabilecekleri bir yükün altına girmelerine, büyük sorumluluklar almalarına neden olabilmektedir.

Göçün ardında kalanlardan olumsuz olarak etkilenen bir başka aile üyesi ise göç edenin memlekette kalan anne ve babasıdır. “Toplumsal fenomenlerin değerlendirilişinde sosyokültürel bağlamın dikkate alınması da gereklidir” (Şahin, 2009: 2062). Özellikle daha çok kırsal bölgeden yurt dışına gerçekleşen göç hadisesinde çok zaman yaşlı anne ve babalar bakıma ihtiyaç duyabilmektedir. Kimi zaman yurt dışına götürülmeyen eş ve çocuklar bu bakımı üstlenmektedir. Bu da ailenin diğer üyeleri için farklı bir sorumluluk alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Aile ile birlikte gerçekleşen göçlerde ise anne ve baba ya diğer yakınlarına ya da Huzurevi gibi bakımevlerine emanet edilmektedir. Bu da göstermektedir ki parçalanmış aileden olumsuz şekilde etkilenen bir diğer aile üyeleri anne ve babalardır.

Göçün Ardında Kalanlarının Hikayesi: Dönüş



(Film afişi www.sinematurk.com sitesinden alınmıştır.)

Filmin Künyesi

Yönetmen: Türkan Şoray

Eser: Türkan Şoray

Senaryo: Safa Önal

Süre: 130 dk

Yapımcı: İrfan Ünal

Tür: Dram, Duygusal

Müzik: Seha Okuş, Yalçın Tura

Özellikler: Renkli

Görüntü Yönetmeni: Kaya Ererez

Ülke: Türkiye-1973

Oyuncular

Türkan Şoray: Gülcan

Kadir İnanır: İbrahim

Bilal İnci: Reşit Bey

Osman Alyanak: Müslim Emmi

Mehmet Büyükgör: Muhtar

Yusuf Küçükömer: Öğretmen

Ödüller: Özel Mansiyon (Belçika Kadın Yönetmenler Film Festivali-2000)
(sinematurk.com, 10.02.2017).

Ülkemizde yıllardır gerçekleşen yurt dışına çalışmak amacı ile gerçekleşen göç süreci hem giden açısından hem de geride kalanlar açısından birçok olumsuz durumu da ortaya çıkarmıştır. Hiç şüphesiz bu sorunlardan birisi de parçalanmış ailelerdir. Parçalanmış aileler eş, çocuk ve anne baba boyutu ile geçmişten günümüze halen farklı yerlerde farklı boyutları ile yaşanmaktadır. Geçmişten günümüze farklı boyutları ile yaşanan bu olguyla ilgili araştırmalar yapılmış, romanlar yazılmış ve sinema filmleri çekilmiştir. Bu olguyu en iyi anlatan eserlerden birisi de konuyu 1970 yılların toplumsal ve ekonomik koşulları ile açıklayan Türkan Şoray'ın bizzat eserini kaleme aldığı, yönettiği ve başrolünü üstlendiği “Dönüş” filmidir.

Filmler bilimsel araştırmaların nihai araştırma verileri sayılmasa da temsillerimiz gibi sosyal pratiklerimizin bir yansımasıdır. Bu nedenle kültürel analizlerde filmlerin yorumlanması yaygınlaşmaktadır (Turner, 1999:47-48'den akt. Orhan, 2010: 135). Bu sinema filmi de göç ve parçalanmış aile konusunu doğrudan işlemesi ve o günün kültürel pratiklerini açıklama açısından oldukça yeterli görünmektedir. Dolaylı olarak pek çok sinema filminde bu konu işlenmiş olmasına rağmen izlemlerde bu konuyu doğrudan işleyen başka bir Türk filmi bulunamamıştır. “Dönüş” göçün ardında kalanları en duygusal hali ve en gerçekçi hali ile anlatan bir sinema filmi olarak değerlendirebilir. Film çoğunlukla “Gülcan” rolünde Türkan Şoray, “İbrahim” rolünde Kadir İnanır, “Reşit Bey” rolünde Bilal İnci, “Müslim Emmi” rolünde Osman Alyanak, “Muhtar” rolünde Mehmet Büyükgör ve Gülcan ve İbrahim'in çocukları arasında geçmektedir.

Filmin Konusu

Ekonomik sorunlardan dolayı Almanya'ya çalışmak amacı ile göç etmiş İbrahim'in memlekette eşi Gülcan ve Hasan İsmail kalmıştır. Zaman geçtikçe yurt dışındaki modern yaşam biçiminin etkisinde kalan İbrahim memleketine, eşine ve çocuğuna yabancılaşmaktadır. Göçün ardında kalan karısı Gülcan, çocuğu Hasan İsmail parçalanmış ailenin getirmiş olduğu türlü sorunlarla uğraşmaktadır. Bundan habersiz olan İbrahim karısı hakkında çıkan dedikodular üzerine yeni Alman eşi ve çocuğu ile yurda dönmeye karar verir. Ancak görebileceği oğlu Hasan İsmail artık yoktur. Eşi de namusunu korumak amacı ile cinayet işlemiştir. Nihayetinde de kendisi de onlara ulaşmadan kaza yapar ve ölür.

Ana Tema: Yurt dışına göçle birlikte ortaya çıkan sorunlardan birisi olan parçalanmış aileler üzerine vurgu yapılmaktadır.

Dönüş Filminden Parçalanmış Aile Konusu Üzerine Yansımalar

Film öncelikle bir Anadolu kasabasında geçiyor. Tamamen bir taşra halini yansıtan kasabada 1970'li yıllardaki ağılık sistemi de ortaya dökülüyor. Filmde Gülcan ve İbrahim nişanlı iken köyün ağası Reşit Ağa Gülcan'a göz koyuyor ve kendisi ile evlenmesini istiyor. Ancak Gülcan'dan olumlu bir cevap almayan Reşit ağa Gülcan ve İbrahim'in üzerine farklı entrikalar ile adamlarını salıyor ve Gülcan'ı yıldınlıştırıp kendisi ile evlenmesini sağlamaya çalışıyor.

Reşit Ağa: “Beni kabul etmedin ya! Ben Reşit’sem eğer ayaklarım egeceğim o kafanı, çizmemin tozunu öptüreceğim, perişan edeceğim seni. Elin sıcak sıcak sudan soğuk suya değmeyecekti. Hanım dediklerin ayakta konuşacaktı seninle. Gülcan benim sevgimi kabul etmedin ya, benimle evlenmedin ya pişman edeceğim seni. Ele güne rezil ettin. Ben dururken o çulsuza vardın, yüzüme bile bakmadın. Benim olursan ancak o zaman diner sızısı.”

Reşit ağa özellikle tarla alımı ve diğer ihtiyaçlar için köylüye nakit para verip, yüksek miktarlarda senet imzalatmaktadır. Tefecilik yaparak halkı yıldınlılaştıran Reşit ağa seneti gününde ödeyemeyenlerin tarlasına el koymaktadır. İbrahim ve Gülcan da aynı tuzağa düşerek Reşit Ağa’ya borçlu ve Ağa’nın adamı olan Müslüm Emmi’nin tarlasını alıyorlar. Ancak henüz mahsul almadan senetlerin ödeme günü geliyor ve senetler ödenemiyor.

Müslüm Emmi: Senetlerin vadesinin neredeyse hepsi gününü bile bitirdi. Birini bile ödemedin.

İbrahim: Hasadı bir görelim. Konuşmuştuk, “bakma tarihlerine senetlerin, eline geçtikçe ödersin” demiştin.

Müslüm Emmi: Para lazım derhal. Borcu ödemedin mi geri alırım tarlayı. Verdiğin peşinat da yanar. Tapusu da halen benim üzerimde. Sana bir hafta vade. Borcunu ödemedin mi eşliğinden atlayamazsın bu tarlanın.

Senetleri ödeyemeyen İbrahim Müslüm Emmi’nin yönlendirmesi ile Almanya’ya çalışmaya gitmeye karar veriyor. Almanya’da kısa süreli çalışarak borcunu ödeyebileceğini düşünün İbrahim Gülcan’a gitme kararını açıklıyor.

İbrahim: Almanya’ya gideceğim.

Gülcan: Neresi Almanya?

İbrahim: Öğreneceğim, gideceğim öğreneceğim. Ya tarla gidecek ya ben!

Gülcan: Ayrılmam senden. Gidemezsin dedim. Bizleri bırakıp nasıl gidersin? Hasretine yokluğuna alışamam.

İbrahim: Yüklenme çaresizliğime. İlk giden ben miyim? Hepsi hepsi 3 ay, bilemedin 4, bilemedin 5 ay.

Gülcan: Bunun bir günü de bir, bir yılı da. Ayrılmak var mı? Gurbete çıkmak var mı? Acısı lafla bile köz gibi yakmakta.

Ekonomik sıkıntılarla eşini ve çocuğunu bırakıp göç etme kararı alan İbrahim Almanya’ya gitmiştir. Diyalogda da görüldüğü gibi o dönemdeki işçi göçlerinin yurt dışında kalma isteği genellikle ekonomik durum düzelinceye kadardır. İbrahim de 3-5 aylık gibi kısa bir süre için yurt dışına gideceğini ve geri döneceğini dillendirmektedir. Ancak Türkiye’den o dönemden bu yana gerçekleşen göç hadisesinde genellikle gidenlerin bir kısmı yalnız başına kalmakta ve orada bir hayat kurmakta, bir kısmı da gidip belirli bir süre içerisinde belirli koşulları sağladıktan sonra ailesini götürmektedir. Gidenlerin geriye dönmeme nedenlerine bakıldığı zaman özellikle Türkiye’de ekonomik zorlukla karşılaşacağı düşüncesi, göç ettiği yerin sosyal yaşamına uyup sağlayarak ülkesinde sosyal olarak uyum sağlayamayacağı düşüncesi, daha fazla birikim yapma düşüncesi ve emekliliğini bekleme gibi nedenler karşımıza çıkmaktadır.

Nihayetinde İbrahim de kısa süreli olarak çalışmak amacı ile gittiği Almanya’ya belirli bir süre sonra alışmaktadır, oradaki modern hayat daha cazip gelmektedir. İbrahim bu sefer ülkesine kısa süreli olarak gelmiş ve elde ettiği kazançla ülkesindeki tüm borçlarını ödemiştir. Ancak kendisinin

yurt dışında kaldığı süre içerisinde eşi ve çocuğu da ilgisizlikten, ekonomik yoksunluktan ve Reşit Ağa'nın baskılarından dolayı oldukça zor şartlar altında hayatlarını idame ettirmektedirler.

Parçalanmış ailenin en büyük yükünü genellikle eş ve çocuklar çekmektedir. Filmde de yansıtıldığı üzere Gülcan ve oğlu Hasan İsmail göçle birlikte ortaya çıkan durumdan olumsuz olarak etkilenmektedir. Reşit Ağa sık sık karşına geçerek Gülcan'ı tehdit ediyor, adamlarına Gülcan'ın evini yıktırıyor; onun için gıda kaynağı olan ve satışını yaptığı kümes hayvanlarını telef ettiriyor. Gülcan ve İbrahim'in tarlasını mahsulü ile yaktırıyor. Açlıkla ve ekonomik sıkıntılarla boğuşan Gülcan tarlada iş bulmak için gittiği bütün kapılardan ağanın baskısından dolayı eli boş dönüyor. Komşularının gizli gizli gıda teminini de kısa süre içerisinde bitiyor ve sonunda elindeki tek geçim kaynağı bir büyük baş hayvanı da satmak zorunda kalıyor.

Göçle birlikte ortaya çıkan özlem, yalnızlaşma, ekonomik sıkıntılar, tarlanın bakımı, hayvanlarının bakımı, olumsuz gözle bakan erkeklerin ortaya çıkması ve çocuğu için hem anne hem de baba rolünün üstüne binmesi gibi sorunlarla baş başa kalan ve bununla mücadele etmek zorunda olan Gülcan parçalanmış ailenin sorunları ile karşı karşıya kalmaktadır.

İbrahim ise kısa süreli olarak göç ettiği Almanya'dan yaşam koşullarına dair mektuplar gönderiyor. Daha sonra 3-5 aylığına gitmek istediği Almanya ile ilgili tersine bir süreç başlıyor ve bu sefer kısa süreliğine memleketine dönüyor. Kılık kıyafet değişmiş; takım elbise giyilmiş, kravat takılmış, kol saati, tüylü foter şapka ile tamamen modern görünümlü bir kentliye bürünüyor. Masa saati, teyp, Pilli radyo, çocuğuna oyuncak, eşine gecelik ve modern kıyafetler getiriyor ve kazandığı ücretle bir seferde Reşit Ağaya olan borcunu ödüyor.

Ancak İbrahim tarlanın yandığını, eşinin çektiği sıkıntıları pek umursamıyor. Sürekli olarak Almanya'yı anlatıyor. Almanya'daki barları, kadınları, giyim tarzlarını anlatıyor. Evdeki gaz lambası ile Almanya'daki avize kıyaslanıyor. Köy yollarının çamuruna kızıyor.

İbrahim: "Sarı sarı kadınlar, kısıcak giyinmişler. Görmek lazım medeniyeti. Su kendisi gelmeli eve. Taşıma ile olmaz. Biz gideceğiz medeniyete. İnsanlar hasretmiş, gurbetmiş hiçe sayıp adam olmaktadır. Benim de gençlik, dirlik zamanım. Tütün bile bıraktım daha fazla kazanmak için. Döneceğim ve büyük şehre gideceğiz. Senin için, kendim için, oğlum için gideceğim. Oğlum büyük mekteplerde okuyacak. Kazanacağım, daha gencim. Burada rezil olamam. Terzi üstlerine göre dikiveriyor. Arabaya biniyorlar. Adam da arabayla, kız da arabayla geliyor, vızz diye gidiyorlar. Araba alacağım. Markasını bile yazdırdım. Gelişim otomobil ile olacak. Buradan gidişimiz de.

Gülcan'ın gitme diye yalvarışına aldırış bile etmiyor. Aklında o hayat ve çok para kazanma hırsı var. Öncelikle sadece borcunu ödemek için gittiği Almanya onun için daha fazla kazanmanın ve yeni bir yaşam tarzının mekanı haline geliyor. İbrahim sadece çok para kazanma hırsı ile değil aynı zamanda da yeni kültürdeki yaşam tarzı Almanya'ya gitmesini zorluyor.

Toplumsal değişimde genellikle maddi kültür unsurları manevi kültür unsurlarından daha çabuk, kolay kabul edilir ve daha kolay içselleştirilir. Bir kültür şoku yaşayan İbrahim'in de yurt dışında gördüğü suların merkezi şebeke ile eve bağlanması, memleketteki gaz lambası yerine avizeler, oradaki insanların giyim tarzları, barlar, asfalt yollar, ulaşım da bireysel araçların kullanılması gibi görünürdeki maddi kültür unsurları 3-5 ay gibi kısa bir sürede kabul edilmiş ve içselleştirilmiştir. Bu tür maddi kültürün unsurları İbrahim'in tekrar Almanya'ya gidişinde ve göçün tekrar yaşanılmasında çekici bir niteliğe sahiptir.

İbrahim Almanya'ya tekrar gittikten sonra büyük bir umutla haber bekleyen Gülcan'a uzun süre herhangi bir mektup göndermiyor. İbrahim'in mektup göndermemesinden dolayı sıkıntıya düşen Gülcan artık İbrahim'in onları unuttuğunu düşünmektedir.

“Sözün, yeminin böylemiydi? Artık İbrahim değil misin yoksa? Oda içindeki suya, düğme ucundaki ışığa, o medeniyet dediğin bir şeylere değıştin mi, sattın mı bizleri?”

Şimdiye kadar eşinden haber alamayan Gülcan mektup yazmasını öğrenmek maksadı ile köy öğretmeninden ders almaktadır. Bu arada Reşit Ağa ve adamları boş durmayarak ve bu durumu bir fırsat bilerek Gülcan’ın köy öğretmeni ile ilişkisi olduğu dedikodusunu yayarlar. Köylü bu dedikodu üzerine büyük bir hınçla Gülcan’ı taşlar, linç eder ve İbrahim’e eşinin onu aldattığını bildirmek maksadıyla bir mektup yazarlar. Aynı zamanda Reşit Ağanın adamları dere üstünde Gülcan’ı ve çocuğunu tehdit eder ve bu arada çocukları Hasan İsmail suya düşer, boğulur ve ölür. Eşi gelmeden çocuğunu defnetmek istemeyen Gülcan evine kapanır ve kimseyi evine almaz. Bu arada İbrahim de yeni Alman eşi ve ondan olan çocuğu ile memleketine dönmek üzere yola çıkar. Ancak o ulaşmadan Gülcan, İbrahim’in Almanya’dan getirdiği her şeyi yakar ve çocuğunu defneder. Bu arada da Gülcan Reşit Ağayı oğlunun boğulduğu yere götürerek orada silahla vurur ve suya düşen ağa orada boğulur. İbrahim de köye yakın bir yerde araçla kazarak ölür.

Tam olarak yurt dışına göçle birlikte ortaya çıkan parçalanmış aile üzerine kurgulanmış film o dönemdeki parçalanmış aile olgusunu net bir şekilde anlatmaktadır. Dönüş aslında dönmek ya da dönmek üzere bir gidişin resmi, bir analizi. Bu analiz o günün doğal koşulları içerisinde anlamlı bir şekilde bir sanat eserine dönüştürülmüştür. Parçalanmış aile olgusunu bir aile üzerinden inceleyen film o günden bu yana hala yaşamakta olan parçalanmış aile olgusunu bugüne taşıyan ve bu olguyu bugünün koşulları içerisinde düşünmeyi sağlayan bir film olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün bu makalenin yazılmış olması parçalanmış aile olgusunun bu filmin çekilmesinden sonra aradan yaklaşık 45 yıl geçmiş olmuş olmasına rağmen hala diri ve canlı olduğunu gösteren delillerden biridir.

Sonuç

Türkiye’den yurt dışına 1960’lı yıllardan bu yana gerçekleşen işçi göçü hadisesi çok farklı sonuçlar doğurmuştur. Bu sorunlardan birisi de parçalanmış aile olgusudur. Bu çalışma göçle birlikte ortaya çıkan parçalanmış aile olgusunu yıllar önce çekilmiş bir film olan “Dönüş” üzerinden analiz etmeyi amaçlamıştır. Parçalanmış aileler geçmişten günümüze var olan önemli bir olgudur. Parçalanmış ailelerin yaşam pratikleri, çekilen sıkıntıları düzenli ailelerden farklılık göstermektedir. Özellikle memlekette kalan eş, çocuk ve anne-baba bu olgudan olumsuz olarak etkilenmektedir. Bu film de bu konu üzerine odaklanmış ender eserlerden birisidir. Yıllar önce çekilmiş olmasına rağmen o günün sorunlarını, toplumsal ağlarını, kültürel koşullarını, ekonomik koşullarını ve birçok toplumsal alanı yansıtmaları ve bu güne ayna olması açısından oldukça önemli bir konumda bulunmaktadır. Her seferinde aynı tadı veren film bugün hala geçerliliğini koruyan parçalanmış aile olgusuna bugünün koşulları içerisinde bir ışık, bir bilinç sunmaktadır.

Bugün kaba gözlemlerimizde benzer sorunların bugünün koşulları içerisinde hala yaşandığı tespit edilmiştir. Bir örnek verilecek olursa Konya/Kulu’da bir Lise okul müdüründen alınan bilgiye göre öğrenim gören çocukların yaklaşık %30’u göçle birlikte ortaya çıkan parçalanmış aile olgusundan olumsuz derecede etkilenmektedir. Günün koşulları gereği belki çok maddi sıkıntı çekilmese de hasret, yalnızlık, baba ilgisinden yoksunluk, evin yükünün omuzlarına binmesi ve kötü alışkanlıklara kolay alışma gibi olumsuz durumlardan çocukların oldukça etkilendiği söylenmektedir.

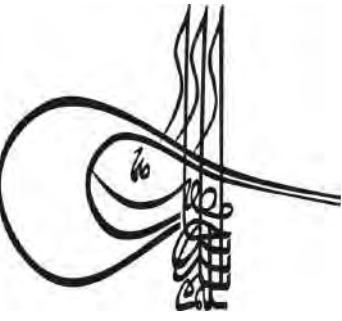
Tüm bunlarla birlikte şimdiye kadar göçün ardında kalan eş ve çocuktan bahsedildi. Ancak şunu da ilave etmek gerekir ki göç edenin Dönüş filmindeki gibi her zaman rahat bir yaşam sürdüğü söylenemez. Göç eden de aileden ayrı kalmanın olumsuz etkilerini yaşayabilmektedir. Özellikle bekar hayatı sürme, yalnızlık, özlem, çocuklarla ilgilenememe, eşle ilgileneme, anne ve babayla

ilgilenememe, bağların zayıflaması, hem kendisinin hem memleketteki ailenin ekonomik yükümlülüğü gibi pek çok sorunla da göç eden karşı karşıya kalabilmektedir.

Parçalanmış ailelerin farkında olmak, farkındalık ortaya çıkarmak oldukça önemli görünmektedir. Bu gibi sanat eserleri de topluma ışık tutması açısından büyük önem arz etmektedir. Sanat eserleri ile birlikte bilimsel çalışmalar, kampanyalar, kamu spotları ve Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının yapacağı çalışmalar parçalanmış aile olgusunun olumsuz etkilerinin tespiti ve azaltılması konusunda oldukça önemli bir konumda bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alpagu, Hasan (2015), *Göç Ekonomisi*, Sosyoloji Divanı Dergisi Göç Sayısı, Edt. Köksal Alver, Sayı: 6, Çizgi Kitabevi, Konya, Sn: 55-66.
- Başkurt, İrfan (2009), *Almanya’da Yaşayan Türk Göçmenlerin Kimlik Bunalımı*, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı 12, İstanbul, Sn: 81-94.
- Doğan, Şahin (2016), “Çocukların Boşanmaya Caydırıcı Etkisi / Then Deterrent Effect of Children on Divorce”, *TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, (Prof. Dr. Hayati Akyol Armağanı), Volume 11/2 Winter 2016, ANKARA/TURKEY, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9352>, p. 321-352.
- Görmezöz, Gökten (2011), *Uluslararası Göç ve Tarihsel Gelişimi*, İşkur Dergisi, Sayı:3, Ankara, Sn: 38-43.
- Kömürcü, Elif (2011), *Almanya’da Yaşayan Türk Göçmenlerin Sosyo-Kültürel Sorunları: Bir Entegrasyon Çalışması*, Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Orhan, Kamil (2010), *"Modern Zamanlar" Filmi ve Dönemsel Bir Çalışma İlişkileri Yorumlaması*, Çalışma ve Toplum Dergisi, 2010/1, Sn: 133-152.
- Saran, Nephane (1991), *Çocuk Suçluluğu ve Parçalanmış Aileler*, Aile Yazıları III., Birey Kişilik ve Toplum, Bilim Serisi (Der.:B. Dikeçligil-A. Çiğdem). Yayın No: 5, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, Sn: 131-134.
- Şahin, İlkey (2009), *Eşikte Yaşamak -Bir Kadın Tecrübesi Olarak Göç Ve Ritüel-*, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/8 Fall 2009, P.: 2056-2080, Ankara- Turkey, Turner, Graeme (1999), *Film As Social Practice*. 240 p. GBR: Routledge.London.
- Türkan, Hüseyin (2015), *Avrupa’da Yükselen Ayrımcılık Nefret, İslamofobi ve Irkçılık*, Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, Abdurrahman (2014), *Uluslararası Göç: Çeşitleri, Nedenleri ve Etkileri*, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 9/2 Winter 2014, ANKARA-TURKEY, ISSN: 1308-2140, Doi Number:10.7827/TurkishStudies.6274. P. 1685-1704.
- Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı, (2011), *Avrupa’da Yaşayan Türkler Saha Araştırması*, Ankara.
- <http://www.sinematurk.com/film/1173-donus/>, Son Erişim Tarihi: 10.02.2017.
- <http://www.mfa.gov.tr/yurtdisinda-yasayan-turkler.tr.mfa>, Son Erişim Tarihi: 15.04.2017.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Celalettin YANIK - Doç. Dr. Aslı YAZICI

This article was checked by iThenticate.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE ÖLÜM ALGISININ GÜNDELİK HAYATA YANSIMASI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA*

Ensar ÇETİN**

ÖZET

Aslında tüm canlıları ilgilendiren bir olgu olmakla birlikte ölüm, tüm insanlık tarihi boyunca geçmişini anı ve geleceği zihinsel bir bütünlük içinde algılayan insan zihnini meşgul eden en önemli konulardan biri olmayı sürdürmektedir. Çünkü faniliğinin bilincinde olan insanın, yaşamı boyunca sürekli bir biçimde yüzleşmek zorunda kaldığı ölüm gerçeği karşısında nasıl bir tutum takınarak hayatı anlamlı kılacağı düşünen her insanı meşgul etmekte olan bir sorudur. Bu soruya cevap vermeye çalışan yaklaşımları ölümü yeni bir başlangıç olarak görenler ve ölümü bir son olarak görenler olmak üzere iki ana grupta ele almak mümkündür.

Özellikle Antik Yunan ve aydınlanma dönemi düşünürleri, herhangi bir aşkın referans noktasına başvurmaksızın ölüm karşısında nasıl bir tutum alınacağını imkânlarını soruştururken; dinler, ölüm karşısında alınacak tutumu aşkın bir varlık ve hakikat fikrine dayanarak açıklamaya yoluna gitmişler. Bu çerçevede ölüm algısının, benimsenen yaklaşımla alakalı olduğu söylenebilir. Bu şekilde insanlarda oluşan ölüm algısının gündelik hayatta bir yansımalarının olduğu da bir gerçektir.

Toplumların gündelik hayat pratikleri insanların zihniyet dünyasından bağımsız değildir. Bu bağlamda insanların zihniyet dünyasında kaçınılmaz olarak önemli bir yer işgal eden ölüm düşüncesinin gündelik hayata yansımaları ve gündelik hayat pratiklerinin oluşmasındaki etkisinin ortaya konması Gündelik Hayat Sosyolojisinin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Ancak ülkemizde ölüm algısı üzerine yapılan sosyolojik araştırma sayısı son derece sınırlıdır. Bu çalışmanın amacı toplumların ölüm algıları ile gündelik hayat pratikleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymak suretiyle bu konudaki eksikliğin giderilmesine katkı yapmaktır.

* Bu makale, International Congress On Political, Economic And Social Studies (ICPESS 2017) Bosnia and Herzegovina’da sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, El-mek: ensarcetin@yahoo.com

Anahtar Kelimeler: gündelik hayat, ölüm, biyolojik ölüm, ruhsal ölüm, depresyon

A COMPARATIVE STUDY ON THE REFLECTION OF PERCEPTION OF DEATH BY COLLEGE STUDENTS ON DAILY LIFE

ABSTRACT

Death, notwithstanding the fact that it is actually a phenomenon concerning all living creatures, continues being one of the significant issues occupying human mind, which has lived the past, present and future in an integrity throughout the human history. The reason for that can be explained as every thinking human is occupied with the question of what kind of an attitude to maintain to make life meaningful against the truth of death that any human being aware of mortality has to face continuously throughout their lives. The approaches attempting to answer that question can possibly be addressed in two main groups, one regarding death as a new beginning and the other considering it an end.

Ancient Greek and the age of enlightenment philosophers sought for the potentials of what kind of an attitude to be adopted in the face of death regardless of the reference point of any love, whereas religions preferred describing the attitude to be maintained against death on the basis of the idea that love is an existence and truth. Within this framework, it would not be wrong to suggest that the perception of death is related to the adopted approach. From this perspective, it is true that the perception of death rising for people has a reflection in daily life.

Daily life practices of societies are not independent of the mindset of people. In this context, reflection of the idea of death, inevitably occupying a significant place in the mindsets of people, on daily life and revelation of its influence on the emergence of daily life practices constitute a substantial dimension of Daily Life Sociology. However, the number of sociological researches conducted on the perception of death in Turkey is highly limited. This study contributes to filling the deficiency in this regard, by presenting what kind of relationship exists between the perception of death by societies and their daily life practices.

STRUCTURED ABSTRACT

Humans are living beings that can perceive past, present and future in an intellectual integrity and live accordingly. Even if humans wanted to forget the past to live a life without considering the future, this in fact is not literally possible. Although humans try to forget the past completely and to be able to live without any concerns about future, their past memories and questions about future do not leave them.

One of the issues that concern humans in a similar way, maybe the most important thing, is death. Their minds are preoccupied with both death of their beloved ones who they do not want to leave and their own

death knowing that they will face sooner or later. In this way, the death is a question that occupies each human being including how humans cope with the idea of death as a phenomenon to be faced all throughout their lives and how to make life meaningful despite death or together with death while they are aware of temporariness of physical life.

It is possible to discuss approaches such as despite death or trying to make life and death meaningful in two main groups including those who consider death as a new start and those who consider death as an end. While, on the one hand, especially Ancient Greece and the enlightenment period thinkers sought opportunities what kind of an attitude to take in the face of death without consulting to any transcendental entities, on the one hand, religions and idealistic approaches tried to explain the death phenomenon by attributing to a transcendental entity. It is possible to say that these two fundamental approaches are determinative in the formation of humans' perception of death. In this way, it is a fact that perception of death occurring in humans in this way has also a reflection in everyday life.

Daily life practices of societies are not independent from the people's world of mentality. In this context, revealing reflection of the idea of death on everyday life that inevitably occupies people's world of mentality and effect of it in formation of everyday life practices constitute an important area in Sociology of Everyday Life.

In this study, reflection of people's perceptions of death on their everyday life was examined through a comparative perspective among students from the ÇAKÜ Faculty of Literature and the AU Faculty of Theology. Following the problem question prepared in this context, firstly, literature scanning was made, and interviews were made with people who were considered to be related to this subject. After this stage, data collection tools were created, and firstly, pilot application was made with 100 individuals. When it was observed that values obtained as a result of reliability and factor analysis applied over data obtained from the pilot application, research continued.

Factual situations, perceptions of death and depression states among students from ÇAKÜ Faculty of Literature were tried to be revealed comparatively. According to these results; P value was found to be 0.000 as a result of Pearson Chi-Square analysis related to comparison of students' answers given to the question of their faculty and "what is the concept that best describes you politically with your faculty?". P value was found to be 0.000 as a result of Pearson Chi-Square analysis conducted related to comparison of students' answers given to the question of their faculty and "which was effective in having your current religious faith?". As a result of Pearson Chi-Square analysis conducted related to comparison of students' faculty and their religious faith, P value was found to be 0.000. As a result of Pearson Chi-Square analysis conducted related to comparison of students' faculty and their opinions about death, P value was found to be 0.001. As a result of Pearson Chi-Square analysis conducted related to comparison of students' faculty and their feelings when they lose a relative, P value was found to be 0.000. As a result of Pearson Chi-Square analysis conducted related to comparison of students' faculty and their answers to the question of "do you wear

dresses of someone died?”, P value was found to be 0.000. As a result of Pearson Chi-Square analysis conducted related to comparison of students’ faculty and their concerns about death, P value was found to be 0.001. As a result of Pearson Chi-Square analysis conducted related to comparison of students’ faculty and their answers given to the question of “do you turn down the volume of music while passing near cemetery?”, P value was found to be 0.001. According to these results, it can be seen that there is the highest degree significant difference between both faculty students and their factual situations.

Again similarly, as a result of Pearson Chi-Square analysis conducted related to comparison of perceptions of death between students from ÇAKÜ Faculty of Literature and AÜ Faculty of Theology, it can be seen that there is P 0.000 high level differentiation between their faculties and their general perceptions of death. High level of difference, P 0.010, can be seen between participants’ faculties they attend and their perception of spiritual death. High level of difference, P 0.000, can be seen between participants’ faculties they attend and their perception of biological death.

Finally, there is a significant level of difference between participants’ faculties and their depression states according to Beck depression scale with a P value of 0.350. As a result of differentiation analysis conducted separately for emotion and somatic sub-dimensions in the scale, while there are no differences found in emotion sub-dimension with a P value of 0.620; significant difference was found in somatic sub-dimension with a P value of 0.003.

Participants’ total score average from the scale is 33. According to Beck Depression scale evaluation metric, this received score falls into the 30-63 point range that is interpreted as signs of high level of depression. However, very high range between 30-63 points and the fact that participants pass lower limit of severe depression symptoms around 10% may be interpreted that they are still at the beginning of showing severe depression symptoms.

Score average among students from ÇAKÜ Faculty of Literature is 33.5, and score average among students from AU Faculty of Theology is 32.6. The average scores among students from two faculties are very close to each other. In differentiation analysis made in Table 13, P values was found as 0.35. This 0.350 value indicates that there are not any significant differences among total score averages from Beck Depression Scale for students from both faculties.

Beck Depression scale includes two sub-dimensions including “emotion sub-dimension” and “somatic sub-dimension”. While ÇAKÜ Faculty of Literature students’ total score average from emotion sub-dimension is 21.2, AÜ Faculty of Theology students’ total score average from this sub-dimension is 21.5. It can be seen that total score averages from emotion sub-dimension among students from both faculties are almost identical. It can be seen that there are not any significant differences in emotion sub-dimension as a result of differentiation analysis conducted in Table 13.

While ÇAKÜ Faculty of Literature students' total score average from emotion sub-dimension is 12.2, AÜ Faculty of Theology students' total score average from this sub-dimension is 11.5. It is seen that there is a difference of 1.3 points between average scores obtained by students from both faculties from somatic sub-dimension. It can be seen that there is a significant difference with a value of P 0.003 in emotion sub-dimension as a result of differentiation analysis conducted in Table 13.

Keywords: daily life, death, biological death, spiritual death, depression

Giriş

Ölüm, insan için bir gerçekliktir. Bu nedenle ilk çağlardan itibaren insanlar, ölüm üzerine kafa yormuş ve onu anlamaya çalışmışlardır. Ölüm, bazen “kaçınılması, uzak durulması, unutulması gereken bir olgu” olarak görülmüş, bazen de kaçınılmaz gerçeklik, yeniden doğuş, yeni bir başlangıç hatta Mevlana’da olduğu gibi bir “düğün gecesi” olarak görülmüştür.

Varlığın sadece maddeden ibaret olduğunu ve ölümle birlikte bilincin kaybololacağını kabul eden materyalist yaklaşıma göre, ölüm, insanın zihnini meşgul ederek yaşam kalitesini düşüren bir olgu olarak görülmektedir. İlkçağ materyalistlerinden Epiküros tarafından savunulduğu şekliyle bu yaklaşım, “Ben yaşadığım sürece ölüm yok, ölüm geldiğinde ise ben olmayacağım.” düşüncesinden hareketle, ölümün, gerçekte korkulmaması gereken bir olay olarak görmektedirler.

Batı felsefesi geleneğinde Pythagorasçılık, Sokrates ve Platon tarafından temsil edilen idealist yaklaşıma göre ise, ölüm, ruhun, hapsedilmiş olduğu maddi kafesinden kurtulmasının tek yolu olarak görülmüştür. İdealist yaklaşıma benzemekle birlikte, içerik olarak bazı noktalarda farklı olan, özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi kitaplı dinlere göre de insan, ruh ve bedenden meydana gelmiş bir bütündür. İnsan, ölümden sonraki hayatta yeniden diriltilecek ve bu bütünlüklü varlık burada devam edecektir.

Konu ve Problem

Araştırmamızın konusunu genel olarak ölüm algısı ve gündelik hayat oluşturmaktadır. Katılımcılardan, anket tekniğiyle elde edilen veriler çerçevesinde katılımcıların ölüm algıları ile gündelik hayat pratikleri arasındaki ilişki düzeyi incelenmektedir. Ölüm algısında, cinsiyet, yaş, eğitim, sosyo-ekonomik durum, sosyal çevre, okunan fakülte türü ve dindarlık durumu gibi değişkenlerin rolü ele alınmaktadır.

Amaç ve Hipotezler

Araştırmada, katılımcılardan elde edilen veriler çerçevesinde; cinsiyet, yaş, sosyal çevre, ekonomik durum, ölüm algısı ve dindarlık durumu gibi demografik değişkenleri tespit etmek ve bu değişkenlerin gündelik hayat pratikleriyle ilişki düzeyini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Hipotez: Katılımcı öğrencilerin olgusal durumları okudukları fakültelere göre anlamlı derecede farklılık göstermektedir.

Alt hipotezler:

1: Katılımcı öğrencilerinin depresyon puanları okudukları fakültelere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.

2: Katılımcı öğrencilerin ölüm algıları okudukları fakültelere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.

Örneklem ve Olgusal Durum

Araştırma örneklemini, Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrenciler tesadüfi örneklem yöntemiyle belirlenen 402 katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcıların 259'nu kadın, 143'ü erkektir. Katılımcıların 396'ı 18-30 yaş aralığında, 5'i 31-40 yaş aralığında, 1'i ise 41- 50 yaş aralığındadır. Katılımcıların 70'i (%17,4) hayatının çoğunu köyde, 108'i (26,9) ilçede, 86'sı (21,4) şehirde, 121'i (30,1) büyükşehirde, 16'sı (%4) metropolde, 1'i (%0,2) yurt dışında geçirdiğini belirtmiştir. Katılımcıların 153'ü (38,1) Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencisi, 249'u (61,9) Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.

Bilgi Toplama ve Ölçme Aracı: Anket

Araştırmanın konusuna ve amacına uygun olarak geliştirilen anket formu, bilgi toplama vasıtası olarak kullanılmıştır. Anket formunda yer alan sorular, kendi içerisinde gruplandırılarak gerekli bilgileri toplayacak, algı ve tutumları ölçecek şekilde düzenlenmiştir. Anketin ilk bölümünde kişisel özellikleri tespiti yönelik kimlik soruları, daha sonra da algı ve tutumları ölçmeye yönelik ifadelerden oluşan ölçek yer almaktadır. Anket formunda yer alan ölçeklerle ilgili bilgiler ve açıklamalar aşağıda verilmektedir.

Kişisel bilgi formu: katılımcıların okudukları fakülte, cinsiyet, yaş, sosyo- ekonomik durum, sosyal çevre ve öznel dindarlık algısıyla ilgili durumlarını yansıtan bilgileri sorgulamaktadır.

Ölüm algısı ölçeği: Bireylerin ölüm hakkındaki düşüncelerini, ölümle ve ölüm sonrası ilgili kaygılarını saptamak amacıyla geliştirilmiş bir ölçektir. Ölüm algısı ölçeği toplam 12 sorudan oluşmaktadır. Ölçeğin alt boyutları; 1) Biyolojik ölüm boyutu, 2) Ruhsal ölüm boyutlarından oluşmaktadır. Ölçek geliştirilme aşamasında 100 katılımcıya pilot çalışma yapılmış, ölçeğin güvenilirlik ve faktör analizi yapıldıktan sonra ana çalışmaya geçilmiştir.

Beck depresyon ölçeği : Dr. A.T. Beck tarafından yaratılmış, çoktan seçmeli 21 soruluk, depresyonun şiddetini ölçmekte kullanılan bir araçtır. Bu ölçeğin geliştirilmesi sağlık alanında önemli bir değişime yol açmıştır, o zamana kadar psikodinamik perspektiften yapılan depresyon ölçümleri Beck ölçeğinden sonra hastanın kendi düşünceleri üzerine kurulmaya başlamıştır (Beck vd. 1996).

Şu anki haliyle “Beck Depresyon Ölçeği” 13 yaş ve üzeri bireylere uygulanmaktadır. Ölçekteki sorularda umutsuzluk, suçluluk gibi duygusal belirtilerin yanı sıra yorgunluk, kilo kaybı gibi fiziksel belirtiler de incelenmektedir. Ölçeğin alt boyutları; 1) Duygu alt boyutunda; kötümserlik, geçmiş başarısızlık ve hatalar, suçluluk duyguları, cezalandırılma duyguları, kendini beğenmezlik, kendini eleştirme, intihar düşünceleri ve değersizlik hissi incelenir. 2) Somatik alt boyutta ise; üzüntü, haz kaybı, ağlama, ajitasyon, ilgisizlik, kararsızlık, enerji kaybı, uyku düzeninde değişiklik, asabiyet, iştahta değişim, konsantrasyon güçlükleri, yorgunluk, cinsel istek kaybı incelenmektedir (Beck vd. 1996).

Beck depresyon ölçeği'nde 21 soru vardır, her soruda en düşük puan 0, en yüksek puan 3'tür. Tüm cevapların toplam puanı şu şekilde değerlendirilir:

- 0 - 9 puan arası: Minimal düzeyde depresif belirtiler,
- 10 - 16 puan arası: Hafif düzeyde depresif belirtiler,
- 17 - 29 puan arası: Orta düzeyde depresif belirtiler,
- 30 - 63 puan arası: Şiddetli düzeyde depresif belirtiler(Beck vd. 1996).

Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Araştırmanın amacına ve problemlerine uygun olarak hazırlanan anket formu, Ekim- Kasım 2016'de Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine ve Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencilerine araştırmacı tarafından sınıflarda ders öncesinde uygulanmıştır. Uygulamada deneklerin gönüllü olmaları ön planda tutulmuş ve uygulamanın sağlıklı olması amacıyla uygulama esnasında gerekli açıklamalar yapılmıştır. 450 kişiye dağıtılan anketlerden 407'si araştırmacıya ulaştırılmıştır. Anket formlarından 5'i eksik ve yanlış doldurma nedeniyle değerlendirme dışı bırakılarak, 402 anket değerlendirmeye alınmıştır. Veri analizi, SPSS 22 paket programı yardımıyla yapılmıştır.

Veri temizleme işleminden sonra olumsuz ifadelerin puanları yeniden kodlanma yöntemiyle değiştirilmiştir. Süreksiz değişken olan yaş değişkeni gelişim dönemlerine uygun olarak kategorik değişken haline getirilmiştir. Ölçeği oluşturan maddeleri faktörleştirmede temel bileşenler analizi, maddeler arasındaki iç-tutarlılığı belirlemek için iç-tutarlılık analizi ve sürekli değişkenler arasındaki ilişkinin tespitinde t-test, ANOVA ve Pearson Korelasyon analizleri kullanılmıştır.

Ölüm

İnsan hayatında ölüm yaşanan önemli gerçekliktir. Ölüm, insanın bireysel olarak tecrübe edeceği ancak nasıl bir durum olarak yaşandığının başkasına anlatılamayacağı sadece çevresinde gözlemleyerek farkında olduğu bir özelliğe sahiptir (Kula, 2016: 301-314). “Ölüm bir insan bir hayvan ya da bitkide yaşamın tam ve kesin olarak sona ermesidir.”(TDK, 1988: 1136). Bu tanımın yanında ölüm, sona erme, tükenme, yok olma, ortadan kalkma gibi anlamlar da kullanılmaktadır. Ölüm, bazı kimseler için bir endişe ve korku kaynağıdır. Bazıları içinse ölüm korku ve endişeden kurtulma yoludur. Bazıları ölümü bir yok oluş olarak görürken bazıları onu ebedi bir hayatın ve mutluluğun başlangıcı olarak görebilmektedir. İnsanlardaki farklı ölüm algılarının oluşmasında insanların mensubu olduğu din ve içinde yaşadığı sosyal çevre vb. etkili olmaktadır.

İnsan dışındaki canlıların ölümüyle ilgili olarak genelde biyolojik- ruhsal ölüm ayrımı yapılmaz. Ancak söz konusu olan insanın ölümü olunca ölüm konusunda temel olarak iki yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki İlk olarak Antik Yunan'da daha sonra ise Aydınlanma döneminde tekrar ve daha açık bir şekilde karşımıza çıkan pozitivist paradigmaya göre şekillenen yaklaşımdır. Bu ilk yaklaşıma göre; İnsan bedeni ölünde ruh da ölür ve bilinç kaybolur. Çünkü bu yaklaşımın özünde ruh varlığını ancak bedene bağlı olarak sürdürebilir. İkinci yaklaşım ise ağırlıklı olarak dinlerin ortaya koyduğu biyolojik ölüm yaklaşımıdır. Genel olarak dinler yaşanan bu hayatın son bulmasından sonra bir ahiret hayatının yaşanacağını kabul ederler. Bu yaklaşıma göre ruh- beden (biyolojik yapı) ayrımı yapılır ve ruh varlığını bedene bağlı olmadan da sürdürebilir. Hatta ruh bedene bağlı olduğu sürece bir kafes hayatı yaşamaktadır. Ölümle beden ölmekte ve ruh özgürlüğe kavuşmaktadır.

Ruhsal Ölüm

Ölüm, genel olarak canlının ölümün farkına vardığı an ile biyolojik ölümün gerçekleştiği ana kadar geçen süreci ifade eder. Biyolojik olarak ölüm sadece birkaç değerli saniye bazen de birkaç dakika alır. Ölümün fiziksel süreciyse genellikle vücudun gerektiği gibi çalışmayan bir organında başlar ve vücudun her bir odasından çıkarken ışığı dikkatle kapatarak ayrılır. Doku ve hücrelerin kapanması her şeyi pelteye, sonra gaza ve toza dönüştürür. Sonra “bizim” tozumuz geniş bir mikro parçacık kardeşliğine katılır (Kellehear, 2012: 10).

Ruhsal ölüm insanda biyolojik ölümün gerçekleşmesiyle bilincin kaybolması bilinçlilik durumunun ortadan kalması ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Ruhsal ölüm yaklaşımına göre

hayat, içinde yaşadığımız dünya hayatıyla sınırlıdır ve biyolojik ölümden sonra ruhun yeni bir boyutta var olası ve bilincin sürmesi söz konusu değildir.

Düşünce tarihinde, ruh kavramı ilk defa Anaximenes “pyskhe” vücuda canlılık ve hareket veren, onu bir arada tutan güç anlamında kullanmıştır(Cevizci,2001: 20). Anaximenes’e göre ölüm vücuda canlılık veren bu gücün bedeni terk etmesiyle vücudun bozulmasıdır.

Aristoteles ruhu bedenın formlarından birisi olarak görmekte ruhsuz beden, bedensiz bir ruhun olamayacağını düşünmektedir. Ona göre, göz için görme nasıl bir anlam taşıyorsa beden için de ruhun aynı anlamı taşımaktadır (Aristoteles, 2001: 68)Aristoteles, ruh ve bedeni birbirinden bağımsız iki unsur olarak kabul etmemekte ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini kabul etmemektedir (Aristoteles, 2001: 63).

Aristoteles’e göre ruha ait duygular olarak kabul edilen korku, öfke ve sevincin beden olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir (Aristoteles,2001: 8). Ayrıca ruha özgü bir yeti olarak görülen düşünme imgelemenin bir türü olarak kabul edildiği takdirde beden olmadan gerçekleşemez. Tüm bunlar ise Aristoteles için ruhun kendine özgü bir fonksiyonu olmadığı ve bedensiz bir ruhun olamayacağı sonucunu ortaya koymaktadır (Aristoteles, 2001: 9).

Bertrand Russellise bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirmektedir: “Ölünce çürüyeceğiz ve artık bizim için yaşamak diye bir şey olmayacak... Öyleyse ölümsüzlük, bizim bu konudaki arzumuzun ortaya çıkardığı bir ham hayalden başka bir şey değildir.” (Russell, 2009: 48 - 49.)

Biyolojik ölüm

Biyolojik ölüm anlayışı temelde ruh beden ayrımı yapar. Bu yaklaşıma göre ruh varlığını bir bedene bağlı olmadan da sürdürebilir. Ruhun bağlı olduğu beden bir şekilde ölünce ruh diğer başka bir bedene geçerek veya ahirette var olmaya devam eder. Ölümle ruh ölmez, bilinç kaybolmaz; ölen, çürüyüp toprağa karışan bedendir. Ruh beden ayrımını yapan Pythagoras’a göre de “ruh ölümle yok olmamakta, bilimsel bilgi, ruhsal arınma ve erdemli bir yaşamla ölümsüzlüğe ulaşınca kadar bir tenden diğerine sürüklenmektedir” (Cevizci, 2001: 23).

Platon’a göre ise ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıyla bedenın yalnız kalması ve ruhun yoluna tek başına devam etmesidir (Platon, 1997: 15). Bu tanım özellikle ilahî kaynaklı dinlerin ölüm yaklaşımına oldukça benzerdir. Görüldüğü gibi Platon da ruh beden ayrımı yapmakta bedenın yalnız kalacağına ve ruhun ölümsüzlüğüne vurgu yapmaktadır. Bedenın yalnız kalması ise biyolojik yapının canlılığının son bulması ve çürüyüp yok olması anlamına gelmektedir.

Aristoteles’in etkisiyle uzun süre tartışma dışı kalan ruh-beden ayrımı on altıncı yüzyılda Descartes ile birlikte tekrar ortaya çıkmıştır. Descartes, ruh ile beden arasında nasıl bir ilişki olduğu sorunu sormuştur. Descartes’e göre her cevherin kalıcı bir özelliği vardır ve maddeninki “uzam”, ruhunki ise “düşünce”dir (Descartes, 1997: 60).

Ölme günümüzde öbür dünya kökeninden oldukça uzaklaşmıştır. Dünyevileşme süreci, öbür dünya ile ilgili görüşümüzü bulanıklaştırıp o yerlerin sadece üstü kapalı tanımlarına izin verdikçe ölme, öbür dünya ile ilgili bir kavram olma özelliğini kaybetmeye devam etmektedir (Kellehear, 2012: 10).

Bulgular ve yorumlar

Ölüm algısı ölçeği

Ölçek Güvenirlik ve Geçerlik ile ilgili veriler(KMO andBartlett's Test:;810)

Tablo 1:Ölçeğin Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayıları

Alt boyutlar	Madde sayısı	Alt ve üst değerler	Cronbach's Alpha
Biyolojik Ölüm Boyutu	6	6-30	799
Ruhsal Ölüm Boyutu	6	6-30	629
Ölçek toplamı	12	12-60	715

Tablo 2: Ölçek maddelerinin Çözümlemesi

Alt boyutlar	Maddeler	Faktör
Biyolojik Ölüm Boyutu Öz değeri: 3,821/31,842	Ahiret hayatının varlığına inanıyorum.	,850
	Ölüm sonsuz bir hayatın başlangıcıdır.	,852
	Ölüm insanın Allah'a kavuştuğu gündür.	,585
	Dünyada yaptıklarımızdan ahiret, hesaba çekileceğimize inanıyorum.	,767
	İnsanların her an ölümü düşünmesi gerekir.	,846
	Ölüm, daha önce ölen sevdiklerimize kavuşmayı sağlayan bir olaydır.	,492
Ruhsal Ölüm Boyutu Öz değeri:1,932/ 16,090	Ahiret inancı ölüm korkusunu yenmek için uydurulmuştur	,436
	Ölüm sonsuz bir boşluk ve yokluktur.	,573
	Ölüm gelene kadar ölümü düşünmemek gerekir.	,521
	Ölümü düşündüğümde içimi sıkıntı kaplar.	,660
	Ölümü hatırlatan şeylerden uzak durmak gerekir.	,572
	Ölüm kelimesini duymak beni çok rahatsız eder.	,762
Cumulative %: 47,939		

Beck Depresyon Ölçeği

Ölçek Güvenirlik ve Geçerlik ile ilgili veriler(KMO and Bartlett's Test: ,888)

Tablo 3:Ölçeğin Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayıları

Alt boyutlar	Madde sayısı	Alt ve üst değerler	Cronbach's Alpha
Duydu alt boyutu	13	13- 52	827
Somatik alt boyutu	8	8- 32	774
Ölçek toplamı	21	21- 84	879

Tablo 4: Ölçek maddelerinin Çözümlemesi

Alt boyutlar	Maddeler	Faktör
Duygu alt boyutu Öz değeri: 6,534/ 31,113	Kendimi üzgün hissetmiyorum.	,663
	Gelecekte umutsuz değilim.	,562
	Kendimi başarısız görmüyorum.	,552
	Her şeyden eskisi kadar zevk alabiliyorum.	,628
	Kendimi suçlu hissetmiyorum.	,646
	Cezalandırıldığımı düşünmüyorum.	,496
	Kendimden hoşnudum.	,644
	Kendimi diğer insanlardan daha kötü görmüyorum.	,573
	Kendimi öldürmek gibi düşüncelerim yok.	,337
	Her zamankinden daha fazla ağladığımı sanmıyorum.	,492
	Her zamankinden daha sinirli değilim.	,404
	Diğer insanlara karşı ilgimi kaybetmedim.	,578
	Kararlarımı eskisi kadar kolay ve rahat verebiliyorum.	,626

Somatik alt boyut Öz değeri: 1,748/ 8,325	Dış görünüşümün eskisinden daha kötü olduğunu sanmıyorum.	,318
	Eskisi kadar iyi çalışabiliyorum.	,202
	Eskisi kadar rahat uyuyabiliyorum.	,282
	Eskisine kıyasla daha çabuk yorulduğumu sanıyorum.	,261
	İştahım eskisinden pek farklı değil.	,645
	Son zamanlarda pek fazla kilo kaybettiğim söylenemez.	,921
	Sağlığım beni pek endişelendirmiyor.	,331
	Son zamanlarda cinsel yaşantımda dikkatimi çeken bir şey yok.	,920
Cumulative %: 38,179		

Tablo 5: Öğrencilerin okudukları fakülte ile kendilerini tanımladıkları siyasi görüşün karşılaştırılması

Kendinizi siyasi düşünce olarak en iyi tanımlayan kavram hangisidir? * Fakülte (Crosstabulation/ Pearson Chi- Square ,000)			
A9Siyasigörüş		Fakülte	
		ÇAKÜ Edebiyat	AÜ İlahiyat
Cevapsız	%	83,3%	16,7%
Milliyetçi	%	78,3%	21,7%
Muhafazakâr	%	23,5%	76,5%
Milliyetçi- muhafazakâr	%	38,0%	62,0%
Sosyal demokrak	%	57,1%	42,9%
Atatürkçü	%	94,4%	5,6%
Liberal	%	87,5%	12,5%
Komünist	%	100,0%	0,0%
İslamcı	%	16,4%	83,6%
Sosyalist	%	55,6%	44,4%
Diğer	%	22,0%	78,0%
Total	%	38,1%	61,9%

Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile kendinizi siyasi düşünce olarak en iyi tanımlayan kavram hangisidir? sorusuna verilen cevapların karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P değeri 0,000 çıkmaktadır. Bu sonuç, karşılaştırdığımız Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendilerini tanımladıkları görüşler arasında ileri derece anlamlı bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir.

Kendinizi en iyi tanımlayan siyasi görüş nedir? sorusunu cevapsız bırakanların 83,3'ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi Öğrencileri, %16,7'si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. "Milliyetçi" şeklinde cevap verenlerin %78,3'ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %21,7'si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. "Muhafazakâr" şeklinde cevap verenlerin %23,5'i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %76,5'i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. "Milliyetçi- muhafazakâr" şeklinde cevap verenlerin %38'i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %62'si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. "Sosyal demokrat" şeklinde cevap verenlerin %57,1'i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %42,9'u AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. "Atatürkçü" şeklinde cevap verenlerin %94,4'ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %5,6'sı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. "Liberal" şeklinde cevap verenlerin %87,5'i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %12,5'i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. "Komünist" şeklinde cevap verenlerin tamamı

ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “İslamcı” şeklinde cevap verenlerin %16,4’ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %83,6’sı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Sosyalist” şeklinde cevap verenlerin %55,6’sı ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %44,4’ü AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Diğer” şeklinde cevap verenlerin %22’si ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %78’i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.

Tablo 6: Öğrencilerin okudukları fakülte ile Şu anki dini inancınıza sahip olmanızda hangisi en etkili olmuştur? Sorusuna verilen cevapların karşılaştırılması

Şu anki dini inancınıza sahip olmanızda hangisi en etkili olmuştur? * Fakülte (Crosstabulation/ Pearson Chi- Square ,000)		Fakülte	
Dini inanç kaynağı		ÇAKÜ Edebiyat	AÜ İlahiyat
Aile	%	45,3%	54,7%
Arkadaş çevrem	%	0,0%	100,0%
Din Kültürü dersi	%	100,0%	0,0%
Dini cemaat ve Tarikat	%	30,0%	70,0%
Camii	%	33,3%	66,7%
Akademisyenler	%	0,0%	100,0%
Kur'an Kursu	%	0,0%	100,0%
İmam Hatip Lisesi	%	0,0%	100,0%
Kendi çabam	%	22,8%	77,2%
Diğer	%	27,8%	72,2%
Total	%	38,1%	61,9%

Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile şu anki dini inancınıza sahip olmanızda hangisi en etkili olmuştur sorusuna verdikleri cevapların karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P değeri 0,000 çıkmaktadır. Bu sonuç, karşılaştırdığımız Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin şu anki dini inancına sahip olmasına etki eden faktörler arasında ileri derece anlamlı bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir.

Şu anki dini inancınıza sahip olmanızda hangisi en etkili olmuştur? Sorusuna ailem cevabını verenlerin %45,3’ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %54,7’si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Arkadaş çevrem” cevabını verenlerin tamamı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Din kültürü dersi ” cevabını verenlerin tamamı ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Dini cemaat ve Tarikat” şeklinde cevap verenlerin %30’u ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %70’i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Camii” şeklinde cevap verenlerin %33,3’ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %66,7’si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Akademisyenler” cevabını verenlerin tamamı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Kur'an Kursu” cevabını verenlerin tamamı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “İmam Hatip Lisesi” cevabını verenlerin tamamı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Kendi çabam” şeklinde cevap verenlerin %22,8’i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %77,2’si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Diğer” şeklinde cevap verenlerin %27,8’i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %72,2’si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.

Tablo 7: Öğrencilerin okudukları fakülte ile dindarlık durumlarının karşılaştırılması

Kendinizi dindarlık bakımından hangi grupta görürsünüz? * Fakülte Crosstabulation/ Pearson Chi- Square ,000			
Kendinizi dindarlık bakımından hangi grupta görürsünüz?		Fakülte	
		ÇAKÜ Edebiyat	AÜ İlahiyat
Cevapsız	%	80,0%	20,0%
Dine ilgisiz	%	60,0%	40,0%
Dinle az ilgili	%	80,6%	19,4%
Az dindar	%	44,1%	55,9%
Dindar	%	23,4%	76,6%
Çok dindar	%	57,1%	42,9%
Total	%	38,1%	61,9%

Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile dindarlık durumlarının karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi-Square analizinin sonucuna göre P değeri 0,000 çıkmaktadır. Bu sonuç karşılaştırdığımız Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendilerini tanımladıkları dindarlık durumları arasında ileri derece anlamlı bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir.

Kendinizi dindarlık bakımından hangi grupta görürsünüz? Sorusunu cevapsız bırakanların 80’ni ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi Öğrencileri, %20’si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Dine ilgisiz” şeklinde cevap verenlerin %60’ı ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %40’ı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Dinle az ilgili” şeklinde cevap verenlerin %80,6’sı ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %19,4’ü AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Az dindar” şeklinde cevap verenlerin %44,1’i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %55’i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Dindar” şeklinde cevap verenlerin %23,4’ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %76,6’sı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Çok dindar” şeklinde cevap verenlerin %38,1’i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %42,9’u AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.

Tablo 8: Öğrencilerin okudukları fakülte ile ölümünün ne olduğu hakkındaki görüşlerinin karşılaştırılması

Sizce ölüm nedir? * Fakülte Crosstabulation/Pearson Chi-Square ,001			
Sizce ölüm nedir?		Fakülte	
		ÇAKÜ Edebiyat	AÜ İlahiyat
Ölüm dünya hayatının son bulmasıdır.	%	54,4%	45,6%
Ölüm, ahiret hayatının başlangıcıdır.	%	35,3%	64,7%
Ölüm yok olmaktır.	%	85,7%	14,3%
Ölüm insan bedeninin toprağa karışıp diğer canlıların bedeninde var olmasıdır.	%	50,0%	50,0%
Diğer	%	21,9%	78,1%

Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile ölümünün ne olduğu hakkındaki görüşlerinin karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P değeri 0,001 çıkmaktadır. Bu sonuç karşılaştırdığımız Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ölüm nedir sorusuna verdiği cevaplar arasında ileri derece anlamlı bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir.

Ölüm nedir sorusuna; “ölüm dünya hayatının son bulmasıdır” şeklinde cevap verenlerin %54,4’ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %45,6’sı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Ölüm ahiret hayatının başlangıcıdır” şeklinde cevap verenlerin %35,3’ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %64,7’si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Ölüm yok olmaktır.” şeklinde cevap verenlerin %85,7’si ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %14,3’ü AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Ölüm insan bedeninin toprağa karışıp diğer canlıların bedeninde var olmasıdır.” şeklinde cevap verenlerin %50’si ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %50’si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Aynı soruya tabloda gösterilen tanımlardan başka cevabını verenlerin ise %21,9’u ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %78,1’ni AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.

Ölüm nedir sorusuna verilen cevaplar içinde ilk iki cevap arasında bir farklılaşmanın olması oldukça dikkat çekicidir. “Ölüm dünya hayatının son bulmasıdır diyenlerin çoğunluğunu Edebiyat Fakültesi öğrencileri oluştururken Ölüm, ahiret hayatının başlangıcıdır, diyenlerin çoğunluğunu İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Görünüşte aynı anlam gelebilecek ifadeler arasında bu şekilde bir farklılaşmanın ortaya çıkması oldukça önemlidir.

Tablo 9: Öğrencilerin okudukları fakülte ile bir yakınlarını kaybedince ne hissettiklerinin karşılaştırılması

Yakınınızı kaybedince ne hissettiniz? * Fakülte Crosstabulation/ Pearson Chi- Square , 000			
Yakınınızı kaybedince ne hissettiniz?		Fakülte	
		ÇAKÜ Edebiyat	AÜ İlahiyat
Cevapsız	%	33,0%	67,0%
Sanki dünya başıma yıkıldı günlerce ağladım kendime geledim.	%	82,4%	17,6%
Çok üzıldüm ancak soğukkanlı olmaya çalıştım.	%	35,8%	64,2%
Ölenle ölmemez diye düşündüm ve hayatıma devam ettim.	%	22,2%	77,8%
Ölüme sevinilmez ama sevindim, bana / etrafındaki insanlara çok kötülük ediyordu.	%	50,0%	50,0%
Allah’tan geldik ve Allah’a döneceğiz, diye düşündüm ve sabrettim.	%	37,1%	62,9%
Diğer	%	21,6%	78,4%

Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülteleri ile bir yakınını kaybedince neler hissettikleriyle ilgili cevaplarını karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P değeri 0,000 çıkmaktadır. Bu sonuç karşılaştırdığımız Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bir yakınını kaybedince neler hissettikleriyle ilgili verdiği cevaplar arasında ileri derce anlamlı bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir.

“Bir yakınını kaybedince neler hissettiniz”, sorusuna, “Sanki dünya başıma yıkıldı günlerce ağladım kendime geledim” şeklinde cevap verenlerin %82,4’ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %17,6’sı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Çok üzıldüm ancak soğukkanlı olmaya çalıştım.” şeklinde cevap verenlerin %35,8’i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %64,2’si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Ölenle ölmemez diye düşündüm ve hayatıma devam ettim.” şeklinde cevap verenlerin %22,2’si ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi

öğrencileri, %78,8'i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Ölüme sevinilmez ama sevindim, bana / etrafındaki insanlara çok kötülük ediyordu.” şeklinde cevap verenlerin %50'si ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %50'si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Allah’tan geldik ve Allah’a döneceğiz, diye düşündüm ve sabrettim.” şeklinde cevap verenlerin %21,6'sı ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %78,4'dü AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Aynı soruya tabloda gösterilen tanımlardan başka cevabını verenlerin ise %21,6'sı ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %78,4'dü AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.

Tablo 10: Öğrencilerin okudukları fakülte ile Ölmüş bir insanın kıyafetini giyer misiniz? sorusuna verilen cevapların karşılaştırılması

Ölmüş bir insanın kıyafetini giyer misiniz? * Fakülte Crosstabulation/ Pearson Chi-Square ,000			
Ölmüş birinin kıyafetini giyer misiniz?		Fakülte	
		ÇAKÜ Edebiyat	AÜ İlahiyat
Evet	%	16,7%	83,3%
Emin değilim	%	25,5%	74,5%
Hayır	%	51,9%	48,1%
Diğer	%	28,6%	71,4%
Total	%	38,1%	61,9%

Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile ölmüş birinin kıyafetini giyer misinin sorusuna verdikleri cevapların karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi-Square analizinin sonucuna göre P değeri 0,000 çıkmaktadır. Bu sonuç karşılaştırdığımız Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ölmüş birinin kıyafetini giyer misin? sorusuna verdiği cevaplar arasında ileri derece anlamlı bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir.

“Ölmüş bir insanın kıyafetini giyer misiniz”, sorusuna “evet” şeklinde cevap verenlerin %16,7'si ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %83,3'ü AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Emin değilim” şeklinde cevap verenlerin %25,5'i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %74,5'i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Hayır” şeklinde cevap verenlerin %51,9'u ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %48,1'i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Diğer” şeklinde cevap verenlerin %28,1'i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %71,9'u AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.

Tablo 11: Öğrencilerin okudukları fakülte ile ölümle ilgili duyulan endişelerin karşılaştırılması

Ölümle ilgili en çok hangi konuda endişe duyuyorsunuz? * Fakülte Crosstabulation/Pearson Chi-Square ,001			
Ölümle ilgili en çok hangi konuda endişe duyuyorsunuz?		Fakülte	
		ÇAKÜ Edebiyat	AÜ İlahiyat
Hiç bir endişe duymuyorum, Allah elden ayağa düşürmesin.	%	55,6%	44,4%
Ölürken acı çekmekten korkuyorum	%	42,9%	57,1%
Sevdiğim insanlardan ayrılacağım için üzülüyorum.	%	55,0%	45,0%
Bakmakla yükümlü olduklarımdan sıkıntıya düşecek olmasından korkuyorum	%	25,0%	75,0%
Günahlarımdan dolayı cezalandırılmaktan korkuyorum	%	32,4%	67,6%
Yok olacağımı düşünmek bana çok ıstırap veriyor.	%	80,0%	20,0%
Diğer	%	21,9%	78,1%

Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakültelere göre ölümle ilgili endişelerinin ne olduğu karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P değeri 0,001 çıkmaktadır. Bu sonuç karşılaştırdığımız Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ölümle ilgili endişeniz nedir sorusuna verdiği cevaplar arasında ileri derece anlamlı bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir.

“Ölümle ilgili endişeniz nedir” sorusuna; “Hiç bir endişe duymuyorum, Allah elden ayağa düşürmesin.” şeklinde cevap verenlerin %55,6’sı ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %44,4’ü AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Ölürken acı çekmekten korkuyorum” şeklinde cevap verenlerin %42,9’u ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %57,1’i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Sevdiğim insanlardan ayrılacağım için üzülüyorum.” şeklinde cevap verenlerin %55’i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %45’i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Bakmakla yükümlü olduklarımın sıkıntıya düşecek olmasından korkuyorum” şeklinde cevap verenlerin %25’i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %75’ni AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Günahlarımdan dolayı cezalandırılmaktan korkuyorum.” şeklinde cevap verenlerin %32,4’ü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %67,6’sı AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. “Yok olacağımı düşünmek bana çok ıstırap veriyor.” şeklinde cevap verenlerin %80’i ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %20’si AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Aynı soruya tabloda gösterilen tanımlardan başka cevabını verenlerin ise %21,9’u ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %78,1’i AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.

Tablo 12: Öğrencilerin okudukları fakülteler ile mezarlık yakınından geçerken müziğin sesini kapatma durumlarının karşılaştırılması

Mezarlık yakınından geçerken müziğin sesini kapatma durumu * Fakülte Crosstabulation/ (Pearson Chi-Square ,001			
Mezarlıktan geçerken müzik kapatma		Fakülte	
		ÇAKÜ Edebiyat	AÜ İlahiyat
Kapatırım	%	42,9%	57,1%
Kısarım	%	37,0%	63,0%
Kapatmam	%	18,4%	81,6%
Diğer	%	17,6%	82,4%
Total	%	38,1%	61,9%

Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile mezarlık yakınından geçerken müzik dinliyorsanız müziğin sesini kapatır mısınız? sorusuna verdikleri cevapların karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P değeri 0,001 çıkmaktadır. Bu sonuç karşılaştırdığımız Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Mezarlık yakınından geçerken müzik dinliyorsanız müziğin sesini kapatır mısınız? Sorusuna verdiği cevaplar arasında ileri derece anlamlı bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir.

Mezarlık yakınından geçerken müzik dinliyorsanız müziğin sesini kapatır mısınız? Sorusuna katılımcılardan “kapatırım” şeklinde cevap verenlerin %42,9’unu ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %57,1’ini AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. “Kısarım” şeklinde cevap verenlerin %37’sini ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %63’ünü AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. “Kapatmam” şeklinde cevap verenlerin %18,4’ünü ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %81,6’sını AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. “Diğer” şeklinde

cevap verenlerin %17,6'sını ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri, %82,4'ünü AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır.

Tablo 13: Öğrencilerin okudukları fakülte ile ölüm algıları, biyolojik ölüm algısı, ruhsal ölüm algısı ve depresyon durumu, depresyon duygu alt boyut ve depresyon somatik alt boyutunun karşılaştırılması

Group Statistics				t-test
	Fakülte	N	Mean	P
Ölüm algısı ortalaması	ÇAKÜ Edebiyat	153	3,7892	,000
	AÜ İlahiyat	249	4,1519	
Ruhsal ölüm boyutu	ÇAKÜ Edebiyat	153	4,3192	,010
	AÜ İlahiyat	249	4,4732	
Biyolojik ölüm boyutu	ÇAKÜ Edebiyat	153	3,2593	,000
	AÜ İlahiyat	249	3,8307	
Depresyon ortalama	ÇAKÜ Edebiyat	153	1,5973	,350
	AÜ İlahiyat	249	1,5571	
Depresyon duygu alt boyutu	ÇAKÜ Edebiyat	153	1,6345	,626
	AÜ İlahiyat	249	1,6571	
Depresyon somatik alt boyutu	ÇAKÜ Edebiyat	153	1,5368	,003
	AÜ İlahiyat	249	1,3946	

Katılımcıları devam ettikleri fakülteler ile ölüm algıları arasında P 0,000 ileri düzeyde farklılaşma olduğu görülmektedir. Katılımcıları devam ettikleri fakülteler ile ruhsal ölüm algısı boyutu arasında P 0,010 ileri düzeyde farklılaşma olduğu görülmektedir. Katılımcıları devam ettikleri fakülteler ile biyolojik ölüm algısı boyutu arasında P 0,000 ileri düzeyde farklılaşma olduğu görülmektedir.

Katılımcıları devam ettikleri fakülteler ile Beck depresyon ölçeğine göre depresyon durumları arasında P 0,350 anlamlı derece bir farklılaşma olmadığı görülmektedir. Beck depresyon ölçeğinin iki alt boyutları olan duygu alt boyutu ve somatik alt boyutları için ayrı ayrı yapılan farklılaşma analizi sonucuna göre ise duygu alt boyutunda P 0,620 farklılaşma görülmezken; somatik boyutta P 0,003 anlamlı farklılaşma görülmektedir.

Tablo 14: Öğrencilerin okudukları fakülte ile Beck depresyon ölçeği ve alt boyutlarından aldıkları toplam puanların karşılaştırılması

Beck depresyon ölçeği ve alt boyutları toplam puan ortalamaları		
Fakülte	Depresyon ölçek toplam puanı	
	Mean	Grouped Median
ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi	33,5425	32,3571
AÜ İlahiyat Fakültesi	32,6988	31,5833
Total	33,0199	31,7959
Fakülte	Duygu alt boyutu toplam	
	Mean	Grouped Median
ÇAKÜ Edebiyat	21,2484	20,8889
AÜ İlahiyat	21,5422	20,6667
Total	21,4303	20,7273

Fakülte	Somatik alt boyutu toplam	
	Mean	Grouped Median
ÇAKÜ Edebiyat	12,2941	11,1071
AÜ İlahiyat	11,1566	10,3857
Total	11,5896	10,6154

Bu araştırmada kullandığımız Beck depresyon ölçeği'nde 21 soru vardır, her soruda en düşük puan 0, en yüksek puan 3'tür. Tüm cevapların toplam puanı şu şekilde değerlendirilir:

0 - 9 puan arası: Minimal düzeyde depresif belirtiler.

10 - 16 puan arası: Hafif düzeyde depresif belirtiler.

17 - 29 puan arası: Orta düzeyde depresif belirtiler.

30 - 63 puan arası: Şiddetli düzeyde depresif belirtiler(Beck vd. 1996).

Tüm katılımcıların ölçekten aldığı toplam puan ortalaması 33'dür. Alınan bu puan Beck depresyon ölçeği değerlendirme ölçüsüne göre şiddetli düzeyde depresyon belirtileri olarak yorumlanan 30- 63 puan arasına girmektedir. Ancak 30- 63 puan aralığının oldukça geniş olması ve katılımcıların şiddetli depresyon belirtisi alt sınırı olan 30 puanın çok az üzerindedir

ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin Beck depresyon ölçeğinden aldıkları puan ortalaması 33,5 AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalama puanı 32,6'dır. İki fakülte öğrencilerinin ortalama puanları birbiri oldukça yakındır. Tablo 13'de yapılan farklılaşma analizinde P değeri 0,350 olarak çıkmıştır. P 0,350 olması İki fakülte öğrencilerinin Beck depresyon ölçeği toplam puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermektedir.

Beck depresyon ölçeğinin “duygu alt boyutu” ve “somatik alt boyutu” olmak üzere iki alt boyutu bulunmaktadır. ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin duygu alt boyutundan aldıkları toplam puan ortalaması 21,2 iken AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aldıkları toplam puan ortalaması 21,5'tir. İki fakülte öğrencilerinin duygu alt boyutundan aldıkları toplam puanların ortalamalarının hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Tablo 13'deki farklılaşma analizinde duygu alt boyutunda P 0,620 anlamlı bir farklılaşma olmadığı görülmektedir.

Ancak ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin duygu alt boyutundan aldıkları toplam puan ortalaması 12,2 iken AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aldıkları toplam puan ortalaması 11,5'tir. İki fakülte öğrencilerinin somatik alt boyutundan aldıkları puanların toplam puanlarının ortalamaları arasında 1,3 puanlık fark olduğu görülmektedir. Tablo 13'deki farklılaşma analizinde duygu alt boyutunda P 0,003 anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmektedir.

Sonuç

İnsan, geçmişi anı ve geleceği zihinsel bir bütünlük içinde algılayabilen ve bu şekilde yaşayan bir varlıktır. Hatta geçmişi unutmak gelecekle ilgilenmeden bir hayat yaşamak istese de bu tam anlamıyla mümkün olamamaktadır. Geçmişi tamamen unutmak gelecekle ilgili de hiçbir endişe duymadan yaşayabilmek için uğraşsa da geçmişe ait hatıralar gelecekle ilgili sorular insanın peşini bırakmamaktadır.

İnsanı bu şekilde ilgilendiren sorunlardan birisi de belki de en önemlisi ölümdür. Hem sevdiği, ayrılmak istemediği kimselerin ölümü hem de mutlaka bir gün karşılaşacağını bildiği kendi ölümü insan zihnini meşgul eder. Bu şekilde dünya hayatının geçiciliğinin farkında olan insanın hayatı boyunca bir biçimde yüzleşmek durumunda kaldığı ölüm düşüncesiyle nasıl başa çıkılacağı ve hayatın ölüme rağmen veya ölüm ile nasıl anlamlı kılınacağı hemen her insanı meşgul etmekte olan bir sorudur.

Ölüme rağmen veya ölüm ile hayatı anlamlı kılmaya çalışan yaklaşımları ölümü yeni bir başlangıç olarak görenler ve ölümü bir son olarak görenler olmak üzere iki ana grupta ele almak mümkündür. Bir taraftan özellikle Antik Yunan ve aydınlanma dönemi düşünürleri, herhangi bir aşkın bir varlığa başvurmaksızın ölüm karşısında nasıl bir tutum takınacağını imkânlarını araştırırken diğer taraftan dinler ve idealist yaklaşımlar, ölüm olayını aşkın bir varlığa dayandırarak açıklamaya çalışmışlardır. İnsanların ölüm algılarının oluşmasında bu iki temel yaklaşımın belirleyici olduğu söylemek mümkündür. Bu şekilde insanlarda oluşan ölüm algısının gündelik hayatta bir yansımalarının olduğu da bir gerçektir.

Toplumların gündelik hayat pratikleri insanların zihniyet dünyasından bağımsız değildir. Bu bağlamda insanların zihniyet dünyasında kaçınılmaz olarak önemli bir yer işgal eden ölüm düşüncesinin gündelik hayata yansımaları ve gündelik hayat pratiklerinin oluşmasındaki etkisinin ortaya konması Gündelik Hayat Sosyolojisinin önemli bir alanını oluşturmaktadır.

Bu çalışmada insanların ölüm algılarının gündelik hayata yansımaları ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile AÜ ilahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede oluşturulan problem cümlesinden sonra, önce literatür taraması yapılmış ve bu konuyla ilgili olduğu düşünülen kişilerle görüşmeler yapılmıştır. Bu aşamadan sonra veri toplama araçları oluşturulmuş ve ilk olarak alanda 100 kişiye pilot uygulama yapılmıştır. Pilot uygulama ile elde edilen veriler üzerinden yapılan güvenilirlik ve faktör analizi sonucunda elde edilen değerlerin yeterli görülen aralıkta oldu görülünce araştırmaya devam edilmiştir.

Araştırmaya katılan ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile AÜ ilahiyat Fakültesi öğrencilerinin olgusal durumları, ölüm algıları ve depresyon durumları karşılaştırmalı olarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu sonuçlara göre; araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile kendinizi siyasi düşünce olarak en iyi tanımlayan kavram hangisidir, sorusuna verilen cevapların karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P değeri 0,000 çıkmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile şu anki dini inancınıza sahip olmanızda hangisi en etkili olmuştur? sorusuna verdikleri cevapların karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P 0,000 çıkmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile dindarlık durumlarının karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P 0,000 çıkmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile ölümünün ne olduğu hakkındaki görüşlerinin karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P 0,001 çıkmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülteleri ile bir yakını kaybedince neler hissettikleriyle ilgili cevaplarını karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P 0,000 çıkmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile ölmüş birinin kıyafetini giyer misinin, sorusuna verdikleri cevapların karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P 0,000 çıkmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakültelere göre ölümle ilgili endişelerinin ne olduğunun karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P 0,001 çıkmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin okudukları fakülte ile mezarlık yakınından geçerken müzik dinliyorsanız müziğin sesini kapatır mısınız, sorusuna verdikleri cevapların karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre P 0,001 çıkmıştır. Bu sonuçlara göre, karşılaştırdığımız iki fakülte öğrencilerinin olgusal durumları arasında ileri derece anlamlı bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir.

Yine benzer şekilde Araştırmaya katılan ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile AÜ ilahiyat Fakültesi öğrencilerinin ölüm algılarının karşılaştırılmasına yönelik yapılan Pearson Chi- Square analizinin sonucuna göre katılımcıları devam ettikleri fakülteler ile genel ölüm algıları arasında P 0,000 ileri düzeyde farklılaşma olduğu görülmektedir. Katılımcıları devam ettikleri fakülteler ile ruhsal ölüm algısı boyutu arasında P 0,010 ileri düzeyde farklılaşma olduğu

görülmektedir. Katılımcıları devam ettikleri fakülteler ile biyolojik ölüm algısı boyutu arasında P 0,000 ileri düzeyde farklılaşma olduğu görülmektedir.

Son olarak ise katılımcıları devam ettikleri fakülteler ile Beck depresyon ölçeğine göre depresyon durumları arasında P 0,350 anlamlı derece bir farklılaşma olmadığı görülmektedir. Beck depresyon ölçeğinin iki alt boyutları olan duyu alt boyutu ve somatik alt boyutları için ayrı ayrı yapılan farklılaşma analizi sonucuna göre duyu alt boyutunda P 0,620 farklılaşma görülmezken; somatik boyutta P 0,003 anlamlı farklılaşma görülmektedir.

Tüm katılımcıların ölçekten aldığı toplam puan ortalaması 33'dür. Alınan bu puan Beck depresyon ölçeği değerlendirme ölçüsüne göre Şiddetli düzeyde depresyon belirtileri olarak yorumlanan 30- 63 puan arasına girmektedir. Ancak 30- 63 puan aralığının oldukça yüksek olması ve katılımcıların şiddetli depresyon belirtisi alt sınırı olan 30 puanı yaklaşık %10 oranında geçmesi katılımcıların şiddetli depresyon belirtileri göstermelerinin henüz başında oldukları şeklinde yorumlanabilir.

ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin Beck depresyon ölçeğinden aldıkları puan ortalaması 33,5 AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalama puanı 32,6'dır. İki fakülte öğrencilerinin ortalama puanları birbirine oldukça yakındır. Tablo 13'de yapılan farklılaşma analizinde P değeri 0,35 olarak çıkmıştır. 0,350 olması İki fakülte öğrencilerinin Beck depresyon ölçeği toplam puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermektedir.

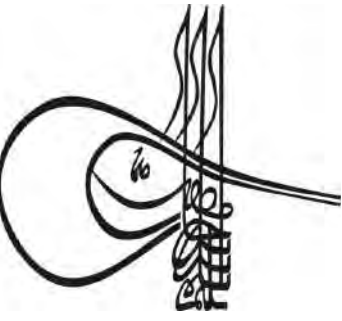
Beck depresyon ölçeğinin “duyu Alt boyutu” ve “somatik alt boyutu” olmak üzere iki alt boyutu bulunmaktadır. ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin duyu alt boyutundan aldıkları toplam puan ortalaması 21,2 iken AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aldıkları toplam puan ortalaması 21,5'tir. İki fakülte öğrencilerinin duyu alt boyutundan aldıkları toplam puanların ortalamalarının hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Tablo 13'deki farklılaşma analizinde duyu alt boyutunda (P 0,62) anlamlı bir farklılaşma olmadığı görülmektedir.

ÇAKÜ Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin duyu alt boyutundan aldıkları toplam puan ortalaması 12,2 iken AÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aldıkları toplam puan ortalaması 11,5'tir. İki fakülte öğrencilerinin somatik alt boyutundan aldıkları puanların toplam puanlarının ortalamaları arasında 1,3 puanlık fark olduğu görülmektedir. Tablo 13'deki farklılaşma analizinde duyu alt boyutunda P 0,003 anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Niyazi (2007). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı, Ankara: Gündüz Yayınları
- Aristoteles (1990). Ruh Üzerine, çev. Celal Gürbüz, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Arslan, Mustafa (2012). “Gündelik Hayatta Din”, Din Sosyolojisi (Ed. Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aristoteles (1990)Ruh Üzerine, çev. Celal Gürbüz, İstanbul:Alfa Yayınları
- Beck, A.T., STEER, R.A., & BROWN, G.K. (1996).Manual fortheBeckDepression Inventory-II. San Antonio, TX: Psychological Corporation.
- Bingham, P. M. (1999). Human Uniqueness: A General Theory. QırtarterlyReview of Biology74(2): 133- 169
- Cevizci, Ahmet (2001). İlkçağ Felsefesi Tarihi, Bursa: Asa Kitapevi.

-
- Descartes (1997). Felsefenin İlkeleri, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kellehear, Allan (2012). Ölümün Toplumsal Tarihi. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Keskin, Yayha Mustafa (2004). Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği, Ankara: İlahiyat Yayınları
- Köktaş, M. Emin (1993). Türkiye’de Dini Hayat, İstanbul: İşaret Yayınları
- Kula, Mustafa Naci (2016). “Erken Çocukluk Dönemindeki Çocuğa Ölümü Anlatmak”, Turkish Studies- International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 12/2.
- Platon (1997). Phaidon, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi R. Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Russell, Bertrand, (2009) Neden Hristiyan Değilim (çev. E.Gürol). İstanbul: İlke Kitap
- Sabon, M.B. (1992). Ölüm Anları (Çev.: E. Konyalıoğlu). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları
- Shaffer Jerome A. (1991), Bilinç, Ruh ve Ötesi, çev. Koç Turan, İstanbul.
- TDK Türkçe Sözlük (1988).



This article was checked by iThenticate.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN FLÖRT ŞİDDETİNE MARUZ KALMA DURUMLARI VE ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Gökçe DEMİR - Sevil BİÇER*

ÖZET

Flört şiddeti; fiziksel, duygusal, sözel, ekonomik, cinsel gibi birden fazla biçimde olabilmektedir. Bu çalışmada, üniversite öğrencilerinde flört şiddet prevelansı ve maruz kalınan şiddet türlerini belirlemek amaçlanmıştır. Kesitsel türde bir çalışmadır. Araştırma 727 üniversite öğrencisiyle yapılmıştır. Veriler araştırmacılar tarafından literatürden yararlanılarak hazırlanan anket formu ile toplanmıştır. Anket formu iki temel bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde öğrencilerin sosyodemografik özellikleri, sigara ve alkol gibi alışkanlıkları, ikinci bölümde ise flört döneminde şiddete maruz kalma ve flört şiddet türlerini (fiziksel, sözel, duygusal ve cinsel şiddet) yaşama durumları sorgulanmıştır. Etik kurul onayı alınmıştır. Veriler, sayı, yüzde, ortalama, ki kare testi kullanılarak değerlendirilmiştir. Anlamlılık düzeyi $p < 0.05$ olarak kabul edilmiştir. Araştırmada flört şiddetine uğrama prevelansı %25.3'tür. Şiddete uğrayan öğrencilerin %48.3'ü fiziksel, %51'i sözel, %85.3'ü duygusal, %18.4'ü cinsel şiddete maruz kalmaktadır. Öğrencilerin flört şiddetine uğrama durumları ile alkol ve sigara kullanma durumları arasında anlamlı fark olup flört şiddetine uğrayanların %20.1'i alkol, %25.5'i sigara kullanmaktadır ($p < 0.05$). Sonuç olarak üniversite öğrencilerinin yaklaşık dörtte birinin flört şiddetine maruz kaldığı belirlenmiştir. Öğrenciler arasında en fazla yaşanan şiddet türü duygusal şiddet olup sigara ve alkol kullanımı, şiddete maruz kalmayı etkilemektedir. Bu sonuçlar doğrultusunda, flört şiddetini önlemeye ve maruz kalan bireyleri güçlendirmeye yönelik çalışmaların yapılması; ayrıca üniversite öğrencilerinde şiddet gösterme sıklığını ve nedenlerini ortaya koyacak çalışmaların yapılması önerilir.

Anahtar Kelimeler: Flört Şiddeti, Öğrenci, Üniversite.

EXPOSURE OF DATING VIOLENCE AND IT'S EFFECTIVE FACTORS AMONG UNIVERSITY STUDENTS

ABSTRACT

Dating violence may be more than one, such as physical, emotional, verbal, economic, and sexual. The aim of this study was to evaluate the prevalence of dating violence and types of violence exposed in university students. This was a cross – sectional study. The study was conducted on 727 university student. The data were collected by using a questionnaire prepared by the researchers upon the literature review. The questionnaire consisted of two main parts. Socio-demographic characteristics of the students, their habits such as smoking and alcohol, their exposure to violence by their dates, and types of exposed violence. Ethics committee approval was obtained. The data were assessed by using number, percentage, mean, chi-square test. Significance level was accepted as $p < 0.05$. Prevalence of dating violence was 25.3% in the study. 48.3% of the students, who were subject to violence, were exposed to physical violence, 51% to verbal violence, 85.3% to emotional violence, and 18.4% to sexual violence. There was a significant difference between exposure of dating violence and alcohol use and smoking among the students; while 20.1% of those exposed to dating violence used alcohol, 25.5% were smokers ($p < 0.05$). Consequently, about one-fourth of university students were determined to be exposed to dating violence. The most frequent type of violence experienced by the students was emotional violence and smoking and alcohol use affected exposure to violence. In accordance with these results, it is recommended to conduct studies to prevent dating violence and to strengthen the abused.

STRUCTURED ABSTRACT

Introduction

Violence, at the present time, is an important social problem which has an ever-increasing prevalence, has been discussed about, and has been tried to find solutions (Aliyev and Karakuş, 2015).

It has been reported that more than half of women in developing countries are exposed to violence by their husband/partner (Monghaddam-Hosseini, Asadi, Akaberi, ve Hashemian, 2013; Reed et al., 2016). As is in numerous countries in the world, women are exposed to violence in Turkey too. In Hacettepe University's research for population studies, it was stated that 36% of women throughout Turkey were exposed to physical violence and 12% were exposed to sexual violence. In other words, about 4 in every 10 women were exposed to physical violence by their husbands or partners (Hacettepe University Research for Population Studies, 2015).

While several studies have been conducted concerning domestic violence exposure of women in Turkey, there is no adequate number of studies on dating violence. However, when international studies conducted on dating violence have been examined, it has been observed

that the rate of dating violence is higher at least as much as rate of domestic violence (Coker, Sanderson, Cantu, Huerta, and Fadden, 2008; Luthra and Gidycz, 2006; Straus, 2004).

Even though violence is a problem that might be seen in every field of human life and has been gradually increasing over the world, dating violence has been recently recognized as an important public health concern among university students in Turkey and its complex nature cannot be understood completely. Although there are numerous studies on domestic violence in Turkey, the number of studies on dating violence is limited. Therefore, the aim of this study was to determine type of violence perpetrated against university students by their dates as well as prevalence of dating violence and risk factors related to violence. We think that this study is important in terms of increasing awareness of university students about dating violence and filling the deficiency of related literature in Turkey.

Method

The cross sectional study was conducted in order to determine the prevalence of dating violence, types of violence exposed, and the effective factors in university students. The population of the study consisted of 2252 students studying at Faculties of Arts and Science, Education, Economics and Administrative Sciences, and Agriculture of Ahi Evran University during spring term in 2013-2014 academic year.

The data A table “estimating a population proportion with specified absolute precision” was used to determine the sample size of the study (Lwanga ve Lemeshow, 1991). The intimate partner violence (IPV) rate in Turkey was determined as 61.4% and the sample size was determined as 722 (60.0%) based on this rate with an error margin of 0.03 and a confidence interval of 90% by using the tables prepared by the World Health Organization (Lwanga ve Lemeshow, 1991).

were collected by using a questionnaire prepared by the researchers upon the literature review (Campbell, 2002; Coker et al., 2002; Coker et al., 2008; Glass et al., 2003; Luthra and Gidycz, 2006; Straus, 2004; Tuz et al., 2015). The questionnaire consisted of the following two titles: Socio-demographic characteristics of the students, their habits such as smoking and alcohol, their exposure to violence by their dates, and types of exposed violence.

Preliminary application of the study was conducted on 20 students with similar characteristics before the study. It was observed as a result of preliminary application that data collection tool could be applied within 20 minutes, the questions in data collection tools were comprehensible and sufficient. Questionnaires were given by entering classrooms after the permission was taken from lecturer of the course at the course hour in the university.

The data were assessed by using number, percentage, mean, chi-square, test. Significance level was accepted as $p<0.05$.

Before starting the study, written permission from University Rectorship and related deanships and ethics committee approval from Ahi Evran University Ethics Committee were taken. The aim of study was

explained to students who participated in the study and their written and oral consents were taken.

Results

Average age of the students was 21.13 ± 2.32 , 62.3% were female, and 96.6% were single. 69.5% of the students were born in a city center and 61.3% were living in the city center. 61.2% of the students were high school graduates. 51.3% of the students were residing in dormitory and 89.5% had a nuclear family. 82.7% of students' mothers and 58% of their fathers were graduated from secondary education or below. 64.9% of the students stated that their incomes were equal to their expenses. 14.7% of the students drank alcohol and 19.4% were smokers. There was a significant difference between students' condition of drinking alcohol and smoking and exposure to dating violence ($p < 0.05$). Accordingly, 20.1% of those exposed to dating violence drank alcohol, 25.5% were smokers. In addition, there was no significant difference between other variables and exposure to dating violence ($p > 0.05$).

25.3% of the students stated that they were exposed to dating violence. 48.3% of the students exposed to violence were exposed to physical violence, 51% to verbal violence, 85.3% to emotional violence, and 18.4% to sexual violence. As the most experienced types of violence were examined; 40.7% stated they were exposed to pinching as physical violence, 42.9% to calling reprimandingly as verbal violence, 48.3% to imposing restriction to clothes as emotional violence, and 16.3% to touching and kissing by force as sexual violence.

Discussion

As studies on dating violence in Turkey and in the world were examined, we observed that prevalence of dating violence ranged between 8.2% and 45% (Coker et al. 2008; Luthra and Gidycz, 2006; Straus, 2004; Tuz et al., 2015). Even though there was a great difference between violence experiences, prevalence of dating violence was found as 25.3 % in the present study. This difference was associated with characteristics of sample group on which the study was conducted, diagnostic criteria, cultural differences of countries where the study was conducted, and differences in research methods. Additionally, this worrying prevalence of dating violence is substantially important in terms of indicating that it is an important public health problem.

In the present study, 48.3% of the students stated that they were exposed to physical violence and they were mostly exposed to pinching (40.7%) among types of physical violence. When the studies on domestic violence in Turkey were examined, it was observed that types of mostly experienced violence were physical and verbal violence (Efe and Ayaz, 2010; Şahin et al., 2012).

In this study, dating violence experienced by students at the second rank (51%) was verbal violence and the students stated they were exposed mostly to calling reprimandingly (42.9%) among verbal violence types. In a study conducted concerning students, on the other hand, Niolon et al., (2015) determined that a great part of students (77%) were exposed to verbal and emotional violence and female students were exposed to this violence more than male students. In both study finding and literature

finding, verbal violence was observed to be experienced at substantially high rate. The reason behind why verbal violence was experienced by students at such high rate was thought to be associated with the fact that students were not able to exactly distinguish verbal violence from emotional violence, lovers easily perpetrated this type of violence each other or did not consider verbal violence as a type of violence.

In this study, 85.3% of the students were exposed to emotional violence, they defined the emotional violence experienced by them at most as “impose restriction to cloths by lover” (48.3%) and “restricting behaviors by lover” (45.6%), respectively. In both this study and other studies (Kabasakal and Girli, 2012; Shen, Chiu, and Gao, 2012; Weingourt, Maruyama, Sawada, and Yoshino, 2001), emotional violence was seen to be experienced more intensively. It was thought that, the reason behind why emotional violence was experienced by students at high rate was associated with the fact that this type of violence was expressed by the students more easily compared to the other types of violence and this type of violence was perpetrated more easily as is in verbal violence, and this type of violence was inured and learned due to traditional patriarchal relationship patterns.

In this study, 18.4% of the students stated they were exposed to sexual violence and while they indicated that they were exposed mostly to touching and kissing by force (16.3%) as sexual violence, they were forced for sexual intercourse at a lower rate (9.2%). Youth is a period when health habits and sexual behaviors start to take form in transition from childhood to adulthood (Aslan, 2001). Most of needs and drives of the young are related to sexual orientation depending on physiological development (Rolson and Scherman, 2003). All these reasons can explain why sexual violence is seen frequently in adolescents. However, the fact that prevalence of sexual violence was found to be lower in the present study compared to numerous studies conducted abroad can be thought to be associated with limiting or being able to express sexuality due to sociocultural structure and certain sexual value judgments of Turkish society, compared to Western societies.

Conclusion and Recommendations

According to results of the study, 25.3% of university students were observed to expose dating violence, the students were determined to be exposed to emotional violence (85.3%), verbal violence (51%), physical violence (48.3%), and sexual violence (18.4%). Also, it was observed that 20.1% of those exposed to dating violence in the study drank alcohol and 25.5% were smoker. In the light of these results, it is recommended to conduct studies for preventing dating violence and protecting the exposed individuals with primary, secondary, and tertiary approach by public health nurses; to reinforce support systems for violence with a multidisciplinary approach; and also to conduct studies that will reveal prevalence and causes of perpetrating violence in university students. Additionally, awareness of university students should be increased with related educations.

Keywords: Dating Violence, Student, University

Giriş

Şiddet günümüzde yaygınlığı sürekli artan, üzerinde tartışılan ve çözüm yolları bulunmaya çalışılan önemli bir toplumsal sorundur. Toplumların gelişmişlik düzeyi ile gerilemesi beklenen şiddetin geçmişten günümüze hala devam ettiği görülmekle birlikte (Aliyev ve Karakuş, 2015; Gençoğlu, Kumcağız, ve Ersanlı, 2014), şiddetin amacı ve yönelimide kültürden kültüre ya da aynı kültürün değişik dönemlerinde farklılık gösterebilmektedir (Şahin, 2015). Şiddet; fiziksel olduğu kadar fiziksel olmayan bazı davranışları da içeren bireyin bedensel bütünlüğüne karşı yöneltilen sert ve acı verici davranış ya da birey üzerindeki fiziksel ve ruhsal etkileri açıkça ölçülemeyen, dolaylı biçimde hissedilen çeşitli baskılar olarak tanımlanmaktadır (Kocacık, ve Çağlayandereli, 2009; Şahin, 2015).

Flört şiddeti ise şiddetin kişilerarası türlerinden biri olup, çiftlerin flört sırasında birbirlerinin davranışlarını kontrol etmesi, sözel, duygusal, fiziksel ve cinsel şiddet içeren güç ve tehdit kullanımı, söz, mimik ve davranışların tümü olarak tanımlanmıştır (Bowen ve Walker, 2015; Kemerli, 2003; Mihçioğur ve Akın 2015; Temple ve Freeman, 2016a). Şiddet türleri birbirinin içine girmiş durumda olup, birbirlerini besler ve üretirler. Ayrıca çoğu zaman birinin görüldüğü durumda bir diğerine rastlamak da olasıdır (Bowen ve Walker, 2015; Kemerli, 2003; Sugarman ve Hotaling, 1991; Temple ve Freeman, 2016a).

Gelişmekte olan ülkelerde kadınların yarısından fazlasının eşi/partneri tarafından şiddete uğradıkları belirtilmiştir (Monghaddam-Hosseini, Asadi, Akaberi, ve Hashemian, 2013; Reed vd., 2016). Örneğin, İran'da evli kadınlar arasında aile içi şiddet oranı %78.12 iken (Monghaddam-Hosseini vd., 2013), Hindistan'da evli kadınlar arasında bu oran %35.9'dur (Reed vd., 2016).

Dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi, Türkiye'de de kadınlar şiddete maruz kalmaktadır. Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Araştırmasında Türkiye genelindeki kadınların %36'sının fiziksel şiddete, %12'sinin cinsel şiddete maruz kaldığı belirtilmiştir. Bir başka deyişle, her 10 kadından neredeyse 4'ü eşi veya birlikte olduğu erkeklerin fiziksel şiddetine maruz kalmıştır (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Araştırması, 2015). Yine Türkiye'de 2012 yılında yapılan bir çalışmada eş şiddetine maruz kalan kadınların oranı %61.4'dür (Şahin, Yetim, ve Güleç-Öyekçin, 2012). Ayrıca kadınların hamilelik döneminde bile aile içi şiddete maruz kaldıkları görülmektedir (Sağkal, Kalkın, Sülü-Uğurlu, ve Ersoy-Kırmızılar, 2014).

Türkiye'de kadınların aile içi şiddete maruz kalmaları ile ilgili birçok çalışma yapılmışken flört şiddeti ile ilgili yeterli çalışma yoktur. Oysaki flört şiddeti ile ilgili uluslararası yapılan çalışmalara bakıldığında flört şiddet oranının en az aile içi şiddet oranı kadar yüksek olduğu görülmektedir. Örneğin, Straus (2004)'un on altı ülke, otuz bir üniversitede yaptığı uluslararası çalışmada hem erkek hem de kız öğrencilerin 12 ay süresince fiziksel şiddete uğrama oranları %17 ile %45 arasında saptanmıştır. Coker, Sanderson, Cantu, Huerta, ve Fadden (2008) çalışmasında öğrencilerin yaklaşık yarısının (% 43.0) sevgili şiddetinin herhangi bir tipine maruz kaldıklarını, Luthra ve Gidycz (2006) ise kadınların %25'inin erkeklerin ise %10'unun sevgili şiddetine maruz kaldıklarını ifade etmişlerdir. Türkiye'de üniversite öğrencileri ile yapılan bir çalışmada flört şiddeti prevalansı ise %8.2 olarak bulunmuştur (Tuz, Öksüz, ve Tekiner, 2015).

Şiddetin tüm formlarının gençlerin sağlığı ve iyi oluşluk düzeyleri üzerine psikolojik, psikososyal etkileri vardır. Bu etkilere ek olarak uzun dönemde gençlerde travma sonrası stres bozukluğu, depresyon, uyku problemi, sağlıksız kilo kontrolü, madde kullanımı, anksiyete, sık baş ağrısı, yetiyitimi, incinmeler ve hatta ölüm görülebilmektedir (Campbell, 2002; Coker vd., 2002; Glass vd., 2003).

Şiddet, insan yaşamının her alanında görülebilen ve dünyada giderek artan önemli bir sorun olmasına rağmen, Türkiye’de flört şiddeti üniversite öğrencileri arasında yeni fark edilmektedir. Türkiye’de aile içi şiddet ile ilgili birçok çalışma olmasına rağmen (Akyüz, Kuğu, Doğan, ve Özdemir, 2002; Efe ve Ayaz, 2010; Güler, Tel, ve Özkan Tuncay, 2005; Kocacık ve Çağlayandereli, 2009; Şahin vd., 2012) flört şiddeti ile ilgili çalışma yok denecek kadar azdır. Bu nedenle bu çalışmada; üniversite öğrencilerinin flörtleri tarafından maruz kaldıkları şiddet türü ve flört şiddetinin yaygınlığını saptamak amaçlanmıştır. Bu çalışmanın, flört şiddeti hakkında üniversite öğrencilerinin farkındalığının artırılmasına ve konu ile ilgili Türkiye’deki literatür boşluğunun doldurulmasına katkı sunacağına inanılmaktadır.

Yöntem

Bu araştırma, kesitsel türde bir çalışmadır. Araştırmanın evrenini, 2013-2014 eğitim öğretim yılı bahar döneminde İç Anadolu Bölgesinde bulunan bir Üniversitesi’nin Fen-Edebiyat, Eğitim, İktisadi-İdari Bilimler ve Ziraat Fakültelerinde 1. ve 4. sınıflarında öğrenim gören 2252 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmanın örnek büyüklüğünün belirlenmesinde “bir toplumdaki oranın belirli bir doğrulukla tahmininde” önerilen (Lwanga ve Lemeshow, 1991) bir tablodan yararlanılmıştır. Türkiye’deki üniversite öğrencilerinde flört şiddet prevalansı bilinmediğinden örneklem büyüklüğü Türkiye’de eş şiddeti hakkında yapılmış bir çalışma göz önünde bulundurularak hazırlanmıştır. Şahin vd., (2012) bildirdiği orandan (%61.4) yararlanılmıştır. Ayrıca % 90 güven düzeyinde ve % 3.0 rölatif kesinlik dikkate alınmış ve tabloda bildirilen örnek büyüklüğünün 722 (% 60.0) olduğu bulunmuştur. Anketlerin uygulaması sırasında çıkabilecek veri kayıpları göz önünde bulundurularak önerilenin üstünde bir sayı (727) örneklem büyüklüğü olarak alınmıştır. Örnek seçiminde rastgele bir seçme yöntemi olan sistematik örnekleme yönteminden yararlanılmıştır (Sümbüloğlu ve Sümbüloğlu, 2009). Her (N/n: 1150/722 = 1.59 ≈ 2) sınıf listesinde ikinci öğrenciden başlayarak ve iki öğrenci atlayarak rastgele seçilen 727 öğrenci örnekleme tespit edilmiştir.

Veriler araştırmacılar tarafından literatürden yararlanarak hazırlanan, anket formu ile toplanmıştır (Campbell, 2002; Coker vd., 2002; Coker vd., 2008; Glass vd., 2003; Luthra ve Gidycz, 2006; Straus, 2004; Tuz vd., 2015). Anket formu iki temel bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde öğrencilerin sosyodemografik özellikleri, sigara ve alkol gibi alışkanlıkları, ikinci bölümde ise flört döneminde şiddete maruz kalma ve flört şiddet türlerini (fiziksel, sözel, duygusal ve cinsel şiddet) yaşama durumları sorgulanmıştır.

Bu çalışmada geçen bazı kavramlar aşağıda tanımlanan anlamlarıyla kullanılmıştır.

Flört: İki insan arasında cinsiyet fark etmeksizin ve evlilik bağı olmaksızın yaşanan duygusal ya/ya da cinsel yakınlıktır. Flört, uzun süreli ya da kısa süreli ilişkiler biçiminde yaşanabilir.

Flört Şiddeti: Araştırmada, geçen bir yıl süresince kısa ve uzun süreli flört ilişkisinde partnere karşı, acı verici veya yaralayıcı fiziksel, duygusal, sözel, cinsel güç ve tehdit kullanımını içeren söz, mimik ve davranışların tümü olarak tanımlanmıştır.

Araştırmada, flört şiddet türlerini birbirinden ayırt etmek ve maruz kalınan fiziksel, sözel, duygusal, cinsel şiddet karar vermek için flört şiddeti (Toblo 3’te özetlendiği gibi) beş temel başlık altında 21 soru ile değerlendirilmiştir. Fiziksel şiddet başlığı altında 5 soru, sözel şiddet başlığı altında 4 soru, duygusal şiddet başlığı altında 10 soru ve cinsel şiddet başlığı altında 2 soru sorulmuştur. Katılımcılar, flörtleri tarafından kendilerine karşı bir veya daha fazla şiddet eylemi yapıldığını bildirdiyse şiddet olarak sınıflandırılmıştır.

Araştırmanın ön uygulaması araştırma öncesi benzer özellikteki 20 öğrenci ile yüz yüze görüşülerek araştırmacı tarafından uygulanmıştır. Ön uygulama sonucunda veri toplama araçlarının 20 dakika içerisinde uygulanabildiği, veri toplama araçlarında yer alan soruların anlaşılır ve yeterli

olduğu görülmüştür. Veriler, 2013-2014 eğitim öğretim yılı bahar döneminde üniversitede ders saatinde ders öğretmeninden izin alınıp araştırmacının gözetiminde öğrencilerin öz-bildirimine dayalı olarak toplanmıştır.

İstatistiksel analizlerde SPSS 20.0 istatistik programından yararlanılmıştır. Veriler, sayı, yüzde, ortalama, ki kare testi kullanılarak değerlendirilmiştir. Anlamlılık düzeyi $p < 0.05$ olarak kabul edilmiştir.

Araştırmaya başlamadan önce Üniversite Rektörlüğünden ve ilgili Dekanlıklardan yazılı izin, çalışmanın yapıldığı üniversitenin etik kurulundan etik kurul izni alınmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilere araştırmanın amacı açıklanarak yazılı ve sözlü onamları alınmıştır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırmadan elde edilen bilgiler araştırmanın yapıldığı üniversitenin fakültelerindeki öğrencilere genellenebilir. Flört şiddeti konusunda elde edilecek bilgiler öğrencilerin öz bildirimine dayalıdır.

Bulgular

Tablo 1. Çalışmaya katılan öğrencilerin tanıtıcı özellikleri

Özellikler	Sayı	(%)
Yaş	Ort±SS: 21.13±2.32	
Cinsiyet		
Kadın	453	62.3
Erkek	274	37.7
Doğduğu yer		
İl	505	69.5
İlçe/köy	222	30.5
Yaşadığı yer		
İl	446	61.3
İlçe/köy	281	38.7
Kalınan yer		
Yurt	373	51.3
Ev	354	48.7
Aile tipi		
Çekirdek	651	89.5
Geniş	76	10.5
Annenin eğitim düzeyi		
Ortaöğretim ve altı	601	82.7
Lise ve üzeri	126	17.3
Babanın eğitim düzeyi		
Ortaöğretim ve altı	422	58.0
Lise ve üzeri	305	42.0
Sigara kullanımı		
Evet	141	19.4
Hayır	586	80.6
Alkol kullanımı		
Evet	107	14.7
Hayır	620	85.3

Çalışma kapsamına alınan öğrencilerin yaş ortalaması 21.13 ± 2.32 olup %62.3'ü kadındır. Öğrencilerin %69.5'i il merkezinde doğmuş, %61.3'ü il merkezinde yaşamakta olup %51.3'ü yurttadır. Öğrencilerin %89.5'i çekirdek aileye sahip olup annelerinin %82.7'si, babalarının %58'i ortaöğretim ve altı okullardan mezundur. Öğrencilerin %14.7'si alkol, %19.4'ü sigara kullanmaktadır (Tablo 1).

Tablo 2. Öğrencilerin sosyodemografik özellikleri ve flört şiddetine uğrama durumlarına göre dağılımları (n=727)

Özellikler	Flört şiddetine maruz kalma		Özellikler	Flört şiddetine maruz kalma	
	Evet Sayı (%)	Hayır Sayı (%)		Evet Sayı (%)	Hayır Sayı (%)
Yaş			Cinsiyet		
19 ve altı	37 (20.1)	135 (24.8)	Kadın	111 (60.3)	342 (62.9)
20 ve üzeri	147 (79.9)	408 (75.2)	Erkek	73 (39.7)	201 (37.1)
$\chi^2=1.719$			$\chi^2=0.413$		
$p=0.190$			$p=0.520$		
Doğduğu yer			Kalınan yer		
İl	128 (69.5)	377 (69.4)	Yurt	99 (53.8)	274 (50.4)
İlçe/köy	56 (30.5)	166 (30.6)	Ev	85 (46.2)	269 (49.6)
$\chi^2=0.001$			$\chi^2=0.615$		
$p=0.972$			$p=0.433$		
Yaşadığı yer			Aile tipi		
İl	114 (61.9)	332 (61.1)	Çekirdek	159 (86.4)	492 (90.6)
İlçe/köy	70 (38.1)	211 (38.9)	Geniş	25 (13.6)	51 (9.4)
$\chi^2=0.038$			$\chi^2=2.583$		
$p=0.845$			$p=0.108$		
Baba eğitim düzeyi			Anne eğitim düzeyi		
Ortaöğretim ve altı	101 (54.9)	321 (59.1)	Ortaöğretim ve altı	149 (80.9)	452 (83.2)
Lise ve üzeri	83 (45.1)	222 (40.9)	Lise ve üzeri	35 (19.1)	91 (16.8)
$\chi^2=1.007$			$\chi^2=0.491$		
$p=0.316$			$p=0.483$		
Alkol kullanma			Sigara kullanma		
Evet	37 (20.1)	70 (12.8)	Evet	47 (25.5)	94 (17.3)
Hayır	147 (79.9)	473 (87.2)	Hayır	137 (74.5)	449 (82.7)
$\chi^2=5.703$			$\chi^2=5.958$		
$p=0.017$			$p=0.015$		

Öğrencilerin alkol ve sigara kullanma durumları ile flört şiddetine maruz kalma durumları arasında anlamlı fark vardır ($p < 0.05$). Buna göre flört şiddetine uğrayanların %20.1'i alkol, %25.5'i sigara kullanmaktadır. Bununla birlikte diğer değişkenlerle flört şiddetine uğrama durumu arasında anlamlı fark yoktur ($p > 0.05$) (Tablo 2).

Öğrencilerin %25.3'ü flört şiddetine uğradığını ifade etmiştir. Şiddete uğrayan öğrencilerin %48.3'ü fiziksel, %51'i sözel, %85.3'ü duygusal, %18.4'ü cinsel şiddete maruz kalmaktadır. En çok yaşanan şiddet türlerine bakıldığında; fiziksel şiddet olarak %40.7'si çimdikleme, sözel şiddet olarak %42.9'u azarlar şeklinde çağırma, duygusal şiddet olarak %48.3'ü giyim kuşama sınırlama getirme, cinsel şiddet olarak %16.3'ü zorla dokunma ve öpmeye maruz kaldıklarını ifade etmiştir (Tablo 3).

Tablo 3. Öğrencilerin flört ve flört şiddeti ile ilgili özellikleri (n=727)

Özellikler	Sayı	(%)
Flört şiddetine maruz kalma		
Evet	184	25.3
Hayır	543	74.7
Fiziksel şiddete uğrama durumu (n=184)		
Evet	89	48.3
Hayır	95	51.7
Flörtten görülen fiziksel şiddet türleri*		
Sarsma, hırpalama, tokat atma yumruk/tekme atma, saçını çekme		
Evet	13	7.1
Hayır	171	92.9
Cisimler atma/sopa ya da bir eşya ile vurma/duvara vurma		
Evet	14	7.6
Hayır	170	92.4
Kesici, delici aletlerle/ateşli silahlarla zarar verme		
Evet	11	5.9
Hayır	173	94.1
Çimdikleme		
Evet	75	40.7
Hayır	109	59.3
Sigara söndürme		
Evet	3	1.6
Hayır	181	98.4
Sözel şiddete uğrama durumu (n=184)		
Evet	94	51.0
Hayır	90	49.0
Flörtten görülen sözel şiddet türleri *		
Azarlar şekilde ismiyle çağırma		
Evet	79	42.9
Hayır	105	57.1
Bağırarak korkutma		
Evet	56	30.4
Hayır	128	69.6
Hakaret /küfür etme		
Evet	31	16.8
Hayır	153	83.2
Sözle saldırı ya da tehdit		
Evet	26	14.1
Hayır	158	85.9
Duygusal şiddete uğrama durumu (n=184)		
Evet	157	85.3
Hayır	27	14.7
Flörtten görülen duygusal şiddet türleri*		
Alay etme		
Evet	32	17.3
Hayır	152	82.7

Tablo 2'nin Devamı

Özellikler	Sayı	(%)
Soğuk ve katı davranma		
Evet	64	34.7
Hayır	120	65.3
Saygı göstermeme/başkalarının yanında küçük düşürme		
Evet	29	15.7
Hayır	155	84.3
Çevresiyle görüşmesini yasaklama		
Evet	76	41.3
Hayır	108	58.7
Davranışlarını kısıtlamak		
Evet	84	45.6
Hayır	100	54.4
Karar verme özgürlüğünü sınırlamak		
Evet	52	28.2
Hayır	132	71.8
Kendini ifade etmesini engellemek		
Evet	34	18.4
Hayır	150	81.6
Giyim ve kuşama kısıtlılık getirme		
Evet	89	48.3
Hayır	95	51.7
Yaşamını kısıtlama düzeyinde kıskanma		
Evet	58	31.5
Hayır	126	68.5
Takip etmek		
Evet	29	15.7
Hayır	155	84.3
Cinsel şiddete uğrama durumu (n=184)		
Evet	34	18.4
Hayır	150	81.6
Flörtten görülen cinsel şiddet türleri*		
Cinsel ilişkiye zorlanma		
Evet	17	9.2
Hayır	167	90.8
İstemediği halde dokunma ve öpme		
Evet	30	16.3
Hayır	154	83.6

*Birden fazla yanıt verilmiştir.

Tartışma

Dünyada ve Türkiye’de flört şiddeti ile ilgili çalışmalara bakıldığında flört şiddeti prevelansının %8.2 ile %45 arasında değiştiğini görmekteyiz (Coker vd., 2008; Luthra ve Gidycz, 2006; Straus, 2004; Tuz vd., 2015). Şiddet yaşama durumları arasında geniş bir farklılık olmakla birlikte bizim çalışmamızda flört şiddeti prevelansı %25.3 olarak bulunmuştur (Tablo 3). Bu farklılığın çalışmanın yapıldığı örneklem grubunun özelliklerinden, tanılama kriterlerinden, çalışmanın yapıldığı ülkelerin kültürel farklılıkları ve araştırma yöntemlerindeki farklılıklardan kaynaklanabileceği düşünülmüştür. Aynı zamanda flört şiddetinin endişe verici bu yaygınlığı önemli bir halk sağlığı problemi olduğunu göstermesi yönünde oldukça önemlidir.

Araştırmamızda öğrencilerin %48.3’ü fiziksel şiddete maruz kaldığını ve fiziksel şiddet türünden ise en çok (%40.7) çimdiklemeye maruz kaldıklarını ifade etmiştir (Tablo 3). Türkiye’de aile içi şiddet araştırmalarına baktığımızda da en çok maruz kalınan şiddet türlerinin fiziksel ve sözel şiddet olduğunu görmekteyiz (Efe ve Ayaz, 2010; Şahin vd., 2012). Örneğin Şahin vd., (2012)’nin yaptığı çalışmada kadınların maruz kaldığı şiddet türü; %30.4 oranında fizikseldir. Güler vd., (2005)’in yaptığı çalışmada kadınların şiddet türü olarak en yüksek oranda fiziksel şiddeti (%59.7) ifade ettikleri belirlenmiş olup, fiziksel şiddet davranışları içinde ilk sırada dayak atma (%96.3), ikinci sırada sert cisimle vurma (%92.6), üçüncü sırada tokat atmaya (%90.7) maruz kaldıkları saptanmıştır. Straus (2004) üniversite öğrencilerinin yaklaşık üçte birinin fiziksel saldırıya maruz kaldığını, Coker vd., (2008), çalışmasında öğrencilerin %25’inin fiziksel şiddete maruz kaldıklarını ve öğrencilerin şiddeti ilişkilerinde bir problem olarak gördüklerini saptamışlardır. Halpern, Oslak, Young, Martin, ve Kupper (2001) ergenlerin %29’unun yalnızca fiziksel şiddete, %12’sinin psikolojik şiddetle birlikte fiziksel şiddete maruz kaldıklarını belirtmiştir. Dünyada ve Türkiye’de yapılan çalışmalarda görüldüğü gibi fiziksel şiddet dünya çapında kadınları ve ergenleri etkileyen bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sözel şiddet, söz ve hareketlerin düzenli bir şekilde korkutma, sindirme, cezalandırma ve kontrol etme aracı olarak kullanılmasıdır (Öztürk ve Sevil, 2005). Bu çalışmada öğrencilerin ikinci sırada (%51) maruz kaldıkları flört şiddeti sözel şiddet olup, öğrenciler sözel şiddetten ise en çok (%42.9) azarlar şeklinde çağırmaya maruz kaldıklarını belirtmişlerdir (Tablo 3). Türkiye’de evli kadınlar ile yapılan çalışmalarda sözel şiddet oranı %47.4 ile %99.1 olarak belirlenmiştir (Ayrancı, Günay, ve Ünlüoğlu, 2002; Giray vd., 2005; Güler vd., 2005). Öğrenciler ile ilgili yapılan bir çalışmaya bakıldığında ise öğrencilerin büyük bir oranın (%77) sözel ve duygusal şiddete maruz kaldıkları ve kız öğrencilerin bu şiddet türüne erkeklere oranla daha fazla maruz kaldığı da belirlenmiştir (Niolon vd., 2015). Hem araştırma bulgusu hem de literatür bulgusunda sözel şiddetin oldukça yüksek yaşandığı görülmektedir. Sözel şiddetin öğrenciler tarafından bu kadar yüksek oranda yaşanması; öğrencilerin sözel şiddeti duygusal şiddetten tam olarak ayırt edememesi, flörtlerin bu şiddet türünü birbirlerine daha kolay uygulamasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Üniversite öğrencilerinin gelecekte evlenmeleri ve şiddete maruziyet ya da şiddet uygulama rollerinin değişmemesi sonucu, flört şiddetinin aile içi şiddet olarak devam edeceği düşünülebilir.

Duygusal şiddet, duyguların ve duygusal gereksinimlerin; zorlamak, aşağılamak, cezalandırmak, öfke, gerginlik boşaltmak amacıyla karşı tarafa baskı uygulayabilmek için tutarlı bir şekilde istismar edilmesi, bir yaptırım ve tehdit aracı olarak kullanılmasıdır (Coker vd., 2000). Japonya’da yapılan bir çalışmada kadınlar kendilerini aşağılanmış, dalga geçilmiş ve hakarete uğramış hissetmelerine neden olan davranışları duygusal şiddet olarak tanımlamışlar ve kadınların %44’ü eşleri tarafından ihmal edildiğini, %26’sı hareketlerinin eşleri tarafından kontrol edildiğini ve %14.7’si eşleri tarafından gün boyunca ev içinde kalmaya zorlandığını belirtmişlerdir (Weingourt, Maruyama, Sawada, ve Yoshino, 2001). Flört şiddeti ile ilgili yapılan çalışmalarda da partnerlerin sık sık kıskanma, gıysilere karışma, hareketleri sınırlandırma girişimleri saptanmıştır. (Kabasakal

ve Girli, 2012; Shen, Chiu, ve Gao, 2012). Bu çalışmada öğrencilerin %85.3'ünün duygusal şiddete maruz kaldıkları duygusal şiddet olarak ise en çok maruz kaldıkları durumu sırasıyla "sevgilisinin giyim kuşamına sınırlama getirmesi" (%48.3) ve "sevgilisinin davranışlarını kısıtlaması" (%45.6) olarak tanımlamışlardır (Tablo 3). Hem bu araştırmada hem de yapılan diğer çalışmalarda duygusal şiddetin daha yoğun yaşandığı görülmektedir. Duygusal şiddetin öğrenciler tarafından yüksek oranda yaşanması, diğer şiddet türlerine göre bu şiddet türünün öğrenciler tarafından daha kolay ifade edilmesinden ve bu şiddet türünün sözel şiddette olduğu gibi daha kolay uygulanmasından ve yine gelenekselleşmiş ataeril ilişki biçimleri nedeniyle bu şiddet türünün kanıksanması ve öğrenilmesinden kaynaklandığı düşünülmüştür.

Türkiye'de evli kadınlarda yapılan bazı araştırmalara göre, kadınların cinsel şiddete uğrama durumlarının %30'un üzerinde olduğu belirlenmiştir (Akyüz vd., 2002; Kocacık ve Çağlayandereli, 2009). Aynı il merkezinde evli kadınlarla yapılan bir çalışmada cinsel şiddete uğrama oranının oldukça yüksek (%64.7) olduğu saptanmıştır (Bulucu ve Aymelek-Çakıl, 2013). Üniversite öğrencileri ile yapılan bir çalışmada seksüel zorlama oranlarının %28'e kadar çıkmakta olduğu (DeKeseredy ve Kelly, 1993), uzunlamasına yapılan bir çalışmada ise üniversitede kadınların %69.8'inin dört yıl boyunca cinsel şiddet türlerinden en az birini yaşadığı belirtilmiştir (Humphrey ve White, 2000). Araştırmada öğrenciler cinsel şiddete maruz kaldığını (%18.4) ve cinsel şiddet olarak da en çok (%16.3) zorla dokunma ve öpmeye maruz kaldıklarını belirtmişlerdir (Tablo 2). Smith ve Donnelly (2001) yaptığı bir çalışmada flört şiddetinde daha sık görülmekte olan fiziksel ve psikolojik şiddet davranışının, cinsel zorlamayla ya da kişiler arası güç dengeleriyle de alakalı olabileceğini belirtmişlerdir. Gençlik dönemi, çocukluktan yetişkinliğe geçişte, sağlık alışkanlıklarının ve cinsel davranışlarının şekillenmeye başladığı bir dönemdir (Aslan, 2001). Fizyolojik gelişime bağlı olarak gencin gereksinim ve güdülerinin pek çoğu da cinsel yönelimlidir (Rolson ve Scherman, 2003). Tüm bu nedenler, cinsel şiddetin ergenlerde sık görülmesini açıklayabilir. Bununla birlikte bu araştırmada cinsel şiddet sıklığının yurtdışında yapılmış birçok araştırmadan daha az bulunması, Batı toplumlarına göre, Türk toplumunun sosyokültürel, dinsel yapısı ve cinsellikle ilgili bazı değer yargıları nedeniyle, cinselliğin kısıtlanması ya da ifade edilmemesinden kaynaklandığı düşünülebilir.

Flört şiddetinin hazırlayıcı faktörleri arasında bir çok neden olmakla birlikte en önemlilerinden biri de kadın cinsiyetinde olmak, erken yaşta flörtlere başlamak, ve toplumsal cinsiyet rolleridir (Mihçioğur ve Akın 2015). Türkiye'de eş şiddetine maruz kalan kadınların oranının oldukça yüksek olduğu bilinmektedir (%61.4) (Şahin vd., 2012). Çalışmada da kız öğrencilerin (%60.3) erkek öğrencilere (%39.7) göre daha fazla flört şiddeti yaşadığı belirlenmiştir. Kız öğrencilerin daha fazla şiddete maruziyetlerinin sebebi toplumsal cinsiyet rolleri nedeniyle erkeklerin ilişkilerde kadınlardan daha üstün olduğu düşüncesi ve şiddetin normal bir davranış olarak algılanmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Yine çalışmaya katılan öğrencilerin çoğunun yaşadığı ve doğduğu yerin il merkezi olduğu görülmekle birlikte azımsanmayacak bir oranında ilçe ve köy'de yaşadığı ve doğduğu görülmektedir. Türkiye'nin kırsal bölgelerinde (ilçe ve köy) yaşayanların kentsel bölgelere göre daha geleneksel yapıya sahip olduğu bilinmekle birlikte bu özelliğin gençlerin toplumsal cinsiyet rolleri üzerinde etkisi olabileceği ve dolayısıyla flört şiddetine etki edeceği düşünülmüştür.

Aile içi şiddet ile ilişkilendirilen etmenlerden biri yaş olarak ortaya çıkmakta ve genç yaşta kadınların daha fazla risk altında olduğu belirtilmekle birlikte (Page ve İnce, 2008) erken yaşta flörtlere başlamakta flört şiddetinin hazırlayıcı faktörleri arasında gösterilmektedir (Mihçioğur ve Akın, 2015). Fakat çalışmada 20 yaş ve üzeri öğrencilerin 19 yaş ve altı öğrencilere göre daha fazla flört şiddetine maruz kaldığı görülmektedir. Bu sonucun öğrenciler arasında yaş farkının fazla olmadığından kaynaklı olabileceği düşünülmüştür.

Türkiye’de kadınların eğitim düzeyinin erkeklerin eğitim düzeyinden daha düşük olduğu görülmektedir (TNSA, 2013). Çalışmada da annelerin çoğunun eğitim düzeyinin babaların eğitim düzeyine göre daha düşük olduğu görülmektedir. Annelerin %82.7’si ortaöğretim ve altı okullardan mezun iken babalarda bu oranın %58 olduğu dikkati çekmektedir. Fakat öğrencilerin anne ve baba eğitim durumlarının flört şiddetine maruz kalma durumları arasında anlamlı fark olmadığı da saptanmıştır (Tablo 2). Yapılan bir çalışmada eş şiddetine maruz kalan kadınların kalmayanlara oranla; kendilerinin ve eşlerinin eğitim düzeylerinin daha düşük olduğu görülmüştür (Şahin vd., 2012). Yapılan diğer bir çalışmada da benzer şekilde okur-yazar olmayan kadınların şiddeti üniversiteli yada eğitilmiş kadınlara göre 2.6 kez daha fazla yaşadıkları belirlenmiştir (Ergin, 2005). Genelde literatür kadınların eğitim düzeyinin yükselmesi ile şiddet prevelansının azaldığı yönündedir. Öğrencilerin anne eğitim düzeyinin düşük olması annelerin aile içi şiddete maruziyetlerinin yüksek olabileceğini düşündürmüştür. Aynı zamanda sosyal öğrenme kuramına göre şiddet taklit yoluyla öğrenilir ve uygulanır. Şiddetin birinci dereceden öğreticileri ise şiddet uygulayanların kendi aileleri olabilmektedir (Gök, 2016). Dolayısıyla çalışmada flört şiddeti uygulayan öğrencilerin aile içi şiddete tanık oldukları ve şiddeti ailelerinden öğrendikleri düşünülebilir. Örneğin şiddet yaşamış kadınların çocuklarında anne ve diğer çocuklara karşı saldırgan olma davranışı şiddet yaşamamış kadınların çocuklarına göre daha fazla bulunmuştur (Tezcan, Yavuz, ve Tunçkanat, 2010).

Alkol ve ilaç kullanımı ile flört şiddetinin görülme sıklığının artması arasında yaygın bir ilişki vardır (Chase, Treboux, ve O’Leary, 2002). Örneğin bir çalışmada alkol kullanan kadınların aile içi şiddete maruz kalma riskleri genel popülasyondaki diğer kadınlara oranla üç ile beş kat daha fazla olduğu saptanmıştır (Chase vd., 2002). Moore vd., (2008) marihuana kullanımının tüm yaş gruplarında, flört şiddeti ile ilişkisi olduğunu, Temple vd., (2016b) sigara ve alkol kullananların kullanmayanlara göre daha çok flört şiddetine maruz kaldığını bildirmiştir. Türkiye’de ise Turhan, İnandı, Özer, ve Akoğlu, (2011) yaptığı çalışmada sigara kullanan ergen ve genç yetişkin grupta şiddete uğrama ve şiddet uygulama puanları sigara içmeyenlere göre yüksek çıkmıştır. Araştırma bulgumuzda, flört şiddetine uğrayanların %20.1’i alkol, %25.5’i sigara kullanmaktadır. Alkol ve madde kullanımında flört şiddetinin görülme olasılığının yüksek olmasının sebebi bu tür maddelerin kullanımı şiddete maruz kalan kişinin istenmeyen fiziksel ya da cinsel gelişmelere karşı direnç kabiliyetini kaybetmesi ya da potansiyel bir saldırıya karşı kendini savunamamasından kaynaklanabilir (Gidycz, Warkentin, ve Orchowski, 2007). Yine madde kullanımının bilişsel fonksiyonlara zarar vermesi, uyarılmayı artırması, irrasyonel davranışları beraberinde getirmesi ile şiddete maruz kalma ve şiddeti uygulama potansiyelini artırdığı düşünülebilir.

Sonuç ve Öneriler

Araştırma sonuçlarına göre, üniversite öğrencilerinin %25.3’ünün flört şiddetine maruz kaldığı görülmekte olup öğrencilerin daha çok sırasıyla duygusal, sözel, fiziksel ve cinsel şiddete maruz kaldıkları belirlenmiştir. Ayrıca çalışmada flört şiddetine uğrayanların %20.1’inin alkol, %25.5’inin sigara kullandığı görülmektedir.

Bu sonuçların ışığında, flört şiddetini önlemeye ve maruz kalan bireyleri korumaya yönelik çalışmaların yapılması, ayrıca üniversite öğrencilerinde şiddet gösterme sıklığını, nedenlerini ve ilişkili faktörleri ortaya koyacak daha büyük örneklemelerde çalışmaların yapılması önerilir.

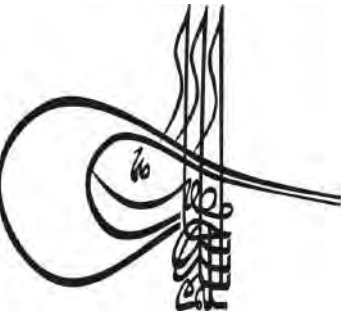
KAYNAKÇA

- Akyüz, G., Kuğu, N., Doğan, O., ve Özdemir, L. (2002). Bir psikiyatrik polikliniğe başvuran evli kadın hastalarda aile içi şiddet, evlilik sorunları, başvuru yakınması ve psikiyatrik tanı. *Yeni Symposium*, 40, 41-48.
- Aliyev, R., ve Karakuş, M. (2015). The effects of positive psychological capital and negative feelings on students violence tendency. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 190, 69-76.
- Aslan, D. (2001). Kadının insan ve sağlık hakkı. *Aktüel Tıp Dergisi*, 6, 1-3.
- Ayrancı, Ü., Günay, Y., ve Ünlüoğlu, İ. (2002). Hamilelikte aile içi şiddet. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 3, 75-87.
- Bowen, E., ve Walker, K. (2015). The psychology of violence in adolescent romantic relationships. Chennai: Type set by MPS Limited.
- Bulucu, G.D., ve Aymelek-Çakıl, N. (2013). Kırşehir ili Bağbaşı mahallesinde yaşayan kadınların cinsel şiddete uğrama durumlarının belirlenmesi. *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi*, 15, 35-44.
- Campbell, J.C. (2002). Health consequences of intimate partner violence. *Lancet*, 359, 1331-1336.
- Coker, A.L., Davis, K.E., Arias, I., Desai, S., Sanderson, M., ve Brandt, H.M., Smith, P.H. (2002). Physical and mental health effects of intimate partner violence for men and women. *Am J Prev Med*, 23, 260-268.
- Coker, A.L., Sanderson, M., Cantu, E., Huerta, D., ve Fadden, M.K. (2008). Frequency and types of partner violence among Mexican American college women. *J. Am. Coll. Health*, 56, 665-673.
- Coker, A.L., Smith, P.H., McKeown, R.E., ve King, M.J. (2000). Frequency and correlates of intimate partner violence by type: Physical, sexual, and psychological battering. *Am J Public Health*, 90, 553-559.
- Chase, K.A., Treboux, D., ve O'Leary, K.D. (2002). Characteristics of high-risk adolescents' dating violence. *Journal of Interpersonal Violence*, 17, 33-49.
- DeKeseredy, W.S., ve Kelly, K.D. (1993). Woman abuse in university and college dating relationships: the contribution of the ideology of family patriarchy. *J Hum Justice*, 4, 25-52.
- Efe, S.Y., ve Ayaz, S. (2010). Domestic violence against women and women's opinions related to domestic violence. *Anatolian Journal of Psychiatry*, 11, 23-29.
- Ergin, N., Bayram, N., Alper, Z., Selimoğlu, K., ve Bilgel, N. (2005). Domestic violence: a tragedy behind the doors. *Women Health*, 42, 35-51.
- Glass, N., Fredland, N., Campbell, J., Yonas, M., Sharps, P., & Kub, J. (2003). Adolescent dating violence: prevalence, risk factors, health outcomes, and implications for clinical practice, J Obstet Gynecol Neonatal Nurs, 32, 227-38.
- Gençoğlu, C., Kumcağız, H., ve Ersanlı K. (2014). Ergenlerin şiddet eğilimine etki eden ailevi faktörler. *Turkish Studies*, 9(2), 639-652.

- Güler, N., Tel, H., ve Özkan Tuncay, F. (2005). Kadının aile içinde yaşanan şiddete bakışı. *C.Ü. Tıp Fakültesi Dergisi*, 27, 51-56.
- Giray, H., Keskinoglu, P., Sönmez, Y., Meseri, R., Karakuş, NE., Yüçetin, Y., ve Günay, T. (2005). Gebelikte aile içi şiddet ve etkileyen etmenler. *Sted*, 14, 217-220.
- Gidycz, C.A., Warkentin, J.B., ve Orchowski, L.M. (2007). Predictors of perpetration of verbal, physical, and sexual violence: A prospective analysis of college men. *Psychology of Men and Masculinity*, 8, 79-94.
- Gök, M. (2016). Kadına yönelik şiddetin kuramsal temelleri ve çözüm önerileri. *Turkish Studies*, 11(2), 451-472
- Hacettepe University Nüfus Etütleri. (2015). Türkiye’de kadına yönelik aile içi şiddet araştırması. (pp. 83). Ankara: Elma Teknik Basım Matbaacılık.
- Halpern, C.T., Oslak, S.G., Young, M.L., Martin, S.L., ve Kupper, L.L. (2001). Partner violence among adolescents in opposite-sex romantic relationships: Finding from the National Longitudinal Study of Adolescent Health. *Am J Public Health*, 10, 1679-1685.
- Humphrey, J.A., ve White, J.W. (2000). Women’s vulnerability to sexual assault from adolescence to young adulthood. *J Adolesc Health*, 27, 419-424.
- Kocacık, F., ve Çağlayandereli, M. (2009). Ailede kadına yönelik şiddet: Denizli ili örneği. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6, 24-43.
- Kabasakal, Z., ve Girli, A. (2012). Üniversite öğrencilerinin kadına yönelik şiddet hakkındaki görüşlerinin, deneyimlerinin bazı değişkenler ve yaşam doyumu ile ilişkisi (DEÜ Buca eğitim fakültesi örneği) *DEÜ SBE Dergisi*, 14, 105-123.
- Kemerli, N. (2003). Aile içinde kadına yöneltilen şiddet. In: Kadına Yönelik Şiddet ve Hekimlik Sempozyumu Kitabı (pp. 41-59). Ankara: Tabip Odası Yayınları.
- Luthra, R., ve Gidycz, C.A. (2006). Dating violence among college men and women: Evaluation of a theoretical model. *J. Interpers Violence*, 21, 717-731.
- Lwanga SK, Lemeshow S. Sample Size Determination in Health Studies: A Practical Manual. World Health Organization, Geneva. 1991;42-56.
- Monghaddam-Hosseini, V., Asadi, Z.S., Akaberi, A., ve Hashemian, M. (2013). Intimate partner violence in the eastern part of Iran. A path analysis of risk factors. *Issues Ment Health Nurs*, 34, 619-625.
- Moore, T.M., Stuart, G.L., Meehan, J.C., Rhatigan, D.L., Hellmuth, J.C., ve Keen, S.M. (2008). Drug abuse and aggression between intimate partners: A meta-analytic review. *Clinical Psychology Review*, 28, 238-247.
- Mihçioğur, S., ve Akın, A. (2015). Flört Şiddeti - “Şiddet’li Sevgi”. *Sağlık ve Toplum*, 2, 9-15.
- Niolon, P.H., Vivolo-Kantor, A.M., Latzman, N.E., Valle, L.A., Kuoh, H., Burton, T., Taylor, B.G., ve Tharp, A.T. (2015). Prevalence of teen dating violence and co-occurring risk factors among middle school youth in high-risk urban communities. *Journal of Adolescent Health*, 56, 5-13.

- Öztürk, H., ve Sevil, Ü. (2005). Gebelikte şiddet. *Sağlık ve Toplum*, 1, 25–31.
- Reed, E., Saggurti, N., Donta, B., Ritter, J., Dasgupta, A., Ghule, M.,...Raj, A. (2016). Intimate partner violence among married couples in India and contraceptive use reported by women but not husbands. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 133, 22–25.
- Rolson, M.R., ve Scherman, A. (2003). College student risk taking from three perspectives. *Adolescence*, 38(15), 689-704.
- Page, A.Z., ve İnce M. (2008). Aile içi şiddet konusunda bir derleme. *Türk Psikoloji Yazıları*, 11 (22), 81-94.
- Sağkal, T., Kalkım, A., Sülü-Uğurlu, E., ve Ersoy-Kırmızılar, N. (2014). Gebelerin eşi tarafından şiddete maruz kalma durumları ve şiddetle ilişkili faktörlerin incelenmesi. *TAF Prev Med Bull*, 13, 381-390.
- Sugarman, D. B., ve Hotaling, G. T. (1991). Dating violence: A review of contextual and risk factors. In B. Levy (Ed.), *Dating violence: Young women in danger* (pp. 100-118). Seattle, Washington: Seal Press.
- Shen, A.C., Chiu, M.Y., ve Gao, J. (2012). Predictors of dating violence among Chinese adolescents: The role of gender-role beliefs and justification of violence. *Journal of Interpersonal Violence*, 27, 1066 –1089.
- Smith, D.M., ve Donnelly, J. (2001). Adolescent dating violence: A multi-systemic approach of enhancing awareness in educators, parents, and society. *Journal of Prevention & Intervention in the Community*, 21, 53-64.
- Straus, M.A. (2004). Prevalence of violence against dating partners by male and female university students worldwide. *Violence Against Women*, 10, 790 – 811.
- Sümbüloğlu, V., ve Sümbüloğlu, K. (2009). *Biyoistatistik*, 13. Baskı, Ankara, Hatipoğlu yayınları, 246- 269.
- Şahin, A., (2015). Bilgisayar oyunlarının 4, 5. ve 6. sınıf öğrencilerinin şiddet eğilimlerine etkileri. *Turkish Studies*, 10/11, 1359-1376.
- Şahin, E.M., Yetim, D., ve Güleç-Öyekçin, D. (2012). Edirne’de kadına yönelik eş şiddeti yaygınlığı ve kadınların şiddete karşı tutumları. *Cumhuriyet Med J*, 34, 23-32.
- Temple J.R. ve Freeman D.H. (2016a). Dating violence and substance use among ethnically diverse adolescents. *Journal of Interpersonal Violence*, 26, 701-718.
- Temple, J.R., Jeong-Choi, H., Elmquist, J., Hecht, M., Miller-Day, M., Stuart, G.L., Brem, M., ve Wolford-Clevenger, C. (2016b). Psychological abuse, mental health, and acceptance of dating violence among adolescents. *Journal of Adolescent Health*, 59, 197–202.
- Tezcan, S., Yavuz, S., Tunçkanat, H. (2010). Kadına yönelik aile içi şiddet ve sağlık sonuçları. In *Türkiye’de Kadın Yönelik Aile İçi Şiddet* (Eds S Üner, F Kardam):8-11. Ankara, T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü.
- Turhan, E., İnandı, T., Özer, C., ve Akoğlu, S. (2011). Üniversite öğrencilerinde madde kullanımı, şiddet ve bazı psikolojik özellikler. *Turkish Journal of Public Health*, 9, 33-44.

-
- Tuz, C., Öksüz, M.E., ve Tekiner, A.S. (2015). Kadına yönelik şiddet derecelendirme ölçeği ve mağdurların cinsel deneyimleri ölçeği Türkçe versiyonunun geçerlilik ve güvenilirliği. *Euras J Fam Med*, 4, 83-89.
- Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması (TNSA). (2013). Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, T.C. Sağlık Bakanlığı, Ankara. ss. 46-47.
- Weingourt, R., Maruyama, T., Sawada, I., ve Yoshino, J. (2001). Domestic violence and women's mental health in Japan. *International Council of Nurses*, 48, 102–108.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Kubilay KOLUKIRIK – Dr. Fikri SOYSAL

This article was checked by iThenticate.

HARPUT MÜZİĞİ'NDE ERMENİ MÜZİSYENLER

Yavuz DEMİRTAŞ*

ÖZET

Türk Müziği'nin birçok şubesinde olduğu gibi Harput Müziği'ne de Ermeni müzisyenlerin katkısı büyük olmuştur. Müslüman ahalinin inançlarından dolayı pek hoş karşılamadıkları çalgı âletlerinin yapımı ve icrasına, inançlarında herhangi bir sakınca bulunmayan Ermeniler sahip çıkmış, aralarından çok değerli çalgıcı (sazende) ve çalgı yapımcıları (lutiye) çıkmıştır. Bu değerli müzisyenler, Müslüman okuyucuların (hanendelerin) ses ile icra ettikleri eserleri çalgı âletlerine aktararak Harput Müziği'nin yerleşip gelişmesinde çok büyük bir rol oynamışlardır. Harput'tan İstanbul'a göç eden Ermeni bir aileye mensup olması hasebiyle Harput'la derin gönül bağları bulunan ünlü Türk Müziği nazariyatçısı ve bestecisi Hamparsum Limonciyan ve öğrencileri eliyle İstanbul Ermenileri üzerinde etkili olan Türk Müziği, yine Hamparsum ve öğrencileri vasıtasıyla Harput'a taşınmış ve buradaki Ermeni müzisyenler üzerinde etkili olmuştur. Harput'taki Ermeni müzisyenler, zorlanmadan benimsedikleri Harput'taki Türk Müziği'ne özellikle lütiyelik ve sazendelik bağlamında çok büyük katkı sunmuşlardır. XIX. Yüzyıl Harput'unda Ermeni müzisyenlerin sazende, Müslüman müzisyenlerin de daha ziyade hanende oldukları müzik toplulukları oluşturulmuş, ferdî ve içtimai hayatın hemen her önemli anında ortaya çıkan müzik ihtiyacı bu topluluklar vasıtasıyla karşılanmaya çalışılmıştır. Müzisyenleri maddî bakımdan destekleyen ve toplumun müzik ihtiyacını gideren bu durum, aynı zamanda Müslim ile Gayr-i Müslim ahalinin birbirleriyle kaynaşmasına da vesile olmuştur. 1915 yılında cereyan eden Ermeni Tehciri ile birlikte diğer Ermeniler gibi bu müzisyenler de Harput'tan göç etmek zorunda kalmış, bu da, ne yazık ki Harput Müziği için çok büyük bir kayıp teşkil etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Harput, Kültür, Müzik, Ermeni, Müzisyen.

* Yrd. Doç. Dr. Fırat Üniversitesi Devlet Konservatuvarı, El-mek: yavuzdemirtas@firat.edu.tr

ARMENIAN MUSICIANS IN HARPUT MUSIC

ABSTRACT

The contributions of Armenian musicians hold a great portion in the current status of Harput Music as well as in many branches of Turkish Music. Muslim society, due to their belief, was not welcoming the production of musical instruments and also performing them, while Armenians were not having any disapproval in their beliefs against music by any means. Therefore, Armenians, took possession of music and put efforts on the production of musical instruments and performance of music. In this way, very talented and valuable instrumental musicians and “luthiers” (musical instrument producers) came out of their society. These distinguished Armenian musicians played a very important role in the development of Harput Music by transferring the musical samples performed by Muslim singers to the musical instruments. Thanks to the famous Turkish music theorist and composer Hamparsum Limonciyan, who had deep ties with Harput due to belonging to an Armenian family who migrated from Harput to Istanbul, and his students, Turkish music influenced Istanbul Armenians. Further, it moved to Harput again through Hamparsum and his students, and became influential on the Armenian musicians there. The Armenian musicians in Harput have made a great contribution to the Turkish music of Harput, which they readily adopted, especially in the context of luthiership and musicianship. In the XIXth century Harput, music communities, in which Muslim musicians took a part as songster while non-Muslim musicians took part as instrument players, were established, and the music needs emerged at almost every moment of the individual and social life was tried to be met through these communities. This situation, which supports Musicians in financial respect and solves the need for music of the society, was also a mediator in terms of socialization of Muslim and non-Muslim public. With the Armenian Relocation in 1915, Armenians had to migrate from Harput together with them also the Armenian musicians had to leave Harput. Regrettably, that was a huge loss for Harput Music.

STRUCTURED ABSTRACT

Armenians contributed a lot to the development and expansion of Harput (Elazığ) Music just as they did Istanbul-based Turkish Music, which functioned like a main center for the former. With their studies, Armenian luthiers (instrument saz makers) and saz performer musicians have enriched Turkish music and thus Harput music. We think that it is appropriate to study this subject as we consider it a major shortcoming that such an important subject has not been studied yet; and therefore, we started on this study entitled “Armenian Musicians in Harput Music”. We mainly gathered the relevant data from a four-volumed work called “Harput Yollarında (On the Way of Harput)” by İshak Sunguroğlu, and a work called “Harput Âhengi (Harput Harmony)” by Fikret Memişoğlu. The following results were reached from our study emphasizing the effect of Armenian music lovers of Istanbul, which functions as a main center of Turkish Culture and Art, on Harput Armenian musicians:

a-) Until the first quarter of XIXth century, Harput maintained its significance in terms of geopolitical location and therefore fell under a lot of nations' rule. Herewith, it gained a very colorful culture and music enriched by many cultures and civilizations.

b-) Harput Music has an exclusive place in Turkish Music as it hosts the characteristics of Turkish Folk Music and Turkish Classical (Art) Music.

c-) In Harput, both Muslims and non-Muslims lived in peace and prosperity for centuries, and culturally interacted each other, as in all other cities of Ottoman Empire.

ç-) The Muslim community of Harput neither welcomed playing nor crafting musical instruments due to their religious beliefs, instead, they performed by human voice.

d-) The instrument gap appearing because of this situation was filled by Armenians - who did not have any religious oppositions about this- and moreover; they played significant roles by raising very dear musicians (sazende) and instrument crafters (luthiers) amongst their community for Harput Music to develop.

e-) As in other nations, the influence of Religious Music on the formation and development of the Armenian National Music has been great, and this influence, with the influence of the Greek Religious Music on the Armenian Religious Music, remains weak compared to the influence of Classical Turkish Music.

f-) Along with his students, famous Turkish music theorist, composer, educator and tambourist Hamparsum Limonciyan, who represents the turning point of the musical for the Armenian community, had the most crucial role for Turkish Music to have an influence on Armenian Religious Music. Turkish Music deeply affected Hamparsum when the Head Ney (flute) player Deli (a nickname meaning crazy) İsmail Dede (senior) directed Hamparsum to Beşiktaş Mevlevihane (lodge used by mevlevi dervishes). In the person of Hamparsum, moreover, this indirectly affected Armenian Church and Armenians reacted this normally. So much so that musical works performed in the Armenian Churches in Istanbul were selected and designed according to Turkish Music.

g-) Amongst Armenians embracing Turkish Music, especially, aforementioned name of Hamparsum Limonciyan, who saved many works by recording them with a notating system of his own invention, there were many distinguished dear musicians such as Master Nikogos, Master Asdik, Mister Tatyos, Dikran Çuhacıyan aka "Turkish Offenbach", Bimen Şen, and Edgar Manas, who harmonized Turkish National Anthem.

ğ-) Turkish Music that has influence on Istanbul Armenians was moved to Harput via Hamparsum Limonciyan, who had deep ties with Harput due to belonging to an Armenian family who migrated from Harput to Istanbul, along with his students and Armenian-originated Istanbulian Magisters of Armanian Schools in Harput, thus became influential on Armenian Musicians.

h-) Among the Armenians in Harput embracing Turkish Music, many musicians, who contributed to Harput Music, distinguished such as Drummer Ayron, Boğos the Kanun player, Violinist Kõrkarabet, Violinist Haço

i-) In parallel with Armenian musicians in İstanbul, Armenian musicians in Harput, also made acquaintance with Turkish Music Instruments specially in terms of crafting (luthiering) and performing. They mostly performed Turkish Classical (Art) Music instruments like Violin and Kanun but in Harput, where Turkish Folk Music was also favored, they also performed Turkish Folk Music instruments like Shrill Pipe, Recorder, and Drum very well.

i-) We think that minority psychology lies behind the reason why Turkish Music performed in Harput as well as other cities was so effective on Armenian and Assyrian minorities. However, we can easefully tell that there was not any oppression causing this psychology, and with their total free will, minorities felt like being a part of the traditions of the Turkish, who were the founder and supreme factors of Ottoman Empire.

j-) In XIXth century Harput, Muslim and Armenian musicians gathered and established music communities by which they met the music need of people existing in almost every moment of individual and social life. This situation supported Musicians in financial respect and also acted like a mediator in terms of socialization of Muslim and non-Muslim public

k-) The positive socio-cultural picture of Harput in XIXth century unfortunately ended in 1915 owing to the “Armenian Deportation” , and, Armenian musicians had to migrate from Harput as all other Armenians did. Further, this sad incident caused a great loss both for Harput and for Harput Music.

Keywords: Harput, Culture, Music, Armenian, Musician.

Giriş

Osmanlı Devleti idaresinde XIX. Yüzyıla kadar önemini koruyan tarihî Harput şehri, ulaşımında karşılaşılan zorluklar, çetin geçen kış mevsimi vs. gibi birçok sebepten dolayı aynı yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren önemini yitirmeye başlamış, resmî dairelerin ve akabinde de ahalinin şehrin hemen güneyinde bulunan (bugünkü Elazığ il merkezinin yer aldığı) ovaya taşınmasıyla, zamanla içinde çok az kişinin yaşadığı bir nahiyeye dönüşmüştür. Jeopolitik konumu itibarıyla çok önemli bir yerde bulunan Harput, tarih boyunca, birbirinden farklı kültür ve medeniyetlerin temsilcisi olan birçok devletin hâkimiyeti altına girmiş, dolayısıyla da çok zengin bir kültürel mirasın sahibi olmuştur. Hiç şüphesiz bu kültürel zenginlik içerisinde diğer Türk-İslâm şehirlerinden farklı olan birtakım kültürel öğeler (Ardıçoğlu, 1997; Sunguroğlu, 1958; Memişoğlu, 1992; Ünal, 1989) bulunmaktadır ki, bunların başında, *fasılları, gazelleri, ağır havaları ve hareketli türkülerıyla nev-i şahsına münhasır “Harput Müziği” gelmektedir* (Memişoğlu, 1992; Sunguroğlu, 1958; Turhan ve Taşbilek, 2009; Abacı, 2000; Yucasu, 2014; Tunç, 2015; Ekici, 2004: 147-160; Elazığ Valiliği, 1999; Eroğlu, 1989: 11-13; Karkın ve İmrik, 2010: 1-6; Bulut ve Kazazoğlu, 2012: 209-220).

Türk Müziği içerisinde özel bir yere sahip olan Harput Müziği ve özelliklerini şu şekilde özetlememiz mümkündür:

a) Türk Müziği içerisinde özel bir konuma sahip olan Harput Müziği’ni, kısaca; “Kendine özgü çalgıları, makamları ve icra kuralları olan, Türk Müziği’nin hemen her şubesinden izler

barındıran, genellikle ağır ve sanatlı eserleri hâiz bir müzik türü“ şeklinde tanımlamamız mümkündür.

b) Harput Müziği'nde, Davul, Zurna, Çığırta, Kaval, Def gibi Türk Halk Müziği Sazlarının yanı sıra, Klarnet, Kanun, Keman, Ud gibi Türk Klasik Müziği Sazları da kullanılmaktadır. Söz konusu çalgılar ile icra edilen Harput Müziği, makamsal açıdan büyük zenginlik ve çeşitlilik göstermekte, *hem Türk Halk Müziği hem de Türk Klasik Müziği özelliklerini yansıtmaktadır*.¹

c) Harput Müziği üzerinde Türk Din Müziği'nin etkisi büyük olmuş, bu iki müzik türü âdeta iç içe geçmiştir. Bu etkileşim, özellikle Harput Gazelleri'nde bariz bir şekilde görülmektedir. Konuyla ilgili “Harput Âhengi” adlı kitabın yazarı Fikret Memişoğlu şunları söylemektedir:

“Harput Müziği'nde içli bir ibadetin coşkunluğu hissedilir. Bir makama başlanırken söylenen Gazellerde, bir İlâhî çeşnisi vardır. Bundan sonra gelen Türküler, bu ilahî duyguyu dalgalandıran ve coşturan nağmelerdir. Bestelerin yarattığı manevî coşkunluk, gerçekten insanı maddî âlemden uzaklaşmağa zorlar. Söyleyene ve dinleyene bir uçuş hissi gelir. Bu anda hiçbir istek ve işaret lüzum olmaksızın, içgüdünün şevkiyle sazın kendiliğinden ayak tutması sonunda göklere yükselen bir Ezân gibi, yüksek havalara, yerli tabir ile “Kayabaşı” ve “Hoyratlar”a geçilir... Bugün bile Harput'un eski hâfızları, Kur'ân, Aşır ve Mevlid okurken, Gazellerdeki okuyuş tavrını tekrar ederler. Gazellerdeki perdeler, iniş-çıkış ve dalışlar, aynen bunlarda ve bunların arasında okunan İlâhîlerde yapılır. Hatta, Naat okunurken, Salat ü Selâm verilirken de ağır ve yüksek havalardaki âhegne uyulmaktadır.” (Memişoğlu, 1992: 9, 13).

e) Harput Müziği'nde Türk Askerî Müziği'nin etkileri de göze çarpmaktadır. Harput Divânı ve Beşiri Hoyrat'ın ayak ezgilerinde, Artukoğulları ve Akkoyunlular zamanında Harput'ta icra edilen Askerî Tören Marşı ve Osmanlı Mehter Müziği Repertuarı'nda bulunan Hücum Marşı'na benzer nağmelerin tespit edildiği iddia edilmiştir (Turhan ve Taşbilek, 2009: 22-23). Konuyla ilgili Memişoğlu şunları söylemektedir:

“Eskiden beri dolaşan rivayet; Divân, Nevruz Makamları'ndaki ağır bestelerin, Artukoğulları ve Uzun Hasan'ın Harput'taki saraylarında mehter takımları tarafından çalındığı, bu eserlerin Horasan erlerinden miras kaldığı şeklindedir. Bunu teyit eden emareler de vardır. Makamların adlarıyla beraber türkülerde adı geçen İsfahan, Şiraz, Şirvan gibi Türkler'in kesafet teşkil ettiği Yakın Asya şehir isimleri bu rivayeti gerçekleştirmektedir.” (Memişoğlu, 1992: 11).

Tahir Abacı da; “Çubukoğulları, Artukoğulları, Akkoyunlular gibi Türkmen devletçiklerinin önemli merkezlerinden ve zaman zaman başkentlerinden birisi de Harput olmuştur. Artukoğulları ve Akkoyunlular'ın saraylarında mehterhane ve çalgı takımları kurdukları, Divân Müziği ile birlikte Horasan, Azerbaycan ezgileri icra ettirdikleri, hatta Elazığ'da bugün bile yaşayan Divân Makamı'nın onlardan miras kaldığı rivayet edilir.” (Abacı, 2000: 37) diyerek Mehter Müziği'nin yöre müziği üzerindeki etkisini ifade etmektedir.

¹ **Harput Müziği**, Türkü ve Hoyratların çok yaygın olarak halk tarafından söyleniyor olması, ezgilerinin halk tarafından yakılmış olması, sözlerinin tamamen halka ait mani ve güftelerden oluşması, bir kısım ezgilerin yakılışına neden olan vakaların bilinmesi, Zurna, Davul, Kaval ve bazı kırsal bölgelerde Bağlama gibi çalgıların da kullanılıyor olması gibi özelliklerden dolayı **Türk Halk Müziği dairesi içerisinde**; icrasında kullanılan çalgıların Türk Klasik (Sanat) Müziği çalgıları olması, ezgilerin makam tasnifine benzeyen yöresel makam tertibi içinde gösterilmesi, meşklere yöresel bir peşrev ile başlanması, meşk esnasında Türk Klasik Müziği'nin tanınmış eserlerinin icra edilmesi, Divan Edebiyatı'nın Gazel Formu'nda kaleme alınmış eserlerin Harput Gazelleri'ne güfte olması, bu ezgilere can veren kaynak kişilerin Hâfız Mustafa Süer (ö. 1974) ve Hâfız Osman Öge (ö. 1975) gibi Türk Klasik Müziği'nin etki alanında bulunan hâfızlardan oluşması, bazı eserlerin Türk Klasik Müziği'nin Şarkı Formu'nda bestelenmiş eserler gibi ulusal ölçekte muamele görmesi gibi özelliklerden dolayı da **Türk Klasik (Sanat) Müziği dairesi içerisinde yer almaktadır**. (Bulut ve Kazazoğlu, 2012: 211; Elazığ Valiliği, 1999: 16; Turhan ve Taşbilek, 2009: 22-23; Eroğlu, 1989: 11).

d) Harput Müziği'nde kullanılan makamları, "Türk Müziği'nde Kullanılan Makamlar" ile "Yöreye Mahsus İsimleri Olan Makamlar" olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Yapılan tasniflerde bu makamlar bazen birbirinin içerisinde, bazen de birbirinden ayrı olarak gösterilmektedir.

e) Harput Müziği'nde yaygın olan Usûl, 10/8'lik Curcuna Usûlü'dür. Ezgiler, Usûl yönünden incelendiğinde 10/8'lik Usûl'ün ezgi bütünlüğünde yer değiştirerek, (2+3+2+3) (2+3+3+2) (2+2+3+3) (3+3+2+2) (3+2+3+2) formülü ile kullanıldığı görülmektedir. Bu Usûlü sırasıyla, 4/4, 2/4, 6/8, 9/8, 5/8, 3/4, 6/4, 12/8, 12/4, 7/4 gibi Türk Klasik Müziği'nde kullanılan Usûller izlemektedir (Turhan, 1990: 3). Konuyla ilgili ünlü Türk Halk Müziği araştırmacısı Muzaffer Sarısözen (ö. 1963), Harput yöresine ait ezgilerin usûlleri hakkında şunları söylemektedir:

"Yöre Halk Müziği örneklerinde Basit, Bileşik ve Karma Usûller'in tümüne rastlanabilmekte, 2 zamanlıdan 12 zamanlıya kadar bütün Usûller görülmektedir. Kimi Halk Oyunları'nda 2'li Usûller'in 3'erli şekli olan 6'lılarla oyun başlamakta ve çabuk kısımlarda 2'lilere geçmektedir. Bazılarında ise ağırlama kısmı 12'li, çabuklar 4'lüdür. Gerek bu tür geçişler, gerekse Karma Usûller, Yöre Müziği'ne zengin bir armoni kazandırmaktadır." (Sarısözen, 1962: 8).

f) Harput Müziği'nde icra edilen Gazeller ve "Kayabaşı" adı da verilen Hoyratlar ile Mayalar, dört perde üzerinden okunmaktadır. Bu perdeler; "pes, üst, tiz ve düz perdelerdir." Halk arasında birinci perdeye "başlaması", ikinci perdeye "aşması", üçüncü perdeye "çıkması", dördüncü perdeye de "yıkması" veya "bağlaması" denmektedir. Bu nedenle yörede "Uzun Hava" yerine "Yüksek Hava" tanımı kullanılmaktadır (Bulut ve Kazazoğlu, 2012: 212).

g) Harput Müziği'nde ağır tempolu ve sanatlı eserler çoğunluktadır. Bu da, yöre insanının vakar ve ağırbaşlılığının güfte ve nağmelere yansıdığını göstermektedir.

h) Harput Müziği'nde icra edilen ve Türk Halk Müziği Formları'ndan olan Uzun Hava ve Hoyratlar'ın güftelerinde Divân Şâirleri'nin Gazel ve Müstezatlari kullanılmıştır. Bu durum, aynı zamanda Harput'taki eğitim ve kültür seviyesinin ileri düzeyde olduğuna da delalet etmektedir.

Harput ve Harput Müziği'nin özellikleri hakkında verilen özet mahiyetindeki bu bilgilerden sonra şimdi asıl konumuza, yani "Harput Müziği'nde Ermeni Müzisyenler" konusuna geçiyoruz:

Harput Müziği'nde Ermeni Müzisyenler

Milyonlarca kilometre karelik alana hükmeden Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisinde tabiatıyla pek çok etnik grup yüzyıllarca bir arada yaşamış, bu birlikteliğin bir sonucu olarak da ortaya çok zengin bir kültür ve medeniyet birikimi çıkmıştır. Bu etnik gruplardan birisi de Osmanlıların "Millet-i Sâdika" olarak tarif ettikleri Ermenilerdir. Osmanlı Devleti'nin hâkim gücünü oluşturan Türkler ile bir arada yaşayan Ermeni azınlık, karşılıklı olarak birbirlerini, iktisadî, içtimaiî vs. gibi birçok alanda etkilemişlerdir. Bu etkilenme, "azınlık" psikolojisinin de vermiş olduğu bir anlayışla - ama hiçbir baskı altında kalmadan, tamamen gönül rızası ile - daha ziyade Ermeniler arasında meydana gelmiştir. Mesela; Ermeniler, kendi içlerindeki yazışmaları Türkçe olarak yapmış, aralarından Türk Müziği Sazları'nı maharetle icra ve imal eden sanatçılar çıkmış², Ermeni âşıklar (gusanlar), Köroğlu, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlu gibi Türk ozanlardan almış oldukları şiir ve deyişleri, yerel ağızlarla düğün ve şölenlerde, ilk önce Kemeçe, daha sonraları ise Saz ile söylemişlerdir (Doğuş, 2007: 196).

² Türk Müziği'nin usûl ve üslûbunu benimsemiş, hatta kilise müziklerini buna göre değiştirmiş olan Ermeniler, kendi icadı olan notalarla birçok eseri kayda geçirmiş olan Hamparsum Limonciyan başta olmak üzere, Nikogos Ağa (ö. 1885), Asdik Ağa (ö. 1912), Tatyos Efendi (ö. 1913), Türk Offenbach'i diye anılagelmiş Dikran Çuhacıyan (ö. 1898), Bimen Şen (ö. 1943), İstiklal Marşını armonize eden Edgar Manas (ö. 1964) gibi çok değerli müzisyenler yetiştirmişlerdir. (Budak, 2006: 147; Dönmez ve Yarar, 2014: 159; Oter, 2007: 12-18).

Osmanlı Devleti'nde yaşayan diğer milletler gibi "Ortodoks" mezhebine bağlı olan Ermenilerin de huzurlu bir şekilde yaşadıkları ve kültürel özelliklerini rahatça sergileyebildikleri şehirlerden biri de yönetim merkezinin bulunduğu İstanbul şehri olmuştur. Başkent olması hasebiyle hemen her etnik gruptan ve meslekten insanın yaşadığı, teveccüh ettiği bir şehir olan İstanbul, sadece bulunduğu coğrafyanın değil aynı zamanda tüm dünyanın en önemli bir kültür merkezlerinden biri olmuştur. Bu şehirde yaşayan hemen her türden meslek erbabı, sanatını en güzel şekilde ortaya koyma imkânı bulmuş ve emeğinin karşılığını da bir şekilde almıştır. "Marifet, iltifata tâbidir" sözünde de vurgulandığı üzere, gerek yönetim ve gerekse ahali nezdinde karşılığını bulan her türlü kültürel öge bu şehirde hayat bulup olgunlaştıktan sonra diğer bölgelere yayılmıştır. Bu öneminden dolayı da farklı alanlardaki birçok araştırmanın merkezini İstanbul teşkil etmiş ve verilen örneklemeler de bu şehirde yaşayan çeşitli etnik gruplar ve meslek erbabı üzerinden yapılmıştır.

Hemen her millet gibi Ermeniler de, "duygu ve düşünceleri en güzel şekilde anlatma vasıtası" olan müzik sanatına büyük önem vermiş, tarih ve kültürleri içindeki önemli bileşenlerinden biri olan bu güzel sanat dalının en güzel örneklerini de İstanbul'da sergilemişlerdir (Dönmez ve Yazar, 2014: 159). Ulusal Müzikler'in oluşumu ve gelişiminde Dinî Müzikler'in oynadığı rol, konuya ilgi duyan hemen herkesin malûmudur. Hiç şüphesiz bu durum Ermeni Müziği için de geçerli olmuştur. Ermeni Dinî Müziği üzerinde Rum Dinî Müziği'nin etkisi olmakla birlikte³ bu etkilenme, Klasik Türk Müziği'nin etkisiyle kıyaslanamayacak derecede zayıf kalmaktadır. *Zira Ermeni kökenli Osmanlı bestecisi, eğitimcisi, müzik kuramcısı ve tamburî olan büyük müzisyen Hamparsum Limonciyan (ö. 1839), "Kutbü'n-Nâyî (Neyzenlerin Kutbu)" ünvanlı Beşiktaş Mevlevihanesi Neyzenbaşısı Deli İsmail Dede (ö. 1858-1863)'den çok büyük teşvik görmüş, onun müzik bilgisinden azamî derecede yararlanmış, ondan Ney dersleri alarak Neyzen olmuş ve öğrencilerini de Neyzen olarak yetiştirmiştir. Bu durum, Hamparsum ve öğrencileriyle devam eden süreçte Ermeniler arasında hiç de yaygın olmayan Neyzenliğin Ermeniler arasında genel kabul görmesine vesile olmuştur.*⁴ Deli İsmail Dede'nin Hamparsum'u Mevlevihane'ye çekmesiyle, Türk Müziği etkisi Hamparsum'un şahsında Ermeni Kilisesi üzerinde kendini göstermiş ve doğal karşılanmıştır. Ayrıca Hamparsum-Mevlevihane ilişkisinin, Ermeni kaynaklı bir notanın mevlevihanede kazandığı meşruiyet sayesinde topluma engelsiz bir şekilde yayıldığı hususunun da göz ardı edilmemesi gerektiğini bu vesileyle ifade etmek isteriz (Başer, 2014: 801).

Yine Ermeni cemaati için müzikte bir dönüm noktasını şahsında temsil eden Hamparsum'un, Ermeni Kilisesi için Türk Ses Sistemi'ne uygun bir notasyonu tercih etmesi, Kilise Müziği'ne Türk Müziği Makamları'nı yerleştirmesi, Klasik Formlar'da eserler vücuda getirmesi, Türk Müziği için temsil yeteneği öne çıkarılan Tambur ve Ney gibi enstrümanlara itibar etmesi ve öğrencilerinin onun takipçisi olarak bu tarzı devam ettirmeleri de Türk Müziği'nin Ermeni Müziği üzerindeki hâkimiyetini göstermeye kâfi derecede örnek teşkil etmektedir (Başer, 2014: 801-802). 1961 yılında vefat eden ünlü müzikolog M. Râgıp Gazimihal (eski soyadıyla Kösemihalzâde) bu durumu; "*Bilhassa İstanbul Ermeni Kilisesi'nin müziği 18. asır başlarında Türkleşmeye başlamış, sonlarında ise Baba Hamparsum'un elinde Türk Müziği'nin - bünye itibarıyla - bir şubesi haline gelmiştir. Hamparsum, Boğos Zenne (ö. 1826) veya Maskalacı Yaghuthiyon (ö. ?)'un talebesi olup, müteakip*

³ Hamparsum Limonciyan (ö. 1839)'ın, Rum Patrikhanesi'nde eğitimci olan Tatavlalı Onofrios (ö. ?)'tan müzik eğitimi almış olmasını buna örnek olarak gösterebiliriz (Dönmez ve Yazar, 2014: 160).

⁴ Fatma Âdile Başer, "Mevlevihâne, Hamparsum, Kilise ve Neyzenlere Dâir", *Yeni Türkiye Dergisi*, Ankara Eylül-Aralık 2014, S. 60, s. 801. Bu konuyla ilgili Önder Kaya da şunları söylemektedir: "*III. Selim (ö. 1808)'in iltifatına mazhar olan "Büyük Baba" lakaplı Hamparsum Limonciyan, "Hamparsum Notası" olarak da bilinen bir nota sistemi icat etmiş, müzik bilgisini, hem Ermeni Kiliseleri'nden hem de Beşiktaş Mevlevihanesi'nde devam ettiği derslerden edinmişti. "Küçük Baba" lakaplı Hamparsum Çerçiyân (ö. 1901) da tıpkı "Büyük Baba Hamparsum" gibi tekkeleri dolaşmış, meşhur şeyh efendilerin ayinlerine katılmış ve ilahileri notaya almıştı.*" (Kaya, 3 Temmuz 2013).

kilise müzisyenleri hep onun yolunda yürüdüler.” (Kösemihalzâde, 1931: 17) diyerek çok güzel özetlemektedir.

Türk ve Ermeni müzisyenler arasında mevcut olan karşılıklı etkileşim Türk Müziği'nin birçok şubesinde olduğu gibi onun bir şubesi olan Harput Müziği'nde de göze çarpmaktadır. Harput Müziği'ne dair kaleme alınan eserlerin başında gelen İshak Sunguroğlu dört ciltlik “Harput Yollarında” adlı eserinde, Tahir Abacı da “Harput/Elazığ Türküleri” adlı kitabında özetle; “Doğu'daki birçok ilde olduğu gibi burada (Elazığ-Harput) da önemli sayıda Rum, Ermeni ve Süryani'nin yaşadığını, haliyle diğer kültürel özelliklerin bir çoğunda olduğu gibi müzikal manada da hâkim unsur olan Müslüman ahaliden etkilendiklerini⁵, bunların dolayısıyla da kültürel geçişkenliğin örneklerinden sayılabilecek bu bölgenin müziklerine söz konusu etnik grupların, özellikle de Ermenilerin önemli katkılarının olduğunu, bu katkıların başında da çalgı icrası ve yapımcılığının geldiğini, mesela; Zurna'nın Ermeniler tarafından da çalındığını, yöresel bir enstrüman olan “Çığırma” adlı nefesli çalgının da yine Ermeni ustalar tarafından yapıldığını, Kemeçe ve Saz'ın yanında Davul ve Tulum'un da Ermenilerin gözde müzik aletleri olduğunu ve onları da ustaca kullandıklarını” belirtmektedirler (Sunguroğlu, 2000: 21, 39).

“Harput'ta mutlak bir şey varsa, o da, sesin sazdan daha üstün yer almasıdır. Bir kaç yaran, bir araya geldiler mi, bir havuz başı veya bir dere kenarı buldular mı, saz olsa da olmasa da bunlar seslerinin kudretleriyle güzel bir ahenk yaratabilirlerdi. Çok defa melodilerin tempoları sazla değil sesle tutulurdu. Bu tempo, bir “Lây-lây-lâm, Lây-lilây-lay-lam”dan ibarettir ki, bununla istenilen türkü söylenir ve bu ayakla uzun havalara da geçilebilirdi. Saz ele geçmezse, ya böyle ağızlarıyla veya ellerine geçirdikleri her hangi bir tepsi veya bir madenî eşya parçasıyla tempolar tutulur, türkü ve şarkılar başlar, güler oynar, eğlenilirdi. Bu eğlenceler o kadar canlı ve neşeli geçerdi ki, sanki takım-takım saz varmış gibi... Bu suretle sesi öne alan Harputlu, sazı geride bırakmış, doğrusu ihmal etmiştir. Bunun ikinci mühim bir sebebi de, mutaassıp bir muhitte her hangi bir müzik âletini ele almak, öğrenmek, çalmak da o zaman hoş görülmezdi. Bu gibi sazlara meraklı olan gençler tenkit edilir, çalanlara, “Bizim oğlan çalgıcı oldu!” diye iyi nazarla bakılmazdı. İşte bu sebeptendir ki, müzik âletleri çoğalamamış ve maalesef müzik bilenler de bir kaç kişiyle münhasır kalmıştı. Ancak Harput'ta, Ermeniler bu cihetten üstünlük temin etmişler... Türkler sesi, onlar sazı öne almışlardı. Her Ermeni evinde bir Keman, bir Kanun, bir Piyano veya bir Armonik (Org ile Piyano arasında bir çalgı) bulunurdu. Kız-erkek, gençlerin birçoğu müzik âletlerinden anlar ve bunları çalabilirlerdi. Biz gençler de müzik ihtiyacımızı çok defa Ermeni dostlarımızın arasında veyahut akşamları Şehroz Mahallesi'ne doğru bir gezintiyle sokaktan tatmin edebilirdik. Çünkü hemen hemen her evden bir Keman veya bir Piyano refakatinde güzel kız sesleri duyabilirdik.” (Sunguroğlu, 2000: 14).

İshak Sunguroğlu'nun yukarıda vermiş olduğu bu bilgiye istinaden Harput Müziği'nde, son bir asrı istisnâ kabul edersek, Ermeni müzisyenlerin Müslüman müzisyenlere nazaran daha üstün

⁵ Harput'ta yaşayan Gayr-i Müslim toplulukları arasında yer alan Süryaniler üzerinde Türk Müziği'nin etkisi konusunda ilgili, Elazığ'da yaşayan son Süryaniler'den biri olan ve Meryem Ana Vakfı'nın başkanlığını yapan İshak Tanoğlu şunları söylemektedir: “Harput Meryem Ana Kilisesi'nin duaları, 17. Yüzyıldan itibaren Metropolit Yuhanna tarafından Türkçeleştirilmeye başlıyor. Kilisenin duaları şimdi Türkçe ve Süryanice, ağırlıklı olarak da Türkçe okunmaktadır. Harput Kilise Makamları, Halk Müziği ile aynıdır. Hicaz, Hüzam, Rast, Uşşak, Kürdi, Saba, Hüseyini gibi temel makamlar var. Harput'un Mahallî Makamları olan Elezber, Divân ve İbrahimiye gibi makamlar bizim kilise dualarında kullanılan makamlardır.” (Tanoğlu, 2013: 786) cümlelerini nakletmek istiyoruz. Tanoğlu'nun yapmış olduğu bu tespiti katıldığımızı belirtmekle beraber, şayet bu ifadelerle, “Harput Müziği üzerinde Süryaniliğin veya Süryani Kilisesi'nin rolü büyük olmuştur” veya daha da ileriye gidilerek, “Harput Müziği, Süryani Müziği'nin devamı niteliğindedir” gibisinden bir imada bulunuluyorsa bunlara katılmadığımızı da özellikle vurgulamak istiyoruz. Zira yüzyıllarca Süryaniler üzerinde siyasî hakimiyet kuran Osmanlı Devleti'nin kültürel bakımdan Süryanileri etkilememiş olmasını, eşyanın doğasına aykırı bir durum olarak görmekteyiz. Elbette ki etnik müzikler birbirinden etkilenecektir ancak bu etkilennin oranı mukayese edildiğinde, siyasî bakımdan hâkim olan etnik unsurun, hemen her bakımdan diğer etnik unsurları etkileme oranı çok yüksek çıkacaktır.

olduklarını söyleyebiliriz. Bu neticenin ortaya çıkmasında en büyük etkenin de, “Müslümanlar için çalgı çalmanın haram derecesinde hoş görülmemesi anlayışının Harput'ta hâkim olması” olduğuna inanmaktayız. Bu durum, çalgı icra edenler ile çalgı yapımcılarının büyük bir çoğunluğunun Ermenilerden oluşmasına zemin hazırlamıştır (Ekici, 2009: 77-78). Ancak bu üstünlüğün nazarî açıdan değil de kullanılan enstrümanların icrası ve yapımı hususunda olduğunu özellikle vurgulamak istiyoruz. Zira Sunguroğlu'nun vermiş olduğu bilgiye göre Harputlu hanendeler, Sözlü (Vokal) Müziğe değil, Sazlı (Enstrümantal) Müziğe ehemmiyet vermemiş, saz bölümüne ait melodileri ağızlarıyla mırıldanmışlardır. Ermeni sazandeler de bu melodileri sazlara aktararak saz ile icrayı geliştirme yoluna gitmişlerdir.” (Ekici, 2009: 78).

Kendi zamanında Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları Harput'un, Ağınsı, Huh, Mornik, Hırhik, İğiki ve Kesirik köylerinde çok usta Davulcuların bulunduğunu, bunlardan birinin de Davulcu Ayron (ö. ?) olduğunu belirten Sunguroğlu (Sunguroğlu, 2000: 17), Ermeni Zurnacılar hakkında da şu bilgileri vermektedir:

“Malûm olan bu müzik âleti (Zurna)⁶, Davul'un yanında gelir. Harput'ta gümüş kakmalı Zurnalar bulunduğu gibi, bazen uzun ve kalınca normalden büyük Zurnalar da görürdük. Zurnacılar, hep Ermeni idiler. Ben, Türk Zurnacı hatırlamıyorum. Yukarıda yazdığım gibi malûm köylerde yetişir ve Davulcularla birlikte düğünlere, şenliklere katılırlardı. Gerçi “Zurna'da Peşrev olmaz» derler amma, bu Zurnacıların arasında öyle güzel çalanlar vardı ki, bugün sağ olsalardı, günün kaptanı kıymetli sanatkâr Emin (ö. ?) bile onları takdir ederdi.” (Sunguroğlu, 2000: 17-18).

İshak Sunguroğlu, XIX. Yüzyıl Harput'unda Kanun sazını icra eden müzisyenler arasında Ermeni bir müzisyenin bulunduğunu bilgisini de bizlere nakletmektedir:

“Harput'ta saz takımlarını tamamlayan iki de Kanuncu vardı, bunlardan birisi Emin (ö. ?) (bu da Karkaçuh Mahallesi'nde oturur ve yine ince Araplara mensuptu) diğeri de Hüseyinli Boğos (ö. ?) namında bir Ermeni idi. Boğos sanatını benimsemiş, üzerinde yıllarca çalışmış ve hakikaten emsali nadir bir kanunî olmuştu. Düğünlerde, hususî eğlencelerde Boğos'un saz takımları arasında gözükmesi misafirler arasında başka bir neşe havası yaratırdı. Boğos, aynı zamanda ses âşığı bir sanatkârdı. Kendisinin istediği okuyucular olmayınca davetlere gitmezdi. Birinci Cihan Harbinden evvel, yukarı mezrada bir arkadaş toplantısına Boğos'u da getirmiştik. Hafız Osman (ö. ?)'la Derviş Hafız (ö. ?) da aramızdaydılar. Âhenge akşam gün batarken başladık, onlar söyledikçe Boğos coşuyordu, sabaha kadar Kanunu dizinden indirmede. Bu güzel saz ve sesler arasında gecenin nasıl geçtiğinin farkında bile değildik. Güneşin doğuşu bizi âlemimizden uyandırmıştı (Sunguroğlu, 2000: 24).

Harput'ta birçok Ermeni müzisyenin Keman çaldığını, bunlardan en meşhurunun da “Körkarabet” lakaplı bir müzisyen olduğunu belirten Sunguroğlu (Sunguroğlu, 2000: 22), Kanunîlerin ve Kemanîlerin modern müzik tekniğinden mahrum kimseler olduklarından dolayı nota bilmediklerine, pratik olarak yetiştiklerinden dolayı da bu enstrümanları pratik olarak çaldıklarına da hayıflanmaktadır. Konuyla ilgili üzüntülerini ifade etmekle beraber; “Asıl garibi, bu müzik elemanlarının hepsi de pratik olarak yetiştirmişler, nota falan bilmezlerdi. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse bu kadar çeşitli makamları dimağlarına hakketmiş gibi bir biri ardınca pürüzsüz ve hatasız çalmak, bir hüner, bir kabiliyet ve bir azmin ifadesi demektir.” (Sunguroğlu, 2000: 22-24) diyerek de bu müzisyenlere olan hayranlık ve takdirlerini gizlememektedir.

⁶ Harput Halkoyunları'nda Kaval'dan sonra Zurna'nın kullanıldığı ve bu sazın oyunlara eşlik etmede çok önemli bir yere sahip olduğu, Harput'ta kullanılan Zurna'nın farklı birkaç çeşidinin bulunduğu ve diğer yörelere göre farklılık arz ettiği söylenmektedir (Tunç, 2015: 24).

Harput Kültürü ve Müziği hakkında önemli kaynaklardan biri de Fikret Memişoğlu (ö. 1968)'nin "Harput Âhengi" adlı eseridir. Memişoğlu, müzik eşliğinde oynanan "Meydan Oyunları" başlığı altında Ermenilerle ilgili şu bilgileri vermektedir:

"Meydan Oyunları; çoğunlukla, meydanlarda ve harmanlarda, erkekler tarafından oynanan oyunlardır. Halay, Ağırlama, Üç ayak, Fatmalı (Le Nuri), Köçekçe, Avreş, Bıçak. Kalkan-kılıç, Tamzara, Güvercin gibi... Bunlar, erkekler tarafından oynanır. Erkekler tarafından meydanlarda oynanan, (Deve Oyunu) ve (Sipahi) gibi temsili olanlar da vardır. Kadınlar tarafından, Harput'ta ve yakın köylerinde, meydan oyunları oynanmaz, taassup engel olmuştur. Fakat uzak dağ köylerinde, bilhassa Alevi köylerinde, kadın erkeğin beraber olarak meydan oyunları oynadığı görülmektedir. *Ermeniler de sürülmeden evvel bulundukları mahalle ve köylerde, kadın erkek, aynı meydan oyunlarını oynarlardı. Folklorumuz, onları da kavramıştı.*" (Memişoğlu, 1992: 6)

Harput'ta oynanan oyunlardan "Arap Oyunu" ile ilgili olarak İshak Sunguroğlu şunları söylemektedir:

"Bu oyun, aynı zamanda komik bir manzara arz eden ve seyircileri güldüren bir oyundur. Bu oyunda müzik de başkalaşır. Oyuncu, bacaklarını kırmak, sırtını kamburlaştırmak, gözlerini, kaşlarını oynatmak veya şaşı bakmak suretiyle vücut ve çehresinde tahavvüller yaratarak oynanır, bu oyunda el çırpmayan kalmaz, son derece neşeli ve güldürücü bir oyundur. Bu oyunun asıl ustası Kemeneci (Kemancı) Haço (ö. ?) namında bir Ermeni idi ki, hakikaten yaratırdı." (Sunguroğlu, 2000: 190)

"XIX. Yüzyıl Harput'unda Ermeni Müzisyenler" konusuyla ilgili son olarak şu önemli bilgiyi de vermek istiyoruz: 26 Haziran 1915 tarihinde Harput'ta Ermeni tehciri yapılmadan önce Harput Müziği İcra Heyeti'nin Müslüman ve Ermenilerden oluştuğu ve Müslüman ve Ermeni müzisyenlerin bir araya gelerek müzik toplulukları kurdukları ve bu topluluklarda Müslümanların ses, Ermenilerin de enstrümanla icraya eşlik ettikleri rivayet olunmaktadır (Tunç, 2015: 20).

Sonuç

Yapmış olduğumuz bu çalışmadan elde ettiğimiz sonuçları, daha akıcı ve kalıcı olması için maddeler halinde aşağıya alıyoruz:

a-) Harput, XIX. Yüzyılın ilk çeyreğine kadar jeopolitik bakımdan önemini korumuş, bu özelliği dolayısıyla da birçok devletin hâkimiyeti altına girmiş, neticede, bu devletlerin kültür ve medeniyetlerinin sentezinden oluşan çok zengin bir kültüre, dolayısıyla da çok zengin bir müziğe sahip olmuştur.

b-) Harput Müziği, Türk Halk ve Türk Klasik (Sanat) Müziği özelliklerini bünyesinde barındırmasıyla Türk Müziği içerisinde özel bir konuma sahiptir.

c-) Osmanlı Devleti'nin diğer şehirlerinde olduğu gibi Harput'ta da Müslümanlar ile Gayri-Müslimler huzur ve barış içerisinde yüzyıllarca bir arada yaşamış ve karşılıklı olarak birbirlerinden kültür alış-verişlerinde bulunmuşlardır.

ç-) Harput'un Müslüman ahalisi, dinî inançlarından dolayı enstrüman icrası ve yapımını pek hoş karşılamamış, insan sesiyle icrayı esas almışlardır.

d-) Bu bağlamda oluşan enstrüman boşluğunu, inançlarında herhangi bir sakınca bulunmayan Ermeniler doldurmuş, içlerinden çok değerli çalgıcı (sazende) ve çalgı yapımcıları (lutiyeler) çıkararak Harput Müziği'nin yerleşip gelişmesinde büyük bir rol oynamışlardır.

e-) Diğer milletlerde olduğu gibi Ermeni Ulusal Müziği'nin oluşumu ve gelişiminde de Dinî Müzik'in etkisi büyük olmuş, Ermeni Dinî Müziği üzerinde Rum Dinî Müziği'nin etkisi olmakla

birlikte bu etkilenme, Klasik Türk Müziği'nin etkisiyle kıyaslanamayacak derecede zayıf kalmaktadır.

f-) Türk Müziği'nin Ermeni Dinî Müziği üzerinde etkili olmasında en önemli rolü, Ermeni cemaati için müzikte bir dönüm noktasını şahsında temsil eden ünlü Türk Müziği nazariyatçısı, bestecisi, eğitimcisi ve tamburisi Hamparsum Limonciyan ve öğrencileri oynamıştır. Neyzenbaşı Deli İsmail Dede'nin Hamparsum'u Beşiktaş Mevlevîhanesi'ne çekmesiyle Türk Müziği Hamparsum'u derinden etkilemiş, onun şahsında etkisini Ermeni Kilisesi üzerinde göstermiş ve Ermenilerce doğal karşılanmıştır. Öyle ki İstanbul'daki Ermeni Kiliseleri'nde icra edilen müzikal eserler Türk Müziği'ne göre seçilip dizayn edilmiştir.

g-) Türk Müziği'ni benimseyen İstanbul'daki Ermeniler arasından, yukarıda ismi geçen ve kendi icadı olan nota yazısıyla birçok eseri kayda geçirip unutulmaktan kurtaran Hamparsum Limonciyan başta olmak üzere, Nikogos Ağa, Asdik Ağa, Tatyos Efendi, "Türk Offenbach'i" olarak bilinen Dikran Çuhacıyan, Bimen Şen ve İstiklal Marşını armonize eden Edgar Manas gibi Türk Müziği'ne katkı sunan çok değerli müzisyenler çıkmıştır.

ğ-) İstanbul Ermenileri üzerinde etkili olan Türk Müziği, Harput'tan İstanbul'a göç eden Ermeni bir aileye mensup olması hasebiyle Harput'la derin gönül bağları bulunan Hamparsum Limonciyan ve öğrencileri ile Harput'taki Ermeni Mektepleri'nin İstanbullu Ermeni idarecileri eliyle Harput'a da taşınmış ve buradaki Ermeni müzisyenler üzerinde etkili olmuştur.

h-) Türk Müziği'ni benimseyen Harput'taki Ermeniler arasından da başta Davulcu Ayron, Kanuncu Boğos, Kemancı Körkarabet, Kemancı Haço olmak üzere Harput Müziği'ne katkı sunan birçok müzisyen çıkmıştır.

ı-) İstanbul'daki Ermeni müzisyenler paralelinde Harput'taki Ermeni müzisyenler de Türk Müziği Sazları ile, özellikle yapımcılık (lütüyelik) ve icracılık (sazendelik) bağlamında yakın ülfet kurmuş, daha ziyade Keman (Kemene) ve Kanun gibi Türk Klasik (Sanat) Müziği Sazlarını icra yoluna gitmişlerdir. Ancak Halk Müziği'nin de etkili olduğu Harput'ta, ihtiyaca binaen Zurna, Çığırta ve Davul gibi Halk Müziği Sazları'nı da çok güzel icra etmişlerdir.

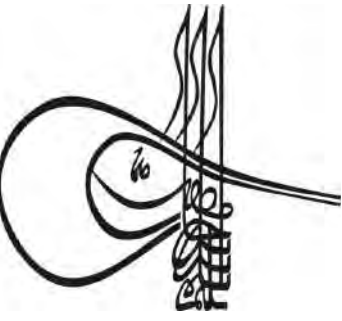
i-) Diğer şehirlerde olduğu gibi Harput'ta icra olunan Türk Müziği'nin Ermeni ve Süryani azınlığın üzerinde etkili olmasının altında da azınlık psikolojisi yattığını düşünmekteyiz. Ancak bu psikolojinin oluşmasında herhangi bir baskının söz konusu olmadığını, tamamen hür bir iradeyle ve gönülden isteyerek Osmanlı Devleti'nin kurucu ve hâkim unsuru olan Türkler'in örf ve adetlerine azınlıkların kendilerini uymak zorunda hissetmelerinin etkili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

j-) XIX. Yüzyıl Harput'unda Müslüman ve Ermeni müzisyenler bir araya gelerek müzik toplulukları oluşturmuş, ferdi ve içtimâî hayatın hemen her önemli anında ortaya çıkan müzik ihtiyacını bu topluluklarla karşılama yoluna gitmişlerdir. Bu durum, topluluktaki müzisyenleri maddî bakımdan desteklediği gibi Müslim ile Gayr-i Müslim ahalinin birbirleriyle kaynaşmasına da vesile olmuştur.

k-) XIX. Yüzyıl Harput'unun sosyo-kültürel hayatında görülen bu olumlu tablo, ne yazık ki 1915 yılında cereyan eden "Ermeni Tehciri" ile birlikte sona ermiş, diğer Ermeniler gibi Ermeni müzisyenler de bu tehcirle Harput'tan göç etmek zorunda kalmıştır. Bu üzücü hadise, hem Harput hem de Harput Müziği için maalesef çok büyük bir kaybın meydana gelmesine sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

- Abacı, T. (2000). *Harput/Elazığ türküleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Ardıçoğlu, N. (1997). *Harput tarihi*. Ankara: Elazığ Eğitim, Sanat, Kültür, Araştırma, Tanıtma ve Hizmet Vakfı Yayınları.
- Başer, F. A. (2014). Mevlevihâne, Hamparsum, kilise ve neyzenlere dâir. *Yeni Türkiye Dergisi*, 60, 801-820.
- Budak, A. (2006). Ermeniler'in XIX. yüzyılda yeni bir hayatın ve edebiyatın oluşum sürecine katkıları. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 30, 147.
- Bulut, D. ve Kazazoğlu, İ. (2012). Harput yöresine ait Muhalif eserlerin müzikal analizi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XXII, 1, 209-220.
- Çimtay, K. (2013). *Hikâyeleri ve makamlarıyla Harput Müziği nota albümü*. Elazığ: Elazığ Belediyesi Kültür Yayınları.
- Doğuş, S. (2007). Türk-Ermeni ilişkileri örneğinde Türklerle Gayrimüslimlerin ortak yaşama kültürünün temelleri. *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, IV, Kayseri.
- Dönmez, B. M. ve Yazar, B. (2014). İstanbul Ermeni Ortodoks Cemaati'nin Dinsel Müzik uygulamaları üzerine etnografik bir çalışma. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 61, 157-182.
- Ekici, S. (2009). *Elazığ Harput Müziği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ekici, S. (2004). Elazığ-Harput Müzik Kültürü. *Millî Folklor Dergisi*, VIII, 16, 147-160.
- Elazığ Valiliği. (1999). *Notalarla Harput Musikisi*, II, Elazığ: Elazığ Valiliği Yayınları.
- Eroğlu, T. (1989). Harput Müziğinin Türk Müziği içindeki yeri. *Millî Folklor Dergisi*, I, 2, 11-13.
- Kaya, Ö. (3 Temmuz 2013). Yakın Devir İstanbul'unun Gayr-i Müslim Bestekârları. *Şalom Gazetesi*.
- Karkın, M. ve İmik, Ü. (2010) Harput Müzik Kültürü. Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi, 17, 1-6.
- Kösemihalzâde, M. R. (1931). Bizde koro ve repertuarı. *Atsız Mecmua*, 6, 16-18.
- Memişoğlu, F. (1992). *Harput âhengi*. Ankara: 72 Ofset Yayınları.
- Oter, T. (2007). Geçmişten günümüze Ud yapımcıları, Ud yapımında kullanılan yöntemler (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).
- Sarisözen, M. (1962). *Türk Halk Musikisi Usulleri*. Ankara: Resimli Posta Matbaası.
- Sivrikaya, S. (2002). *Notalarıyla Elazığ yöresi halk oyunları müzikleri*. İstanbul: Elazığ Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayınları.
- Sunguroğlu, İ. (1958). *Harput yollarında*, IV, İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları.
- Tanoğlu, İ. (2013). Harput Süryani Kadim Ortodoks Meryem Ana Kilisesi'nin dünü ve bugünü. *Geçmişten geleceğe Harput Sempozyumu*, 776-788.
- Tertip Komitesi (1999). *Notalarla Harput Musikisi*. Elazığ: Elazığ Valiliği Yayınları.
- Tunç, Y. (2015). Klarnet'in Elazığ-Harput Müziği'ndeki yeri (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).
- Turhan, S. ve Taşbilek, Ş. (2009). *Elazığ – Harput Havaları*. Ankara: Elazığ Belediyesi Kültür Yayınları.
- Ünal, M. A. (1989). *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yucasu, A. T. (2014). Lokman Tasalı ve Harput Müziği (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Yrd. Doç. Dr. Zehra EMİNAĞAOĞLU – Yrd. Doç. Dr. Zeynep PİRSELİMOĞLU BATMAN

This article was checked by iThenticate.

MÜZE BAHÇELERİNİN PEYZAJ ÖZELLİKLERİYLE KULLANICI MEMNUNİYETİ İLİŞKİSİ

Tugba DÜZENLİ* - Emine TARAKÇI EREN - Elif Merve ALPAK

ÖZET

Müzelerin bulundukları kentin, bölgenin ya da ülkenin imajına ve prestijine etkisi oldukça büyüktür. Çünkü yerli ya da yabancı turistler tarafından ziyaret edilmektedirler. Kullanıcı bakımından özel bir grup olan turistlerin sıklıkla ziyaret ettikleri müzelerin dış mekânları en az müze binasının kendisi kadar önemlidir. Bu sebeple müze bahçelerinin mevcut durumlarındaki eksik yönlerinin belirlenip, geliştirmesi gerekmektedir.

Bu araştırmada da Türkiye'nin Trabzon kentinde bulunan müze bahçelerinin fiziksel peyzaj özellikleri incelenmiş ve kullanıcıların bu bahçelerden memnuniyet düzeyleri belirlenmiştir. Araştırmaya toplam üç müze; Ayasofya Müzesi, Atatürk Köşkü Müzesi, Türk Eğitim Tarihi ve Teknoloji Müzesi dâhil edilmiştir. Müze bahçelerinin değerlendirilmesi için puantaj yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem ile ilk aşamada müzeler; kentteki konumu, yakın çevre ilişkileri, ulaşılabilirliği, arazi plastığı, etkinlik mekânları, iklimatik faktörleri, donatıları, su öğeleri, bitki ve yaban hayatı varlığı, manzarası, bahçesinin olup olmaması, tasarımı, güvenlik durumu, konfor ve uygunluk özellikleri açısından puanlanarak sınıflandırılmıştır. Bu aşamanın sonucunda; bahçeler aldıkları puanlara göre birbirleriyle kıyaslanmış ve böylece her bir müze bahçesinin fiziksel açıdan olumlu ve olumsuz özellikleri ortaya konulmuştur.

İkinci ve son aşamada ise müze bahçelerini kullanan kentli ve kent dışından 135 ziyaretçiyle anket yapılmış, bahçelerin memnuniyet düzeyleri belirlenmiştir. Bu aşamada ziyaretçilere; müze bahçesinden memnun olup olmadıkları sorulmuştur. Çalışma sonucunda belirlenen eksiklikler; açık yeşil alan yetersizlikleri, konfor eksikliği, donatı, su öğesi, bitkisel materyal eksikliği yani peyzaj kriterlerine gereken önem verilmemesi olarak sıralanabilir.

Anahtar kelimeler: Müze bahçeleri, Puantaj tablosu, Peyzaj özellikleri, Kullanıcı Memnuniyeti

* Yrd. Doç. Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi Orman Fakültesi Peyzaj Mimarlığı Bölümü, El-mek: tugbaduzenli@gmail.com

RELATIONSHIP BETWEEN THE LANDSCAPE PROPERTIES OF MUSEUM GARDENS AND USER SATISFACTION

ABSTRACT

The influence on the image and prestige of the city, the region or the country they are in is very large. Because they are visited by local or foreign tourists. The outdoor spaces of the museums, which are often visited by tourists as a special group for the user, are at least as important as the museum building itself. For this reason, museum gardens need to identify and improve their incomplete aspects in their current situation.

In this study, the physical landscape features of the museum gardens in Trabzon, Turkey were examined and the satisfaction level of the users was determined. Three museums in total; Hagia Sophia Museum, Atatürk Museum, Turkish History of Education and Technology Museum. The method of scoring was used for the evaluation of museum gardens. In this first stage; museum gardens classified in terms of its location, proximity to the environment, accessibility, land plastics, activity spaces, climatic factors, equipment, water elements, plants and wildlife assets, scenery, whether or not the garden, design, safety situation, comfort and convenience. At the end of this section; The gardens are compared to each other according to the scores they have received, and thus the positive and negative aspects of each museum's garden have been revealed.

In the second and last stage, a survey was conducted with 135 visitors from the city and outside the city using the museum gardens, and the satisfaction levels of the gardens were determined. At this stage, visitors; They were asked whether they were pleased with the museum garden. Deficiencies identified in the study; lack of open green spaces, lack of comfort, equipment, waterscapes and plant material.

STRUCTURED ASBTRACT

A total of 3 museums were included in the study. These are Hagia Sophia Museum, Atatürk Pavilion Museum, Turkish Education History and Technology Museum. Many methods could be used for evaluation of outdoor spaces. These methods are often based on observations and personal assessments, which results in criticism and poor reliability of the findings. The reliability could be established by arriving at conclusions through concrete evidence. One of the approaches that could accomplish reliability is to provide a numerical basis for all values and criteria that contribute to the space by scoring field observations and measurements. The scoring and evaluation method was applied for the gardens of 3 museums located in the city of Trabzon. In the evaluation of museum gardens, 62 design criteria (urban location, relations with immediate environment, accessibility, area plastics, activity spaces, climatic factors, furniture, water elements, presence of plants and wildlife, scenery, presence of a garden, its design, safety status, comfort and convenience) were established with a literature review and utilized.

As is the case for all outdoor spaces, it has become a necessity to conduct assessment studies on museum outdoors.

Each criterion was evaluated with the observations conducted by the author in every area within the museum site plan and both the staff and visitors were interviewed. For each feature included in the scorecard, the researchers assigned values between 0 and 3 based on the conducted examinations, observations and interviews. The features included in the scorecard are assigned "0" points if the related feature is not present in the museum garden, '1' point if its presence is little, '2,' if its presence is intermediary and '3' points were assigned if its presence is plenty and a total success score was determined for each museum garden based on the determined three most significant design features for this museum garden and the museum gardens were compared based on these success scores. For a total of 62 design criteria, success rates were calculated by dividing the total scores of each museum garden by the maximum score ($62 \times 3 = 186$) available. Success rates were determined as follows: 0-30% failed, 30-45% inadequate, 45-60% partially successful, 60-85% successful and 85-100% very successful.

When the users have no benefit or if they could not achieve expected benefits, then no matter how successful the garden design, it could be argued that the garden has failed. Thus, in the second stage, satisfaction of users about museum gardens were inquired. A questionnaire that was applied to a total of 135 users, 45 in each museum. In the question the participants were asked if they were satisfied with the museum garden on a 5-point scale (5 = very, 1 = no),

Based on the scoring table and all criteria, the Hagia Sophia Museum received the highest score with 130 points and the success rate for this museum was calculated as 71%. Accordingly, it was considered as successful. If Atatürk is a mansion, it has a total score of 125 and the success rate is 67%. Atatürk Pavilion scored 125 points and the success rate for this museum was 67%. Atatürk Pavillion was also considered successful. Turkish Education History and Technology failed because they had a success rate of 0-30% based on the final classification.

Responses to the question "Are you generally satisfied with the museum garden?" demonstrated that users were most satisfied with Atatürk Pavilion Museum garden (mean 4.48) and Hagia Sophia Museum garden (mean 4.44). Trabzon Education History and Technology Museum (mean 1.68) was the last in satisfaction ranking. This finding was also consistent with the museum gardens scorecard determined in the first study phase.

However, it was determined by the findings of the present study that the museum gardens in Trabzon scrutinized in the study especially Trabzon Education History and Technology Museum was not suitable for use by all user groups, the selected furniture were incompatible with the historical structure, there were deficiencies in open green spaces, and in addition, due to the lack of comfort, furniture, and water elements, these spaces do not enable the transfer the cultural form and lifestyles to future generations, and it was further determined that these spaces could not provide user satisfaction. The most important consequence of the work is that the landscape features of museum gardens affect user

satisfaction. As the success of landscape features increases, user satisfaction also increases. Thus, museum gardens that include adequate furniture-plant-water elements, and that are natural, informative, legible, comfortable, and with comfortable access and transportation should be constructed. The museum authorities should take these issues into consideration and should revise and expand the gardens, or should consider museum gardens as a part of the museum based on the abovementioned criteria.

Keywords: Museum Gardens, Scorecard, Landscape Features, User Satisfaction

1. Giriş

Müzeler, gelecek nesillere kültürel aktarım yapma gibi önemli görevler üstlenmektedir. Toplumu tarihsel ve kültürel anlamda aydınlatan müzeler, eski medeniyetlere ait eserleri toplumla bütünleştirerek öğretici mekânlar olarak görev yapmaktadır (Karataş, 2011). Müzeler, bilimsel ve sanatsal ürünler sergileyerek toplumu aydınlatır. İnsanın gelişimi, doğal olaylar ve teknolojik değişim gibi konularda araştırmalar yapan bilim merkezleri olarak tanımlanan müzelerin kentlerin sosyo kültürel hayatındaki önemli yerleri vardır (Çıldır, 2007; Goulding, 2000). Müzeler, tarihi dönemlerin kültürünü ileriki kuşaklara taşıyarak kültürel beslenmeye fayda sağlar (Byrne, 1991; Cleere, 1989; Hudson, 1987; Jenkins, 1991; Simpson, 1993; Thomas, 1991;). Bu sayede geçmiş, günümüzde değer bularak daha anlamlı olmaktadır.

Müzelerin yüklendikleri bu fonksiyonlar çok önemlidir. Ancak bu fonksiyonlar, ziyaretçilerin müzelere gelmesinde, ilgi göstermesinde tek başına yeterli olamamaktadır ya da buraların tarihi, sanatsal vb. amaçlı bir kerelik ziyaret edilmelerine neden olabilmektedirler. Oysa ki, bahçeleri de müzelerin kimliğini ve bütünlüğünü sağlayan en önemli unsurlardan biridir. Birçok çevrede olduğu gibi, müze çevrelerinde de; araziyi, binanın konumunu, şeklini, konfor özelliklerini, ziyaretçiye yönlendiren farklı araçları, ilgi ve katılımı teşvik etme yöntemlerini kapsayan fiziksel ve sosyal bir ortam oluşturulmalıdır (Shostack, 1985; Bateson, 1991). Bu sayede müze bahçeleri kullanıcıların açık mekân ihtiyaçlarını karşılayarak, bir defalık kullanılan mekânlar olmaksızın, insanların tekrar gelebilecekleri anlamlı bir yer de olabilirler. Dolayısıyla, müzeler, çevreleriyle birlikte tasarlanmalı ve ziyaretçi odaklı planlamalar yapılmalıdır (Broadhurst, 1989; Cossons, 1989; Hewison, 1991; Perot, 1993).

Tarihi zenginliği olan ülkelerde müzeler, genellikle, tarihte çeşitli fonksiyonlara hizmet vermek için yapılan binaların günümüze hizmet vermemesi ile yeniden restore edilerek kullanılmaktadır. Çünkü bu yapıların tarihteki kullanımına uygun bir şekilde yaşamını sürdürebilmesi, ancak yeni bir işlevle mümkün olabilmektedir. Türkiye’de yeni işlevler yüklenen ve bununla birlikte dış mekân kullanımının da yoğun olduğu en iyi örnekleri Topkapı Sarayı Müzesi, Dolmabahçe Sarayı Müzesi, Ayasofya Müzesidir. Bunlar gibi birçok tarihsel yapı müzeye dönüştürülmüştür. Trabzon’daki başlıca örnekleri ise; Atatürk köşkü müzesi, Ayasofya müzesidir.

Sonuç olarak; müzelerin tüm ülkelerde geçmiş ile gelecek arasında bağ kuran nostaljik-kültürel bir anlamı vardır; aynı zamanda müzeler insanların açık mekan ihtiyaçlarının da karşılandığı yerler olarakda kullanılabilirler. Bu nedenle; bu araştırmada Trabzon ilinde bulunan bazı müzelerin bahçeleri peyzaj kriterleri açısından (kentteki konumu, yakın çevre ilişkileri, ulaşılabilirliği, sergileme sistemleri, iç ve dış mekan tanıtım panoları, arazi plastiği, etkinlik mekânları, donatıları, su öğeleri, bitkisel peyzaj elemanları, manzara, bahçenin planlama ve tasarımı, güvenlik, konfor ve

uygunluk) incelenmiştir. Mevcut durum ortaya koyulduktan sonra yerli ve yabancı ziyaretçilerle anketler yapılmış ve müze bahçelerinin memnuniyet düzeyleri belirlenmiştir.

2. Materyal ve Yöntem

Araştırmaya toplam 3 müze dahil edilmiştir. Bunlar; Ayasofya Müzesi, Atatürk Köşkü Müzesi, Türk Eğitim Tarihi ve Teknoloji Müzesidir (Tablo 1, Şekil 1).



Şekil 1. Müze bahçelerinin Trabzon kent merkezindeki konumları

3. Uygulama

Uygulamanın ilk kısmında puantaj ve değerlendirme yöntemi; Trabzon kentinde bulunan 3 müze bahçesinde uygulanmıştır. Müze bahçelerinin değerlendirilmesinde 62 tasarım kriteri (kentteki konumu, yakın çevre ilişkileri, ulaşılabilirliği, arazi plastığı, etkinlik mekânları, iklimatik faktörleri, donatıları, su öğeleri, bitki ve yaban hayatı varlığı, manzarası, bahçesinin olup olmaması, tasarımı, güvenlik durumu, konfor ve uygunluk) literatürden ulaşılan bilgiler doğrultusunda oluşturulmuştur ve kullanılmıştır.

Müze binaları ne kadar özenle tasarlanıyor ise, dış mekânlarının da özel bir ilgi ile tasarlanması gerektirmektedirler. Buna bağlı olarak da müze bahçelerinin değerlendirilmesi, dış mekânlarının sahip olması gereken koşullara ne kadar uygun olduklarının belirlenmesi hem de sorun ve eksiklerinin tespit edilebilmesi için oldukça önemlidir. Bu şekilde hem bahçelerinin kendi tasarım anlayışları uyumu ve hem de karşılaştırılmalı olarak kurumların birbirleriyle olan değerleri ortaya konulabilir. Bunla ilişkili olarak çalışmada; müze dış mekân özellikleri ve tasarım ilkelerini göz önüne alan çok değişkenli tablo sistemi kurgulanmış ve değerlendirme yöntemi olarak kullanılmıştır.

Tablo 1. Çalışma alanları

Çalışma alanları		
Trabzon Ayasofya Müzesi	Trabzon Atatürk Köşkü Müzesi	Türk Eğitim Tarihi ve Teknoloji Müzesi
		
Latinlerin İstanbulu işgalinden sonra kaçan ve 1204 de Trabzon imparatorluğunu kuran Kral I.Manuel tarafından 1250-1260 yılları arasında bir manastır kilisesi olarak yaptırılan Ayasofyanın adı "Kutsal Bilgelik" manasındadır. Fatih Sultan Mehmed'in 1461 yılında Trabzon'u fethetmesinin ardından kilise olarak kullanılmıştır. 1584 yılında sultanın emriyle cami olarak kullanılmaya başlanmıştır. Günümüze kadar müze, hastane gibi işlevler yüklenmiştir. Günümüzde hem müzedir hem de cami olarak ibadete açılmıştır.	Trabzon Atatürk Köşkü, Soğuksu mahallesinde sedir korusu içinde bulunmaktadır. 20. yüzyılda yaptırılmış 1923'den sonra hazineye devredilmiştir. Atatürk 1934 ve 1937 yıllarında Trabzon bu köşkte misafir edilmiştir. Atatürk'ün vefatından sonra Trabzon belediyesince eski döneme ait eşyalarla dekorasyonu yapılarak Atatürk Köşkü Müzesi" olarak ziyarete açılmıştır.	Türk Eğitim Tarih ve Teknoloji Müzesi Trabzon Merkez İlçe Ortahisar Mahallesinde Yavuz Selim Bulvarı üzerinde bulunmaktadır. Bu müze Türk Eğitim sisteminin gelişimini ve eğitim teknolojisinin tarihini anlatan tüm materyalleri sergilemek için 17 Şubat 2006 da vali onayı alınarak kurulmuştur. Orta hisar'da olan müze binası 2005 yılında Sevinç Baykal tarafından bağışlanmıştır.

Her kriter müzenin vaziyet planı ile bahçe içerisinde araştırmacılar tarafından gözlemler, (personelle, ziyaretçilerle) görüşmeler yapılarak değerlendirilmiştir. Puantaj tablosunda bulunan her özellik için; yapılan incelemeler, gözlemler ve görüşmeler sonucunda araştırmacı tarafından 0'den 3'e kadar puanlar verilmiştir. Puantaj tablosunda sorgulanan özellikler eğer müze bahçesinde yoksa '0', az varsa '1', orta derecede varsa '2' ve çok varsa '3' puan o kriterin karşısına yazılmış, en sonunda belirlenen üç ana tasarım özelliği dikkate alınarak her bir müze bahçesi için toplam başarı yüzdesi belirlenmiş ve bu başarı yüzdesine göre müze bahçeleri birbirleriyle karşılaştırılmıştır. Toplam 62 tasarım kriteri için, mevcut olumlu puan üzerinden alınacak maksimum puan ($62 \times 3 = 186$), her bir müze bahçesi için belirlenen puan toplamı ile orantılandırılarak başarı yüzdeleri hesaplanmıştır.

Kullanıcıların hiçbir fayda görmemesi ya da beklenen faydaların sağlanamaması durumunda tasarım açısından ne kadar iyi olursa olsun bir bahçe başarısız olmuş demektir. Bu nedenle ikinci aşamada kullanıcıların müze bahçeleri hakkındaki görüşleri araştırılmıştır. Her müzede 45 olmak üzere toplam 135 kullanıcıya anket uygulanmıştır. Ankette müze bahçesinden ne kadar memnun oldukları 5'li skalayla (5= çok, 1= hiç) sorulmuştur. Böylece farklı peyzaj özelliklerine sahip müze bahçelerinin memnuniyet düzeylerinin de farklı olup olmadığının belirlenmesi amaçlanmıştır.

4. Bulgular ve Tartışma

4.1. Puantaj Yöntemine ilişkin bulgular

Müze bahçelerinin genel özelliklerine ilişkin bulgulara bağlı olarak puantaj tablosu doldurulmuştur. Müze bahçelerinin değerlendirilmesinde kullanılan puantaj yöntem sonucuna göre oluşan yüzdeler Tablo 2’de verilmiştir. % 0-30 ise başarısız, % 30-45 ise yetersiz, % 45-60 ise kısmen başarılı, % 60-85 ise başarılı, % 85-100 ise çok başarılı olarak değerlendirilmiştir.

Trabzon Ayasofya Müze bahçesinin genel özellikleri şöyle sıralanabilir;

- Trabzon kent meydanından araç ile ulaşım mesafesi; 4,5 km. dir.
- Müzenin yakın çevresinde stadyum, hastaneler ve fuar alanı bulunmaktadır. Atatürk köşkü müzesinin yakın çevresinde ise Vali Konağı, hastane, okul ve park vardır.
- Yaklaşık 1 hektarlık bir alanda kurulmuştur, çok geniş bir bahçesi vardır.
- Kitle-boşluk açısından incelendiğinde büyük bir kısmı boşluklar yani açık alanlardır. Bu açık alan içerisinde bir giriş ve güvenlik ünitesi, sirkülasyon elemanları, donatılar, bitkisel peyzaj elemanları yer almaktadır. Ayrıca müzeye ait bir çay bahçesi ve kafe bulunmaktadır.
- Bahçedeki yürüyüş yollarında çakıl, toprak ve doğal taş kaplamalı yollar olduğu gözlenmiştir. Aydınlatma elemanları boylu ve bodur aydınlatmalar şeklindedir. Sirkülasyon elemanları olarak merdivenler vardır. Engelli ya da özel kullanıcılar için rampa yoktur.
- Oturma birimleri, çöp kovaları mevcuttur.
- Kaskatlı bir havuz vardır ancak içerisinde su yoktur
- Müzenin dört bir kenarı duvarla çevrilidir ve güney bahçe duvarı boyunca örtü malzemesi kırmızı kiremit tuğla olan örtü elemanı vardır.
- Çeşitli tarihi eserler de bahçe içerisinde sergilenmektedir.
- Müze hakkında bilgi veren tanıtım panoları vardır.
- Müze kuzey bakıda yer almaktadır. Kentin deniz manzarasına hâkim bir noktadadır.
- Son yıllarda yapılan kentsel dönüşüm projesiyle birlikte müzeyi iyice ortaya çıkarılmış, planlamaya aykırı yapılaşmalar kaldırılmıştır.
- Bitkisel peyzaj elemanları incelendiğinde *Olea europaea* var. *Europaea*, *Prunus avium*, *Trachycarpus fortuneii*, *Phoenix canariensis*, *Cedrus libani*, *Cedrus deodara*, *Picea orientalis*, *Chamaecyparis* sp., *Platyclusus orientalis*, *Thujo occidentalis*, *Thujo occidentalis smaragd spiral*, *Pinus brutia*, *Pinus pinea*, *Pinus sylvestris*, *Pinus pinaster*, *Laurocerasus officinalis*, *Euonymus japonica*, *Euonymus japonica aureus*, *Euonymus japonica aurea variegata*, *Ligustrum japonicum*, *Eriobotrya japonica*, *Nerium oleander*, *Ficus carica*, *Yucca filamentosa*, *Agave americana*, *Laurus nobilis*, *Hydrangea macrophylla*, *Pittosporum tobira* ‘nana’, *Forsythia x intermedia*, *Rosa* sp. türlerinin olduğu tespit edilmiştir

Trabzon Atatürk Köşkü Müze bahçesinin genel özellikleri şöyle sıralanabilir;

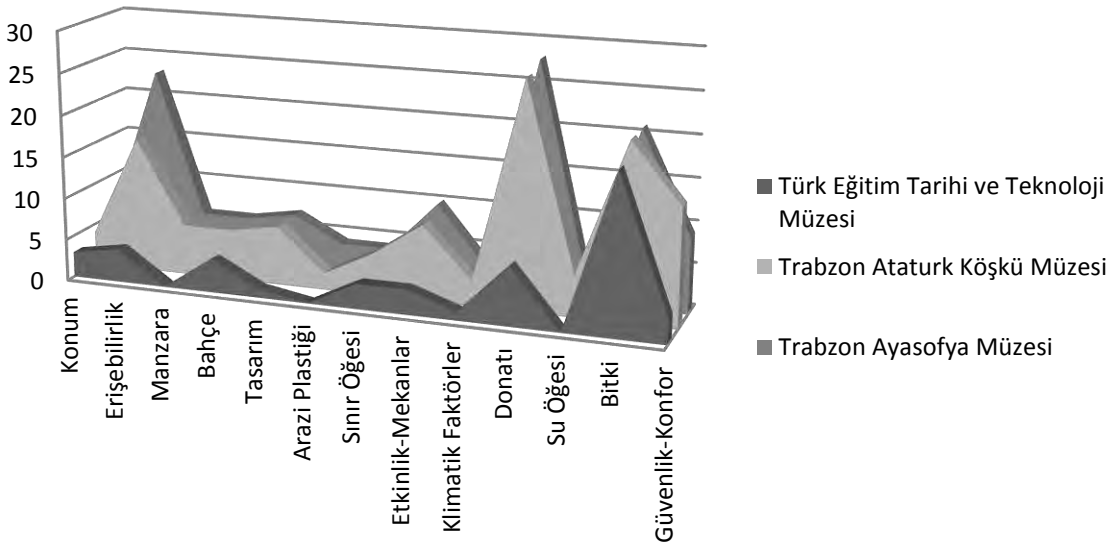
- Trabzon kent meydanından araç ile ulaşım mesafesi; 6 km. dir.
- Müze, Trabzon kentine hakim bir manzaraya konumlandırılmıştır.

- Müzenin yakın çevresinde Vali Konağı, hastane, okul ve park vardır.
- Atatürk köşkü müzesi yaklaşık 7 hektarlık bir alanda orman içinde kurulmuştur, geniş bir bahçeye sahiptir.
- Bahçede bir giriş ve güvenlik ünitesi devamında formal bir bahçe, donatılar, bitkiler arka bahçesinde ise çay bahçesi vardır.
- Bitkisel peyzaj elemanlarına bakıldığında ise; *Picea orientalis*, *Cedrus libani*, *Cedrus deodara*, *Rhododendron ponticum*, *Chamaecyparis pisifera*, *Euonymus japonica*, *Tilia platyphyllos*, *Criptomera japonica* var. *Elegance*, *Hydrangea macrophylla*, *Rosa* sp., *Vinca major*, *Yucca filamentosa*, *Wisteria sinensis*, *Trachycarpus fortuneii*, *Nerium oleander*, *Chrysanthemum* L., *Geranium* sp., *Buxus sempervirens*, *Laurus nobilis*, *Agave americana*, *Primula* l., *Urtica* sp., *Prunus avium*, *Plathycladus orientalis*, *Thujo occidentalis*, *Rosa* sp. türlerinin olduğu tespit edilmiştir.

Türk Eğitim Tarihi ve Teknoloji Müze bahçesinin genel özellikleri şöyle sıralanabilir;

- Trabzon kent meydanından araç ile ulaşım mesafesi; 3 km. dir.
- Müzenin yakın çevresinde cami, rekreasyon alanı, okul, tiyatro gibi kullanımlar vardır.
- Küçük bir bina ve bahçeye sahiptir
- Bahçeye girişte güvenlik ünitesi yoktur. Yalnızca bir kapı vardır. Buraya girebilmek için önceden randevu alınması gerekmektedir.
- Bahçe engelli bir kullanıcı için uygun değildir. Çünkü bahçe içindeki yollar çok dar ve dik merdivenler vardır. Herhangi bir rampa yoktur
- . Bahçe de oturma grubu ve farklı yükseltilerde duvarlar vardır.
- Topoğrafya açısından bahçe gözlemlendiğinde farklı bölgelerinde oldukça fazla yükselti farkları olduğu tespit edilmiştir.
- Kentsel dönüşüm projeleri kapsamında kente ikinci alternatif bir yol olarak yapılan Yavuz Selim Bulvarının hemen kenarında olan müzenin, yol ile arasındaki kot farkı yaklaşık 6 m'dir. Yani bina-bahçe-yol bağlantısı dik bir merdiven ile sağlanmaya çalışılmıştır.
- Bahçesinde bulunan bitki türleri ise, *Ficus carica*, *Rubus plicatus*, *Hedera helix* , *Nerium oleander* ,*Laurus nobilis* ,*Eouonymus japonica* ,*Eouonymus japonica aurea variegata* , *Jasminum fruticans* ,*Ligustrum japonicum*, *Hydrangea macrophylla*, *Yucca filementosa*, *Trachycarpus fortuneii*, *Citrus limon*, *Fraxinus excelsior* , *Prunus subsp.* , *Rosa subsp.*, *Bellis perennis*, *Urtica* sp. dir

Tüm bu özellikler açısından doldurulan Puantaj Tablosuna göre, Ayasofya müzesi en yüksek puanı 130 puan ile almış ve başarı yüzdesi % 71 olarak hesaplanmıştır. Buna göre başarılı bulunmuştur. Atatürk köşkü ise toplam 125 puan almış ve başarı yüzdesi %67 dir. Atatürk köşkü de yüzde değerlerine göre başarı sınıflamasında başarılı çıkmıştır. Türk Eğitim Tarihi ve Teknoloji Müzesi yapılan sınıflamaya göre %0-30 aralığında bir başarı yüzdesine sahip olduğu için başarısız olmuştur (Şekil 2, Tablo 2).



Şekil 2. Müze bahçelerinin puantaj grafiği

Tablo 2. Müze ve bahçeleri değerlendirme Puantaj tablosu

TRABZON MÜZE BAHÇELERİNE İLİŞKİN PUANTAJ TABLOSU		TASM	TAKM	TETTM
Konum	1. Müze konum olarak kent dışında ve ziyaret edilebilir bir konumda mıdır?	2	1	1
	2. Müze şehir merkezine yakın mı?	2	1	1
	3. Kentteki konumu Yakın komşuluk ilişkileri incelendiğinde olumsuzluk içeren bir şey var mı?	2	2	1
Ulaşım Erişilebilirlik	4. Tüm kullanıcı grupları (engelli, çocuk, yaşlı) müzeye rahatlıkla ulaşabilir mi?	2	1	0
	5. Taşıt yolu müze bahçesine ulaşıyor mu?	3	3	1
	6. Müze ulaşım ağının yoğun olduğu bir konumda mı?	2	1	0
	7. Müzeden diğer toplumsal mekânlara ulaşım olanakları kolay mı?	2	1	1
	8. Müzenin bahçesinin bir giriş ünitesi var mı?	3	3	1
	9. Müze Bahçede otopark var mı?	3	0	0
	10. Bahçeden müze binasına ulaşan net bir ulaşım aksı var mı?	3	3	1
	11. Bahçe içindeki etkinlik alanlarına kolay ulaşılabilir mi?	1	1	0
	12. Bahçe de gezinti yolu var mı?	3	2	0
	13. Bahçe içindeki gezinti yolları tüm kullanıcı grupları için uygun mu?	1	1	0
	14. Müze bahçesi hâkim manzara yönünde mi?	3	3	0
	15. Müze manzarası gün boyu canlı mı?	3	3	0
Bahçe	16. Müzenin bir bahçesi var mı?	3	3	3
	17. Müze Bahçe boyutları yeterli mi?	3	3	1
Tasarım	18. Müze Bahçe tasarımı özenli mi?	2	2	0
	19. Müze Bahçe tasarımı tüm bireylerin ziyaretlerini artırabilir nitelikte mi?	1	1	0
	20. Bahçedeki donatı tasarımları müzelerin tarihi dokusuna uygun mu?	1	1	0
	21. Bahçe deki bitki türleri bahçenin prestijini artıracak şekil de mi?	2	2	1
	22. Donatılar estetik mi?	1	1	0
Arazi Plastifi	23. Müze ve bahçesi topoğrafik olarak eğimi az bir konumda mı?	2	1	0

	24. Müze bahçesinde merdiven ve rampa az mı?	2	1	0
Sınır Ögesi	25. Müze bahçesini sınırlayan yapısal peyzaj elemanı var mı?	3	3	3
	26. Müze bahçesini sınırlayan bitkisel peyzaj elemanı var mı?	1	2	0
Etkinlik	27. Müze bahçesinde etkinlik alanları var mı?	1	1	1
Mekânlar	28. Müze bahçesin de ziyaretçi kabul yerleri var mı?	1	1	0
	29. Müze Bahçe de oturma mekânları var mı?	2	2	1
	30. Müze Bahçe de yeme- içme alanları var mı?	1	1	0
	31. Müze Bahçede dinlenme amaçlı mekânlar var mı?	2	2	1
	32. Kalabalık gruplar halinde ziyarete uygun mu?	3	2	0
Klimatik Faktörler	33. Bahçedeki mekânlar mevsimsel kullanıma uygun mu?	1	1	0
	34. Bahçedeki etkinlik alanları iklimatik faktörlere göre mi tasarlanmış?	1	1	0
	35. Kışın bahçede kar ve buz birikimi oluyor mu?	1	1	1
Donatı	36. Bahçede giriş kapısı var mı?	2	2	1
	37. Bahçe de duvar var mı?	3	3	1
	38. Bahçede oturma grubu var mı?	3	3	1
	39. Bahçe pergola yada bir örtü elemanı var mı?	3	3	0
	40. Bahçe aydınlatma elemanı var mı?	3	3	1
	41. Bahçede gölge elemanları var mı?	3	2	0
	42. Bahçe de zemin kaplaması var mı?	3	3	1
	43. Bahçede çim alanları var mı?	3	3	2
	44. Bahçe de plastik obje var mı?	3	3	0
	45. Alan içerisinde tanıtıcı ve yönlendirici panolar bulunuyor mu?	2	2	0
	46. Bahçe de sergileme sistemleri var mı?	0	0	0
Su Ögesi	47. Bahçe de su ögesine yer verilmiş mi?	2	3	0
	48. Bahçede hareketli bir su ögesi (yapay şelale, fıskiye..vb)var mı?	1	2	0
Bitki ve Yaban Hayatı	49. Bahçe de bitki var mı?	3	3	3
	50. Bahçede yaban hayatı (kuş kelebek)... vb var mı?	3	3	3
	51. Bahçedeki bitkiler bakımlı mı?	3	3	2
	52. Bahçedeki bitkiler doğa ile uyumlu mu?	3	3	2
	53. Renk ve koku özelliği gösteren bitkilere yer verilmiş mi?	3	3	3
	54. Bitkilerde doku ve form çeşitliliği bulunuyor mu?	3	3	3
	55. Meyve ve çiçek güzelliği gösteren bitkiler mevcut mu?	3	3	3
Güvenlik, Konfor ve Uygunluk	56. Alana girişte güvenlik ünitesi var mı?	1	3	0
	57. Zemin kaplamaları düşmeden dolaşabilmek için uygun mu?	2	3	0
	58. Bahçe deki yollar, merdiven ve rampalar tüm kullanıcılar için uygun mudur?	0	0	0
	59. Toplu kullanıma uygun mekân var mı?	3	3	0
	60. Donatıların ölçüleri tüm kullanıcı gruplarına uygun mu?	1	1	0
	61. Donatılar kullanım açısından konforlu mu?	1	1	0
	62. Bahçeye dışarıdan izinsiz giriş engellenmiş mi?	1	3	3
Toplam (%100 başarı: 186p)		130	125	48
Başarı yüzdesi		%71	%67	%25
Kısaltmalar: TASM (Trabzon Ayasofya Müzesi), TAKM (Trabzon Atatürk Köşkü Müzesi), TETTM (Türk Eğitim Tarihi ve Teknoloji Müzesi)				

4.2. Ankete ilişkin bulgular

4.2.1. Demografik Yapı

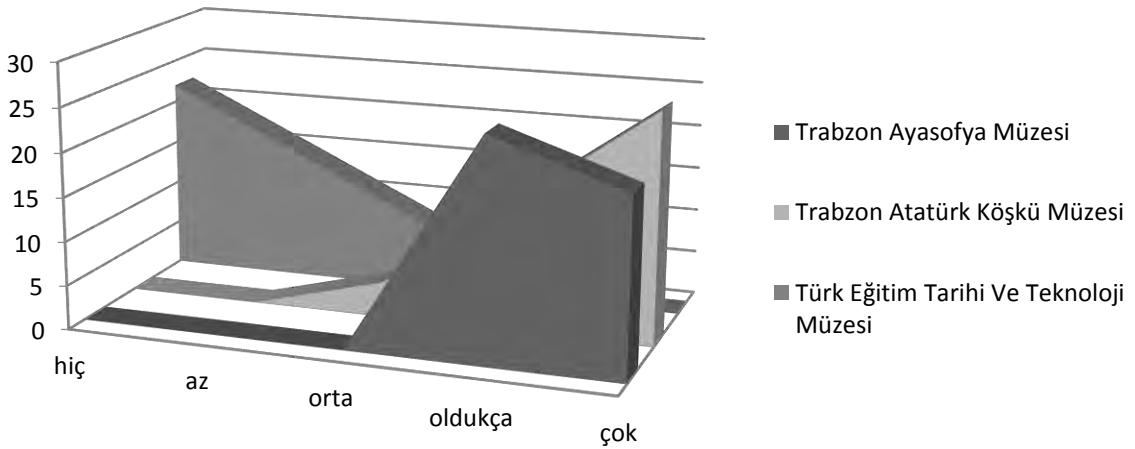
Her müze bahçesinde 45 olmak üzere toplam 135 kullanıcıya anket yapılmıştır, kullanıcıların 67'si erkek 68'si bayandır, ankete katılanların 75' i kentli 60' ı kent dışından gelen ziyaretçidir. Ankete katılanların büyük çoğunluğu 18-29 (48 kişi) ve 30-39 (65 kişi) yaş arasındadır (Tablo

Tablo 3. Anket yapılan kullanıcıların demografik özellikleri

Demografik Özellikler		Müzeler			Toplam
		TASM	TAKM	TETTM	
Cinsiyet	Bay	22	23	22	67
	Bayan	23	23	22	68
Yaş	18-29	17	19	12	48
	30-39	21	23	21	65
	40-49	9	5	4	18
	50 ve üstü	2	1	1	4
Kullanıcı	Kent kullanıcıları	25	25	25	75
Tipi	Kent dışı kullanıcılar	20	20	20	60

4.2.2. Memnuniyet sorusuna ilişkin bulgular

“Müze bahçesinden genel olarak memnun musunuz” sorusuna ilişkin cevaplar değerlendirildiğinde kullanıcıların en çok Atatürk Köşkü Müze bahçesinden (4.48 ortalama) ve Ayasofya Müze bahçesinden (4.44 ortalama) memnun oldukları belirlenmiştir. Memnuniyet ortalamalarında en düşük düzeye Türk Eğitim Tarihi ve Teknoloji Müzesi bahçesi (1.68 ortalama) sahiptir. Grafikte memnuniyete ilişkin cevapların (5= çok, 1= Hiç arasında) dağılımı gösterilmiştir, Atatürk Köşkü Müze ve Ayasofya Müze bahçesinin memnuniyetlerinin yüksek olduğu nettir (Şekil 3).

**Şekil 3.** Müze bahçelerinin memnuniyet grafiği

Bu bulgu araştırmanın 1. Aşamasında belirlenen puanaj değerleriyle de örtüşmektedir. Tüm kriterler (konum, konfor, güvenlik, donatılar, bitkisel elemanlar, su, ulaşım) açısından en yüksek yüzdeye sahip olan Atatürk Köşkü Müze ve Ayasofya Müzeleri Bahçeleri, kullanıcı memnuniyeti açısından da en yüksek ortalamaya; en düşük yüzdeye sahip olan Türk Eğitim Tarihi ve Teknoloji Müzesi bahçesi kullanıcı memnuniyeti açısından da en düşük ortalamaya sahiptir.

Müze bahçelerinden memnuniyetteki farklılıkların istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığını belirlemek için SPSS (v. 23.0) kullanılarak One-Sample T testi yapılmıştır. Testin sonuçları farklı özelliklere sahip müze bahçelerinin memnuniyeti istatistiksel olarak farklı etkilediğini göstermektedir ($p < 0.01$) (Tablo 4). Buna bağlı olarak kullanıcı memnuniyetinin, peyzaj kriterlerinin bahçelerde bulunma düzeyiyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Tablo 4. Müze bahçelerinde memnuniyetin yarattığı farklılıkların değerlendirilmesi (T testi)

	t değeri	df	Standart sapma	Ortalama farkları	95% Farkın Güven Aralığı	
					En düşük	En yüksek
Müze bahçeleri	28,355	134	,820	2,000	1,86	2,14
Memnuniyet	28,085	134	1,465	3,541	3,29	3,79

5. Sonuç ve Öneriler

Müze ve bahçeleri, kullanılabilirlik kriterlerini ya da yenilenen yaşam tarzlarına bağlı olarak değişen kullanıcı istek ve gereksinimlerini karşılayabileceği düzeyde kullanılabilir. Müze bahçelerinin günümüz ihtiyaçlarını karşılayabilme düzeyi kullanım boyunca veya koruma öncesinde yapılan değerlendirmelerle ortaya konabilir. Müze bahçeleri ve çevreleri ancak ziyaretçileriyle yani kullanıcıyla iletişim kurabildiğinde kullanılır (Delaney, 1992; Langman, 1992; Shields, 1992; Zukin, 1991).

Korunması gereken kültür değerlerimizi sergilemeyi amaçlayan müzelerin ve bahçelerinin toplum bilinciyle, kültürel sorumluluklarla tekrar fonksiyon kazandırılarak kullanılması kültürel ve sürdürülebilirliğin sağlaması açısından oldukça önemlidir. Toplumsal bilincin oluşturulmasıyla müze ve bahçelerinin korunarak geliştirilmesi bunla ilişkili olarak da müzelerin daha çok tercih edilebilmesi gerekir (Berber ve Edgü, 2016; Dikmen ve Özçetin, 2012). Müzeler ve bahçeleri; sosyal ortamlar oluşturabilecek, ziyaretçilerin hayal gücünü arttıran tarihin parçaları olarak tasarlanmalıdır (Goulding, 2000; Tarakçı Eren vd. 2017).

Özetle; kültür mirasımız olan tarihi yapıların ve eserlerin aslını yansıtacak şekilde gelecek nesillere sunulması hem sosyal hem de kültürel sürdürülebilirliğin sağlanması açısından önemlidir. Bu da müzeler ve bahçelerinin uygun planlanmasıyla gerçekleşebilir. Ancak çalışmanın sonucunda Trabzon'daki araştırmaya dahil edilen müze bahçelerinden özellikle Türk Eğitim Tarihi ve Teknoloji Müzesinin tüm kullanıcı gruplarının kullanımına uygun olmaması, seçilen donatıların tarihi yapı ile uyumsuzluk göstermesi, açık yeşil alan yetersizlikleri, konfor eksikliği, donatı, su ögesi, bitkisel materyal eksikliği vb. nedenlerden dolayı kültürünün ve yaşam biçiminin gelecek nesillere aktarılmasını güçleştirdiği, kullanıcı memnuniyetini tam olarak sağlayamadığı belirlenmiştir. Trabzon kentindeki müze bahçeleri bu bağlamda revize edilmelidir.

Çalışmanın en önemli sonucu müze bahçelerinin peyzaj özelliklerinin kullanıcı memnuniyetini etkilediğidir. Peyzaj özelliklerinin başarı düzeyi arttıkça kullanıcı memnuniyeti de artmaktadır. Buna bağlı olarak; özellikle müzelerin bahçe veya dış mekânlarının yakın çevresiyle ilişkileri ve peyzaj planlamaları koruma kullanma dengesi gözetilerek revize edilmedir. Yerli ve yabancı kullanıcılara uygun peyzaj planlamaları ile gelecek nesillere aktarılmalıdır. Bu nedenle; uygun donatı-bitki-su elemanlarına sahip; doğal, bilgilendirici, okunaklı, konforlu, ulaşım ve kullanımı rahat müze bahçeleri düzenlenmelidir. Müze yetkililerinin mutlaka belirlenen sorunları göz önünde bulundurarak bahçelerini yenileme, düzeltme, genişletme yoluna gitmeleri veya yeni açılacak müze bahçelerini de bu kriterlere uygun olarak, müzenin bir parçası gibi değerlendirmeleri gerekir.

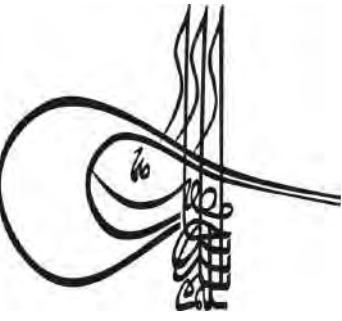
KAYNAKÇA

- Bateson, J. (1991). *Managing Services Marketing*, 2nd ed., Dryden Press, Forth Worth, TX.
- Berber, B. Edgü, E. (2016). Kütahya'nın sosyal ve kültürel değişiminin kent mimarisine etkisi. Erciyes Üniversitesi Mimarlık Fakültesi IV. Çevre-Tasarım Kongresi 2016. 05-06 Mayıs 2016, Kayseri, 363-374.
- Broadhurst, R. (1989). *The search for new funds*. in Uzzell, D. (Ed.), *Heritage Interpretation*, Volume 2, Belhaven Press, London.
- Byrne, D. (1991). Western hegemony in archaeological management. *History and Archaeology*, 5: 269-76.
- Cleere, H. (1989). *Introduction to the Rationale of Archaeological, Heritage Management in the Modern World*. Unwin Hyman, London.
- Cossons, N. (1989). Trends in supplying the market: heritage, trend and tribulations. *Tourism Management*, September.
- Çıldır, Z. (2007). *Öğretmenlerle müzede yetişkin eğitim*. Feza Gürsey Bilim Merkezi örneği. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Delaney, J. (1992). *Ritual space in the Canadian museum of civilisation*. in Shields, R. (Ed.), *Lifestyle Shopping*, Routledge, London.
- Dikmen, Ç. B., Özçetin, Z., (2012). Kültürel ve Sosyal Sürdürülebilirlik Bağlamında Yozgat Konaklarının Cephe Düzeni. 6. Ulusal Çatı & Cephe Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, 31-40, Bursa.
- Goulding, C. (1999). *Interpretation and presentation*. in Leask, A. and Yeoman, I. (Eds), *Heritage Visitor Attractions: An Operations Management Perspective*, Cassell, London.
- Goulding, C. (2000). The museum environment and the visitor experience. *European Journal of Marketing*, 34 (3/4): 261-278.
- Hewison, R. (1991). *Commerce and culture*. in Boylan, P. (Ed.), *Museums 2000*, Routledge, London.
- Hudson, K.(1987). *Museums of Influence*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Jenkins, K. (1991). *Re-thinking History*. Routledge, London.
- Karataş, A. (2011). Çevre Bilincinin Geliştirilmesinde Doğa Tarihi Müzeleri'nin Rolü. *Akademik Bakış Dergisi Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, 27: 1-15.
- Langman, L. (1992). *Neon cages: shopping for subjectivity*. in Shields, R. (Ed.), *Lifestyle Shopping*, Routledge, London.
- Perot, P. (1993). *Funding sponsorship and corporate support*. in Boylan, P. (Ed.), *Museums 2000*, Routledge, London.
- Shields, R. (1992). *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*. Routledge, London.
- Shostack, G. (1985). *Planning the service encounter*. in Czepiel, J., Solomon, R. and Surprenant, C. (Eds), *The Service Encounter*, Lexington Books, Lexington, MA.
- Simpson, R. (1993). From healing to heritage. *Annals of Tourism Research*, 120: 164-81.
- Tarakci Eren E., Düzenli T., Akyol D., (2017). *Examination Of Museum Garden Landscape Plans In Terms Of Socio-Cultural Sustainability: The Example Of Trabzon City*, İn: Ecology,

Planning And Design, Koleva, I., Yüksel, U.D., Benaabiadate, L., Eds., St. Kliment Ohridski University Press, Sofia, 502-514.

Thomas, J. (1991). *Archaeology and the notion of ideology*. in Baker, F. and Thomas, J. (Eds), *Writing the Past in the Present*, University College, Lampeter.

Zukin, S. (1991). *Landscapes of Power: From Detroit to Disney World*. University of California Press, Berkeley, CA.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU – Yrd. Doç. Dr. Mualla YILDIZ

This article was checked by iThenticate.

DİN GÖREVLİLERİNDE DÜŞÜNME STİLLERİ VE DİNİ BAŞA ÇIKMA

Sema ERYÜCEL*

ÖZET

Bu araştırmada, Türkiye'deki din görevlilerinde dini başa çıkma tarzları ile lokal ve global düşünme stilleri arasındaki ilişki demografik değişkenler ve mesleki deneyim bağlamında incelenmiştir. 164 din görevlisine kişisel bilgi formu (yaş,cinsiyet, eğitim,mesleki deneyim), dini başa çıkma ile lokal ve global düşünme stillerini ölçen ölçekler uygulanmıştır. Katılımcıların olumlu dini başa çıkmayı olumsuz dini başa çıkmadan daha fazla kullandıkları global ve lokal düşünme stillerinin birbirine yakın dağılım göstermekle birlikte global düşünme stiline daha fazla tercih edildiği tespit edilmiştir. Olumlu dini başa çıkmanın alt boyutu olan dini dönüşüm lokal düşünme stili ile ilişkili çıkmıştır. Mesleki deneyim ve eğitim düzeyinin hem olumlu dini başa çıkmayı diğer iki alt boyutu ile beraber (Allah'a yönelme ve hayra yorma) hem de olumsuz dini başa çıkmanın alt boyutu olan manevi hoşnutsuzluğu yordadığı tesbit edilmiştir. Ancak ilginç bir şekilde eğitim, manevi hoşnutsuzluğu negatif yönde yordamıştır. Dini dönüşümü, lokal düşünme stili ve dini istikamet arayışı; dini istikamet arayışını yaşamı tehdit eden durumların yaşanması ve dini yalvarmanın yordadığı görülmüştür. Ayrıca, cinsiyet değişkeni ne düşünme stiline ne de dini başa çıkma tarzında farklılık göstermemiştir. Çalışmanın bir diğer bulgusu ise yaşamı tehdit eden durumlarda istikamet arayışı artmaktadır. Sonuç olarak dini baş etmenin hedeflerinden birisi dini dönüşümdür ve lokal düşünme tarzı dini dönüşümü yordamaktadır. Din görevlilerinde mesleki deneyim önemli bir değişkendir. Manevi hoşnutsuzluk ile mesleki deneyim arasında ilişki nedeniyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çalışanlarına yönelik manevi bakım programları hazırlamaları faydalı olabilir. Ayrıca yüksek din eğitimi veren kurumların uygulamaya yönelik çalışmalar yapmaları faydalı olabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Görevlileri, Düşünme Stilleri, Dini Başa Çıkma

* Yrd. Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, El-mek: semaeryucel@akdeniz.edu.tr

THINKING STYLES OF CLERGYMEN AND RELIGIOUS COPING

ABSTRACT

The relationship between the religious coping styles of the clergymen in Turkey and lokal and global thinking styles was analyzed in this study in terms of demographic variables and work experience. A personal information form (age, gender, education, work experience) and scales that measured their religious coping and lokal and global thinking styles were applied on 164 clergymen. It was found out that participants used positive religious coping more than the negative one. Moreover, although lokal and global thinking styles distributed closely with each other, global thinking style was preferred more than the other. At the end of the analysis, it was seen that religious transformation, a sub-dimension of positive religious coping, had relationship with lokal thinking style. It was also found out that work experience and education level predicted both positive religious coping along with its two sub-dimensions (turning to God and benevolent religious appraisal) and negative religious coping with its sub-dimension spiritual dissatisfaction. However, surprisingly, education predicted the spiritual dissatisfaction in a negative way. It was established that lokal thinking style and seeking religious direction predicted religious transformation and that life-threatening events religious pleading predicted seeking religious direction. Furthermore, the variable of age showed any difference in neither thinking styles nor religious coping styles. Another finding of the study is that seeking direction increases in life-threatening events. As a result, one of the goals of religious coping is religious transformation, and lokal thinking style predicts religious transformation. Work experience is an important variable among clergymen. It might be beneficial to organize spiritual care programs aimed at the clergymen by the Presidency of Religious Affairs due to the relationship between spiritual dissatisfaction and work experience. Moreover, it might be helpful for the institutions that give higher education to give practical training.

STRUCTURED ABSTRACT

Introduction

It is relevant to single out religious services from other service sectors in terms of the increase in the need for spirituality in the lives of the individual and the society and the increase in that need (Park, 2012). As a matter of fact, it can be said that the need for religious services to be professional is increasing (Carroll, 2006). While Muslim clergy in Turkey is working to answer the increasing need for religious services, they are also trying to get professional. The aims of this study are to contribute to limited number of clergy studies in Turkey with its professionalization process and to determine the religious coping styles of clergy, the profession that makes use of religious coping most, but also the one that is affected by the results of negative religious coping most (Pargament, 2001). In addition to those, one of the aims of this research is to study the

relationship between religious coping and thinking styles since thinking style is decisive on coping styles (F. Hassan, 2014).

Thinking Styles

Thinking style is defined as the way that an individual prefers in their thinking and application skills (Sternberg, 2009). Sternberg's theory of mental self-management consists of five dimensions and thirteen thinking styles within these dimensions (Sternberg, 2009). In situations where an individual's profile of thinking style, external expectations and individual self-sufficiency conform with each other, the level of success and satisfaction is high (Sternberg, 2009). Theory of mental self-management was designed as five dimensions and thirteen thinking styles within these dimensions. Only local and global thinking styles were preferred in this study since they give information about thinking styles. Local thinking is a thinking style that aims to divide a problem into pieces and finding out what the real solution is by producing solutions from these pieces (Markman, Dyczewski, 2010). Global thinking, however, aims to look at the picture holistically without getting lost in the details and includes all the network of relationships in the whole. It is a thinking style that aims to consider the problem primarily as a whole and to solve it by looking at the whole (Hammouri, 2003; Sternberg, 2009).

Religious Coping

Coping is the complement of ideas and acts that people use in order to manage their outside conditions with the aid of inner desires in troublesome and stressful circumstances (Park & Folkman, 1997). Religious coping is making use of a religious faith, behaviors and values in stressful situations so as to solve the problem, find a meaning and transform the meaning (Pargament, 1997). The two positive and negative basic forms of religious coping are among the most consistent findings of religious coping literature. Thus, in the process of coping, it is how the individual assesses the situation that determines the coping style rather than what he/she experiences. Hence, the coping style cannot be considered separately (F. Hassan, 2014). However, no research has been found conducted on the relationship between religious coping and thinking styles. Thus, the relationships of those variables that have not been covered in previous studies together were analyzed in this study.

Method

Two scales along with a personal data form (gender, age, education and work experience) were used as a data collection tool. More information about scales is given below.

Thinking Styles Inventory (TSI)

Thinking Styles Inventory (TSI) was developed by Sternberg and Wagner (1992) based on Sternberg (1988)'s "mental self-management theory". Fer (2005) adapted unrevised version of TSI to Turkish and studied the validity and reliability of the scale. The Cronbach's alpha internal consistency coefficient of the scale was found to be 0.89. The scale is a 7-point one that consists of 5 dimensions that measure different thinking styles and 13 sub-dimensions. The scale consists of 104 items, 8 for each 13 subscales. The five dimensions of the scale are independent

from each other, it allows independent evaluation, and the entire scale is very wide. Thus, in this study, dimension of levels (local, global) which explain Type I and Type II (Zhang, 2000) was preferred.

Religious Coping Scale

Religious Coping Scale was designed by Ayten (2012). The scale consists of 2 upper dimensions and 9 sub-dimensions that fall under those 2 upper ones. The 2 upper dimensions are (1) positive religious coping and (2) negative religious coping. While positive religious coping covers qualities such as “turning to God, benevolent religious reappraisal, religious approach, religious pleading, religious transformation and seeking religious direction”, the negative pattern consisted of features such as “spiritual discontent, demonic reappraisal and interpersonal religious discontent. The scale is a 5-point Likert one that includes 33 items. The Cronbach’s alpha coefficient of the scale was found to be .80 (Ayten, 2012).

Findings

164 clergymen, 66 (40,2%) of whom were female while 98 (59,8%) of whom were male, participated in the study. 47 (%28,6) of the participants had high school degree while 84 (%51,2) of them had Distant Education Associate Degree in Theology. Moreover, 31 (%18,9) of them had Bachelor’s degree in Theology while 2 (%1,2) of them had Master’s degree. As for the participants’ work experience, 58 (%35,4) of them had between 1 and 5 years, and 40 (%24,4) of them had between 6 and 10 years of work experience. Furthermore, 17 (%10,4) of them had between 11 and 15 years while (%5,5) had between 16 and 20 years of work experience. Finally, 40 (%24,4) of them had 21 years and above. Once the events that they made use of coping, it was found out that 53 (%32,3) of them selected the answer *I have had relationship problems* I have had a loss while 97 (%59,1) of them opted for the answer *I have had a loss*. Finally, 25 (%15,2) of them gave the answer of *I have had a life-threatening event*.

A correlation analysis was carried out in order to demonstrate the relationships between the variables. The total score of the sub-dimensions of positive and negative religious coping along with the total score of local and global thinking styles were included in this correlation analysis. In the second stage, hierarchical regression analysis was carried out in order to determine the variables that contribute to the prediction of religious coping in the sample. Demographic variables such as gender, education and job experience were analyzed in the first block while life events that required coping were analyzed in the second block. Global and local thinking styles and 7 sub-dimensions of religious coping respectively were included in the analysis.

It was found out that participants used positive religious coping more than they used negative religious coping and that global and local thinking styles showed close distribution to each other while Muslim clergy preferred the global thinking style more than the other. It was also found out that religious transformation which is a sub-dimension of positive religious coping was related to local thinking style.

It was found out that those with more work experience go through more spiritual discontent than those with less work experience. Moreover, it revealed that work experience and level of education predicted both positive religious coping along with its two sub-dimensions (Turning to God and benevolent religious reappraisal) and spiritual discontent- a sub-dimension of negative religious coping. However, surprisingly, education predicted spiritual discontent in a negative way. Furthermore, it was seen that local thinking style and seeking religious direction predicted religious transformation while experiencing external life-threatening events and religious pleading predicted seeking religious direction. Another finding of the study is that seeking religious direction increases in life-threatening events.

Discussion

The fact that participants used positive religious coping more than they used negative religious coping is compatible with the literature (Pargamanet, 2001). One of the aims of religious coping is religious transformation. Transformation happens after the life-event in the perception of the individual towards the self, God and other people. Local thinking style supports this fact in the study. It is understood in the studies that were carried out on problem solving and coping that locals use the strategy of active coping strategy (F. Hassan, 2014; Markman and Dyczewski 2010), and that locals are better problem solvers (Pezzuti, Artistic, Chirumbolo, Picone, Sara, 2014). It is known that globals that consider an event holistically are happier (Kadivar and Shokri, 2008). Thus, the fact that there is a negative relationship, despite being insignificant, between global thinking and spiritual discontent and demonic reappraisal is evaluated to be compatible with the literature.

It was found that those with more work experience had more spiritual discontent than those with less work experience, which is in align with the literature. Clergy, surprisingly, is a profession with a high burnout rate and job satisfaction (Francis, Robbins and Wulff, 2013). Job satisfaction is high since everything about this profession is considered holy. Professional burnout is high since a Professional problem is considered as a spiritual problem (Lewis, Turton, Francis, 2007; Ok, 2009). Thus, it can be beneficial for the Presidency of Religious Affairs to form a moral support unit so as to help the clergy with professional and spiritual difficulties, contribute to their professional development and decrease professional deformation.

It was seen in the study that experiencing life-threatening events (terror, flood, earthquake...) predicted seeking religious direction. Life crises predict the religious coping styles (Fowler, 1981; Mehmedoğlu, Aygün, 2006). Thus, this finding is also in align with the literature

40,2% of the participants were female. This shows that the effects of increase in the women employment at the Presidency of Religious Affairs in the last 5-10 years can be seen in this study (Presidency of Religious Affairs Information Desk). In this study, as in the literature, no relationship was found between the gender and religious coping (Ayten, 2010). Although studies indicating that males prefer global thinking more than females do in terms of thinking skills (Zhang & Sternberg, 2006; Yıldızlar, 2010) exist, no difference was found in this study. Thus, this can

be interpreted that taking religious education and working in religious services develop using both styles - seeing the parts as a whole and seeing the whole from the parts. Since 2009, the number clergy with undergraduate and graduate degrees has been decreasing dramatically (Ok, 2009), and the number of those with high school degrees has been increasing (Presidency of Religious Affairs Information Desk). However, surprisingly, education predicted spiritual discontent in a negative way. It might be beneficial for the faculties of theology that give religious education at an undergraduate level to consider this fact.

Keywords: Clergymen, Thinking Styles, Religious Coping

Giriş

Birey ve toplum yaşamında maneviyata duyulan ihtiyaç ve artış ile din hizmetleri diğer hizmet sektörlerinden ayrılmaktadır (Park, 2012). Din hizmetlerinde giderek daha fazla profesyonelleşmeye ihtiyaç duyulmaktadır (Carroll, 2006). Türkiye'deki din hizmetleri çalışanları da bir taraftan aratan din hizmetleri ihtiyacına cevap vermeye çalışırken bir taraftan da profesyonelleşmeye çalışmaktadır.

Araştırmanın amaçlarından birisi Türkiye'de sınırlı olan din hizmetleri çalışanlarına yönelik çalışmalara profesyonelleşme sürecinde katkıda bulunmaktır. Bu bağlamda çalışmada öncelikle kişisel bilgi formuna (cinsiyet, eğitim düzeyi ve mesleki deneyim) yer verilmiştir.

İkinci olarak dini baş etmeyi en çok kullanan meslek grubunun din görevlileri olduğu ayrıca olumsuz dini başa çıkmanın sonuçlarından da en fazla etkilenen meslek grubu olduğu görülmektedir (Pargament 2001). Olumsuz dini başa çıkma diğer mesleklerden farklı olarak din görevlilerindemesleğin anlamının kaybolmasına neden olmaktadır. Tanrı'nın gücünden şüphe eden bir din görevlisinin insanlara O'nun gücünü ya da her şeyin O'nun elinde olduğunu anlatan bir manevi bakım sunması beklenmemektedir. Bu bağlamda Türkiye'deki Müslüman din görevlileriörnekleminde dini başa çıkma kullanımını belirlemek araştırmanın bir diğer amacıdır.

Üçüncü olarak baş etme bir değerlendirme sürecidir. Aslında bireylerin ne yaşadıklarından çok karşılaştıkları olayı nasıl değerlendirdikleri belirleyici olmaktadır. Dolayısı ile dini baş etme düşünme stillerinden ayrı olarak düşünülemez. Ancak dini baş etme ile düşünme stilleri arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmalara rastlanmamaktadır. Dolayısı ile Türkiye'dekiMüslüman örnekleme din görevlilerindedini başa çıkma tarzları, düşünme stilleri ve demografik değişkenler ile ilişkili olarak belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın dördüncü amacı dini başa çıkma literatürde genellikle Pargament (1998) tarafından geliştirilen kısa dini başa çıkma ölçeği ile ölçülmektedir. Türkiye'deki Müslüman örneklem için Ekşi (2001) tarafından ölçek Türkçe'ye uyarlanmış ve kullanılmıştır. Sonraki çalışmalarda Topuz (2003) ve Aydın (2011) tarafından ölçek farklı örneklem gruplarında kullanılmıştır. Bu çalışmalarda Pargament tarafından geliştirilen dini başa çıkma ölçeğindeki özellikle "şeytanın neden olduğunu düşünürüm" maddesi Müslüman örnekleme teolojideki farklılıktan dolayı çalışmadığı görülmektedir. İlk kez Ayten tarafından (2012) Müslüman örneklem için geliştirilen ve uygulanan dini başa çıkma ölçeğinin farklı örneklem gruplarında kullanımı ve sonuçlarının değerlendirilmesi çalışmanın bir diğer amacıdır.

Din Görevliliği

Din görevliliği bir "meslek" olarak seküler meslekler ile mesleğe girişte diploma, başarılı olunması beklenen sınavlar, meslekte terfi imkanı, yasal birtakım hak ve sorumluluklarının olması ile benzerlik göstermektedir (Olson, 2009). Ancak bazı yönleri ile de seküler mesleklerden çok farklılık

arz etmektedir. Örneğin, mesleki başarı sayısal çokluk veya yapılan işten alınan somut sonuçlar ile ölçülmemektedir. Din görevlileri işlerindeki başarıyı insanlar uyar ya da uymaz “davet etmek” ile ölçmektedirler (Chang, 2005). Yine din görevlilerinde görev yeri ve çalışma saatleri kesin sınırlar ile belirlenememektedir. Din görevlilerinde çalışma alanı ibadethane, kütüphane, konferans salonu, düğün, sünnet merasimi, hastane olabildiği gibi çalışma zamanı da hem gündüz hem akşam olabilmektedir (Küçüksüleymanoğlu; 2013; Lewis, Turton, Francis, 2007).

Din görevlilerinde diğer mesleklerden bir başka farkı pek çok seküler meslek çalışanının aksine “kariyer” ifadesine direnç göstermekte kendilerini “çağırıcı davet edici” olarak tanımlamakta ve bu ifadelerin kullanılması gerektiğini vurgulamaktadırlar (Hernandez, Mahoney, 2012). Din hizmetleri bu mesleği yapan pek çok kişi tarafından “Tanrı ile bağlantı kurma” olarak tanımlanmaktadır (Olsan, 2009). Onlar bunu bir iş değil “seçim” olarak tanımlamaktadır (Chang, 2005). Yine seküler mesleklerden farklı olarak işleri ile kimlikleri arasında yüksek bir bağlılık görülmektedir (Bickerton, Miner, Dowson, Griffin 2015). Bu durumda “iş sonu” gibi bir kavram oluşmamaktadır. Dolayısı ile iş sonunda mesleki rollerinden ayrılmaları istendiğinde son derece gönülsüz olmaktadır (Halbesleben, 2011; Saks, 2006). Sonuç olarak din görevlilerine yönelik bilinmesi gereken çok şey var ve bu mesleği seküler meslekler ile kıyasladığımızda çok daha dikkatli ve duyarlı davranmalıyız (Olson, 2009).

Din görevlilerinin rolü ile ilgili yapılan çalışmalarda mesleki rollerinin beş başlıkta yoğunlaştığı görülmektedir. Din eğitimi, uygulama, yasal sorumluluklar, manevi bakım ve rutin dışındaki dini etkinlikler (Francis, Hills, Rutledge, 2008). Elbette çalışan grubun gelişimin tüm evrelerini içermesi ve çalışma zaman diliminin çok geniş olması mesleğin önemli zorlukları arasındadır (Küçüksüleymanoğlu, 2013; Ok, 2009; Kaya, Turan, 2013; Francis, Hills, Rutledge, 2008). Örneğin Türkiye'deki bir din görevlisi aynı gün içinde 6-12 yaş arasındaki çocuklara din eğitimi, yetişkinlere vaaz vermesi ve cenaze namazı kıldırması gerekebilir. Ayrıca evlilik, doğum, sünnet, askere uğurlama gibi farklı zamanlarda ve çok farklı içerikteki (doğum ve ölüm gibi) etkinliklerde yer alması gerekebilir. Kısacası bu alanda çalışanların çalışma alanı tek bir yer ve sınırları kesinleşmiş bir zaman dilimi olmadığı gibi çok farklı yaşam olaylarını içermektedir (Francis & A.Village 2012).

Din görevlilerinde karşılaştığı zorlukların başında yukarıda da ifade ettiğimiz gibi rol fazlalığı gelmektedir. Rol fazlalığı kendilerini sık sık baskı altında hissetmelerine neden olmakta bu da diğer mesleki zorlukları tetiklemektedir. Örneğin, istekleri/rolleri dengelemek için zaman, zor insanlar, kaynakların sınırlılığı, yalnızlık, teolojik kaygılar ve yönetsel endişeler kendilerini baskı altında hissettikleri başlıklardan bazılarıdır (Francis, Hills, Rutledge, 2008; Kayıklık, 2007; Francis, Robbins, Kaldor & Castle, 2009). Ayrıca güven yoksunluğu, otorite tarafından takdir edilmeme, özel yetenek ve yeterliliklerinin fark edilmemesi, rol belirsizliği, aile yaşamında denge kuramama da din hizmetleri çalışanların yaşadığı mesleki zorluklar arasında yer almaktadır (Francis, Robbins, 2008; Cengil, 2010; Kaya, Turan, 2013). Bu zorluklar ile baş etme de dini başa çıkmayı en çok kullanan meslek grubu olan din hizmetleri çalışanlarına yönelik Türkiye ve Müslüman örnekleminde herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Ayrıca din görevlilerinde rolleri yönetimle ilgili kurallar dünyada olduğu gibi Türkiye de hem mesleği icra edenler hem de araştırmacılar tarafından tartışılmakta ve genellenebilir bir düzeye getirilmeye çalışılmaktadır (Hernandez, Mahoney, 2012; Lewis, Turton, Francis, 2007).

Düşünme Stilleri

Düşünme stili bireyin düşünme ve uygulama yeterliliklerinde tercih ettiği yol (Sternberg, 2009) olarak tanımlanmaktadır. Sternberg'in zihinsel öz yönetim teorisinde 5 boyut ve bu 5 boyutta 13 düşünme stili yer almaktadır (Sternberg, 2009). Sternberg bu teoride insanların bir tek düşünme stiline sahip olmadıklarını birkaç düşünme stiline bir arada kullanıldığı bir stil profiline sahip

olduklarını vurgulamaktadır. Bireyin sahip olduğu düşünme stili profili ile çevresel beklentiler ve bireysel yeterliliklerin uyumlu olduğu durumlarda başarı ve memnuniyetin yüksek olduğu görülmektedir (Sternberg, 2009). Yine çevre ve stiller arasında yanlış eşleşmenin olduğu durumlarda çiftler, öğrenci ve öğretmenler, işverenler ve çalışanlar arasında çatışmaların olduğu vurgulanmaktadır (Zhang ve Sternberg, 2006). İnsanların düşünme stilleri yaş, cinsiyet sosyo-ekonomik düzey ile ilişkili olduğu kadar sahip olunan hobiler, meslek, seyahat, liderlik deneyimi, algılanan öğrenme ortamı gibi diğer faktörler ile de ilişkilidir (Zhang ve Sternberg, 2006; Fan ve Zhang, 2014). Sternberg (2009) bireylerin kendi düşünme stili profillerini nasıl geliştirdiklerini sosyalleşme yolu ile açıklar ve genellikle de bireyin rol modelinin düşünme stili ile benzerlik gösterdiğini ifade eder. Bununla birlikte stillerin öğrenilebilir, durum ve şartlara göre değiştirilebilir ve yaşam boyunca çeşitlenebilir olduğunu vurgular. Bir dönemde işlevsel ve değerli olan bir stil, bir diğer dönemde tercih edilmeyebilir. Bir alan içinde etkili olan bir stil, bir diğer alanda etkili olmayabilir (Sternberg, 2009; Fan & Zhang, 2014). Zihinsel öz yönetim teorisi 5 boyut ve bu 5 boyutun altında yer alan 13 düşünme stili olarak tasarlanmıştır. Bunlar, fonksiyonlar boyutu (yasama, yürütme, yargı) biçimler boyutu (monarşik, hiyerarşik, oligarşik, anarşik) düzeyler boyutu (global, lokal) alanlar boyutu (içedönük, dışadönük) eğilimler boyutudur (liberal, conservative). *Yasama* düşünme stili, yaratıcılık, planlama, tasarlama ve biçimlendirme odaklıdır. Kurallarını oluşturmayı ve eylemlerini kendilerine özgü bir şekilde yapmayı seven bireylerdir. Önceden yapılandırılmamış problemleri tercih ederler. *Yürütme*; uyumlu, düzenli, verilen talimatları izleyen bireylerdir. Bu insanlar kuralları izlemeyi, yapacaklarını var olan bilinen şekillerde yapmayı severler ve önceden yapılandırılan problemleri tercih ederler. *Yürütme* düşünme stiline sahip bireyler, onlara ne yapmaları gerektiğinin söylenmesi ya da yazılı kurallarla bildirilmesini tercih ederler. *Yargı* diğer bireylerin eylemlerinin sonuçlarını dikkate alır, onları değerlendirmeye odaklanırlar. Değerlendirme, yargılama, karşılaştırma odaklıdır. Analiz edebildiği, değerlendirebildiği problemler üzerinde çalışmayı tercih ederler. *Monarşik*, aynı anda tek amaca ve işe odaklanırlar. Bu insanlar, problem durumlarına, çıkmazlarına ya ilgisiz kalırlar ya da onları kendilerinden uzak tutma davranışı gösterirler. *Hiyerarşik* birey, birçok işe dikkatini verir ve öncelik sıralarını belirleyerek çalışırlar. Hiyerarşik düşünme stiline sahip öğrenci, zamanını değişik derecelerde öneme sahip ev ödevlerine dengeli bir şekilde ayırarak değerlendirirler. *Oligarşik* çok işi, aynı anda, öncelikleri belirlemeden yaparlar. Değişik konular için öncelikleri belirlemek zorunda kaldıklarında çelişki ve gerilim yaşarlar. *Anarşik* düşünme stiline kuralların, yönergelerin ve bunları uygulama süreçlerinin hiçbir değeri-anlamı yoktur. Sistemli ve organize bir motivasyona sahip değildirler ve problemlere geliş güzel yaklaşma eğilimi gösterirler (Sternberg, 2009). *Lokal* düşünme en genel anlamıyla problemi basit parçalara ayırma ve bu parçalar üzerinden çözümler üreterek esas çözümün nasıl olduğunu bulmayı içeren bir düşünme stildir (Markman, Dyczewski, 2010). Konu ile ilgili detaylara ihtiyaç duyma ve probleme odaklanmaktan zevk alma olarak da tanımlanmaktadır. Lokal düşünme stiline sahip bireyler somut düşüncelerle uğraşırlar ve detaylara konsantre olarak çalışmayı gerektiren işlere katılmaktan zevk alırlar (Sternberg, 2009). Global düşünme ise detaylara odaklanmadan resmin tamamına bakmayı ve bütün içinde tüm geniş ilişkileri içerir; problemi bütün olarak görme ve bütüne bakarak problemi çözmeye yönelik bir düşünme önce stildir (Hammouri, 2003; Sternberg, 2009). *Global* düşünen bireyler, soyut düşüncelerle ve genel çerçeveye uğraşırlar, detayları göz ardı etmeyi ya da başkalarına bırakmayı tercih ederler. *İçe dönükler* bağımsız olarak çalışabilmesine izin veren işlerde çalışmaktan zevk alırlar. Tek başlarına çalışmayı severler ve daha düşük düzeyde sosyaldirler. *Dışadönükler* işbirliğine daha yatkındırlar. Daha yüksek düzeyde sosyaldirler ve grupla çalışmayı tercih ederler. *Liberaller* yeniliklere açıktır, bilinmeyen belirsiz işlerden kaçınmazlar. Değişim olmasını yeğlerler, kuralları ve yönergeleri dikkate almadan hareket ederler. *Muhafazakarlar* prosedürde var olan mevcut kurallara bağlı kalmayı tercih ederler. Değişime direnmeyi ve mümkün olduğu sürece belirsiz durumlardan uzak durmayı severler.

Zang ve Sternberg (2006) bireylerin tek bir düşünme stili yerine birkaç düşünme stiline bir araya geldiği düşünme profiline sahip olduklarını ifade eder ve 13 düşünme stilini 3 Type de toplarlar. Type I yasama, yargılayıcı, hiyerarşik, global ve liberal düşünme stillerini içerir daha olumlu ve uyumlu olarak algılanır. Type II ise Type I'in tam tersine daha olumsuz ve daha az uyumlu olarak algılanır ve yürütmeci, lokal, monarşik ve muhafazakar düşünme stillerini içerir. Son olarak Type III ise ne olumlu ne de olumsuz içinde bulunulan durumun şartlarına uyulanabilir ve anarşik, oligarşik, içsel ve dışsal düşünme stillerini içerir.

Genellikle araştırmacılar düşünme stillerinin bütünü 13 stil üzerinden bireyin düşünme tercihleri hakkında profil sunduğu için çalışmayı tercih etmektedir. Ancak düşünme stilleri sonuçları çalışıldığında bütünsel ve ayrıntısal düşünme şekillerinin arasındaki farklılıklar bireyi nasıl etkilediğini tanımlamaktadır (Zhang, 2000). Dolayısıyla bu çalışmada düzeyler boyutu (lokal, global) literatürden hareketle problem çözme, başa çıkma gibi değişkenler ile daha ilişkili olması, Type I ve Type II yi açıklaması (Zang, 2000), ölçeğin beş boyutunun birbirinden bağımsız olması, birbirinden ayrı olarak değerlendirmeye izin vermesi ve ölçeğin tamamının çok geniş olması gibi nedenler ile tercih edilmiştir.

Dini Başa Çıkma

Baş çıkma sıkıntılı ve stresli olarak değerlendirilen durumlarda insanların içsel istekleri ile dışsal şartları idare etmek için kullandıkları düşünce ve davranışlar bütünüdür (Park & Folkman 1997). Dini başa çıkma dini inanç, davranış ve değerlerin stresli durumlarda problemin çözümü, anlam bulunması veya anlamın dönüştürülmesinde kullanılmasıdır (Pargament, 1997).

Dinin başa çıkma kaygısı gidermenin ötesinde, anlam bulma, yeniden değerlendirme, emek verme, manevi gelişim gibi işlevleri vardır (Sandage ve Morgan, 2014). Dinin gücü bir anlamda bu çok farklı ihtiyaçlara yetme yeteneğinden gelir (Pargament, 1997).

Dini başa çıkmanın olumlu ve olumsuz iki temel formu dini başa çıkma literatürünün en tutarlı bulgularındandır. Pargament'e göre olumlu dini başa çıkma, maneviyata vurgu yapma, yaşamın anlamı, Tanrı ile ilişkiye güven ve manevi bağlanmaya dayanıyor. Böyle bir dini alt yapıya sahip birey, Tanrı'ya güven duyma, maneviyata yönelme, kabullenme, hatalarını görme ve telafi etme çabası göstermektedir. Ayrıca diğer insanlara karşı yardımsever, hoşgörülü bağışlayıcı davranmaktadır. Bunun tam tersi olumsuz dini başa çıkma Tanrı ile oldukça zayıf bir ilişki, Tanrı'nın gücünden şüphe, manevi huzursuzluk, yaşamdan memnuniyetsizlik, dünyanın tehlikeli bir yer olduğuna dair inanç ile ilişkili çıkmaktadır. İnsanların olumlu ve olumsuz dini başa çıkma tarz tercihlerinde Tanrı algıları, bağlanma stilleri ile ilişki bulunurken (Lee, 2016) yaşam olayının türü ve sayısı ile ilişkili bulunmamaktadır. Dolayısı ile baş etme sürecinde bireyin ne yaşadığından çok durumu nasıl değerlendirdiği baş etme tarzını belirlemektedir. Dolayısıyla baş etme tarzı düşünme stilinden ayrı düşünülemez (F. Hassan, 2014). Bununla birlikte problemin bütününe bakan bireylerin daha mutlu oldukları ayrıntılı düşünenlerin de daha çok nevrotik belirtiler gösterdikleri görülmektedir (Zhang, 2008; Kadivar ve Shokri 2008). Ancak problem çözme ve baş etme üzerine yapılan çalışmalarda aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Lokallerin aktif baş etme stratejisini kullandıkları (F. Hassan, 2014; Markman and Dyczewski 2010) yine lokallerin problem çözme becerilerinin daha yüksek olduğu görülmektedir (Pezzuti, Artistico, Chirumbolo, Picone, Sara, 2014). Ancak dini baş etme ile düşünme stilleri arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmalara rastlanmamaktadır. Bu nedenle, mevcut çalışmada, daha önceki çalışmalarla birlikte ele alınmadığı görülen bu değişkenlerin ilişkisi incelenmiştir.

Bu çalışmada şu sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır:

Din görevlilerinde dini başa çıkma tarzları ile düşünme stilleri arasında ilişki var mıdır?

Cinsiyet, eğitim ve mesleki deneyim dini başa çıkmayı yordamakta mıdır?

Yaşam olayları (ilişkiler, kayıp ve yaşamı tehdit eden durumlar) dini başa çıkmayı yordamakta mıdır?

Lokal veglobal düşünme stilleri dini başa çıkmayı yordamakta mıdır?

METOT

Katılımcılar

Araştırmaya Antalya Müftülüğü'ne bağlı olarak çalışan 164 (imam, müezzin, Kur'an kursu öğreticisi) katılmıştır. Öncelikle araştırma izin için Antalya İl Müftülüğü'ne yazılı başvuru yapılmıştır. Çalışma izni onaylandıktan sonra araştırmacı ilçe müftülüklerinin çalışanları ile yaptıkları aylık toplantılara katılmış ve gönüllü katılımcılar belirlenerek çalışma kapsamına alınmıştır. Katılımcıların 66'sı (%40,2) kadın, 98'i (%59,8) erkektir. Katılımcılar 20 ile 60 yaş arasında değişmektedir.

Ölçme Araçları

Bu çalışmada veri toplama aracı olarak kişisel bilgi formu ile birlikte (cinsiyet, eğitim, mesleki deneyim, yaşam olayları) 2 ölçek kullanılmıştır. Ölçeklerle ilgili bilgiler aşağıda verilmiştir.

Düşünme Stilleri Ölçeği (DSÖ)

Düşünme stilleri ölçeği Stenberg ve Wagner (1992) tarafından Stenberg (1988)'in "zihinsel öz yönetim kuramı"na dayalı olarak geliştirilmiştir. Türkçe'ye uyarlaması, güvenirlik ve geçerlik çalışması Fer (2005) tarafından yapılmıştır. Ölçeğin Cronbach alfa "iç tutarlılık" kat sayısı 0.89 olarak bulunmuştur. Ölçek, farklı düşünme stillerini ölçen beş düzey ve bu düzeylerin 13 alt boyutundan oluşan 7'li likert tipindedir. Ölçeğin *biçimler* düzeyinde aşamacı, çok erkçi, tek erkçi ve anarşik *işlevler* düzeyinde yasa yapıcı, yürütmeci, yargılayıcı; *eğilimler* düzeyinde yenilikçi ve tutucu; *düzeyler* düzeyinde lokal ve global; *yönelim* düzeyinde dışadönük ve içedönük alt boyutları bulunmaktadır. Ölçek, her bir alt boyutta 8 madde olmak üzere, toplam 104 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin beş boyutu birbirinden bağımsızdır ve birbirinden ayrı olarak değerlendirmeye izin vermektedir. Bu nedenle bu çalışmada özellikle Type I ve Type II yi açıklayan (Zang, 2000) düzeyler boyutu (lokal, global) tercih edilmiştir.

Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ)

Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ) Ayten (2012) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 9 alt boyut ve bu boyutların toplandığı iki üst boyuttan oluşmaktadır. Üst boyutlar, (1) olumlu dini başa çıkma ve (2) olumsuz dini başa çıkma şeklinde isimlendirilmiştir. Olumlu dini başa çıkma 'Allah'a yönelme, hayra yorma, dini yakınlaşma, dini yalvarma, dini dönüşüm, dini istikamet arayışı' alt boyutlarını kapsarken, olumsuz dini başa çıkma 'manevi hoşnutsuzluk, şerre yorma ve kişilerarası dini hoşnutsuzluk' alt boyutlarını kapsamaktadır. Ölçek 33 maddeyi kapsayan 5'li likert yapıdadır. Ölçeğin cronbach alpha katsayısı ise .80 olarak bulunmuştur (Ayten, 2012).

Bulgular

Katılımcıların 66'sı (%40,2) kadın, 98'i (%59,8) erkektir. Katılımcıların eğitim düzeyi 47'si (%28,6) lise, 84'ü (%51,2) AçıkÖğretim İlahiyat Ön Lisans, 31'i (%18,9) İlahiyat Lisans, 2'si (%1,2) Lisansüstü olarak dağılmaktadır. Katılımcıların mesleki deneyimleri 58'i (%35,4) 1-5 yıl arası, 40'ı (%24,4) 6-10 yıl arası, 17'si (%10,4) 11-15 yıl arası, 9'u (%5,5) 16-20 yıl arası, 40'ı (%24,4) 21 yıl ve üzeri olarak dağılmaktadır. Başetme durumunda kalınan olaylar incelediğinde ilişkilerimde sorun yaşadım yanıtını 53'ü (%32,3), kayıp yaşadım yanıtını 97'si (%59,1), yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım yanıtını 25'i (%15,2) işaretlemiştir.

Değişkenler arası ilişkileri göstermek amacı ile olumlu ve olumsuz dini başa çıkmanın alt boyutları toplam puanı ve global düşünme stili ile lokal düşünme stilinin toplam puanlarının dahil edildiği bir korelasyon analizi yapılmıştır. Ortaya çıkan korelasyon matrisi *Tablo 1*'de sunulmuştur. Tabloya göre Allah'a yönelme ile hayra yorma, dini yalvarma, dini yakınlaşma, dini dönüşüm, dini istikamet arayışı ve olumlu dini başa çıkma arasında olumlu ilişki manevi hoşnutsuzluk, kişiler arası dini hoşnutsuzluk arasında negatif ilişki bulunmuştur. Hayra yorma; dini yalvarma, dini yakınlaşma, dini dönüşüm, olumlu dini başa çıkma, dini istikamet arayışı ile olumlu ilişki, kişiler arası dini hoşnutsuzluk ile olumsuz ilişkili bulunmuştur. Dini yalvarma, dini yakınlaşma, dini dönüşüm, olumlu dini başa çıkma, dini istikamet arayışı ile olumlu ilişki, olumsuz dini başa çıkma ile olumsuz ilişkili bulunmuştur. Dini yakınlaşma; dini dönüşüm, olumlu dini başa çıkma, dini istikamet arayışı ile olumlu ilişkili kişiler arası din hoşnutsuzluk, olumsuz dini başa çıkma ile olumsuz ilişkili bulunmuştur. Dini dönüşüm; olumlu dini başa çıkma, dini istikamet arayışı ve lokal düşünme stili ile olumlu ilişkili, kişiler arası dini hoşnutsuzluk ile olumsuz ilişkili bulunmuştur. Manevi hoşnutsuzluk; kişiler arası dini hoşnutsuzluk, şerre yorma, olumsuz dini başa çıkma ile olumlu ilişkili bulunmuştur. Olumsuz dini başa çıkma dini istikamet arayışı ile olumlu kişiler arası dini hoşnutsuzluk ile olumsuz ilişkili bulunmuştur. Kişiler arası dini hoşnutsuzluk; olumsuz dini başa çıkma ile olumlu ilişkili bulunmuştur. Dini istikamet arayışı şerre yorma ve olumlu dini başa çıkma ile olumlu ilişkilibulunmuştur. Şerre yorma olumsuz dini başa çıkma ile ilişkilibulunmuştur. Global düşünme stili lokal düşünme stili ile ilişkili bulunmuştur. Ayrıca global düşünme stili her ne kadar anlamlı olmasa da manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma ile olumsuz ilişkili bulunmuştur.

İkinci aşamada, örneklemde dini baş etmeyi yordamaya katkısı olan değişkenleri belirleyebilmek amacı ile hiyerarşik regresyon analizi yapılmıştır. Demografik değişkenleri oluşturan cinsiyet, eğitim, mesleki deneyim ilk blokta, baş etme durumunda kalınan yaşam olayları ikinci blokta analize sokulmuştur. Sırası ile global ve lokal düşünme stili ile dini baş etmenin 7 alt boyutu analize dahil edilmiştir. Allah'a Yönelme faktörünü yordayan değişkenler olarak denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,5 olmuştur ($F=0,259$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,13 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır ($F=0,335$; $p>0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokal düşünme stilleri varyansın %0,22'sini açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmamıştır ($F=0,429$; $p>0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen yedi alt boyut ile model anlamlı hale gelmiş ($F=13,892$; $p<0,05$), açıklayıcılık oranı 0,585'e yükselmiş ve bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F değişimi=28,666; $p<0,05$). Son modelde anlamlı bulunan değişkenler; mesleki deneyim, hayra yorma, dini yalvarma, dini yakınlaşma, manevi hoşnutsuzluk ve kişiler arası dini hoşnutsuzluk olarak bulunmuştur ($p<0,05$).

	Allaha Yönelme	Hayra Yorma	Dini Yalvarma	Dini Yakınlaşma	Dini Dönüşüm	Manevi Hoşnutsuzluk	Olumlu Dini Başa Çıkma	Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk	Dini İstikamet Arayışı	Şerre Yorma	Olumsuz Dini Başa Çıkma	Global Düşünme Stili	Lokal Düşünme Stili
	1 1,000												
Allaha Yönelme	1 0,000												
Hayra Yorma	1 0,638**	1,000											
Dini Yalvarma	1 0,000	0,000											
Dini Yakınlaşma	1 0,423**	0,354**	1,000										
Dini Dönüşüm	1 0,000	0,000	0,000										
Manevi Hoşnutsuzluk	1 0,001	0,066	0,546	0,210	0,069	0,000	1,000						
Olumlu Dini Başa Çıkma	1 0,810**	0,801**	0,602**	0,769**	0,633**	0,074	0,000						
Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk	1 -0,391**	-0,341**	-0,135	-0,391**	-0,198*	0,226**	-0,373**	1,000					
Dini İstikamet Arayışı	1 0,000	0,000	0,084	0,000	0,011	0,004	0,000	0,000	1,000				
Şerre Yorma	1 -0,033	-0,044	0,005	-0,063	0,094	0,332**	0,047	0,150	0,253**	1,000			
Olumsuz Dini Başa Çıkma	1 -0,108	-0,109	0,081	-0,178*	0,164*	0,315**	-0,008	0,677**	0,576**	0,667**	1,000		
Global Düşünme Stili	1 0,089	0,058	-0,088	0,095	0,038	-0,142	0,043	-0,016	0,070	-0,109	-0,026	1,000	
Lokal Düşünme Stili	1 0,020	0,101	0,043	0,102	0,156*	-0,002	0,106	-0,069	0,123	-0,017	0,008	0,276**	1,000
	1 0,798	0,198	0,583	0,195	0,046	0,978	0,177	0,377	0,116	0,825	0,919	0,000	0,000

Tablo 2. Allaha Yönelme alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig.
1	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim	,061 -,002 ,044	22,998 ,686 -,028 ,546	,000 ,494 ,978 ,586	,070	,005	,005	,259	,855	,259	
2	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	,049 ,007 ,040 ,048 ,048 -,073	12,732 ,542 ,075 ,497 ,585 ,573 -,907	,000 ,589 ,940 ,620 ,559 ,568 ,366	,112	,013	,008	,335	,917	,414	
3	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım Global düşünme_stili Lokal düşünme_stili	,043 ,004 ,025 ,048 ,053 -,089 ,099 -,005	10,564 ,471 ,046 ,300 ,580 ,624 -,1088 1,152 -,054	,000 ,638 ,963 ,764 ,563 ,534 ,278 ,251 ,957	,147	,022	,009	,429	,902	,714	
4	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım Global düşünme_stili Lokal düşünme_stili Hayra_yorma Dini_yalvarma Dini_yakınlaşma Dini_dönüşüm Manevi_hoşnutsuzluk Kişiler_arası_dini_hoşnutsuzluk Dini_istikamet_arayışı	-,041 ,175 -,052 ,038 ,010 -,035 ,052 -,067 ,390 ,184 ,160 ,075 -,220 -,138 ,075	5,493 -,669 2,715 -,897 ,673 ,170 -,626 ,886 -,154 5,557 2,940 2,223 1,083 -3,706 -2,275 1,144	,000 ,504 ,007 ,371 ,502 ,865 ,532 ,377 ,251 ,000 ,028 ,280 ,000 ,024 ,255	,765	,585	,563	13,892	,000	28,666	

Hayra yorma faktörünü yordayan değişkenler incelendiğinde birinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,4 olmuştur ($F=2,240$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,43 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır ($F=1,187$; $p>0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokaldüşünme stilleri varyansın %0,051'ini açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmamıştır ($F=1,040$; $p>0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen altı alt boyut ile model anlamlı hale gelmiş ($F=11,943$; $p<0,05$), açıklayıcılık oranı 0,529'a yükselmiş ve bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F değişimi=25,181; $p<0,05$). Son modelde anlamlı bulunan değişkenler; Meslekideneyim, Allaha Yönelme ve Dini yakınlaşma olarak bulunmuştur ($p<0,05$).

Tablo 3. Hayra Yorma alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. F Change
1	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim	 ,087 -,226 ,000	 19,285 ,992 -2,575 -,006	 ,000 ,323 ,011 ,995	 ,201	 ,040	 ,040	 2,240	 ,086	 2,240	 ,086
2	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	 ,081 -,218 -,004 ,004 ,051 -,033	 ,900 -2,435 -,052 ,048 ,611 -,414	 ,000 ,369 ,016 ,959 ,962 ,542 ,679	 ,208	 ,043	 ,003	 1,187	 ,316	 ,169	 ,917
3	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım Global_düşünme_stili Lokal_düşünme_stili	 ,075 -,209 -,008 ,003 ,054 -,041 ,056 ,054	 ,859 ,839 -2,288 -,096 ,037 ,645 -,513 ,664 ,640	 ,000 ,403 ,023 ,923 ,970 ,520 ,609 ,507 ,523	 ,226	 ,051	 ,008	 1,040	 ,409	 ,615	 ,542
4	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım Global_düşünme_stili Lokal_düşünme_stili Allaha_yönelme Dini_yalvarma Dini_yakınlaşma Dini_dönüşüm Kişiler_arası_dini_hoşnutsuzluk Dini_istikamet_arayışı	 ,037 -,192 -,065 -,036 ,021 ,040 -,009 ,011 ,439 -,007 ,285 ,109 -,008 ,030	 1,392 ,570 -2,869 -1,088 -,615 ,357 ,678 -,145 ,185 5,833 -,098 3,866 1,543 -,126 ,434	 ,166 ,569 ,005 ,278 ,540 ,722 ,499 ,885 ,854 ,000 ,922 ,000 ,125 ,900 ,665	 ,727	 ,529	 ,478	 11,943	 ,000	 25,181	 ,000

Dini yalvarma faktörünü yordayan değişkenler incelendiğinde birinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,2 olmuştur ($F=1,275$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,35 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır ($F=0,957$; $p>0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokal düşünme stilleri varyansın %0,042'sini açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmamıştır ($F=0,0848$; $p>0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen altı alt boyut ile model anlamlı hale gelmiş ($F=4,686$; $p<0,05$), açıklayıcılık oranı 0,306'ya yükselmiş ve bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F değişimi=9,433; $p<0,05$). Son modelde anlamlı bulunan değişkenler; Allaha Yönelme ve Dini yakınlaşma olarak bulunmuştur ($p<0,05$).

Tablo 4. Dini Yalvarma alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. F Change
1	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim	,131 -,138 -,022	17,551 1,476 -1,551 -,276	,000 ,142 ,123 ,783	,141	,020	,020	1,075	,361	1,075	,361
2	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	,113 -,123 -,021 -,009 ,041 -,122	10,503 1,253 -1,367 -,261 -,107 ,496 -1,537	,000 ,212 ,173 ,794 ,915 ,621 ,126	,188	,035	,016	,957	,457	,842	,473
3	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım Global_düşünme_stili Lokal_düşünme_stili	,117 -,112 -,004 -,009 ,038 -,108 -,084 ,051	9,142 1,292 -1,220 -,046 -,110 ,453 -1,335 -,988 ,607	,000 ,198 ,224 ,964 ,913 ,651 ,184 ,325 ,545	,205	,042	,007	,848	,562	,539	,584
4	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım Global_düşünme_stili Lokal_düşünme_stili Allaha_yönelme Hayra_yorma Dini_yakınlaşma Dini_dönüşüm Dini_istikamet_arayışı Olumsuz_dini_başa_çıkma	,085 -,114 -,042 -,051 ,018 -,023 -,135 ,005 ,238 -,010 ,239 ,031 ,200 ,029	3,152 1,073 -1,377 -,584 -,706 ,243 -,327 -1,814 ,064 2,421 -,098 2,615 ,357 1,889 ,314	,002 ,285 ,171 ,560 ,481 ,808 ,744 ,072 ,949 ,017 ,922 ,010 ,722 ,061 ,754	,553	,306	,264	4,686	,000	9,433	,000

Dini yakınlaşma faktörünü yordayan değişkenler incelendiğinde birinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,25 olmuştur ($F=1,378$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,38 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır ($F=1,031$; $p>0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokal düşünme stilleri varyansın %0,052'sini açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmamıştır ($F=1,059$; $p>0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen altı alt boyut ile model anlamlı hale gelmiş ($F=9,534$; $p<0,05$), açıklayıcılık oranı 0,473'e yükselmiş ve bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F değişimi=19,807; $p<0,05$). Son modelde anlamlı bulunan değişkenler; Allaha Yönelme, Hayra Yorma, Dini Yalvarma ve Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk olarak bulunmuştur ($p<0,05$).

Tablo 5. Dini Dönüşüm alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. F Change
1	(Constant)		10,180	,000	,127	,016	,016	,878	,454	,878	,454
	Cinsiyet	,088	,988	,324							
	Mesleki_deneyim	,016	,182	,856							
	Eğitim	,098	1,233	,219							
2	(Constant)		6,757	,000	,171	,029	,013	,784	,584	,696	,556
	Cinsiyet	,078	,861	,391							
	Mesleki_deneyim	,019	,211	,833							
	Eğitim	,108	1,343	,181							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	-,044	-,538	,591							
	Kayıp yaşadım	-,052	-,627	,532							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,093	-1,164	,246							
3	(Constant)		4,972	,000	,243	,059	,030	1,214	,294	2,458	,089
	Cinsiyet	,074	,824	,411							
	Mesleki_deneyim	,054	,591	,555							
	Eğitim	,127	1,562	,120							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	-,046	-,567	,571							
	Kayıp yaşadım	-,052	-,625	,533							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,088	-1,093	,276							
	Global_düşünme_stili	-,020	-,240	,811							
	Lokal_düşünme_stili	,181	2,171	,031							
4	(Constant)		,784	,435	,612	,374	,315	6,360	,000	12,501	,000
	Cinsiyet	,035	,472	,638							
	Mesleki_deneyim	,080	1,009	,315							
	Eğitim	,103	1,508	,134							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	-,088	-1,294	,198							
	Kayıp yaşadım	-,067	-,970	,333							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	,004	,051	,959							
	Global_düşünme_stili	-,059	-,827	,410							
	Lokal_düşünme_stili	,109	1,547	,124							
	Allaha_yönelme	,018	,189	,850							
	Hayra_yorma	,145	1,543	,125							
	Dini_yalvarma	,034	,432	,667							
	Dini_yakınlaşma	,117	1,324	,188							
	Kişiler_arası_dini_hoşnutsuzluk	-,088	-1,184	,238							
	Dini_istikamet_arayışı	,416	5,694	,000							

Dini dönüşüm faktörünü yordayan değişkenler incelendiğinde birinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,16 olmuştur ($F=0,878$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,29 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır ($F=0,784$; $p>0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokal düşünme stilleri varyansın %0,59'unu açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmasa da ($F=1,214$; $p>0,05$), Lokal düşünme stili üçüncü aşamadaki modelde anlamlı bulunmuştur ($p<0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen altı alt boyut ile model anlamlı hale gelmiş ($F=6,360$; $p<0,05$), açıklayıcılık oranı 0,374'e yükselmiş ve bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F değişimi=12,501; $p<0,05$). Son modelde yalnızca Dini İstikamet Arayışı anlamlı bulunmuştur ($p<0,05$).

Tablo 6. Dini Dönüşüm alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. Change
1	(Constant)		10,180	,000	,127	,016	,016	,878	,454	,878	,454
	Cinsiyet	,088	,988	,324							
	Mesleki_deneyim	,016	,182	,856							
	Eğitim	,098	1,233	,219							
2	(Constant)		6,757	,000	,171	,029	,013	,784	,584	,696	,584
	Cinsiyet	,078	,861	,391							
	Mesleki_deneyim	,019	,211	,833							
	Eğitim	,108	1,343	,181							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	-,044	-,538	,591							
	Kayıp yaşadım	-,052	-,627	,532							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,093	-1,164	,246							
3	(Constant)		4,972	,000	,243	,059	,030	1,214	,294	2,458	,294
	Cinsiyet	,074	,824	,411							
	Mesleki_deneyim	,054	,591	,555							
	Eğitim	,127	1,562	,120							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	-,046	-,567	,571							
	Kayıp yaşadım	-,052	-,625	,533							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,088	-1,093	,276							
	Global_düşünme_stili	-,020	-,240	,811							
	Lokal_düşünme_stili	,181	2,171	,031							
4	(Constant)		,784	,435	,612	,374	,315	6,360	,000	12,501	,000
	Cinsiyet	,035	,472	,638							
	Mesleki_deneyim	,080	1,009	,315							
	Eğitim	,103	1,508	,134							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	-,088	-1,294	,198							
	Kayıp yaşadım	-,067	-,970	,333							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	,004	,051	,959							
	Global_düşünme_stili	-,059	-,827	,410							
	Lokal_düşünme_stili	,109	1,547	,124							
	Allaha_yönelme	,018	,189	,850							
	Hayra_yorma	,145	1,543	,125							
	Dini_yalvarma	,034	,432	,667							
	Dini_yakınlaşma	,117	1,324	,188							
	Kişiler_arası_dini_hoşnutsuzluk	-,088	-1,184	,238							
	Dini_istikamet_arayışı	,416	5,694	,000							

Manevi Hoşnutsuzluk faktörünü yordayan değişkenler incelendiğinde birinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,85 olmuş ve model anlamlı bulunmuştur ($F=4,937$; $p<0,05$). Mesleki deneyimin ölçek puanına pozitif yönde ($Beta=0,187$, $p<0,05$), eğitim düzeyinin ise negatif yönde ($Beta=-0,229$, $p<0,05$) etkisi olduğu görülmüştür. İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimleri ile açıklanan varyans oranı %0,92 olup, açıklayıcılık oranındaki değişim anlamlı bulunmasa da ($F \text{ değişim}=0,440$; $p>0,05$) model geçerli bulunmuştur ($F=2,663$; $p<0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokal düşünme stilleri varyansın %105'ini açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmasa da ($F \text{ değişim}=1,095$; $p>0,05$), modelin anlamlılığı devam etmektedir ($F=2,273$; $p<0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen üç alt boyut ile hem model anlamlı ($F=4,999$; $p<0,05$) hem de açıklayıcılık oranı 0,266'ya yükselerek bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur ($F \text{ değişimi}=11,083$; $p<0,05$). Son modelde mesleki deneyim, eğitim, Allaha yönelme ve Şerre yorma anlamlı bulunmuştur ($p<0,05$).

Tablo 7. Manevi Hoşnutsuzluk alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. F Change
1	(Constant)		7,873	,000	,291	,085	,085	4,937	,003	4,937	,003
	Cinsiyet	-,094	-1,089	,278							
	Mesleki_deneyim	,187	2,173	,031							
	Eğitim	-,229	-2,998	,003							
2	(Constant)		4,766	,000	,304	,092	,008	2,663	,017	,440	,725
	Cinsiyet	-,103	-1,182	,239							
	Mesleki_deneyim	,189	2,165	,032							
	Eğitim	-,227	-2,929	,004							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,039	,498	,619							
	Kayıp yaşadım	-,014	-,172	,864							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,074	-,954	,342							
3	(Constant)		4,434	,000	,324	,105	,013	2,273	,025	1,095	,337
	Cinsiyet	-,096	-1,104	,271							
	Mesleki_deneyim	,199	2,249	,026							
	Eğitim	-,205	-2,589	,011							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,039	,498	,619							
	Kayıp yaşadım	-,019	-,236	,814							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,054	-,684	,495							
	Global_düşünme_stili	-,121	-1,477	,142							
	Lokal_düşünme_stili	,044	,540	,590							
4	(Constant)		4,211	,000	,515	,266	,161	4,999	,000	11,083	,000
	Cinsiyet	-,099	-1,241	,217							
	Mesleki_deneyim	,182	2,225	,028							
	Eğitim	-,192	-2,646	,009							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,043	,599	,550							
	Kayıp yaşadım	-,029	-,391	,697							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,081	-1,119	,265							
	Global_düşünme_stili	-,063	-,825	,411							
	Lokal_düşünme_stili	,039	,519	,604							
	Allaha_yönelme	-,225	-2,921	,004							
	Kişiler_arası_dini_hoşnutsuzluk	,053	,678	,499							
	Şerre_yorma	,305	4,283	,000							

Olumlu Dini Başa Çıkma faktörünü yordayan değişkenler incelendiğinde birinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,86 olmuştur ($F=0,398$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,22 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır ($F=0,759$; $p>0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokal düşünme stilleri varyansın %0,32'sini açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmamıştır ($F=0,861$; $p>0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen yedi alt boyut ile model anlamlı hale gelmiş ($F=650,291$; $p<0,05$), açıklayıcılık oranı 0,970'e yükselmiş ve bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F değışımi=870,25; $p<0,05$). Son modelde anlamlı bulunan değişkenler; Meslekideneyim, eğitim, Allaha yönelme, Hayra yorma, Dini yalvarma, Dini yakınlaşma, Dini dönüşüm, Kişiler arası dini hoşnutsuzluk ve Dini istikamet_arayışı olarak bulunmuştur ($p<0,05$).

Tablo 8Olumlu Dini Başa Çıkma alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change
1	(Constant)		24,633	,000	,086	,007	,007	,398	,256	,755
	Cinsiyet	,086	,957	,340						
	Mesleki_deneyim	-,077	-,864	,389						
	Eğitim	,020	,246	,806						
2	(Constant)		14,111	,000	,147	,022	,014	,759	,577	,748
	Cinsiyet	,068	,753	,453						
	Mesleki_deneyim	-,065	-,723	,471						
	Eğitim	,019	,237	,813						
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,036	,441	,660						
	Kayıp yaşadım	,038	,453	,651						
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,116	-1,443	,151						
3	(Constant)		11,532	,000	,180	,032	,011	,861	,647	,737
	Cinsiyet	,063	,699	,486						
	Mesleki_deneyim	-,049	-,530	,597						
	Eğitim	,022	,269	,788						
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,035	,427	,670						
	Kayıp yaşadım	,040	,479	,633						
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,120	-1,473	,143						
	Global düşünme_stili	,033	,384	,702						
	Lokal düşünme_stili	,091	1,075	,284						
4	(Constant)		3,657	,000	,985	,970	,937	650,291	313,940	870,25
	Cinsiyet	-,025	-1,490	,138						
	Mesleki_deneyim	,039	2,243	,026						
	Eğitim	-,047	-3,084	,002						
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,016	1,034	,303						
	Kayıp yaşadım	,003	,182	,856						
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,009	-,584	,560						
	Global düşünme_stili	-,014	-,898	,371						
	Lokal düşünme_stili	-,002	-,122	,903						
	Allaha yönelme	,303	14,222	,000						
	Hayra_yorma	,300	14,353	,000						
	Dini_yalvarma	,179	10,384	,000						
	Dini_yakınlaşma	,279	14,130	,000						
	Dini_dönüşüm	,282	15,575	,000						
	Kişiler_arası_dini_hoşnutsuzluk	,028	1,703	,091						
	Dini_istikamet_arayışı	-,009	-,525	,600						

Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzlukfaktörünü yordayan değişkenlerincelendiğindebirinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,34 olmuştur ($F=1,862$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,39 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır ($F=0,299$; $p>0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokal düşünme stilleri varyansın %0,42'sini açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmamıştır ($F=0,189$; $p>0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen altı alt boyut ile model anlamlı hale gelmiş ($F=37,876$; $p<0,05$), açıklayıcılık oranı 0,62'ye yükselmiş ve bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F değişimi=88,57; $p<0,05$). Son modelde anlamlı bulunan değişkenler; Allaha yönelme, Dini dönüşüm, Olumsuz Dini Başa Çıkma olarak bulunmuştur ($p<0,05$).

Tablo 9. Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. F Change
1	(Constant)		4,802	,000	,184	,034	,034	1,862	,138	1,862	,138
	Cinsiyet	,024	,272	,786							
	Mesleki_deneyim	,155	1,761	,080							
	Eğitim	-,055	-,694	,489							
2	(Constant)		3,382	,001	,198	,039	,005	,299	,565	,384	,826
	Cinsiyet	,021	,233	,816							
	Mesleki_deneyim	,154	1,717	,088							
	Eğitim	-,047	-,585	,559							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	-,044	-,537	,592							
	Kayıp yaşadım	-,054	-,650	,517							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,040	-,502	,616							
3	(Constant)		3,160	,002	,204	,042	,002	,189	,840	,569	,828
	Cinsiyet	,022	,243	,808							
	Mesleki_deneyim	,144	1,574	,117							
	Eğitim	-,052	-,636	,526							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	-,043	-,527	,599							
	Kayıp yaşadım	-,054	-,648	,518							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,041	-,511	,610							
	Global_düşünme_stili	,006	,072	,942							
	Lokal_düşünme_stili	-,051	-,604	,547							
4	(Constant)		3,442	,001	,788	,620	,579	37,876	,000	88,57	,000
	Cinsiyet	,011	,189	,851							
	Mesleki_deneyim	,059	,956	,341							
	Eğitim	,003	,062	,951							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	-,049	-,926	,356							
	Kayıp yaşadım	-,048	-,886	,377							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,024	-,460	,647							
	Global_düşünme_stili	,042	,756	,451							
	Lokal_düşünme_stili	-,031	-,569	,570							
	Allaha_yönelme	-,211	-2,843	,005							
	Hayra_yorma	-,004	-,048	,962							
	Dini_yakınlaşma	-,075	-1,109	,269							
	Dini_dönüşüm	-,209	-3,460	,001							
	Manevi_hoşnutsuzluk	-,025	-,423	,673							
	Olumsuz dini başa çıkma	,670	12,028	,000							

Dini İstikamet Arayışifaktörünü yordayan değişkenlerincelendiğindebirinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,11 olmuştur ($F=0,607$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,45 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmasa da ($F=1,224$; $p>0,05$) yaşamı tehdit eden durum yaşama değişkeni anlamlı bulunmuştur ($Beta=-0,165$; $p<0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokal düşünme stilleri varyansın %0,65'ini açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmamıştır ($F=1,357$; $p>0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen altı alt boyut ile model anlamlı hale gelmiş ($F=6,995$; $p<0,05$), açıklayıcılık oranı 0,397'ye yükselmiş ve bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F değişimi=13,628; $p<0,05$). Son modelde anlamlı bulunan değişkenler; Dini Yalvarma,Dini dönüşüm ve Şerre Yorma olarak bulunmuştur ($p<0,05$).

Tablo 10. Dini İstikamet Arayışı alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. F Change
1	(Constant)		9,016	,000	,106	,011	,011	,607	,611	,607	,611
	Cinsiyet	,078	,869	,386							
	Mesleki_deneyim	,046	,513	,609							
	Eğitim	,010	,127	,899							
2	(Constant)		6,034	,000	,211	,045	,033	1,224	,297	1,831	,144
	Cinsiyet	,056	,624	,534							
	Mesleki_deneyim	,053	,593	,554							
	Eğitim	,015	,193	,847							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,070	,866	,388							
	Kayıp yaşadım	-,017	-,207	,837							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,165	-2,084	,039							
3	(Constant)		4,309	,000	,256	,065	,021	1,357	,220	1,722	,182
	Cinsiyet	,049	,546	,586							
	Mesleki_deneyim	,075	,827	,410							
	Eğitim	,018	,217	,829							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,069	,850	,397							
	Kayıp yaşadım	-,014	-,164	,870							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,173	-2,159	,032							
	Global_düşünme_stili	,056	,666	,506							
	Lokal_düşünme_stili	,120	1,442	,151							
4	(Constant)		-1,031	,304	,630	,397	,331	6,995	,000	13,628	,000
	Cinsiyet	-,017	-,226	,822							
	Mesleki_deneyim	,069	,896	,372							
	Eğitim	-,017	-,255	,799							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,085	1,272	,205							
	Kayıp yaşadım	-,022	-,321	,749							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,123	-1,859	,065							
	Global_düşünme_stili	,104	1,478	,141							
	Lokal_düşünme_stili	,040	,573	,567							
	Allaha_yönelme	,106	1,163	,247							
	Hayra_yorma	,051	,554	,580							
	Dini_yalvarma	,207	2,774	,006							
	Dini_yakınlaşma	-,115	-1,348	,180							
	Dini_dönüşüm	,390	5,307	,000							
	Şerre_yorma	,226	3,481	,001							

Şerre Yorma faktörünü yordayan değişkenler incelendiğinde birinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,3 olmuştur ($F=0,163$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,10 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır ($F=0,268$; $p>0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokaldüşünme stilleri varyansın %0,23'ünü açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmamıştır ($F=0,450$; $p>0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen üç alt boyut ile model anlamlı hale gelmiş ($F=14,315$; $p<0,05$), açıklayıcılık oranı 0,509'a yükselmiş ve bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F değişimi=50,148; $p<0,05$). Son modelde anlamlı bulunan değişkenler; Manevi Hoşnutsuzluk, Dini İstikamet Arayışı ve Olumsuz Dini Başa Çıkma olarak bulunmuştur ($p<0,05$).

Tablo 11. Şerre Yorma alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. F Change
1	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim	 ,032 ,019 -,026	 ,7151 ,359 ,217 -,328	 ,000 ,720 ,828 ,743	,055	,003	,003	,163	,921	,163	,921
2	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	 ,030 ,028 -,036 ,030 ,086 ,011	 ,3336 ,329 ,305 -,441 ,357 1,024 ,142	 ,001 ,743 ,760 ,660 ,722 ,308 ,887	,101	,010	,007	,268	,951	,374	,772
3	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım Global_düşünme_stili Lokal_düşünme_stili	 ,037 ,034 -,016 ,030 ,081 ,031 -,120 ,022	 ,3295 ,407 ,369 -,189 ,359 ,960 ,380 -1,401 ,265	 ,001 ,685 ,713 ,851 ,720 ,339 ,704 ,163 ,792	,151	,023	,013	,450	,889	,997	,371
4	(Constant) Cinsiyet Mesleki_deneyim Eğitim İlişkilerimde sorun yaşadım Kayıp yaşadım Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım Global_düşünme_stili Lokal_düşünme_stili Manevi_hoşnutsuzluk Dini_istikamet_arayışı Olumsuz_dini_baş_a_çıkma	 ,017 -,085 ,037 ,020 ,084 ,082 -,078 ,008 ,131 -,150 ,736	 -,802 -1,254 ,608 ,345 1,391 1,374 -1,266 ,133 2,055 -2,062 9,812	 ,424 ,265 ,212 ,544 ,731 ,166 ,171 ,208 ,894 ,042 ,041 ,000	,713	,509	,486	14,315	,000	50,148	,000

Olumsuz Dini Başa Çıkma faktörünü yordayan değişkenler incelendiğinde birinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,33 olmuştur ($F=1,793$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,43 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır ($F=1,165$; $p>0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan global ve lokaldüşünme stilleri varyansın %0,44'ünü açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmamıştır ($F=0,890$; $p>0,05$). Dördüncü ve son aşamada modele eklenen beş alt boyut ile model anlamlı hale gelmiş ($F=59,983$; $p<0,05$), açıklayıcılık oranı 0,839'a yükselmiş ve bu değişkenlerin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F değişimi=147,790; $p<0,05$). Son modelde anlamlı bulunan değişkenler; Manevi Hoşnutsuzluk, Dini İstikamet Arayışı ve Olumsuz Dini Başa Çıkma olarak bulunmuştur ($p<0,05$).

Tablo 12. Olumsuz Dini Başa Çıkma alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. Change
1	(Constant)		10,647	,000	,180	,033	,033	1,793	,151	1,793	,
	Cinsiyet	,067	,755	,451							
	Mesleki_deneyim	,128	1,445	,150							
	Eğitim	-,041	-,522	,603							
2	(Constant)		6,537	,000	,206	,043	,010	1,165	,328	,553	,
	Cinsiyet	,053	,596	,552							
	Mesleki_deneyim	,134	1,497	,137							
	Eğitim	-,038	-,476	,635							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,020	,244	,808							
	Kayıp yaşadım	-,003	-,033	,974							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,099	-1,246	,215							
3	(Constant)		5,523	,000	,210	,044	,001	,890	,527	,104	,
	Cinsiyet	,054	,597	,551							
	Mesleki_deneyim	,141	1,543	,125							
	Eğitim	-,031	-,380	,704							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,020	,239	,812							
	Kayıp yaşadım	-,004	-,042	,966							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,095	-1,168	,245							
	Global_düşünme_stili	-,024	-,281	,779							
	Lokal_düşünme_stili	,036	,428	,669							
4	(Constant)		,787	,433	,916	,839	,795	59,983	,000	147,790	,
	Cinsiyet	,027	,706	,481							
	Mesleki_deneyim	-,030	-,759	,449							
	Eğitim	,029	,824	,411							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	-,001	-,035	,972							
	Kayıp yaşadım	,042	1,210	,228							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	,044	1,260	,210							
	Global_düşünme_stili	-,044	-1,219	,225							
	Lokal_düşünme_stili	-,004	-,124	,902							
	Dini_yakınlaşma	-,017	-,439	,661							
	Dini_dönüşüm	-,034	-,819	,414							
	Manevi_hoşnutsuzluk	,151	4,147	,000							
	Kişiler_arası_dini_hoşnutsuzluk	,656	17,519	,000							
	Dini_istikamet_arayışı	,622	15,834	,000							

Global Düşünme Stili faktörünü yordayan değişkenler incelendiğinde birinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,25 olmuştur ($F=1,341$; $p>0,05$). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,51 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır ($F=1,400$; $p>0,05$). Üçüncü aşamada modele dahil olan lokaldüşünme stili varyansın %14,1'ini açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmıştır ($F=3,664$; $p>0,05$).

Tablo 13. Global Düşünme Stili alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. F Change
1	(Constant)		11,615	,000	,157	,025	,025	1,341	,263	1,341	,263
	Cinsiyet	,041	,464	,643							
	Mesleki_deneyim	,035	,400	,690							
	Eğitim	,153	1,931	,055							
2	(Constant)		5,278	,000	,225	,051	,026	1,400	,218	1,448	,231
	Cinsiyet	,065	,734	,464							
	Mesleki_deneyim	,017	,191	,849							
	Eğitim	,151	1,903	,059							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,004	,048	,962							
	Kayıp yaşadım	-,046	-,553	,581							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	,162	2,051	,042							
3	(Constant)		3,071	,003	,376	,141	,090	3,664	,001	16,421	,000
	Cinsiyet	,057	,666	,506							
	Mesleki_deneyim	,075	,870	,386							
	Eğitim	,178	2,343	,020							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,000	,005	,996							
	Kayıp yaşadım	-,043	-,548	,584							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	,165	2,192	,030							
	Lokal düşünme stili	,306	4,052	,000							

Lokal Düşünme Stili faktörünü yordayan değişkenler incelendiğinde birinci aşamada denkleme giren üç demografik değişkenin açıkladığı varyans %0,36 olmuştur (F=1,970; p>0,05). İkinci aşamada modele dahil olan olumsuz yaşam deneyimlerinin açıkladığı varyans oranı %0,36 olup bu üç değişken modelde anlamlı bir katkı yaratmamıştır (F=0,977; p>0,05). Üçüncü aşamada modele dahil olan globaldüşünme stili varyansın %12,8’ini açıklamış ve modelde anlamlı bir değişim yaratmıştır (F=3,266; p>0,05).

Tablo 14. Lokal Düşünme Stili alt boyutunun bağımsız yordayıcılarının belirlenmesi için yapılan regresyon analizi

Model		Beta	T	Sig.	R	R Square	R SquareChange	F	Sig.	F Change	Sig. F Change
1	(Constant)		11,686	,000	,189	,036	,036	1,970	,121	1,970	,121
	Cinsiyet	,030	,335	,738							
	Mesleki_deneyim	-,189	-2,139	,034							
	Eğitim	-,089	-1,132	,259							
2	(Constant)		6,431	,000	,190	,036	,000	,977	,443	,020	,996
	Cinsiyet	,029	,317	,751							
	Mesleki_deneyim	-,189	-2,108	,037							
	Eğitim	-,088	-1,105	,271							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,011	,139	,890							
	Kayıp yaşadım	-,008	-,099	,922							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,011	-,132	,895							
3	(Constant)		4,638	,000	,358	,128	,092	3,266	,003	16,421	,000
	Cinsiyet	,008	,095	,924							
	Mesleki_deneyim	-,195	-2,271	,025							
	Eğitim	-,135	-1,754	,081							
	İlişkilerimde sorun yaşadım	,010	,130	,897							
	Kayıp yaşadım	,006	,076	,940							
	Yaşamımı tehdit eden bir durum yaşadım	-,061	-,791	,430							
	Global düşünme stili	,311	4,052	,000							

Tartışma

Bu çalışmada din görevlilerinde dini başa çıkma stilleri ile düşünme stilleri arasındaki ilişki demografik değişkenler, mesleki deneyim ve yaşam stresörleri bağlamında incelenmiştir. Baş etme eldeki kaynaklar ile karşılaşılan durumun değerlendirilmesi sürecidir (Folkman ve Lazarus, 1988). Dolayısı ile düşünme stillerinden ayrı düşünülemez (Hassan, 2014; Keith, Markman and Dyczewski 2010). Ancak dinin aktif bir baş etme kaynağı olmaktan çok pasif bir savunma olduğuna dair inanç psikoloji çevrelerinde uzunca bir süre yer almıştır. Ancak pek çok çalışma dinin doğasının savunmadan öte olduğunun altını çizmektedir (Bosson, Kelley ve Jones, 2012). Deneyisel çalışmalar olayların inkarı ile din arasında genellikle bir bağlantı olmadığının göstermektedir. Pek çok dini gelenek mensuplarının karşılaştıkları olayları reddetmektense kabul etmelerini hatta anmalarını (örn. cenaze törenleri) istemektedir. Yine katılımcıların yaşadıkları olayı reddetmeleri ile dindarlıkları arasında ilişki bulunmamıştır. Bebeklerini kaybeden aileler, savaş mağdurları ve göğüs kanserleri gibi farklı yaşam olayları üzerine yapılan çalışmalarda ilginç şekilde daha dindar katılımcıların yaşadıkları olay ile daha az değil daha fazla meşgul olduklarını ve bu durum yaşadıklarını reddetmektense olaya daha çok kafa yorduklarını göstermektedir. Ayrıca bu katılımcıların zamanla yaşadıkları olaya daha çok anlam verdikleri böylece daha az üzüldükleri görülmüştür (Pargament, Ano ve Wachholtz, 2005). Dolayısı ile dini inançlar ile üzüntü veren yaşam olaylarının ayrıntılı olarak değerlendirme arasında ilişki vardır (Mehmedoğlu, 2013). Yaşamdaki krizler zaman zaman bireyin kendisi, diğerleri ve inandığı kutsala yönelik algısında dönüşüme neden olmaktadır (Fowler, 1981). Bu dönüşüm ile birlikte inanç bir üst evreye taşınmaktadır (Fowler, 2005). Dini başa çıkmanın hedeflerinden bir tanesi dini dönüşümdür (Pargament, Koenig, Perez, 2000). Lokal düşünme stili dini dönüşümü desteklemektedir. Bu bağlamda çalışmada ortaya çıkan lokal düşünme stili ile dini dönüşüm arasındaki ilişki literatür ile uyumlu olarak değerlendirilmektedir. Globallerin olaylara daha genel baktıkları için daha mutlu oldukları bilinmektedir (Kadivar and Shokri 2008). Bu bağlamda çalışmada her ne kadar anlamlı olmasa da global düşünme ile manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma arasında negatif ilişki bulunması literatür ile uyumlu olarak değerlendirilmektedir.

Mesleki deneyimi daha fazla olanların daha az olanlardan daha fazla manevi hoşnutsuzluk yaşadıkları tespit edilmiştir. Bu bulgu da literatür ile uyumludur. Din hizmetleri tükenmişlik oranı yüksek bir meslektir (Francis, Robbins and Wulff 2013). Ayrıca din görevlileri seküler mesleklerden farklı olarak iş ile ilgili yaşadıkları bir sorunu manevi bir sorun olarak değerlendirme eğilimindedirler. (Lewis, Turton, Francis, 2007; Ok, 2009) Onların karşılaştığı zorlukların başında rol fazlalığı gelmektedir. Rol fazlalığı kendilerini sık sık baskı altında hissetmelerine neden olmakta bu da diğer mesleki zorlukları tetiklemektedir. Örneğin, istekleri/rolleri dengelemek için zaman, zor insanlar, kaynakların sınırlılığı, yalnızlık, teolojik kaygılar ve yönetsel endişeler kendilerini baskı altında hissettikleri başlıklardan bazılarıdır (Francis, Hills, Rutledge, 2008; Kayıklık, 2007; Francis, Robbins, Kaldor ve Castle 2009). Ayrıca güven yoksunluğu, otorite tarafından takdir edilmeme, özel yetenek ve yeterliliklerinin fark edilmemesi, rol belirsizliği, aile yaşamında denge kuramama da karşılaşılan mesleki zorluklar arasında yer almaktadır (Francis, Robbins, 2008; Cengil, 2010; Kaya, Turan, 2013). Din görevlilerinde manevi hoşnutsuzluk yaşamaları mesleklerinin anlamının azalmasına veya yok olmasına neden olmaktadır (Pargament, 2001). Anlam sisteminin daima aktif tutmak bu alanda çalışmanın önemli zorluklarından birisidir (Bakker, Demerouti, Sanz-Vergel, 2014, Hökelekli, 2005). Bu bağlamda bulguların literatür ile uyumlu olduğu değerlendirilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından mesleğe başlamış çalışanları için hizmet içi eğitimlerde teolojik ve fıkhi eğitim dışında manevi çalışmalar yapılması faydalı olabilir. Ayrıca çalışanların anlam sistemini besleyici eğitim programların hazırlanması ve uygulanması faydalı olabilir. Yine din görevlilerinde sık sık ihtiyaç duydukları üst danışmanlık sisteminin faydalı olacağı değerlendirilmektedir. Bununla birlikte bu mesleğin kişisel kaynaklarından en önemlisi elbette manevi katılımdır. Manevi katılımı yüksek olan çalışanların mesleki tatminlerinin de yüksek olması şaşırtıcı olmayacaktır (Bickerton, Miner, Dowson,

Griffin; 2015). İnsanların din hizmetleri ile ilgili önemli beklentilerinden birisi de manevi bakımdır. Ancak anlam sisteminin aktif olmaması veya manevi hoşnutsuzluk yaşaması bu alanda çalışanların kendisinden beklenen önemli çalışmaları yerine getirmesini engellemektedir. Dolayısı hem mesleğe girişte hem mesleki yaşamda bu kriterlerin göz önünde bulundurulması faydalı olabilir. Ayrıca din eğitimi veren yükseköğrenim kurumlarının eğitimlerinde manevi ihtiyaçları destekleyici programlar yapmaları faydalı olabilir.

Yaşamdaki krizler dini başa çıkma tarzları üzerinde yordayıcı olmaktadır (Fowler, 1981; Mehmedoğlu, Aygün, 2006). Fowler (1981) inançlı olma durumunu bu tarz olaylara verilen cevaplar ile tanımlamaktadır. Çalışmada dini istikamet arayışını yaşamı tehdit eden durumların yordadığı tespit edilmiştir. Bu tarz olaylar sonrasında inanç genişleyip düzey de atlayabilir durağanlaşıp bir takım istekleri karşılamak için araç haline de gelebilir (Raiya, Pargament, Exline; 2015).

Katılımcıların olumlu dini başa çıkmayı olumsuzdan daha fazla kullandıkları tespit edilmiştir. Bu bulgu literatür ile uyumludur (Pargament, 2001). Katılımcıların %40,2 kadın olduğu görülmektedir son 5-10 yılda Diyanet İşleri Başkanlığı'nda kadın istihdamın artması bu çalışmaya da yansımıştır (DİB Bilgi Edinme Birimi). Aslında diğer hizmet alanlarında olduğu gibi din hizmetleri alanın da giderek feminenleşmektedir (Francis & Village 2012). Bu çalışmada ise literatürde olduğu gibi cinsiyet ile dini başa çıkma arasında bir ilişki çıkmamıştır (Ayten, 2010). Düşünme stilleri ile ilgili olarak erkeklerin bütünsel düşünmeyi kadınlardan daha fazla tercih ettiklerine yönelik çalışmalar (Zhang & Sternberg, 2006; Yıldızlar, 2010) olsa da bu çalışmada böyle bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Bu, din eğitimi almış ve bu alanda hizmet vermenin bütünü içinde parçayı parçanın içinde bütünü görmeyi dolayısı ile de her iki stili de kullanmayı geliştirdiği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü kutsal metinler ve peygamber uygulamalarının (Kur'an 18/65-82) her iki düşünme stilini de birlikte kullanmayı pekiştirdiği söylenebilir.

Araştırmada katılımcıların eğitim düzeyleri ile dini başa çıkma ve düşünme stilleri üzerinde yordayıcı bir değişken olmadığı tespit edilmiştir. Lisans eğitiminin bile yaşam boyu bir meslek için yetersiz olduğunun tartışıldığı günümüzde (Olson, 2009; Furat 2012) imam-hatip lisesi veya uzaktan ilahiyat ön lisans programlarının yeterli olmayacağı düşünülmektedir. Özellikle mesleğin rol fazlalığı ve gelişimin tüm evrelere hitap eden bir meslek olması göz önünde bulundurulduğunda din görevlilerinin en az lisans mezunu olmaları gerektiği değerlendirilmektedir. Ancak Türkiye'de 2011 yılına kadar ilahiyat fakültelerinin sayısının çok az olması ve din hizmetlerine duyulan ihtiyacın artması nedeni ile lisans mezunları ihtiyacı karşılamak için yeterli olmamıştır. Dolayısı ile din görevlilerinden lisans ve lisansüstü eğitim düzeyinin 2009'dan bu yana önemli miktarda düştüğü (Ok, 2009) ortaöğretim (lise) düzeyinde personelin arttığı görülmektedir (Diyanet Bilgi Edinme Birimi). Ancak ilginç bir şekilde çalışmada eğitimin açıklayıcı bir değişken olmadığı tespit edilmiştir. Ancak yine de lisans düzeyinde din eğitimi veren ilahiyat fakültelerinin bunu göz önünde bulundurması faydalı olabilir. Bununla birlikte daha genel bir örneklem üzerinde yapılan çalışmada ise eğitim düzeyinin artması ile olumsuz dini başa çıkma arasında ilişki bulunmuştur (Ayten, 2012). Yine eğitim ve iş tatmini, eğitim ve depresyon arasında da negatif ilişkinin olduğu çalışmalarda da eğitim düzeyinin artması beklentilerin artması ile açıklanmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada din görevlilerinde dini başa çıkma stilleri ile düşünme stilleri arasındaki ilişki demografik değişkenler, mesleki deneyim ve yaşam stresörleri bağlamında incelenmiştir. Türkiye'deki Müslüman din hizmetleri çalışanları olumlu dini başa çıkmayı olumsuzdan daha fazla kullanmaktadırlar. Global ve lokal düşünme stilleri benzer bir dağılım göstermektedir. Kadın din hizmetleri çalışanları son yıllarda önemli düzeyde artmıştır. Kadın ve erkek din hizmetleri çalışanları tercih ettikleri dini başa çıkma tarzı ve düşünme stillerinde benzer bir dağılım göstermektedirler.

Türkiye'deki din görevlilerinde eğitim düzeyinin lisans düzeyine yükseltilmesine ihtiyaç vardır. Ancak eğitim düzeyi bu çalışmada herhangi bir fark yaratmamıştır. Mesleki deneyimi genel olarak daha fazla olanlar daha az olanlardan daha fazla manevi hoşnutsuzluk yaşamaktadırlar. Bu duruma ilişkin ivedilikle önlem alınması gerektiği değerlendirilmektedir.

Din görevlilerinde olumlu dini başa çıkmanın daha fazla olması önemli ancak olumsuz dini başa çıkma mesleği diğer mesleklerden daha fazla etkilemektedir. Dolayısı ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışanların yaşadıkları mesleki ve manevi zorluklara yardımcı olmak, mesleki gelişimlerine katkıda bulunmak, mesleki deformasyonu azaltmak amacı ile manevi bakım biriminin oluşturulması faydalı olabilir. İlahiyat fakültelerinin eğitim programlarında uygulama ve manevi bakıma yönelik derslerin olmaması veya sınırlı olması önemli bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir. İlahiyat fakültelerinde uygulamaya ve manevi bakıma yönelik programlar faydalı olabilir.

İleride yapılacak çalışmalarda, düşünme stillerinin diğer düzey ve alt boyutlarının dini baş etme ile ilişkilendirildiği araştırılmaların yapılması dini baş etme ve düşünme stillerinin aydınlatılması yönünde daha nesnel bulgulara ulaşılmasını sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca din hizmetleri çalışanları üzerine yapılan çalışmalarda çalışanların bazı olguları meslekleri ile bağdaştıramadıkları için ideale yakın cevap verme eğiliminde oldukları bilinmektedir. Bu, çalışmanın sınırlılıklarından birisi olabilir. Son olarak ileride din hizmetleri çalışanları üzerine büyük örneklem grupları ile yapılacak araştırmalarda istatistiksel olarak daha anlamlı sonuçlara ulaşılabileceği değerlendirilmektedir.

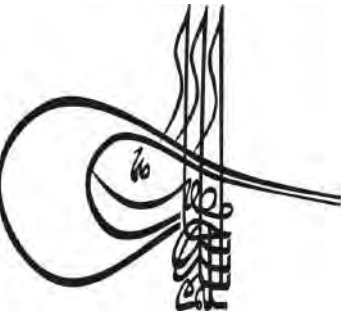
KAYNAKÇA

- Aflakseir, Abdulaziz ve Peter G. Goleman (2009). The Influence of religious coping on the mental health of disabled Iranian war veterans. *Mental Health, Religion&Culture*. 12(2), ss. 175-190.
- Amer, Mona ve diğerleri (2008). Initial Development of the Brief Arab Religious Coping Scale (BARCS). *Journal of Muslim Mental Health*. sy. 3, ss. 69-88.
- Ayten, Ali (2012), *Tanrı'ya Sığınmak*. İz Yayıncılık, İstanbul.
- Bakker, A.B., Demerouti, E., & Sanz-Vergel, A.I. (2014). Burnout and work engagement: The JD–R approach. *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior*, 1, 389–411. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-orgpsych-031413-091235>.
- Bickerton, G.R., Miner, M.H., Dowson, M., & Griffin, B. (2014). Spiritual resources in the job demands–resources model. *Journal of Management, Spirituality & Religion*, 1–24. <http://dx.doi.org/10.1080/14766086.2014.886517>.
- Bickerton, G.R., Miner, M.H., Dowson, M., & Griffin, B. (2014a). Spiritual resources and work engagement among religious workers: A three-wave longitudinal study. *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, 87(2), 370–391. <http://dx.doi.org/10.1111/joop.12052>.
- Bickerton, G.R., Miner, M.H., Dowson, M., & Griffin, B. (2015). Spiritual resources as antecedents of clergy well-being: The importance of occupationally specific variables. *Journal of Vocational Behavior* 87 (2015) 123–133
- Carroll, Jackson W. 2006. *God's Potters: Pastoral Leadership and the Shaping of Congregations*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

- Cengil, M. (2010) Din Görevlileri Ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* Cilt 10, Sayı 1, ss. 79-101.
- Chang, P. (2005). Factors shaping clergy careers: A wakeup call for Protestant denominations and pastors. Durham, NC: Duke Divinity School.
- Chang, S., & Zhang, L. (2014). Validating the Thinking Styles Inventory—Revised II among Chinese university students with hearing impairment through test accommodations. *American Annals of the Deaf*, 159(1), 22-33.
- Fan J. and Zhang L. (2014) The role of learning environments in thinking styles. *Educational Psychology*, Vol. 34, No. 2, 252–268,
- Fahmi Hassan (2014) Relationship Between Coping Strategies And Thinking Styles Among University Students. *Asean Journal Of Psychiatry*, Vol. 15 (1), January - June 2014: 14-22
- Fer, S. (2005). Düşünme stilleri envanterinin geçerlik ve güvenilirlik çalışması [Validity and reliability study of the thinking styles inventory]. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 5 (2), 433-461.
- Francis, L. J., Kaldor, P., Robbins, M., Castle, K. (2005). Happy but exhausted? Assessing two dimensions of work-related psychological health among clergy in Australia, England and New Zealand. *Pastoral Sciences*, 24, 101–120.
- Francis L. J., Hills P., Rutledge C. J. F. (2008) Clergy work related satisfactions in parochial ministry: The influence of personality and churchmanship. *Mental Health, Religion & Culture* DOI: 10.1080/13674670701288639
- Francis L. J. & Robbins M. (2008) Psychological Type And Prayer Preferences: A Study Among Anglican Clergy in The United Kingdom. *Mental Health, Religion & Culture*; 11(1): 67–84
- Francis, L. J., Robbins, M., Kaldor, K., & Castle, K. (2009). Psychological type and work-related psychological health among clergy in Australia, England and New Zealand. *Journal of Psychology and Christianity*, 28, 200–212.
- Francis L. J., Village A. (2012) The Psychological Temperament of Anglican Clergy in Ordained Lokal Ministry (OLM): The Conserving, Serving Pastor? *Journal of Empirical Theology* 25 57-76 DOI: 10.1163/157092512X635743
- Furat A. Z. (2012) Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri *Marife, Bahar*, ss. 83-110
- Halbesleben, J. R. B. (2011). The consequences of engagement: The good, the bad, and the ugly. *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 20(1), 68–73. <http://dx.doi.org/10.1080/1359432x.2010.514327>.
- Hammouri, H. A. M. (2003). An investigation of undergraduates' transformational problem solving strategies: Cognitive/metacognitive processes as predictors of holistic/analytic strategies. *Assessment and Evaluation in Higher Education*, 28, 6, 571-586.
- Hernandez, K.M., & Mahoney, A. (2012). Balancing sacred callings in career and family life. In P.C. Hill, & B.J. Dik (2012) (Eds.), *Psychology of religion and workplace spirituality* (pp. 135–155). Charlotte, NC US: IAP Information Age Publishing.
- Hökelekli, H., “Din Hizmetlerinde Yöntemle İlgili Sorunlar”, *Diyanet İlmî Dergi*, Sayı 41/3, 2005.

- Kadivar, P. & Shokri, O. (2008). A structural model of personality factors, learning approaches, thinking styles and academic achievement. *Proceedings of the WSEAS International Conference on Applied Computing Conference*, 233- 241.
- Kaya, M., Turan, İ. (2013) İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip LisesiSon Sınıf Öğrencilerinin Din Görevliligine İlişkin Mesleki Yeterlilik Algıları (Samsun İli Örneği). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı: 34 ss. 5-36.
- Kayıklık, H. 2007. Din Görevlilerinde Tükenmişlik. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(2): 1–20.
- Küçüksüleymanoğlu R. (2013) Occupational Burnout Levels Of Turkish Imams *Review of Religious Research* 55:27–42 DOI 10.1007/S13644-012-0057-2
- Lee S. A. (2016) Religion and pet loss: afterlife beliefs, religiouscoping, prayer and their associations with sorrow, *British Journal of Guidance & Counselling*,44:1, 123-129, DOI: 10.1080/03069885.2015.1043236
- Lewis C. A. , Turton D. W. , & Francis L. J. (2007) Clergy work-related psychological health, stress, and burnout: An introduction to this special issue of *Mental Health, Religion and Culture*
- Markman K. D. and. Dyczewski E. A (2010) Think and Act Global and Lokal: A Portrait of the Individual as a Flexible Information-Processor *Psychological Inquiry*, 21: 239–241,
- Mehmedoğlu Ali Ulvi-Aygün, A. (2006). James W. Flower ve İnanç Gelişim Teorisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 117-139.
- Mehmedoğlu, A. U. (2013). “Din Dindarlık ve Değerler”, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.
- Ok Ü. (2009) Cognitive Confl İct And Well-Being Among Muslim Clergy *Archive For The Psychology of Religion* 31 151-176
- Olson Joann S. (2009) Life Long Learning And The Full-Time Minister:NonPastoral Clergy And Continuing Education. *Journal of Ethnographic &Qualitative Research* Vol. 4, 41-55 ISSN: 1935-3308
- Park, C. L.,& Folkman, S. (1997). Meaning in the context of stress and coping. *General Review of Psychology*, 1, 115–144.
- Park, C.L. (2012). Religious and spiritual aspects of meaning in the context of work life. In P.C. Hill, & B.J. Dik (Eds.), *Psychology of religion and workplace spirituality*(pp. 25–42). Charlotte, NC US: IAP Information Age Publishing.
- Pargament, K. I. (1997). The psychology of religion and coping: Theory, research, and practice. New York, NY: The Guilford Press.
- Pargament, K.I., Koenig, H.G., ve Perez, L.M. (2000). "The Many Methods of Religious Coping: Development and İnitial Validation of The Rcope." *Journal of Clinical Psychology*, 56, ss. 519–543.
- Pargament Kenneth I., Tarakeshwar Nalını, Ellison Christopher G., Wulff Keith M. (2001). "Religious Coping Among the Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members." *Journal for The Scientific Study of Religion*40:3 ss. 497–513.

- Pezzuti L., Artistico D., Chirumbolo A., Picone L., Dowd S. M. (2014) The relevance of logical thinking and cognitive style to everyday problem solving among older adults *Learning and Individual Differences* 36 218–223
- Rosmarin, Pargament, Krumrei (2009) "Religious Coping Among Jews: Development and Initial Validation of the JCOPE" *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 65(7), 670–683 (2009)
- Qur'an-Karim. 2016. http://www.kuranikerim.com/english/m_index.htm. Accessed on 06 March 2016.
- Robbins, M., c Francis, L. J. (2010). Work-related psychological health among Church of England clergywomen: individual differences and psychological type. *Review of Religious Research*, 52, 57–71.
- Saks, A. M. (2006). Antecedents and consequences of employee engagement. *Journal of Managerial Psychology*, 21(7), 600–619.
- Sandage S. J. and Morgan J. (2014) Hope and positive religious coping as predictors of social justice commitment. *Mental Health, Religion & Culture*, Vol. 17, No. 6, 557–567, <http://dx.doi.org/10.1080/13674676.2013.864266>
- Sternberg, R.J. (1988). Mental self-government: A theory of intellectual styles and their development. *Human Development*, 31, 197–224.
- Sternberg, R. J. ve Wagner, R. K. (1992). *Thinking styles inventory: Unpublished test*. New Haven, CT: Yale University.
- Sternberg, R. J. (2009). *Thinking styles*. New York: Cambridge University Press.
- Topuz, İlhan (2003). Dini Gelişim Seviyeleriyle Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *Doktora Tezi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldızlar, M. (2010) Farklı Kültürlerden Gelen Öğretmen Adaylarının Düşünme Stilleri *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (H. U. Journal of Education)* 39:383 393
- Zhang, L.F. & Sternberg, R. J. (2006). *The nature of intellectual styles*. London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Zhang, L.F. (2001). Do styles of thinking matter among Hong Kong secondary school students? *Personality and Individual Differences*, 31 (3), 289–301.
- Zhang, L.F. (2006). Thinking styles and the big five personality traits revisited. *Personality and Individual Differences*, 40, 1177–1187.
- Zhang, L.F. (2008b). Thinking styles and identity development among Chinese university students. *American Journal of Psychology*, 121 (2), 255–272.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ – Doç. Dr. Birgül KOÇAK OKSEV – Yrd. Doç. Dr. Haluk ÖNER

This article was checked by iThenticate.

BATILILAŞMA VE BATILILAŞMANIN EDEBİYATA YANSIMALARI: BİR ARA NESİL EDEBİYATÇISI MUSTAFA REŞİD'İN 'GÖZYAŞLARI'

Berna FİLDİŞ* - Sevda KAMAN**

ÖZET

Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıldan itibaren benimsediği ve ilk olarak askeriye kurumu üzerinden uygulamaya başladığı Batılılaştırma siyaseti, 1839 Tanzimat Fermanı ile birlikte daha geniş bir alanda dolaşıma girmiştir. Bu çerçevede içeriye aktarılanlar arasında Batılı edebi birikim önemli bir yer tutmuştur. 1876 yılına kadar devam eden Tanzimat Dönemi'nde ilk nesil, 1909 yılına kadar devam eden 2. Abdülhamid Dönemi'nde ise ikinci nesil ve Servet-i Fünûncular, içinde bulundukları siyasi koşullarla bağlantılı olarak farklı edebiyat anlayışlarını temsil etmişler; ancak Batı etkisinde yerli bir edebi birikimin oluşturulması konusunda ortaklaşmışlardır.

Tanzimat Dönemi'nde temelleri atılan Batı etkisindeki yerli edebiyat, kültürel Batılılaştırmaya ağırlık verilmesiyle 2. Abdülhamid Dönemi'nde daha yoğun bir faaliyet alanına sahip olmuştur. Bunun en önemli göstergelerinden biri, edebiyatın genç kuşaklar arasında yaygın bir uğraş haline gelmesidir. Bu bağlamda 1876-1878 yıllarında ortaya çıkan ikinci nesille 1901 yılında ortaya çıkan Servet-i Fünûncular arasında yer alan ara neslin varlığı, dönem içerisinde edebiyatın sahip olduğu popüleriteyi göstermesi açısından önemlidir.

Ara nesil, edebiyat tarihi içerisinde genç edebiyatçılardan oluşan yapısıyla edebi yeteneği kendinden önceki ve sonraki nesle göre sınırlı bir temsiliyete sahip olmuş ve üzerinde yoğun çalışmalar yapılmamış bir nesildir. Ancak Batı etkisindeki yerli edebiyatın gelişim dinamiklerini daha yakından görmek açısından farklı malzemeleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu çerçevede makalemizde ara nesil mensuplarından biri olarak Mustafa Reşid ve ara neslin karakteristik özelliklerini taşıyan *Gözyaşları* adlı eseri ele alınmıştır. Çalışmamızın sonunda Latinize edilmiş biçimine de yer verilen eserin ara nesli daha detaylı olarak çözümleme ve edebiyat tarihi içerisinde daha iyi konumlandırma konusunda yardımcı olacağı düşünülmektedir.

* Yrd. Doç. Dr. Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, El-mek: bernafildis@bartin.edu.tr

** Yrd. Doç. Dr. Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim Bölümü, El-mek: sgulakann@hotmail.com

Anahtar Kelimeler: Batılılaşma, Edebiyat, Mustafa Reşid, Gözyaşları.

WESTERNIZATION AND REFLECTIONS OF WESTERNIZATION IN LITERATURE: “GÖZYAŞLARI” (TEARS) OF MUSTAFA RASHID, AN INTERIM PERIOD LITERARY FIGURE

ABSTRACT

Westernization politics of the Ottoman Empire which was adopted in the 18th century and was first applied in military institutions, has been circulated in a broader sense since Imperial Edict of Reorganization in 1839. In this regard, among what has been imported, the Western literary accumulation has had a significant volume. In Reorganization Period lasting till 1876, the first generation, and in Abdulhamid II's period lasting till 1909, the second generation and Servet-i Fünun writers has represented various understandings of literature according to political situations they live in. Yet, they collectively contributed to an indigenous literary accumulation under Western effect.

Indigenous literature under Western effect was founded in Tanzimat period and with more concern in cultural Westernization during Abdulhamid II's period, it started to have a broader application area. One of the most important proof for this is literature's becoming a common occupation among the young generation. In this context, the existence of an interim period generation between the second generation of 1876-1878 and Servet-i Fünun writers of 1901 is significant to demonstrate the popularity of literature in this period.

In history of literature, the interim period generation with its structure based on young literary figures has had a limited representation compared to its successors and predecessors and thus has not been thoroughly studied. However, it includes various materials to see the developmental dynamics of the indigenous literature under Western effect from a better perspective. In this regard, this paper is on an interim period literary figure Mustafa Rashid and his work “Gözyaşları” (Tears) which has characteristic features of the interim period literature. The Latinized version of the work is included at the end of this paper to give way to analyse the interim period literature in a more detailed way and a better understanding to position it in history of literature.

STRUCTURED ABSTRACT

The 1st Constitutional Monarchy declared in 1876 became a forerunner for a new era in terms of both Ottoman politics and literature. In fact, the emergence of the new era, with its political and literary characteristics, occurred in the following two years, in other words, when the Assembly of Representatives was closed and the Main Law was abolished. Political developments happening in two years' time were experienced in Abdulhamid II's period, who was in rule until 1909. In this context, second generation of the Reorganization literature being active

from 1876-1878 to 1896 and Servet-i Fünûn literature, coming immediately after it and being active until 1901, existed in the shadow of a 33-year-old government during which an understanding of ruling centralized in Sultan's own existence was in practice, and hence these two literatures were similar in many aspects with the sameness of the political atmosphere they happened to be in.

Abdulhamid II's Period was a period in which Westernization was not supported in political terms but was on the agenda in cultural aspects. The Islamism politics adopted by the Sultan aimed at keeping Muslim people that created the Ottoman nation together and was applied with the motivation to expand the movement area of the state against the Western great powers. However, Abdulhamid II kept himself at arm's length with the Western world when it comes to diplomacy and the domestic politics but was rather close to them in cultural terms, and did encourage cultural relations with the West. By means of journalism, increased in this period, every bit of information coming from the West was communicated to the public to raise the cultural level. Papers of the periodicals were filled with encyclopedic articles about science, geography, history, and technology. The tendency of sharing information about various fields such as discoveries and inventions of any kind, medical improvements, and applications of farming and agriculture enabled the continuation of literary activities as well since literature acted as a means to transfer the Western cultural accumulation. In this context, literature under Western influence, founded by the first generation of Reorganization Period, was inherited by the second generation and Servet-i Fünûn writers and was developed in terms of both form and content.

In history of indigenous literature under Western influence spreading through generations, there is a group called the interim period generation consisting of 25-30 writers. Influenced by the second generation in terms of literary insights and literary activities, this group of young people influenced Servet-i Fünun writers, yet because they had limited artistic ability, they could not surpass their predecessors and were overshadowed by their successors, and thus are positioned as a follow-on generation that ties two periods in history of literature. The interim generation, continuing their literary activities in Abdulhamid II's period, kept themselves at a distance from politics like the second generation whom they succeed and were generally not interested in public problems. This attitude enabled them to focus directly on literature and process the accumulation of indigenous literature under Western influence they had taken over in terms of form and content in depth.

The interim period generation should be considered as a result of controversial ideas and not of absolute truths since they were active during a transitional stage. In this regard, the interim period generation was occupied mainly by two discussions: the new literature versus the old literature discussion, mainly by Recaizade Ekrem and Muallim Naci, and Romanticism versus Realism discussion mainly by Menemenlizade Mehmed Tahir and Beşir Fuad. Although the discussions did not reach a conclusion, they enabled the interim period generation to evaluate the traditional and Western literary accumulation of their predecessors and to continue a more conscious literary movement with the answers they

achieved. Another significant aspect of these discussions for this paper is that they consolidated the ground of indigenous literature under Western influence and allowed Realism movement to be established. There were many young literary figures among the interim period generation who reflected these tendencies representing two sides of these two discussions in the period. Mustafa Rashid with his work titled *Gözyaşları* (Tears) is one of them.

Mehmet Kaplan counts Mustafa Rashid (born in 1861, Edirne) as one of the prominent figures of the interim period, along with Nabizade Nazım, Mehmet Ziver, Fazlı Necip and Mehmet Celal. In parallel with the individual tendencies that the interim period generation took from the second generation thematically, Mustafa Rashid primarily employed popular topics, such as love, women, and separation in his works, and thus was welcomed especially by the female audience in his lifetime like many of his contemporaries. This is why it is important to know the interim period generation's literature through the polyphony and flexibility it includes, on whom there has not been a thorough study yet, in terms of analyzing the indigenous literature under Western influence with its background and what comes after. It is also important to evaluate Mustafa Rashid and his work *Gözyaşları* among the interim period literature with regard to understanding the limits of the above mentioned polyphony and flexibility. Although Mustafa Rashid regards himself more on the side of Romantics of indigenous literature under Western influence, he employed both Romantic and Realistic elements in *Gözyaşları* as a result of his companionship with Beshir Fuad, a supporter of Realism. Even though the writer continued to use emotional Romantic point of view in his poems, short stories and novels after *Gözyaşları*, this work both enabled Realism speak more for itself in interim period literature, and contributed to its protection of its existence later in Servet-i Fünûn period. Its construction to exemplify that the duality of the interim period generation has in itself is also reflected by its components makes *Gözyaşları* a concrete document of ideal polyphony and flexibility as mentioned above. In a broader reading, however, Mustafa Rashid's *Gözyaşları* is a significant text in terms of understanding the contribution the interim period generation has made to the development of indigenous literature under Western influence.

Keywords: Westernization, literature, Mustafa Rashid, *Gözyaşları* (Tears).

Giriş

Batılılaşma ve Edebiyat İlişkisi

Osmanlı Devleti, 17. yüzyılın sonundan itibaren yaşamaya başladığı idari, mali ve askeri sorunlar karşısında kendi iç dinamiklerini kullanarak uyguladığı ıslahatların bu sorunlara çözüm üretmediğini fark etmiş ve 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren Batı ile süregelen farklı bir ilişki kurmuştur. Savaş meydanlarında teknik ve teknolojik açıdan kendisinden daha üstün bir duruma geldiğini gözlemlediği Batı'yı model olarak alan Osmanlı, öncelikle askeri alanda başlattığı Batılılaşma hareketlerini zaman içerisinde hemen her alanda uyguladığı bir siyasete dönüştürmüştür. Batı ile kurulan yeni ilişkilerin genel bir siyaset çerçevesinde ele alınması ve uygulanmasında 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın önemli bir yeri vardır. Osmanlı bu fermanla tüm ülkeye ve dünyaya, Batı'nın sadece askeri alanda değil, her alanda üstün olduğunu kabul ettiğini yazılı olarak

ilk defa deklare etmiştir. (Akyüz, 2013: 5). Ferman'ın temsil ettiği bu vizyon 1876 yılına kadar devam edecek Tanzimat Dönemi boyunca Batılı birikimin daha geniş bir alanda dolaşıma girmesini ve siyasette, ekonomide, toplumsal alanda Batı kaynaklı pek çok yeniliğin içeriye aktarılmasını sağlamıştır.

Tanzimat Dönemi, model olarak alınan Batı'nın sadece teknik ve teknolojik açıdan değil, düşünce birikimi ile de aktarıldığı bir dönem olmuştur. Batılılaşma hareketlerinin uygulandığı 3. Selim zamanında (1789-1807) reis-ül kütütlük yapan Atıf Efendi'nin padişaha sunmak üzere hazırladığı *Müvâzene-i Politike* adlı layihada Fransız İhtilali'ni "Ruso ve Volter gibi meşhur zındıkların ve anlar misillü dehrilerin eserleriyle husûle gelmiş bir fisk u fücür cümbüşü..." (Okay, 2011: 49) olarak anlatmasının üzerinden fazla bir zaman geçmemesine karşın, Batılı düşüncenin hem ihtilali hem de ismi anılan aydınlanmacı düşünürleri kendilerine referans alan bir grup tarafından içeriye yansıtılması ilgi çekicidir. Osmanlı'nın Batılı anlamda ilk aydınları olarak değerlendirilebilecek ve İbrahim Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa gibi isimlerin yer aldığı bu grup Yeni Osmanlılar adı altında siyasi faaliyetlerde bulunmuşlar, diğer taraftan bu faaliyetlerle örtüşür bir biçimde yeni bir edebiyat anlayışının temellerini atmışlardır. Siyasi faaliyetlerinin meşrutiyet talebi etrafında şekillenmesi Batılı siyasi düşünce birikiminin içeriye aktarılmasını sağlamış, aynı kaynaktan beslenen edebiyat çalışmaları ise geleneksel biçim ve içeriğin eleştirisi üzerinden Batılı kültürel birikimin Osmanlı topraklarında dolaşıma girmesini mümkün kılmıştır.

İbrahim Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'nda vaat edilen değişimin istenilen sonucu vermemesi; yani idari, mali ve askeri sorunların çözilememesi nedeniyle ortaya çıkan tartışma atmosferinin ürünüdürler. Batı'daki gibi anayasal ve parlamenter bir yönetim biçimine geçilmesinin kalıcı hale gelmiş problemleri ortadan kaldıracığına duydukları inançla meşrutiyet talebi etrafında muhalif bir tavır sergilemişlerdir. Devletin bekası anlayışından kaynaklanan bu tavır hem devleti yönetenlere alternatif bir yol göstermeyi hem de kendilerine kulak verecek bir kamuoyunun oluşmasını amaçlamıştır. Nitekim 1860 yılında Ağâh Efendi ve Şinasi tarafından çıkarılan Tercüman-ı Ahvâl gazetesi başta olmak üzere pek çok gazete aracılığıyla Batılılaşma siyasetinin uygulayıcısı olan yönetim, kaleme alınan yazılar ile eleştiriye tabi tutulmuştur.

Bu faaliyetlerin edebi çalışmalarla kültürel bir içerik kazanması eş zamanlı gerçekleşmiştir. Namık Kemal (1993: 185)'in Tasvir-i Efkâr gazetesinde çıkan *Lîsan-ı Osmanî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmil* adlı makalesinde "... tevsî'i karihaya hizmeti cihetiyle maârif-i edebiyye efkârın dahi muallim-i evveli addolunur..." sözleri, edebiyata verdiği değeri göstermesi açısından önemlidir. Makale içerisinde edebiyatın bir millet için öneminin altını çizen Kemal, toplumun eğitiminde ve varlığını devam ettirmesinde onun temel unsurlardan biri olduğunu söylemiştir. Şinasi ve Ziya Paşa'nın da düşüncelerini yansıtan bu sözler, Batılı edebi birikimin önce tercüme ardından telif eserlerle Osmanlı topraklarına getirilmesi faaliyetleri ile örtüşmektedir. Kemal, Şinasi ve Ziya Paşa temellerini attıkları yeni edebiyat aracılığıyla Batılı kültürün toplum tarafından özümsemesini mümkün kılmaya çalışmışlardır. Yeni Osmanlılar adıyla yürüttükleri ve Batılı siyaset birikiminden yararlanarak oluşturdukları meşrutiyet talebini destekleyecek bir kamuoyu oluşturma amaçlarıyla örtüşen bu çaba, sosyal içerikli bir edebiyat anlayışının ortaya çıkmasını da mümkün kılmıştır.

Edebiyat tarihçilerinin yaygın kabulü çerçevesinde Tanzimat edebiyatının başlangıç yılı 1859-1860, bitiş tarihi ise 1896 olarak kabul edilmektedir. Fermanın ilanının yirmi sene sonrasına denk düşen başlangıç tarihi, Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* adlı oyununun yazılması ve tefrika edilerek yayınlanmasını, 1876 yılında kapanan Tanzimat Dönemi'nin yirmi yıl sonrasına denk düşen bitiş tarihi ise Servet-i Fünûn edebiyatının ortaya çıkışını imlemektedir. Dolayısıyla Tanzimat edebiyatı adını taşıdığı ve ürünü olduğu dönemle kronolojik açıdan birebir örtüşmemektedir. Ancak bu durum

siyasi Tanzimat'ın edebi Tanzimat üzerinde etkisi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim edebiyata yüklenen anlam ve edebi anlayış açısından bakıldığında Tanzimat edebiyatını yekpare bir bakış açısıyla değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü 1876-1878 yıllarına kadar devam eden edebi faaliyetlerle bu tarihten 1896 yılına kadar devam eden edebi faaliyetler birbirinin devamı bir özellik arz etmemektedir. Bu nedenle Tanzimat edebiyatının temellerini atan Şinasi, Kemal ve Ziya Paşa'nın ilk nesil, Abdülhak Hamid, Recai-zâde Ekrem ve Sami Paşa-zâde Sezai'nin ise ikinci nesil olarak adlandırılıp birbirlerinden ayrıştırılması anlaşıldır. Konuyla ilgili olarak Orhan Okay (1989: 20)'ın "Tanzimat umumî adı altında, belki siyasi devrin adı dikkate alınarak isimlendirilmiş ve ilk bakışta birbirinin devamı zannedilecek bu iki grubun arasında derin bir ilişki hemen hemen yok gibidir." sözleri söz konusu farklılığı ortaya koyar niteliktedir.

Tanzimat edebiyatının ilk nesli, Mehmet Kaplan tarafından politik ve sosyal fikirler devrinin temsilcileri olarak addedilir. (Kaplan, 2011: 17). Tanzimat Fermanı'nın ilanını sağlayan Mustafa Reşit Paşa'nın 1858 yılındaki ölümü, yetiştirdiği Ali ve Fuad Paşaların daha otoriter bir yönetim sergilemeleri ile sonuçlanmıştır. Diğer yandan fermanın içerdiği, 'tebaanın can, namus ve mal güvenliğinin sağlanması' ve 'herkesin hangi dinden olursa olsun yasalar önünde eşit kabul edildiği' prensipleri, uygulamadaki aksaklıklar nedeniyle istenilen sonucu vermemiştir. Zamansal olarak birbiriyle çakışan bu olumsuz gelişmeler yönetime yönelik eleştirel bir atmosferin ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. Söz konusu atmosfer, Tanzimat edebiyatının ilk neslinin edebiyat alanındaki temsiliyetleri ile Yeni Osmanlılar adı altında sahip oldukları siyasi temsiliyetlerinin iç içe geçmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Şinasi, Kemal ve Ziya Paşa'nın Batılı kültürel birikimin aracı olarak içeriye aktardıkları Batı edebiyatını sosyal ve siyasal bir malzemeye harmanladıkları görülmektedir. Roman, hikâye, tiyatro, makale gibi Batılı edebi türleri ilk defa kullanan bu nesil, temel kaygılarının topluma ulaşmak olması nedeniyle sade bir dil kullanmış ve medeniyet, hak-adalet, hürriyet, vatan gibi temalar çerçevesinde, 'fikir' merkezli eserler vermişlerdir. Sahip oldukları bu özellikler, "... klişe konu, klişe tabiat, klişe hayal, klişe güzellik, klişe sevgili tipi, klişe aşk, klişe dil..." (Akyüz, 2013: 40) üzerinden şekillenen divan edebiyatı ya da geleneksel edebiyatın ötesinde bir anlayışı temsil etmiştir. Nitekim dünyevi ya da Tanrısal aşk, doğa ve kişisel duygulara dayalı temaların belli kalıplar etrafında anlatıldığı, fikirlere dayalı içeriksel kaygılardan ziyade biçimsel-estetik kaygıların ön planda olduğu ve sanatlı bir anlatımın tercih edildiği geleneksel edebiyat, kendisini bu özellikler çerçevesinde tanımlamayan Tanzimat edebiyatının ilk nesli tarafından ağır eleştirilere tabi tutulmuştur. Namık Kemal bu konuda "... mahiyet itibariyle Acem mübalağasından ve kelime oyunlarından ibaret olan Divan edebiyatı, cemiyete faydalı olmak şöyle dursun, zararlıdır" (Kaplan, 2011: 19) demiştir. Bu saptama genel olarak ilk neslin divan edebiyatına bakışını verir niteliktedir: Hayattan kendisini soyutlamış, olayları ve insanları olduğu gibi göstermeyen, toplumsal meseleler üzerine fikir yürütmeyen bir edebiyat.

Batılılaşma siyasetinin etkisindeki yerli edebiyatın temellerini atan ilk nesil, Abdülmecid ve çoğunlukla Abdülaziz dönemlerinde faaliyet yürütmüşlerdir. Toplumun zihin dünyasında Batı referanslı bir dönüşüm yaratma amacındaki bu neslin Tercüman-ı Ahvâl gazetesi öncülüğünde yerli basının oluşmasına ön ayak oldukları görülmektedir. Hızlı bilgi akışı ve kullanılan sade dil ile gazeteler; Şinasi, Kemal ve Ziya Paşa'nın siyasi konularda kaleme aldıkları yazıları yanında, edebi konularda tercüme ve telif pek çok eseri tefrika ettikleri alan olmuştur. Ancak kısa bir süre sonra Batılı sivil okullarda eğitim görmüş kalemiye sınıfından gelen paşaların sadrazamlıkları etrafında şekillenen siyasi atmosfer, basının yönetim için bir tehdit olarak algılanması ve sansür yasalarının çıkartılması sonucunu doğurmuştur. Sürgünlerle artan olumsuz koşullar; Şinasi, Kemal ve Ziya Paşa'nın yurt içinde gazetecilik merkezli olarak yürüttükleri faaliyetleri Londra, Paris, Cenevre gibi Avrupa şehirlerinde devam ettirmelerine neden olmuştur. Fuad Paşa'nın 1869'da, Ali Paşa'nın ise 1871'deki ölümleri bu kişilerin yurt içine dönüşlerini mümkün kılmış, 1876 yılında 1. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle siyasi misyonlarını yerine getiren söz konusu isimlerin hem Yeni Osmanlılar olarak

faaliyetleri sona ermiş hem de Tanzimat edebiyatının ilk nesli olarak parlaklıkları sönmüştür. Bu durum, ilk neslin içinde yaşadıkları siyasi atmosferin edebiyat anlayışları kadar edebi faaliyetlerini de doğrudan şekillendirdiğini göstermektedir. Orhan Okay (1989: 18)'ın "Tanzimat Edebiyatı'nı tanımak, biraz da tarihi ve siyasi şartlarıyla Tanzimat'ı tanımak demektir" saptaması bu ilişkileri özetleyen önemli bir cümledir.

2. Abdülhamid Döneminde Batılılaşma ve Edebiyat

1876 yılında ilan edilen 1. Meşrutiyet hem Osmanlı siyaseti hem de edebiyatı açısından yeni bir dönemin habercisi olmuştur. Esasında söz konusu yeni dönemin siyasi ve edebi olarak belirgin özellikleriyle ortaya çıkışı iki sene sonrasına; yani Meclis-i Mebusan'ın kapatılıp Kanun-i Esasi'nin yürürlükten kaldırılmasına denk gelmektedir. İki sene arayla cereyan eden siyasi gelişmeler 1909 yılına kadar tahtta kalacak 2. Abdülhamid Dönemi'nde yaşanmıştır. Dolayısıyla 1876-1878'den 1896 yılına kadar faaliyet gösterecek Tanzimat edebiyatının ikinci nesli ile hemen arkasından gelerek 1901 yılına kadar faaliyet gösterecek Servet-i Fünûn edebiyatı, paşaların ön plana çıktığı dönemin sona erdiği ve padişahın kendi varlığında merkezileşen bir yönetim anlayışını uyguladığı 33 yıllık bir iktidarın gölgesinde var olmuştur. İçinde yaşanan siyasi atmosferin aynılığı ikinci neslin ve Servet-i Fünûn edebiyatının pek çok konuda benzerlik taşımasına neden olmuştur. Orhan Okay, Servet-i Fünûn edebiyatının az veya çok değişikliklerle Tanzimat'ın ikinci devresinin uzantısı gibi olduğunu söyler. (Okay, 2004: 305). Bu bağlamda edebi anlayış ve edebi faaliyetlerin niteliği açısından Abdülhak Hamid, Recai-zâde Ekrem ve Sami Paşa-zâde'nin öncülük ettiği ikinci neslin; Tevfik Fikret, Halid Ziya, Cenap Şahabettin, Mehmet Rauf gibi isimlerin öncülük ettiği Servet-i Fünûn edebiyatına kaynaklık ettiği söylenebilir.

2. Abdülhamid Dönemi, Batılılaşmanın siyasi alanda desteklenmediği; ancak kültürel alanda ön plana çekildiği bir dönem olmuştur. Padişahın benimsediği İslamcılık siyaseti, Osmanlı milletinin kendisini oluşturan Müslüman unsurlar üzerinden bir arada tutulmasını hedeflemiş ve Batılı büyük güçler karşısında devletin hareket alanını genişletmek gibi bir motivasyonla uygulanmıştır. Bu siyaset, Tanzimat Dönemi'nin merkeze aldığı ve tüm unsurları kucaklayan Osmanlıcılık siyasetinin istenilen sonucu vermemesine bir tepki olarak da değerlendirilebilir. Söz konusu tepkinin içeriye yansımaları, Ali ve Fuad Paşaların tolerans düzeyi gittikçe azalan uygulamalarına karşın belli bir süre varlıklarını devam ettirebilme imkânı yakalayan muhalif siyasi hareketlere bu dönemde neredeyse en başından itibaren izin verilmemiş olmasıdır. Meşrutiyeti ilan edeceği sözünü vererek tahta geçen 2. Abdülhamid'in 1878 yılında dış politikadaki olumsuz gelişmeleri öne sürüp Meclis-i Mebusan'ı kapaması ve Kanun-i Esasi'yi yürürlükten kaldırması, eleştirel bir siyasi atmosferin ortaya çıkmasını engelleyen uygulamaları beraberinde getirmiş ve uzunca bir süre Yeni Osmanlılar benzeri muhalif siyasi hareketlerin sesi duyulmamıştır. Ancak 2. Abdülhamid diplomaside ve iç siyasette Batı'ya karşı sergilediği mesafeli tavrı kültürel alanda sergilememiş, tersine özendirici davranmıştır. Bu dönemde artan dergicilik faaliyetleri aracılığıyla Batı'dan gelen her bilgi, kültürel seviyeyi yükseltme adına topluma aktarılmıştır. Süreli yayınlar sayfalarını bilim, coğrafya, tarih, teknolojiye ilişkin ansiklopedik makalelerle doldurmuşlardır. (Zürcher, 2011: 124). Herhangi bir alandaki keşif ve icatlar, tıbbi gelişmeler, tarım ve hayvancılık uygulamaları gibi farklı konularda kendini gösteren bilgilendirme eğilimi, Batılı kültürel birikimin depolandığı alanlardan biri olarak edebi faaliyetlerin de yoğun bir biçimde devam etmesini sağlamıştır. Bu çerçevede Tanzimat Dönemi'nin ilk nesli tarafından temelleri atılan Batı etkisindeki edebiyat, ikinci nesil ve Servet-i Fünûncular tarafından miras olarak alınmış ve hem biçim hem de içerik açısından geliştirilmiştir.

1876-1878'de başlayıp 1901'e kadar devam eden Batı etkisindeki edebi faaliyetlere karakteristiğini veren, siyasete koyulan mesafe olmuştur. Mehmet Kaplan (1970: 15)'ın "... çocukluklarında Peri-i Hürriyet'in yüzünü hiç olmazsa uzaktan görmüş, sözünü işitmiş, fakat hayata atılır atılmaz istibdatın sert çehresi ile karşılaşmıştır" dediği ikinci neslin mevcut atmosferden

beslenen ve siyasete ilgi göstermeyen tavrı, Servet-i Fünûn edebiyatçıları tarafından da korunmuştur. Bu nedenle siyasi uygulamalara dair olumlu ya da olumsuz fikir beyan etmeyen, kendilerini tek başına edebi faaliyetlerle sınırlayan bir Osmanlı aydın tipinin ortaya çıktığı görülmektedir. İlk neslin birbiriyle bütünleşen siyasi ve edebi kimliklerinin ayrışması olarak yorumlanabilecek bu durum, kendi kendisine hizmet eden bir edebiyat yaratmıştır. Biçime dayalı estetik kaygıların önemsenmesi, teknik meseleler üzerinde durulması ve ele alınan temaların zenginleştirilmesi bu tavrın somuta yönelik yansımaları olarak değerlendirilmelidir. Siyasi kaygılardan arınmış bir edebiyat, toplumun dönüştürülmesi idealinin işlevsizleşmesiyle sosyal duyarlılıkların işlendiği bir alan olmaktan da çıkmıştır. İlk neslin; medeniyet, hak-adalet, hürriyet, vatan gibi sosyal meseleler üzerinden kamuoyu yaratma amacı ile birleşen eser içeriği, yerini felsefe, aşk, seyahat ve macera gibi kişisel meselelere bırakmıştır. İkinci neslin ve Servet-i Fünûncuların sahip oldukları içe kapalı mizaç özellikleri ile perçinlenen bu eğilim, nazım ve nesirde kişisel ihtiras ve ıstırapların çokça işlendiği karamsar bir tavrın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Recai-zâde Ekrem ile Abdülhak Hamid'in kaybettikleri aile üyelerinin ardından kaleme aldıkları ölüm temalı şiirlerin varlığı ve Tefik Fikret'in yaptığı "... tek mil şiirimizde, hikayelerimizde, tasvirlerimizde bir solgunluk, bir kansızlık, bir eser-i hüâl görüyor" (Kaplan, 2011: 43) saptaması, Abdülhamid Dönemi edebiyatının yoğun bir hassasiyetler toplamı olduğunu belli etmektedir. Bu bağlamda hem ikinci nesil hem de Servet-i Fünûncuların insanın karanlık dehlizlerine indikleri oranda siyasal ve toplumsal meselelerle aralarına ördükleri duvarın kalınlaştığı görülmektedir.

1876-1878 ve 1901 yılları arasında benimsenen edebi anlayış ve devam eden faaliyetler, üretilen eserlerde kullanılan dile de yansımıştır. 2. Abdülhamid'in muhalif hareketlere imkân sağlayacağı düşüncesiyle siyasi Batılılaşmaya koyduğu mesafenin tersine kültürel Batılılaşmayı desteklediğine yukarıda değinilmişti. Batılı yaşam biçimi ile Osmanlı toplumunun tanışıklık geliştirmesini amaçlayan bu tavır, dönem içerisinde kurulan pek çok dergide malumat vermeye dayalı ansiklopedik bilgi aktarımının artmasını sağlamıştır. Ancak dönem edebiyatının kendine dönüklüğü; dilin sadeleşmesi programından alabildiğine uzaklaşılmasına, daha doğrusu böyle bir programa ilgi duyulmamasına yol açmıştır. (Okay, 2011: 54-55). Bu nedenle ikinci nesil içinde bulunduğu toplumu; yani orta seviyedeki okuyucuyu dikkate almayan bir dil kullanırken, Servet-i Fünûncular ise bir adım ileriye giderek eserlerinde Arapça ile Farsçadan türetilmiş; ancak bu dillerde mevcut olmayan sözcüklere yer vermişler ve Fransızcadan etkilenecek uzun ve devrik cümleler kullanmışlardır. İkinci nesil ve Servet-i Fünûncuların dil anlayışları toplumun geneline değil, dar elit bir kitleye hitap ettiklerinin göstergesidir. Nitekim bu dönem, hızlı bilgi akışına olanak sağlayan ve sade dil kullanımı ile topluma doğrudan ulaşmayı amaçlayan gazetelerin değil, daha uzun aralıklarla çıkan ve bir uzmanlık alanına dönük üretimin sergilenmesine imkân tanıyan dergilerin ön planda olduğu görülmektedir. Dergicilik faaliyetlerinin edebiyat alanına yansımaları ise, her edebi akımın kendi dergisini çıkarması ve belli bir çevreye dönük sınırlı tartışmalara yer vermesi biçiminde olmuştur. Bu durum edebiyat dilinin toplumdan koptuğu oranda bir uzmanlık alanı haline gelen dönem edebiyatının sözcüsü olarak, sadelikten uzaklaşmasını da anlaşılır kılmaktadır.

Tanzimat Dönemi'nde faaliyet yürüten ilk neslin içerik ve dil açısından edebiyatta benimsediğinin tersi bir temsiliyet sergileyen ikinci nesil ve Servet-i Fünûncular, değişen siyasi atmosferin etkilerini kendi üzerlerinde taşımışlardır. Ali ve Fuad Paşaların otoriter tondaki yönetimlerine karşın, Tanzimat Fermanı ile hemen her alanda uygulanmaya başlanan Batılılaşma siyasetinin varlığı; ilk nesil olarak Şinasi, Kemal ve Ziya Paşa'nın toplumsal ideallerini besleyen ve bu ideallerden beslenen bir edebiyat yaratmıştır. 2. Abdülhamid Dönemi'nin Batılılaşma siyasetinin bilim ve güzel sanatlarla sınırlı yapısı ise kendisini idealleştiren kapalı devre bir edebiyatın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu farklılık, Batı etkisindeki yerli edebiyatın temellerini atan ilk neslin temsil ettiği pek çok özelliğin sekteye uğramasına neden olmuş; ancak beraberinde edebiyat, Batılı-modern okullarda okuyan gençler arasında gittikçe yaygınlaşan bir uğraş haline gelmiştir. Mehmet Kaplan'ın

1943 yılında verdiği ve 1946 yılında *Tevfik Fikret ve Şiiri* başlığıyla yayınladığı doçentlik tezinde sözünü ettiği ara nesil bu bağlamda ele alınabilir. İkinci nesil ile Servet-i Fünûncular arasındaki yirmi yıllık dönemde edebi faaliyetlerde bulunan genç kuşağı anlatan bu isimlendirme, Kaplan'ın 'günlük ve küçük hassasiyetler devri' olarak andığı dönemin temsilcilerini işaret etmektedir. (Özarslan, 1996: 190-191). İki edebi dönem arasında bir köprü vazifesi gören ara neslin kimleri kapsadığı konusunda farklı fikirler bulunsada Mustafa Reşid (1861-1936) en başından itibaren ismi anılanlardan olmuştur.

Batılı Edebiyatın Genç Nesli: Ara Nesil

Mehmet Kaplan, "Servet-i Fünûn edebiyatını Hamid ve Recai-zâde Ekrem'den hemen sonra başlatıvermek bir hatadır" (Gariper, 2013: 112) diyerek ikinci nesille Servet-i Fünûncular arasına Batı etkisindeki edebiyatın gelişmesine katkıda bulunduklarını söylediği 25-30 kişilik bir yazarlar grubunu yerleştirir. Siyasi ve toplumsal olaylardan bağımsız olarak yapılan edebiyat içi bu tasnif, dönem edebiyatını daha anlaşılır kılma çabasının bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Aralarında organik bir bağ bulunmadığı için ortak hareket etme refleksleri gelişmemiş ve dağınık bir görüntü sergileyen ara neslin bir kategori olarak ortaya çıkmasını kolaylaştıran, aynı dönem içerisinde edebi faaliyetlerde bulunan benzer yaşlardaki gençlerin varlığıdır. Edebiyat anlayışları ve edebi faaliyetlerinin niteliği açısından ikinci nesilden etkilenecek Servet-i Fünûncuları etkileyen bu gençler, sahip oldukları sanatsal yeteneğin sınırlılığı nedeniyle kendilerinden öncekileri aşamayıp kendilerinden sonrakilerin gölgesinde kalmış ve edebiyat tarihi içerisinde iki dönemi birbirine bağlayan bir devam nesli olarak konumlandırılmışlardır.

Edebi faaliyetlerini 2. Abdülhamid Dönemi'nde sürdüren ara nesil, devamcısı olduğu ikinci nesil gibi siyasete mesafeli yaklaşmış ve genel olarak ülke meseleleri ile ilgilenmemiştir. Bu tavır, öncülü ile benzer olarak herhangi bir dolayım içirmeden doğrudan edebiyata odaklanmasını ve devraldığı Batı etkisindeki yerli edebiyat birikimini biçim ve içerik açısından detaylı olarak işlemesini mümkün kılmıştır. Batılı nazım şekillerinin aktarılması, yeni kafiye anlayışlarının kullanılması, dizelerin farklı yazılma usullerini içeren şekli uygulamalar ve Recai-zâde Ekrem'in ilk örneklerini verdiği tablo altı şiir denemeleri ara neslin taşıdığı estetik kaygıların düzeyini göstermesi açısından önemlidir. Biçimsel alandaki bu çalışmalara paralel olarak, ara nesle dâhil edebiyatçıların çoğunluğunun Batılı-modern okullarda eğitim görmüş olmaları hem nazımda hem de nesirde yoğun bir tercüme faaliyetine girişmelerini mümkün kılmıştır. Bu dönem Fransızca yanında Latin, Leh, Flander (Belçika), Danimarka, Amerika ve Rus edebiyatlarından ilk edebi tercümelerin yapıldığı görülmektedir. (Gariper, 2014: 120). Arapça ve Farsçayı da kapsayan faaliyetler, farklı ülkelerin edebiyatlarıyla tanışıklık geliştirilmesini ve edebi kültürün zenginleşmesini sağlamış, diğer taraftan yeni imge ve temaların yerli edebiyata girişini mümkün kılmıştır. Siyasete mesafeli tavrın 'edebiyat için edebiyat' odaklanması üzerinden ortaya çıkardığı biçim ve içerik çalışmaları yanında bir diğer getirisi, devralınan edebiyat anlayışının pekiştirilmesi olmuştur. Bu bağlamda toplumsal bilinci dönüştürme kaygısı taşımayan ara nesil, ikinci neslin temsil ettiği bireyi merkeze alan anlayışın yerleşmesini sağlamıştır. Nitekim dönemin en fazla itibar edilen türü olan şiirde işlenen temaların genellikle aşk ve ölüm olması, sosyal bir içerikten fazlasıyla uzaklaşıldığının göstergesidir. Söz konusu temalar ikinci nesilde olduğu gibi dönemin genel havasından etkilenen içe dönük bir mizaç yapısı ile birleşmiş ve kaleme alınan eserlerde yoğun bir duygusallık kendisini hissettirmiştir. Bu nedenle nesirde ve şiirde verem, hüzn, gözyaşı, fakirlik gibi karamsarlığın hâkim olduğu tablolara sık rastlanır. Ara neslin dozunu arttırarak Servet-i Fünûnculara emanet ettiği bu karamsar ruh halinin edebi faaliyetlerinin geneline sindiğinin göstergelerinden biri, bu nesle mensup Mehmet Celal'in şair tanımıdır. Ona göre:

"Mahzun çehresi solmuş, nur-ı zekâ neşreden gözlerine sirişk-i teessür dolmuş, ara sıra içini çeker, ekseriya zulmette, fırtınalı gecelerde bir mezarın mermerine dayanmış, elini başına koymuş, gâh bir necme bakar düşünür, gâh bir

yaprak sadası duyar ağlar bir insan; tabiat tarafından bedbahtlığa mahkûm olarak dünyaya gelmiş, handesi iğbirar-ı giryeye içinde, giryesi tebessüm-i mukadderâne arasında meşhûn bir talihsiz; baş dönmesine helecan-ı kalbe, mütemadiyen ağlamağa bazen düşünürken ansızın titremeye mübtela olmuş bir mahlûk-ı garib; gözyaşlarının iri damlalarını bir taş üstüne serpererek meçhul bir hisse tebaiyyet ettiğini lisan-ı hâl ile gösteren bir adam gördünüz mü işte o şairdir” (Andı, 1995: 46).

Mehmet Celal’in bu sözleri, tek başına şairleri değil genel olarak toplumsal gerçeklerden kopmuş ve kendi kabuğuna çekilmiş bir edebiyat neslini betimlemektedir. Ancak söz konusu betimleme ara neslin sahip olduğu bir başka özelliği daha vermektedir: Edebiyata dair kapsamlı sorular sormak ve detaylı bir cevap arayışı ile tanımlamalarda bulunmak. Kendinden önceki nesillerin sorduğu soruları da ihmal etmeyerek edebiyat teorisi alanında sergilenen bu çaba, “... edebiyat nedir, eleştiri deyince ne anlıyoruz, şiir nedir ve şair kimdir; roman, hikaye, tiyatro, bu türlerin tanım ve işlevleri nelerdir...” (Gariper, 2014: 126) gibi konu başlıkları etrafında Batı etkisindeki yerli edebi birikimi tasnif etmeyi amaçlamıştır. Yukarıda ismi anılan Mehmet Celal yanında, Halid Ziya ve Nabi-zâde Nazım gibi isimler de edebi türlerin özellikleri üzerinde durmuş ve birbirlerine göre içerdikleri farklılıkları netleştirmeye çalışmışlardır. Halid Ziya, 1891 yılında kitaplaştırılan *Hikâye* adlı eseriyle bu türün Batı’daki tarihçesini ele almış ve yerli edebiyat içerisindeki gelişimi hakkında bilgi vermiştir. Nabi-zâde Nazım ise *Yadigârlarım* (1886), *Karabibik* (1891) ve *Hasba* (1891) adlı eserlerinin önsözlerinde, hikâye ile romanı birbirinden ayırmaya çalışmış ve romanın özeti olarak açıkladığı hikâyenin ayrıntılı anlatımlara uygun olmadığını, bu nedenle anlatılmak istenenin birkaç sayfada can alıcı bir biçimde söylenmesi gerektiğini dile getirmiştir. Benzer bir çalışma tenkit/eleştiri alanında da gerçekleştirilmiştir. Pek çok Batılı tenkitçinin sahip olduğu bakış açısı ve kullandığı ölçü anlaşılmalı çalışılmış, ideal bir tenkitçinin sahip olması gereken özelliklere dair fikir yürütülmüştür. Edebiyat açısından dönemin bir geçiş dönemi olması üzerinde ortaklaşılan ön kabullerin değil, arayışların merkezde olmasına yol açmıştır. Edebiyata dair sorular sorarak sürdürülen arayışlar, verilen cevapların farklılığı ile bir tartışma ortamının belirmesini ve yerleşik edebi alışkanlıklar ile Batı’dan aktarılan akımların sorgulanmasını sağlamıştır. İlk nesilden itibaren içeriye aktarılmaya başlanan Batılı edebi birikimin özümsemesi olarak düşünülebilecek bu faaliyetlerde tenkit/eleştiri, üzerine fikir yürütülen bir konu başlığı olmanın ötesine geçerek ara neslin yaygın olarak kullandığı bir tür haline gelmiştir.

Ara nesil geçiş özelliği gösteren bir dönemde faaliyetlerine devam etmiş olması nedeniyle tartışmasız doğruların değil, tartışmalı fikirlerin karşılığı olarak düşünülmelidir. Bu çerçevede ara nesli iki önemli tartışma meşgul etmiştir: Recai-zâde Ekrem ile Muallim Naci’nin başını çektikleri yeni edebiyat-eski edebiyat tartışması ve Menemenli-zâde Mehmet Tahir ile Beşir Fuad’ın başını çektikleri romantizm-realizm tartışması. Her iki tartışma da köklerini ikinci nesilden almış ve elde edilen birikimler Servet-i Fünûn nesline aktarılmıştır. Yeni edebiyat-eski edebiyat tartışmasında Ahmet Hamdi Tanpınar’ın dönemle ilgili olarak dile getirdiği memleketin genelinde gittikçe kuvvetlenen ikilik etkili olmuştur. (Tanpınar, 2012: 132). Birinci kanat, ikinci neslin önde gelen isimlerinden Recai-zâde Ekrem’in divan edebiyatı merkezli geleneksel edebi birikimden ziyade, Batılı birikime önem veren çalışmalarını örnek alan ve bu birikimin temsil ettiği yeniliği hem biçim hem de içerik açısından daha ileriye taşıma amacıyla olan Nabi-zâde Nazım, Mehmet Celal gibi gençlerden oluşmuştur. Yerli edebiyatta uzun süre devam eden Doğu-Batı tartışmasının Servet-i Fünûn Dönemi’nde kesin olarak Batı lehine sonuçlandığı görülmektedir. (Akyüz, 2013: 88). Bu bağlamda ara nesil içerisindeki yeni edebiyatçılar, savundukları Batılı zevk ve duyuş tarzı ile kendilerinden sonraki neslin söz konusu ikiliği ortadan kaldırmalarını mümkün kılmışlardır. Ara nesil içerisinde geleneksel edebiyatı savunan ve kaleme aldıkları tenkit yazılarıyla yenileşmenin karşısında yer alan Şeyh Vafî, Hoca Hayret Efendi, Ali Ruhi gibi gençler ise eski edebiyat kanadını temsil etmişlerdir. Benimsemiş oldukları Batılılaşma öncesi dönemin dünyaya bakışı ve yaşam

biçimi ile tutarlı olarak divan edebiyatını savunan söz konusu isimler, Muallim Naci'yi öncüler olarak algılamışlardır. 2. Abdülhamid'in siyasi Batılılaşmaya mesafeli tavrına karşın kültürel Batılılaşmayı bir devlet tercihi olarak desteklemesi, 'eskicilerin' zayıf bir temsiliyet sergilemelerine ve sonraki nesle herhangi bir etkide bulunamamalarına sebep olmuştur. Bununla beraber yeni edebiyat-eski edebiyat tartışması, ara neslin herhangi bir tartışmayı netleştirecek düzeyde sanatsal kapasiteye sahip olmaması nedeniyle keskin bir kamplaşma düzeyine ulaşmamış, kanatlar arasında geçişkenlik içeren bir pratik sergilenmiştir. Tanpınar'ın belirttiği ikilik doğrultusunda bir sanatkârda hem eski, hem de yeni söyleyiş görülebilmiş, bazen bu özellik aynı eserde kendini ortaya koyabilmiştir. (Gariper, 2013: 111) Her iki kanattan isimlerin kaleme aldıkları tenkit yazıları aracılığıyla yürüttükleri tartışmalara karşın keskin bir ayrışma yaşamadıklarının göstergesi, üçüncü bir taraf olarak ortaya çıkan ve *mutavassıfın* kelimesiyle tarif edilen ılımlıların varlığı olmuştur. Muallim Naci'yi örnek almakla birlikte Recai-zâde Ekrem'i reddetmeyen; dolayısıyla geleneksel edebi zevk ve duyuşa belli oranlarda bağlı kalarak Batı edebiyatına kapıları kapamayan Ahmet Rasim, Ali Kemal, Receb Vahyi gibi gençlerden oluşan ılımlılar, yeni edebiyat-eski edebiyat tartışmasında var olan esnekliği temsil etmişlerdir. Ara nesli meşgul eden romantizm-realizm tartışması ise yoğunlaşan tercüme faaliyetleriyle birlikte Batılı edebiyatın kaynağında yaşanan güncel gelişmelerin eşzamanlı olarak içeriye aktarılması sonucu meydana gelmiştir. Bu bağlamda Fransa'da gerçekleşen ve Victor Hugo'nun kurucusu olarak kabul edildiği romantizm ile Emile Zola'nın kurucusu olarak kabul edildiği realizm arasında yaşanan kalem savaşları, yerli edebiyat atmosferini de benzer bir biçimde şekillendirmiştir. Dönem gençleri ikinci nesilden devraldıkları birey merkezli edebiyat anlayışı çerçevesinde duygu düzeyi yüksek romantik bir tavrı yaygın olarak devam ettirirlerken, "...doğada olaylar ve nesneler bize nasıl görünüyorsa değiştirmeksizin olduğu gibi anlatan..." (Beşir Fuad, 2011: 132) realist akımı da ihmal etmemişlerdir. Fransa'da ortaya çıkışı romantik akımdan sonra olan ve temsil ettiği ilkelerle romantizme bir tepkiyi dile getiren realizmin yerli okuyucuya tanıtılması Beşir Fuad'ın 1885'te kaleme aldığı *Victor Hugo* biyografisi ile olmuştur. Eserin içerisinde barındırdığı eleştirel tavır, Hugo'nun hayatı ve eserlerini tanıtmak dışında, romantizmin tartışmaya açılması amacının güdülmesi ile ilgilidir. Bilimsel bilgiyi kendisine referans edinmiş bir kişi olarak Fuad, yalnızca gerçeklerin sanat eseri meydana getirebileceğini savunmuştur. (Beşir Fuad, 2011: 134). Bu nedenle edebiyatın temel sorumluluğunun romantizmde olduğu gibi duygulardan beslenen hayallere ve abartıya yer vermek değil, gözlemlemek ve gözlemlediğini hakkıyla betimlemek olduğunu söylemiştir. Fuad'ın Muallim Naci ile mektuplaşmalarını içeren ve 1887 yılındaki ölümünden kısa bir süre sonra basılan *İntikad* adlı eserde dile getirdikleri, edebiyat üzerine düşüncelerini daha yakından görmek açısından önemlidir:

"Mesela bir şair bir bostanı tarif etmek murat eylediği vakit bunu beğenmeyip nazarıdikkati calip olmak için hudud-ı imtidâdını mübalağa, arkları dere, akan ufak sulara nehir ve sebzelerin her birerlerini bin senelik birer ağaç farz eder ve emeline nail olmak için muhayyilesinde birtakım tağyirât ve tadilat icra eder ise tarif olunan şey bostanlıktan çıkacağı cihetle maksat hâsıl olmaz; asıl hüner o bostanı ne halde ise o yolda tasvir ve tescîm etmek ve herkesin nazarıdikkatine müsadıf olamayan bazı lefâfetlerini bulup ortaya koymaktır, bir surette ki karilerden birini bir müddet sonra bi't-tesadûf bilmeyerek o bostana girecek olsa vaktiyle vasfını okuduğu bostan o anda bulunduğu mevkii olduğunu kendiliğinden bulabilsin!" (Muallim Naci-Beşir Fuad, 2012: 121).

Fuad, bu düşünceler ışığında Hugo'nun hayallere ve abartıya kaçtıkça gerçeklerden uzağa düştüğünü, bunun ise eserlerinin değerlerinde bir azalmaya yol açtığını söylemiştir. Emile Zola'nın edebiyat anlayışını benimseyen Fuad'ın eleştirilerinin karşı kanattaki karşılığı ise Menemenli-zâde Mehmet Tahir'in Gayret dergisinde *Victor Hugo* biyografisine yönelik olarak yaptığı olumsuz değerlendirmeler olmuştur. "Vukuat-ı âdiyeden itibar edilmek lâzımsa gözümüzün önünde bin türlü

romanlar bin türlü tiyatrolar görülüp duruyor. Bunlar yetmiyormuş gibi tabii denilen yolda yazılan romanları okumaya ne lüzum var?" (Menemenli-zâde Mehmet Tahir, 1999: 166) diyerek realizmi eleştiren Tahir, farklı türlerde kaleme alınan eserlerin hayalden beslenmesi ve sanatlı anlatımlarla süslenmesinin edebiyatın doğası gereği olduğunu söylemiştir. Bu nedenle Emile Zola'nın benimsediği realist ilkeler doğrultusunda eser kaleme almanın çaba göstererek yapılabileceğini; ancak romantik ilkelerle eser oluşturma'nın Allah vergisi bir yetenek gerektirdiğini, bunun ise daha üstün bir merteye olduğunu savunmuştur. Menemenli-zâde'nin eleştirilerine Beşir Fuad'ın Saadet gazetesinde kaleme aldığı "Gayret'in 3,4,5,6, Numrolu Nüshalarında Münderic "Victor Hugo" Ünvanlı Makale-i İntikadiyeye Mukabele" adlı yazı ile cevap vermesi, karşılıklı eleştirilerin ara nesil içerisinde gittikçe büyüyen **hayaliyyûn-hakikiyyûn tartışmasına*** dönüşmesine neden olmuştur. Sertleşen bir üslubun eşlik ettiği tartışma, karşılıklı hakaretlerin edildiği bir ağız kavgasına dönmüş olsa da ara nesli etkisi altına almış ve ikinci nesilden devralınan ana akım olarak romantizmin hâkimiyetini sarsarak Fazlı Necip, Mustafa Reşid gibi isimlerin realist ilkeler doğrultusunda eserler kaleme almalarını sağlamıştır. Ara nesil içerisinde yürütülen romantizm-realizm tartışmasından elde edilen birikim Servet-i Fünûn Dönemi'ne de aktarılmıştır. Bu bağlamda ikinci nesil ile Servet-i Fünûncular arasında bir köprü vazifesi gören ara nesil, kendisinden sonra hem romantik ilkelerin yaygın olarak kullanılmasını hem de hareket alanı tanıdığı realizmin söz hakkının devam etmesini mümkün kılmıştır.

Ara nesil bünyesinde barındırdığı çok seslilikle kendisinden önceki geleneksel ve Batılı edebi birikimi değerlendirmeye almış ve elde ettiği cevaplarla daha bilinçli bir edebi faaliyet hareketinin sürdürülmesine imkân tanımıştır. Temsil ettiği esneklik, bir taraftan kendisinden önceki neslin baskın karakterinin gölgesinde kalmasını, diğer taraftan ise sonraki nesilde filizlenecek yeniliklerin kök saldığı zemin olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda ara neslin daha çok öncülünden devraldığı Batı merkezli yeni edebiyatı sahiplendiği ve ardılına aktardığı, sonraki dönemlerde varlığını devam ettirecek realizm akımının belirmesine ise imkân tanıdığı görülmektedir. Dönem içerisinde yapılan iki ayrı tartışmanın iki kanadını temsil eden bu eğilimleri edebi faaliyetlerine yansıtan ara nesle mensup pek çok genç edebiyatçı olmuştur. Bunlardan biri de *Gözyaşları* adlı eseriyle Mustafa Reşid'tir.

Bir Ara Nesil Edebiyatçısı Olarak Mustafa Reşid

Mehmet Kaplan'ın Nabi-zâde Nazım, Mehmet Ziver, Fazlı Necip ve Mehmet Celal ile birlikte ara neslin ileri gelenlerinden biri olarak telaffuz ettiği Mustafa Reşid, 1861 yılında Edirne'de doğmuştur. Namık Kemal ile mektuplaşmalarından Dağdevirenlerden Kadiriâne ailesine mensup dedesi Süleyman Efendi ve babası Ahmet Niyazi Efendi'nin mutasavvıf oldukları bilinmektedir. (Özarslan, 1994: 18). Mustafa Reşid on dört yaşında İstanbul'a gelip kısa süreli bir eğitimin ardından geliştirdiği tanışıklıklarla basın dünyasına giriş yapmıştır. Halid Ziya'nın "... sarışın güzel saçlarla müzeyyen başı açık, yine sarışın sakalı ile siması ilk nazarda insanı meclup eden..." (Uşaklıgil, 2008: 212) bir kişi olarak tanımladığı edebiyatçı, yakın çevresinin anılarında daha çok dış görünüşüne gösterdiği titizlikle kalmıştır. O zamanki İstanbul basınının kalbinin attığı Babıali'de 'tatlısu frengi ve çıtkırıldım' gibi lakaplarla anılması bu nedenledir. Eserlerinde yer verdiği temalar ve bu temaları işleyiş biçimi ile görüntüsü kadar zihniyet dünyasıyla da Batı'ya ait olduğunu hissettiren Mustafa Reşid, "... hakiki kurtuluşun ancak garp zihniyetiyle, garp irfan ve ilmiyle olduğuna inanan ilk Türk gençlerinden..." (Özarslan, 1994: Ek 1-2) biri olarak tanımlanmıştır.

Mustafa Reşid tür olarak daha çok şiire yönelen ara nesil içerisinde, şiir yanında hikâye ve roman türlerini de ihmal etmemesiyle farklılık arz etmektedir. Edebi faaliyetlerinin çok yönlülüğüne

* Beşir Fuad *Victor Hugo* biyografisinde realizmden ilk defa 'meslek-i hakikiyyûn' deyimini kullanarak bahsetmiştir. Bu deyim, dönem içerisinde romantizm-realizm tartışmasının 'hayaliyyûn-hakikiyyûn' biçiminde tarif edilmesini sağlamıştır.

üretkenliği de eşlik eden edebiyatçının, "...basılmış olarak otuz dört kitabı, dört risalesi vardır. Bunlardan on dokuz tanesi tahkiyeli nesir, üçü şiir; dört risalesinden biri nesir, üçü nazım nesir karışıktır. Üçü ikişer ciltlik olmak üzere, on adet ontoloji, müntehabat veya münşeat mahiyetinde on iki kitabı ve iki de tercümesi bulunmaktadır." (Özarslan, 1994: 97). Ara neslin tematik anlamda ikinci nesilden aldığı bireysel eğilimler paralelinde eserlerinde ağırlıklı olarak aşk, kadınlar, ayrılık, aşk acısı gibi popüler konuları işleyen Mustafa Reşid, bu nedenle yaşadığı dönemde özellikle kadın okuyucu kitlesi tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Konuyla ilgili olarak Servet-i Fünûnculardan Süleyman Nazif'in aktardıkları ilgi çekicidir:

"Maarif-i Osmaniye'mizin pek eski ve gayretli bir hadimi olan Asır Kütüphanesi sahibi Kırkor Efendi'nin elinde bir gün müellifinin ismini şimdi hatırlayamadığım 'Muhabbet ve İzdivaç' adlı bir kitabın müsveddesini görmüştüm. 'Bunu ne yapacaksın?' sualime verdiği cevabı aradan bir otuz sene daha geçse yine unutamayacağım... 'Baksanıza! Mustafa Reşid Bey'in eserlerini kadınlar yağma edercesine alıyorlar. Bu kitabın ismine hanımlarımız meclûp olurlar da alırlar ümidindeyim'" (Süleyman Nazif, 1919: 2).

Osmanlı aydınları dışındaki sıradan okuyucu kitlesinin de kitapçılara gelmesini sağlayan isimlerden biri olduğu görülen Mustafa Reşid yakaladığı popülerliği Ahmet Mithat Efendi, Namık Kemal, Recai-zâde Ekrem gibi tanınmış edebiyatçılarla kurduğu yakın ilişkilerle perçinlemiştir. Süleyman Nazif'in bu konuyla da ilgili aktardıkları bulunmaktadır:

"Şinasi ile Ziya Paşa merhumlar istisna olunursa Tanzimat-ı Hayriye'den sonra gelen bilumum edebiyat üstadı Mustafa Reşid Bey'i tanımıştır. Namık Kemal merhum 'evlat', 'ağabey', 'Reşidcik' hitaplarıyla mektuplar yazar... Ahmet Mithat Paşa onu İzmir'de alıkoymaya çalışır, Cevdet Paşa neşrolunmamış makale ve gazellerini Mustafa Reşid Bey'in mecmualarına verir... Biraz titiz biraz merdümگیرiz olan üstat Ekrem, şairi evine daima bir küçük birader gibi kabul ederdi" (Süleyman Nazif, 1919:2).

Genellikle duygusal ve içe kapalı bir kişi olmasına karşın, kişiliğinin nezaketli ve neşeli tarafları nedeniyle dönem edebiyatının ileri gelenlerinin özel hayatlarına dâhil ettikleri Mustafa Reşid'in kendi nesli ile de iletişim halinde olduğu görülmektedir. Özellikle Nabi-zâde Nazım ve Beşir Fuad ile kurduğu dostluk ve Muallim Naci, Fazlı Necip ve Mehmet Ziver gibi isimlerle edebiyata dair fikir alış verişi içerisinde bulunması, bu edebiyatçıların farklı vesilelerle Mustafa Reşid hakkında yazılar kaleme almalarını sağlamıştır. Bu çerçevede 1885 yılında çıkardığı *Tezki-i Mazi* adlı altı hikâyeden oluşan eseri için Fazlı Necip Nihal mecmuasında,

"Şu sözümle size ne kadar büyük bir takdir, ne gibi birtakım hissiyat arz etmek istediğimi ben söylemeden siz anlamış olsanız vallahi mesut olurum. Çünkü tasvirinden cidden acizim. Tezki-i Mazi'yi gördüm, okudum. Beğendim demek pek âdi kalır. Hayran oldum. Yalnız ben değil her okuyan öyle" (Fazlı Necip, 1303: 108).

diyerek övgülerini dile getirmiştir. *Ömrümün Üç Ayı* (1883), *Bir Çiçek Demeti* (1885), *Gözyaşları* (1886), *Bedâyi'ü'l İnşa* (1886) çoğunlukla ara nesil edebiyatçıları tarafından olumlu eleştiriler alan diğer eserleridir. Ancak Mustafa Reşid henüz hayattayken eserleri ile ilgili olarak olumlu eleştiriler kadar olumsuz eleştirilerle de karşılaşmıştır. Ali Kemal çıkardığı *Peyam* gazetesinde,

"Bu zat pek garip bir muharrir idi. Fevkalade bir iktidara malik değildi, hiç değildi; fakat evvela neşrettiği mektuplardan anlaşıldığına göre Kemal Bey'den itibaren bütün eazım-ı üdeba (büyük edibler) ile teklifsiz idi" (Ali Kemal, 2004: 38).

demiş ve Mustafa Reşid'in sosyal bağlarının gücü yanında, edebi yeteneğinin kısıtlılığını dile getirmiştir. Ölümünden sonraki dönemlerde ise kendisine biçilen değeri Orhan Okay (2012: 193)'ın "Mustafa Reşid edebiyat tarihimize epey arka planda kalmış bir şair, romancı ve hikâyecidir" sözleri özetlemektedir. Bu sözler yazarın edebi faaliyetlerde bulunduğu dönemde popüler olmasına karşın, edebiyat tarihi içerisinde kalıcı bir yer edinemediğinin ifadesidir. Nitekim 1936 yılındaki ölümünün Kurun gazetesinin (1936: 4) Polis Haberleri köşesine "Beyoğlu'nda Bekâr sokağında 10 numaralı evde oturan 77 yaşında mülkiye mütekitlerinden Mustafa Reşit dün sabah odasında ölü olarak bulunmuştur" cümlesiyle yansımaları, 19. yüzyılın sonlarında kendisinin de dâhil olduğu basın dünyasının ve toplumun hafızasından silindiğini gösterir mahiyettedir. Bu haberdan üç gün sonra aynı gazetede "*Mustafa Reşit*" başlığıyla yayınlanan bir yazıda verilen daha ayrıntılı bilgiler ise bir hafıza tazeleme çalışması olarak yorumlanmalıdır.

İkinci nesil ile Servet-i Fünûn arasında köprü vazifesi gören ve edebi yetenek açısından kendinden öncekini aşamayıp sonrakinin ise gölgesinde kalan ara neslin mensuplarından biri olarak Mustafa Reşid, pek çok nesildâş gibi edebiyat dünyasında uzun süreli bir etki yaratamamıştır. Ancak üzerine kapsamlı bir çalışma yapılmamış ara nesli içerisinde barındırdığı çokseslilik ve esneklik üzerinden tanımak, öncesi ve sonrasıyla Batı etkisindeki yerli edebiyatı çözümlemek açısından önemlidir. Bunun yanında ara nesil içerisinde Mustafa Reşid'i ele almak ise söz konusu çoksesliliğin ve esnekliğin sınırlarını görmek açısından değerlidir. Bu bağlamda yazarı önceki bölümde değinilen iki tartışma eşliğinde incelemek yararlı olacaktır. Mustafa Reşid, keskin kamplaşmalara dönüşmeyen söz konusu iki tartışmanın ilkinde yeni edebiyat kanadında konumlanmış, bu nedenle ikinci tartışmaya da doğrudan dâhil olmuştur. Ancak mevcut tartışmaların yaygın olarak tenkit/eleştiri yazılarıyla sürdürüldüğü ortamda Mustafa Reşid kendisini bu türde yazılar kaleme alarak değil, daha çok eserleriyle ifade etmeyi seçmiştir.

Mustafa Reşid, ara nesil içerisinde hem şair hem de nâsir kimliği ile var olmuştur. (Özarslan, 1996: 195). Basiret gazetesinde küçük hikâyeler kaleme alarak başlayan yazı hayatı, 1880'de çıkardığı Şark ve 1883'te çıkardığı Envâr-ı Zekâ mecmualarında farklı türlerde çalışmalarını da sergilediği bir çeşitlilikle devam etmiştir. Ağırlıklı olarak, ara neslin ikinci nesilden devraldığı toplumsal gelişmelere kapalı ve bireysel meseleleri ön plana alan bir edebiyat anlayışını benimseyen Mustafa Reşid, kendi kişilik özellikleriyle de örtüşür bir biçimde duygusal temaları ön plana çıkarmıştır. Bu nedenle Mehmet Kaplan tarafından ara neslin göze batan santimentalistlerinden* biri olarak tanımlanan edebiyatçının şiirleri, hikâyeleri ve romanları arasında tematik bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Her üç türde de genellikle dünyevi aşk ile sevgili ve devamında yaşanan ayrılık, aşk acısı gibi temaları işlemiştir. Nitekim 1886 yılında Nihal mecmuasında çıkan şarkı formunda yazdığı ilk şiirinde,

“Hâbgâh-ı yâre vardım arz için ahvâlimi

Bir perişan hâlini gördüm, unuttum hâlimi

Sînesinde, gerdeninde gizlenen âmâlimi

Leblerimle topladım, tebrik edin ikbâlimi” (Ali Kemal, 2004: 39)

dizeleriyle sevgiliyle yaşanan bir ânı dillendirirken,

“Gel, gel! Bu şeb ey hayâl-i dildâr,

Hicrân ile mustarib dil-i zâr

* Bu terim *TDK Sözlük*'te, “Aşırı duygululuk, davranışlarına duygularıyla yön veren kimsenin durumu” olarak tanımlanmıştır.

Attı dile yâr-ı bi-mürüvvet

Bir tatlı bakışla bin merâret!..

Mes'ud olacak idim eğer yâr,

Olsaydı senin gibi vefâ-kâr!” (Özarslan, 1994: 115)

dizeleriyle de sevgiliye olan sitemini dile getirmiştir. Hemen her şiirinde aşka dair farklı bir ayrıntıyı ele alan Mustafa Reşid'in dizeleri, gençler arasında oldukça tutulmuş ve Süleyman Nazif'in kendisini 'muşaka şairi' olarak isimlendirmesine neden olmuştur. Şiirlerini dergilerde yayınlamaktan daha çok kitaplaştırmayı tercih eden edebiyatçının *Şükûfe-i İstiğrak* (1892), *Medfûn Emeller-1* (1919), *Medfûn Emeller-2* (1924) adında üç şiir kitabı mevcuttur. Bu türde verdiği eserlerinin görece azlığı ve geniş zaman aralıkları ile çıkartılmış olmasının nedeni, Mustafa Reşid'in edebi faaliyetlerinin önemli bir kısmını hikâye ve roman türüne ayırmış olmasıdır. Bu bağlamda tanınmasında arka arkaya çıkardığı *Bir Çiçek Demeti* (1885), *Tezkir-i Mazi* (1885), *Cüzdânında Birkaç Yaprak* (1886), *Tesâvir-i Hayat* (1894) gibi hikâye kitapları ile *Flora* (1885), *Lorans* (1892), *Defter-i Amâlim* (1892), *Son Salon ve Aşk* (1899) gibi romanlarının daha etkili olduğunu söylemek mümkündür. *Bir Çiçek Demeti*'nde evliliği ve genç kızların eş seçiminde dikkat etmesi gereken hususları, *Flora*'da deniz kenarında gezerken kıyıya vuran bir kayığın içerisinde yaralı bulduğu kıza âşık olan bir şairi ve kızın ailesinin izin vermemesi nedeniyle birlikte kaçmalarını, *Lorans*'ta Madam Hanrietta'nın salonunda görüp beğendiği genç bir kızla türlü zorluklara karşın bir araya gelmek isteyen ve Alfred de Musset gibi olduğu vurgulanan genç bir şairin yaşadığı acıları, *Defter-i Amâlim*'de ise Tepebaşı'nda bir operayı izlemeye giden genç bir adamın locada görüp âşık olduğu Estella'nın İtalya'da ölmesi ile hayallerinin yarıda kalmasını anlatır. Diğer hikâye ve romanlarında da basit ve birbirine benzeyen bir kurgu etrafında sonu mutlu ya da mutsuz biten aşkları işleyen Mustafa Reşid, yazmayı sevdiği temanın dönem Osmanlısında bir tabu olması nedeniyle kısa sürede dikkatleri üzerine çekmiş ve popülerite kazanmıştır. Ancak edebiyatçının elde ettiği başarıda kullandığı tema kadar, bu temayı işleyiş ve ifade ediş biçimi de etkili olmuştur. Beslendiği Batılı yaşam tarzı çerçevesinde eserlerinde kadın-erkek ilişkilerini geleneksel kodlarla değil de modern kodlarla ele almayı tercih eden Mustafa Reşid, çizdiği resmin toplumsal gerçeklerle sınırlı bir örtüşürlüğü olmasına karşın yeniliği nedeniyle ilgiyle karşılanmıştır. Benimsediği sade ve anlaşılır ifade tarzı ise okuyucularda bir gerçeklik hissi yaratmış ve eserlerinin samimi bulunmasını sağlamıştır. Yaşanan anlar ve bu anların insanlar üzerinde bıraktığı etkiyi abartılı olmayan bir dille aktaran edebiyatçı, üslubuyla ilgili olarak dönem edebiyatçılarından da olumlu tepkiler almıştır: Beşir Fuad kendisinden "... lisanımıza sadelik içinde bir letafet vermiş olan Envâr-ı Zeka muharriri..." (Okay, 2012: 118) olarak bahsetmiş, edebiyat alanındaki yeteneğini sınırlı bulmasına karşın Ali Kemal ise onunla ilgili olarak "... ruhsuz olmakla beraber – tabii olduğu için sevimli- eserler neşreliyor..." (Ali Kemal, 2004: 38) demeyi ihmal etmemiştir.

Mustafa Reşid yukarıda bir kısmına değinilen eserlerinin gösterdiği özellikler ışığında, ara neslin yüzü Batı'ya dönük mensuplarından biri olmuştur. Dünyayı algılayış biçimi ile tutarlı olarak yerli edebiyattaki Batı etkisini ikinci neslin önde gelen isimlerinden Recai-zâde Ekrem üzerinden benimseyen edebiyatçı, bu etkinin güçlü bir mukavemetle karşılaştığı şiir türünde bile günlük yaşam içerisindeki dünyevi arzuları işleyerek inisiyatifini eski edebiyattan yana değil, yeni edebiyattan yana kullanmıştır. Söz konusu tercih, yakın arkadaş olmalarına karşın eski edebiyatçıların kendilerine lider olarak seçtikleri Muallim Naci ile aralarının açılmasına ve onun tarafından,

“... Ne anlarsın, ne istifhâm edersin anlayanlardan

Aceb nâ-kabil-i har-şîvesin, mahlûk-ı âharsın!

Beni tahkir eder her kavl ü fi'liyle diyormuşsun!

Seni tahkire hâcet var mıdır? Zâten muhakkarsın!..” (Ali Kemal, 2004: 70).

gibi sert dizelerle eleştirilmesine neden olmuştur. Mustafa Reşid'in yeni edebiyat kanadı içerisinde konumlandığı için dâhil olduğu Batılı edebi akımlarla ilgili tartışmada ise gerek dönem koşulları gerekse duygusal kişilik yapısı ile romantizme daha yakın durduğu görülmektedir. Nitekim kaleme aldığı eserlerde genel olarak işlediği aşk teması, romantik akımın öncelik tanıdığı temalardan biri olmuştur. Kişisel duygulara ve hayallere, dış dünyanın somut gerçeklerinden daha fazla önem veren romantizmin Beşir Fuad öncülüğünde eleştiri aldığına önceki bölümde değinilmişti. Düşüncelerinin merkezine bilimsel ilkeleri koyan Beşir Fuad, ikinci nesilden devralınan romantizmi eleştirirken realizmin tanıtılmasını da amaçlamıştır. Realizmi önemsemesinin nedeni ise bu akımın pozitif bilimler aracılığıyla keşfedilen maddi varoluş yasalarını gerçeğin ölçütü olarak kabul etmesidir. (Fildiş, 2017: 577). Bu çerçevede kendi çıkardığı Hâver ile Güneş dergilerinde ve dönemin önde gelen gazetelerinden Tercüman-ı Hakikat ve Saadet'te edebi ve fenni içerikli pek çok yazı kaleme almıştır. Beşir Fuad'ın düşüncelerinin yer bulduğu dergilerden biri de Mustafa Reşid'in çıkardığı Envâr-ı Zekâ olmuştur. Özellikle yazı hayatının ilk çalışmalarından biri olan, Almancadan çevirdiği ve kalbin fizyolojik yapısını anlatan *Kalp* adlı yazı dizisi, bu dergide altı sayı boyunca toplam yirmi yedi sayfa olarak yayınlanmıştır. Kalbin duyguların merkezi olmadığını, tulumba görevini yerine getiren bir organ olduğunu anlatan yazı, Beşir Fuad'ın romantizme mesafeli; ancak realizme yakın bir duruş sergilediğinin ilk belirtilerinden biri olarak görülebilir. Kendilerini iki ayrı kanatta konumlandırmalarına karşın yazı çalışmalarında birbirlerini destekleyen iki ismin ilişkisi edebiyatla sınırlı olmamış, arkadaşlıkları Beşir Fuad'ın ölümüne kadar sürmüştür. Söz konusu arkadaşlık, yaşadığı dönemde Batı'nın kültürel birikimini kapsamlı olarak bilen ender isimlerden biri olan Beşir Fuad'ın düşünsel açıdan Mustafa Reşid'i etkilemesine imkân vermiştir. Bu etkinin gözle görülür en somut yansıması ise Mustafa Reşid'in 1886 yılında kaleme aldığı *Gözyaşları* adlı eseridir. Bir geçiş dönemi olması nedeniyle tartışmasız doğruları değil, tartışmalı fikirleri ön plana alan ara nesil; bünyesinde barındırdığı fikirsel ikiliklere karşın, bu ikilikleri aynı anda muhafaza eden mensupları ile çoksesli ve esnek bir yapıya sahip olmuştur. *Gözyaşları*, romantizm-realizm tartışmasında kendisini romantizmin yanında konumlandıran Mustafa Reşid'in ara neslin mevcut yapısı ile örtüşen bir çoksesliliğe ve esnekliğe sahip olduğunu göstermektedir. İçerisinde barındırdığı realist öğelerle bu eser, bir taraftan hakkında kaleme alınan eleştiri yazılarıyla mevcut tartışmayı daha da alevlendiren, diğer taraftan ise Beşir Fuad'ın tanıtmaya çalıştığı realizmin ara nesil içerisinde nasıl yankılandığını gösteren bir belge niteliğindedir.

Romantizm ve Realizm 'Ara'sında Bir Eser: Gözyaşları

Gözyaşları; birbirinden farklı temalar çerçevesinde sonu gözyaşı ile biten hikâyeleri ve mensur şiirleri içeren, edebiyat çevrelerindeki etkisi hacminden daha büyük olmuş bir risaledir. Risalenin önemli bir kısmını oluşturan hikâyelerin kaynağı yazarın gençlik günleridir. Bu hikâyelerin birincisinde, kendisinden birkaç yaş büyük bir komşu kızıyla yaptığı deniz kenarı, orman ve mandıra gezileri anlatılmaktadır. Geziler esnasında yenilen ve içilen taze besinler, çobanın çaldığı kavalın yarattığı hoşluk ve kuzuları sevmek gibi anlarla süslenmiş masum arkadaşlık ilişkisi, kızın ani bir biçimde hastalanıp ölmesi ile yarıda kalmaktadır. Tüm bir yazı komşu kızıyla mutlu geçiren yazarın ise gözyaşı dökmek dışında yapabileceği bir şey bulunmamaktadır. 'İlk Gözyaşı' adlı bu hikâyeyi takip eden ikinci hikâyede ise yazarın Çamlıca'da gezinti yaparken bir köşkün penceresinde gördüğü ve âşık olduğu bir genç kızla tanışma çabaları ve genç kızın lalası aracılığıyla mektuplaşmaları işlenmektedir. Bir süre sonra buluşmaları da mümkün olan âşıklar, birinci hikâyeden farklı olarak kavuşmuş olmanın sevincini gözyaşlarına boğularak yaşamaktadırlar. İkinci ile bağlantılı üçüncü ve sonuncu hikâyede ise sevdiğinin ertesi gün ailesiyle birlikte şehirden ayrılacağı haberini alan yazarın yaşadığı üzüntü ve kaçınılmaz ayrılık nedeniyle sevdiğiyle birbirlerine sarılıp ağlamaları

anlatılmaktadır. Farklı zamanlarda yaşanmış bu üç hikâyenin ortak noktası gözyaşı ile sonlanmalarıdır. Nitekim ilk hikâye, ‘Ah, o gözyaşları ne kadar acıydı!’ cümlesiyle biterken, ikinci hikâye ‘Ah, o gözyaşları ne kadar tatlıydı!’ ve üçüncü hikâye ise “Ah, o gözyaşları ne kadar acıydı!” sözleriyle tamamlanmaktadır. Ölüm acısı, kavuşmanın sevinci ve ayrılık hüznü gibi birbirinden farklı üç duygu durumunda da benzer bir tepkinin verilebileceğini göstermek isteyen Mustafa Reşid, hikâyelerindeki duygu çeşitliliğini ‘Birkaç Damla Daha’ başlığı altındaki mensur şiirleri aracılığıyla da arttırmıştır. Bu çerçevede ilk mensur şiirinde, farklı ailelere mensup iki çocuğun aralarındaki ekonomik uçuruma rağmen doğarken ağlamak konusunda ortaklaştıklarını anlatmış ve parçayı ‘O gözyaşları, ne kadar ibret-âmidir.’ diyerek bitirmiştir. İkinci mensur şiirinde ise biri yaşlı diğeri genç iki adamın mezar başlarında sevdikleri kadınlara döktükleri gözyaşlarını resmedip parçayı, ‘O gözyaşları ne kadar rikkat-engîzdir.’ sözleriyle sonlandırmıştır. Bir çobanla sevdiğinin bir arada olmanın mutluluğuyla birbirlerine şarkılar söyleyip ağlamaları ve verem olan bir genç kızın yanağına düşen bir damla gözyaşı eşliğinde giyemediği gelinliğiyle defnolunmayı vasiyet etmesi ise Mustafa Reşid’in okuyuculara gözyaşının hayatın hemen her aşamasında var olduğunu gösterme çabası olarak okunabilir. Yazarın duygusal kişilik yapısıyla kaleme aldığı bu hikâye ile mensur şiirler, onun insanlar arasındaki ilişkilere odaklı dikkatini yansıtmakta ve hem temalar hem de temaları işleyiş biçimi açısından *Gözyaşları*’nı romantizm etkisinde bir eser haline getirmektedir.

Gözyaşları yukarıda değinilen hikâye ve mensur şiirler dışında, ‘Gözyaşı Nedir?’ ve ‘Gözyaşı Lisanından’ başlıklı kısımları da içermektedir. Bu kısımların mukaddime olan ilkinde Mustafa Reşid gözyaşını tanımlamaktadır. Ancak yazar bu tanımlamayı, esere hâkim romantik öğelerle örtüşmeyen bir biçimde ‘Berrak, rahiyasız, tuzluca bir mâyidir; tahminen yüzde doksan dokuzu su ve bâkisi klor sodyum, fosforit sud ve fosforit kıls’dan mürekkep olup bundan başka daha bazı emliha âsarını ve mikdar-ı cüz’i eczâ-yı uzviyete havidir.’ sözleriyle yapmaktadır. Mukaddime kısmında kullanılan bakış açısının ‘Gözyaşı Lisanından’ kısmında da korunduğu görülmektedir. Bu kısımda Mustafa Reşid; okyanuslarda iken buharlaşıp gökyüzüne karışan, ardından yağmur olup yeryüzüne düşen ve yeraltı suları ile birleşip bir ırmak aracılığıyla yeryüzüne çıkan bir su damlasının macerasını kendi ağzından anlatmaktadır. Denize karışmak üzereyken rüzgâr ile toprağa savrulan su damlası, bir ağaç kökü tarafından emilip dallara ulaştıktan sonra ağacın meyvesi olarak bir elmanın içine yerleşmektedir. Dünya içerisindeki macerası burada sonlanmayan su damlası, elmayı yiyen genç bir kızın kanına karışıp, vücuttaki iç işleyiş ile gözyaşı bezlerine ulaşmakta ve en nihayetinde gözyaşı olarak tekrar vücudun dışına çıkıp buharlaşarak gökyüzüne geri dönmektedir. Dünyanın doğal döngüsünü açıklayan bu satırlarda su damlasının dönüştüğü şeyler arasında gözyaşının olması, insanın bu doğal döngünün bir parçası olduğu gerçeğinin vurgulanması olarak yorumlanabilir. ‘Gözyaşı Lisanından’ başlığı altında daha genel açıklamalar yapılmış olsa da bu kısmın mukaddime ile ortaklaşan noktası, gözyaşının bilimsel bir bakış açısıyla ele alınması ve beynin gönderdiği emirle vücut tarafından salgılanan bir sıvı olarak tanımlanmasıdır. Söz konusu iki kısımda gözyaşının üzüntü ya da sevinç gibi duygu durumlarından öte bilimsel bulgularla açıklanması, eseri gerçekleri kendisine rehber edinmiş realizmin etkisinde bir eser haline getirmektedir.

Ara neslin hem romantik hem de realist eğilimlerini bünyesinde barındıran *Gözyaşları*, dönem edebiyatçıları tarafından farklı tepkilerle karşılanmıştır. Bu tepkiler içerisinde en ses getirenleri Recai-zâde Ekrem ile Beşir Fuad’ınkiler olmuş, kaleme aldıkları takrizler edebiyat çevrelerinde bir süredir devam eden romantizm-realizm tartışmasını tekrar alevlendirmiştir.

Eserle ilgili ilk takrizi yazan Recai-zâde Ekrem öncelikli olarak eseri beğendiğini söylemiş ve tebriklerini sunmuş; hatta Mustafa Reşid’e hikâyeleri uzatıp kitabı neden büyütmediğini sormuştur. Çünkü ona göre Mustafa Reşid, okuyucuları sıkmadan bu hikâyeleri daha detaylı olarak işleyecek yeteneğe sahiptir. Sıralanan olumlu düşüncelerin ardından Recai-zâde Ekrem eserle ilgili sorunsallaştırdığı noktaları dile getirmiştir. Bu noktalardan ilki,

“Saniyen, ben o mukaddime-i mutasallifâne-i fen perdâzâneden bir şey anlamadım. Mâsumane bir lisan, sâde-dilâne bir beyan ile nakl-i macerâ-yı sirîşk eden öyle ufacık bir risâlenin başında birtakım ıstılâhat-ı garibe ve tabirât-ı nâ-şinîde bir imlâ olunmuş o koca dîbâce-i hâce-i irâcenin ne işi var?” (Recai-zâde Ekrem, 1999: 325).

sözleriyle mukaddimenin içeriğidir. Recai-zâde Ekrem mukaddimedile getirilenlerin eserin içeriğiyle örtüşmediğini söylemiştir. Edebiyatta ihtiyaca göre ilmi konulara değinilebileceğini; ancak bunun gösterişten uzak bir biçimde bir iddianın ispatı veya bir fikrin izahı gibi bir fayda içeriyorsa anlamlı olacağını belirtmiştir. Mukaddimenin anlamsızlığını ifade eden bu sözlerin gerisinde Recai-zâde Ekrem’in gözyaşlarına yüklediği anlamın farklılığı yatmaktadır. Ona göre gözyaşları,

“... mazlûmiyetin şefî’i, masumiyetin tesellisidir. İhlâs ve hakikatin tercüman-ı sıdk u beyanı gözyaşıdır. Vicdanın serveti onunla belli olur, kalbin safveti onunla kaimdir. Gözyaşı vesile-i nüzul-i rahmettir. Kendisi ise öyle bir rahmettir ki safâ-efzâ-yı cân hayat-bahş-ı insaniyettir.” (Recai-zâde Ekrem, 1999:323).

Gözyaşlarını şiir gibi, müzik gibi etkisi doğrudan ruha olan bir gerçeklik biçiminde algılaması, Mustafa Reşid’in açıklamalarından farklı olarak duygulara dayalı ve soyut bir tanımlama yapmasını sağlamıştır. Bu nedenle Recai-zâde Ekrem söz konusu bahsi, yazarın yerinde olsaydım gözyaşlarının bilimsel açıdan kaynağının ne olduğuna değil, edebi bir metinde nasıl anlatılabileceğine odaklanırdım sözleriyle kapatmıştır. Takrizini tamamlarken sarf ettiği, Mustafa Reşid’in kalemi ve eserleriyle edebiyatı bezeyen gençlerden biri olduğu ve kendisini yararlı eserlerin yayınlanmasına adarsa mesafe kat edebileceği sözleri ise hem genel olarak ikinci neslin kendi gölgesinde kalmış ara nesle bakışını özetler niteliktedir hem de romantizm akımının yerli öncülerinden bir edebiyatçının ‘kuru gerçeklere’ yer veren bir genç edebiyatçıya ‘doğru yola dön’ çağrısıdır.

Gözyaşları ile ilgili Beşir Fuad’ın kaleme aldığı takriz ise Mustafa Reşid’in edebi gücünün okuyucuların malumu olduğunu ve önde gelen edebiyatçıların eserleri hakkında dile getirdikleri beğenilerle de bunun onaylandığını, dolayısıyla kendisine söyleyebilecek fazla bir şey kalmadığını belirtir övgü dolu bir girişle başlar. Söz konusu övgüler, Recai-zâde Ekrem’in eleştirdiği mukaddime üzerinden yazarın şahsiyetine de yönelir ve Beşir Fuad,

“... bir müddet-i cüziyye zarfında, sa’y u ikdâmın sâyesinde, iktitâf ettiğin semerât-ı fenniyyenin zekâ ve istidâdının mertebesini takdir edemeyen akıllara hayret verecek bir derecede olduğunu ve hissiyyât-ı terakki-perverâneni bil-fiil isbât eylediğini görüp de müteşekkik olmamak müstahîl bulunduğunu kemâl-i memnuniyetle beyân-ı kâfi görüyor isem de şurasını ilâveden kendimi men’edemiyorum...” (Beşir Fuad, 1989: 109).

diyerek eserle ilgili daha detaylı bir değerlendirmeye girer. Bu bağlamda yazarın ‘Gözyaşı Lisanından’ kısmında gözyaşının oluşumunu kendi ağzından anlatmasını tabii bir benzetme, beynin gözyaşı bezlerine gözyaşının dışarı çıkartılmasıyla ilgili uyarılar göndermesini ise gerçeğe uygun bir ifade olarak değerlendirir. Beşir Fuad her edebiyatçıya nasip olmayacağını vurguladığı bu cümlelerin altını çizdikten sonra, esere kendisinden önce Recai-zâde Ekrem tarafından yazılan takrizi okumuş olmanın ön hazırlığı ile realizm zemininden romantizme ve romantiklere yönelik eleştiriler yapmayı da ihmal etmez ve şöyle der:

“Vâkıa sermayeleri hayal ve binaenaleyh eserlerinde hakikat bulmak beyabanda menba keşfetmek kadar müteassir olan bazı hayalperestân ‘dimag’

tabirini hoş görmeyip: “Hissiyât-ı âşıkanein kalbde kopardığı fırtına seylâb-ı gamı cûş u hurûşa getirdi” yollu saçmaları tercih etmek isterler ve belki hakikati hayale fedâ etmekte kendileriyle hem-hal olmak istemediğin için aleyhinde vızıldarlar ise de bunların ne ehemmiyeti olabilir?” (Beşir Fuad, 1989: 109).

Bu sözlerle Mustafa Reşid’in gözyaşına dair beyin üzerinden yapılan bilimsel açıklamaları değil de kalp üzerinden yapılan duygusal açıklamaları tercih eden romantiklerin önemsiz eleştirilerine kulak asmamasını istemiştir. İlerleyen satırlarda pek çok maceranın ardından bir genç kızın gözyaşına ve ardından buhar olarak gökyüzüne yükselen su damlasının ağzından söylenen “Bakalım deverân daha ne hale koyacak!” sözlerine yer veren Beşir Fuad, söz konusu sözlerin döngünün devamlılığını dile getirmesi nedeniyle alkışa değer olduğunu belirtmiş ve takrizini Mustafa Reşid’in sahip olduğu yetenek ve zekâ ile günden güne daha iyi eserler vereceğine duyduğu inançla sona erdirmiştir.

Beşir Fuad yukarıda değinilen takrizi dışında, Recai-zâde Ekrem’in takrizinde yer verdiği realistlere yönelik sözlerine daha kapsamlı bir cevap verme ihtiyacı hissetmiş ve Saadet gazetesinde ‘Ağla Hey Gözlerim Ağla’ adında bir yazı kaleme almıştır. Bu yazıda öncelikle gözyaşlarına dair detaylı bilimsel bilgiler veren Beşir Fuad; gözyaşlarının gözün dış köşesinin üst kısmında bulunan gözyaşı bezleri aracılığıyla salgılandığını, gözkapakları açılıp kapandıkça gözün tamamına yayıldığını ve böylece bu organı mikropardan koruduğunu söylemiştir. Bunun yanında gözyaşlarının vücut içerisinde gözün kurumasını engelleme ve şeffaflığını muhafaza etme gibi işlevler de yüklendiğini eklemiştir. “İşte ale’l-devam infirağ eden bu gözyaşı makineye verilen yağ kabilinden olarak vazife-i mahsusasını ifâ ettikten sonra yine bir başka vazife ifâ eder” (Beşir Fuad, 1999: 329-330) diyerek, gözyaşı salgısının burun ile gözün bittiği noktalarda bulunan delikler ve kanallar aracılığıyla alınan nefesin gerekli düzeyde nemlendirilmesini sağladığını belirtmiştir. Bu görevlerin ifa edilmesi için ağlamaya ihtiyaç olmadığını söyleyen Beşir Fuad, ağlama edimini ise artan gözyaşının söz konusu kanallardan geçemeyecek çokluğa ulaştığında göz kapaklarından taşması olarak tanımlamıştır. Öfke, keder, sevinç yanında; sıcak çorba içme, keskin hardal yeme, toz kaçması ve parlak bir şeye dikkatlice bakma gibi durumlarda da ağlama ediminin gerçekleşebileceğini belirten Beşir Fuad, bu bağlamda gözyaşlarının tek başına belli bir anlam ifade etmediğini aktarmıştır. “Kâffe-i alâimiyle girye mutlak surette ne ihlâs ve hakikatin tercüman-ı sâdıkı olabilir, ne safvete delâlet eder, ne de saffet mümeyyize-i insaniyedendir” (Beşir Fuad, 1999: 331) diyerek Recai-zâde Ekrem’in gözyaşları ile ilgili olarak takrizinde dile getirdiği sözlerin gerçeği yansıtmadığını belirten yazar, bunu ‘timsah gözyaşları’ tabirini hatırlatıp gözyaşlarının ikiyüzlülüğe de yorulabileceğini söyleyerek göstermiştir. Yazıda ayrıca çocukların, akıl hastalarının ve sarhoşların da ağladığına değinen Beşir Fuad, Recai-zâde Ekrem’in belirttiği gibi gözyaşlarının insanın olgunluğundan da kaynaklanmayabileceğini sözlerine eklemiştir. Tüm bu örneklerin ardından vardığı sonuç ise Recai-zâde Ekrem’in savunduğunun tersine gözyaşından bahsetmek için fizyoloji bilmek gerektiğidir. Bu zorunluluğu bir marangozun sahip olması gereken geometri bilgisine benzeten yazar, ustadan öğrenilen kulaktan dolma bilginin yetersizliğine vurguda bulunarak konuyu fizyolojiye getirmiş ve gözyaşları meselesinde kendi gözlemleriyle yetinenlerin ya durmaları gerektiğini ya da devam ederlerse saçmalamalarının kaçınılmaz olacağını söylemiştir. Bu saptamalarıyla Recai-zâde Ekrem ve genel olarak romantiklerin bilimsel bilgiye kapalılıklarını eleştirmiştir.

Recai-zâde Ekrem ve Beşir Fuad tarafından kaleme alınan her iki takrizde de beğenilerin ve olumsuz eleştirilerin bir arada yer aldığı görülmektedir. Recai-zâde Ekrem’in mukaddime kısmındaki realist unsurlar nedeniyle eleştirdiği, hikâyeler ve mensur şiirler kısmındaki romantik unsurlar nedeniyle de övdüğü eseri Beşir Fuad aynı nedenlerle; ancak tam tersi tepkiler vererek değerlendirmiştir. *Victor Hugo* biyografisinin ara nesil mensuplarından Menemenli-zâde Mehmet

Tahir tarafından eleştirilmesiyle başlayan romantizm-realizm tartışması, Beşir Fuad'ın *Gözyaşları* eserine yazdığı yukarıda değinilen iki yazı ile daha da alevlenmiştir. Recai-zâde Ekrem'in yazdığı takriz dışında kendisini geride tuttuğu tartışma, Beşir Fuad'ın amaçladıkları çerçevesinde realizmin ara nesil içerisinde belli bir hareket alanına sahip olmasına ve Servet-i Fünûn kuşağına aktarılabilecek bir birikim olarak ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Diğer taraftan söz konusu yazıların varlığı, *Gözyaşları*'nın dönem içerisinde hacminden daha büyük bir üne kavuşmasına da katkı sağlamıştır.

Sonuç Yerine

1839 yılında ilan edilen ferman ile başlayan ve aynı isimle anılan Tanzimat Dönemi, devleti ayakta tutma idealiyle 18. yüzyıldan itibaren benimsenen ve öncelikli olarak askeriyede uygulanan Batılılaşma siyasetinin daha geniş bir alanda dolaşıma girmesini sağlamıştır. 1876 yılına kadar devam eden dönem; eğitim, hukuk ve ekonomide Batı'nın model alındığı pek çok yeniliğin hayata geçmesine sahne olmuş; ancak özellikle edebiyat alanında yürütülen faaliyetlerle içeriye Batı'nın sadece pratik tarafları değil, düşünce birikimi de aktarılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Osmanlı'nın Batılı anlamda ilk aydınları olarak değerlendirilebilecek İbrahim Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın Yeni Osmanlılar adıyla yürüttükleri siyasi faaliyetlerle meşrutiyetin ilanı taleplerini dillendirirken, eşzamanlı olarak yürüttükleri edebi faaliyetlerle de Batı etkisinde yerli bir edebiyatın temellerini attıkları görülmektedir. Tanzimat Dönemi'nde varlık gösteren ve edebiyat tarihçilerinin ilk nesil adını verdikleri bu isimler; siyasi ve edebi kimliklerini birbirinden bağımsız algılamamaları nedeniyle sosyal içerikli bir edebiyat anlayışını temsil etmişlerdir. Edebiyata Batılı kültürel değerlerin toplum tarafından özümsemesine yardımcı bir enstrüman anlamı yükleyen ilk nesil, 1876 sonrası değişen siyasi koşullarla beraber sönmüş; ancak temellerini attığı Batı etkisindeki yerli edebiyat içerdiği farklılıklara rağmen gelişimini sürdürmüştür.

Tanzimat Dönemi'nin siyasi Batılılaşmaya yer açan 'görece özgür' koşullarının ardından, 1876 yılından 1909 yılına kadar süren 2. Abdülhamid Dönemi başlamıştır. Bu dönemde siyasi Batılılaşmaya mesafeli yaklaşılmış; ancak kültürel Batılılaşma desteklenmiştir. Tanzimat'tan farklı olarak padişahta merkezileşen bir yönetimin varlığı, Batılı siyasi modelleri içeride seslendiren muhalif kadroların ortaya çıkmasını belli bir süre engellemiş; ancak edebi faaliyetler yoğunluk kazanmıştır. Bu yoğunluğun en önemli göstergesi, 2. Abdülhamid'in iktidarı boyunca ortaya çıkan edebi nesillerin varlığıdır. 33 yıllık dönem içerisinde 1876-1878'de ikinci nesil ve 1896'da Servet-i Fünuncular Batı etkisindeki yerli edebiyatın iki önemli aşamasını oluşturmuşlardır. Her iki nesil de benzer siyasi koşullarda ortaya çıkmaları nedeniyle sosyal duyarlılıkları törpülenmiş ve bireysel meselelere odaklı bir edebiyat anlayışını temsil etmişler, bu nedenle birbirlerinin devamı olarak görülmüşlerdir. Dolayısıyla Recai-zâde Ekrem, Abdülhak Hamid gibi isimlerin öncülük ettiği ikinci neslin Tefik Fikret ve Halid Ziya gibi isimlerin öncülük ettiği Servet-i Fünûn nesline kaynaklık ettiği söylenebilir. Nitekim ikinci neslin edebiyata yüklediği 'edebiyat edebiyat içindir' anlamı Servet-i Fünuncular tarafından korunmuştur.

Tanzimat Dönemi'nde ilk nesil ile temelleri atılan Batı etkisindeki yerli edebiyatın 2. Abdülhamid Dönemi'nde desteklenen kültürel Batılılaşma ile yoğun faaliyetlere sahne olması, edebiyatın gençler arasında da bir uğraş olarak benimsenmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Mehmet Kaplan'ın sonradan yaptığı isimlendirmeye ara nesil, 2. Abdülhamid Dönemi'nin genç edebiyatçıları imlemektedir. İkinci nesille Servet-i Fünuncular arasında bir köprü olarak konumlandırılan ara nesil; bunu sadece kronolojik olarak yapmamış, kendinden önceki neslin edebiyat anlayışının kendinden sonraki nesle intikalini de mümkün kılmıştır. Medeniyet, hak-adalet, hürriyet, vatan gibi toplumsal temalar yerine felsefe, aşk, ölüm gibi bireysel temaları ön plana alan genç edebiyatçılar, dönemin siyasi atmosferi ve duygusal kişilik yapılarıyla ikinci nesilden devraldıkları melankolik tavrı çoğaltmış ve Servet-i Fünûn nesline aktarmışlardır.

Ara nesil edebiyat tarihi içerisinde edebi yetenek açısından taşıdığı sınırlılıklarla ikinci nesil ve Servet-i Fünûncuların gölgesinde kalmış, bu nedenle üzerine ayrıntılı çalışmalar yapılmamıştır. Söz konusu ilgisizliğe karşın ara neslin yerli edebiyata katkısı, kendinden önceki ve sonraki nesiller arasında birebir aktarıcılık yapmak olmamıştır. Ara nesil sahip olduğu sorgulayıcılıkla kendisine kadar ki yerli edebi birikim üzerine sorular sormuş ve verdiği cevaplarla eldeki bilginin olgunlaşmasını sağlamıştır. Eleştiri/tenkit türü kullanılarak da yapılan sorgulamalar farklı cevapların verildiği bir tartışma ortamı yaratmış ve bir yandan geleneksel edebi birikim masaya yatırılmış, diğer taraftan Batı edebiyatından aktarılanlar mevcut içerisinde konumlandırılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede eski ve yeni edebiyat ile romantizm ve realizm tartışmalarının ara neslin edebi faaliyetlerine dinamizm kazandırdığı söylenmelidir. Söz konusu tartışmalar, baskın eğilimlerin varlığına karşın ara nesil içerisinde kesin bir sonuca bağlanmamış ve bağlanmadığı oranda da ara nesle çokseslilik ve esneklik kazandırmıştır.

Bu bağlamda ara nesil mensubu olarak Mustafa Reşid ve *Gözyaşları* simgesel bir değere sahiptir. İkinci neslin hem Batılı hem de romantik eğilimlerini ağırlıklı olarak sahiplenilen Mustafa Reşid, geçiş döneminin kesinlik taşımayan koşulları içerisinde realizmden de etkilenmiştir. Dönemin siyasi şartlarının ve ikinci nesilden miras alınan edebiyat anlayışının belirleyiciliğiyle eserlerinde genellikle aşk ve kadın temasını işleyen Mustafa Reşid, realizmi savunan Beşir Fuad ile yakın arkadaşlığının sonucu olarak *Gözyaşları*'nda romantik ve realist unsurlara birlikte yer vermiş ve ara nesil içerisinde orijinal bir yer edinmiştir. *Gözyaşları*'nın ardından şiir, hikâye ve romanlarında duygu dozu yüksek romantik bakış açısını kullanmaya devam etmiş olsa da bu eser, hem realizmin ara nesil içerisinde sesini daha fazla duyurmasını sağlamış hem de Servet-i Fünûn Dönemi'nde varlığını korumasına katkıda bulunmuştur. Ara neslin bünyesinde barındırdığı ikiliğin, mensupları tarafından aynı anda muhafaza edilmesine örnek teşkil eden yapısı ise onu fiktisel çoksesliliğin ve esnekliğin somut belgelerinden biri haline getirmiştir. Daha genel bir okumayla ise Mustafa Reşid'in *Gözyaşları*, ara neslin Batı etkisindeki yerli edebiyatın gelişimine sunduğu katkıyı anlamak açısından önem arz eden metinlerden biridir.

Gözyaşları

Mukaddime

Gözyaşı Nedir?

Berrak, râyihatsız,¹ tuzluca bir mâyîdir,² tahminen yüzde doksan dokuzu su ve bâkîsi³ klor sodyum, fosforit sud ve fosforit kils'den⁴ mürekkep⁵ olup bundan başka daha bazı emliha âsârını⁶ ve mikdar-ı cüz'i⁷ eczâ⁸-yı uzvîyeye⁹ hâvidir.¹⁰

“Guded-i dem'iyye”¹¹ bu yaşları niçin ifraz ediyor?¹²

Volter (Voltaire) gözyaşları için “Hüzün ve elemin lisan-ı hâlidir.”¹³ demiş.

¹ Kokusuz.

² Sıvı.

³ Kalan kısmı.

⁴ Sönmemiş kireç.

⁵ Birleşik.

⁶ İzler.

⁷ Az miktar

⁸ Eczacılıkta kullanılan çeşitli maddeler.

⁹ Organik.

¹⁰ İçine alan, içinde bulunduran, içeren.

¹¹ Gözyaşı bezleri.

¹² (Vücuttan) Dışarıya atmak.

¹³ Sözle değil hal, tavır ve görünüşle olan ifâde, hal dili.

Bu tarif nâkısır.¹⁴ Zira görülüyor ki gözyaşları sürûrun¹⁵ da lisan-ı hâlidir.

Mamafih daha pek çok şey için gözyaşları dökülüyor.

Mesela tarihlerde mücâhit-i meşhûr Ukbe bin Nâfi'nin râkib¹⁶ olduğu atı bahr-ı muhite¹⁷ sürdüğü zaman:

“Îlâhi! Şahidimsin: Pişgâh-ı¹⁸ azîmetime¹⁹ şu ummân²⁰ tesâdüf etmeseydi, ism-i celâlini²¹ daha ileriye götürürdüm!” dediği okunacak veyâhut Endülüs'te Melik Hişâm-ı sâni'nin vekilü's-saltanası bulunan “Muhammed el-Mansur”un bir muharebede bozulmuş olan askerin önüne yattığı görülecek olsa gözyaşlarının tereşşuh etmemesi²² kâbil²³ olamıyor.²⁴

Velhâsıl dimağın²⁵ her nev'i şiddet-i taharrükünde²⁶ guded-i dem'iyye ifrâzâtını²⁷ tezyîd ederek²⁸ seyelân-ı dümu'²⁹ vâki oluyor.³⁰

Fizyoloji, gözyaşı hakkında henüz son sözünü söylememiş ise de bu mâyiin, gözlerin “medâr-ı ayn³¹”da sühûletle³² dönmesi için şiddet-i lüzumu ve fıkânî³³ halinde birçok emrâz-ı ‘ayniyyenin³⁴ zuhur edeceği³⁵ beyn-el-etibbâ³⁶ müttefikün-aleyhdir.³⁷

Bu meseleyi tedkik ederken eyyâm-ı şebâbımda³⁸ döktüğüm gözyaşları hâtırıma geldi. Birkaçını topladım: Şu risalecik³⁹ teşekkül etti.⁴⁰ Neşri⁴¹ için gönülde hâsıl olan⁴² arzuya galebe edemedim.⁴³

¹⁴ Tam olmayan, eksik, noksan.

¹⁵ Sevinç.

¹⁶ Binici.

¹⁷ Okyanus

¹⁸ Ön, huzur.

¹⁹ Gitme, gidiş, yola çıkma.

²⁰ Çok büyük engin deniz, okyanus.

²¹ Cenâb-ı Hakk'ın, ulûhiyete âit sıfatlarının hepsini kendinde toplamış olan en yüce adı olarak bilinen, zâtına delâlet eden, ululuğunu ve kudretini gösteren en büyük ismi olan “Allah” kelimesi, lafza-i celâl, hû.

²² Sızmak, sızıntı yapmak, ufak damlalar hâlinde çıkmak.

²³ Mümkün.

²⁴ Kâbil olamamak: İmkân dâhilinde bulunmamak, mümkün olmamak.

²⁵ Beyin.

²⁶ Hareket etme, kıyımdama.

²⁷ Vücuttan dışarı çıkan kan, ter, irin, idrar vb. şeyler, salgılar.

²⁸ Çoğaltmak, arttırmak, ziyâde etmek.

²⁹ Gözyaşlarının akması.

³⁰ Meydana gelmek, vuku bulmak.

³¹ Gözün içinde döneceği yer, göz çukuru.

³² Kolaylık.

³³ Yokluk, bulunmama, eksiklik.

³⁴ Göz hastalıkları.

³⁵ Meydana çıkmak, baş göstermek, görünmek.

³⁶ Doktorlar arasında.

³⁷ Üzerinde ittifak edilen.

³⁸ Gençlik günleri.

³⁹ Küçük kitapçık.

⁴⁰ Meydana gelmek.

⁴¹ Yayım, yayımlama, yayımlanma.

⁴² Husûle gelmek, olmak, meydana çıkmak.

⁴³ Üstün gelmek, üstün olmak, bastırmak.

Gözyaşı kadar küçük, gözyaşı gibi rikkat-engîz⁴⁴ olan bu risalenin mütâlaası⁴⁵ bâis-i⁴⁶ kelâl⁴⁷ olmaz sanırım.

Mustafa Reşid

Gözyaşı Lisanından

Bir müddet ebhâr-ı muhîtenin⁴⁸ mahûf⁴⁹ dalgalarında, cesîm⁵⁰ cereyânlarında, vâsi⁵¹ girdâblarında dolaştım. Nihâyet hatt-ı istivâda⁵² tebahhur ettim.⁵³ Havada bulunan diğer refiklerime⁵⁴ karıştım.

Havanın sıklet-i izâfiyyesi⁵⁵ bizimkinden ağır olmak hasebiyle⁵⁶ [ecsâm-ı sâbiha⁵⁷] kanunu iktizâsınca⁵⁸ cû-yı⁵⁹ havada sebâhata⁶⁰ başladık.

Tesâdüf ettiğimiz hava cereyânına tebe'an⁶¹ harekette muztardık.⁶²

Semânın yüksek tabakalarına çıktıkça hararetimiz⁶³ de tedricen⁶⁴ tenâkus ederdi.⁶⁵

‘Akıbet-i⁶⁶ tabakât-ı münce mideye⁶⁷ temâs ederek bulut hâlinde tekâsûf eyledik.⁶⁸

Havanın tabakât-ı ulyâsında⁶⁹ hâsıl olan o şiddetli cereyânların tazyikiyle⁷⁰ bir müddet gâyet serî⁷¹ hareketler icrâ ettik.⁷² Şekilden şekle girdik, teşkil⁷³ ettiğimiz fecr⁷⁴ ve şafak levhalarıyla kavs-i kuzahlarla⁷⁵ şâirleri, ressâmları bütün bedâyi'-i⁷⁶ pür-sitânı⁷⁷ hayrân ederdik.

⁴⁴ Merhamet uyandıran, acıklı.

⁴⁵ Etraflıca düşünme, inceleme, tetkik.

⁴⁶ Sebep olan şey, sebep.

⁴⁷ Yorgunluk, bıkkınlık, usanç.

⁴⁸ Okyanuslar.

⁴⁹ Korkunç.

⁵⁰ Büyük.

⁵¹ Geniş.

⁵² Ekvator.

⁵³ Buharlaşmak.

⁵⁴ Arkadaş, yol arkadaşı.

⁵⁵ Yoğunluk.

⁵⁶ Dolayısıyla, -den ötürü, -den dolayı.

⁵⁷ Suda yüzen cisimler.

⁵⁸ Gereğince, gereğine göre, gerektirdiği şekilde.

⁵⁹ Nehir.

⁶⁰ Suda yüzme.

⁶¹ Tâbi olarak, uyarak.

⁶² Mecbur.

⁶³ Isı, sıcaklık.

⁶⁴ Yavaş yavaş.

⁶⁵ Azalmak, eksilmek.

⁶⁶ Son, nihâyet, netice.

⁶⁷ Donmuş.

⁶⁸ Bir araya toplanıp sıklaşmak, yoğunlaşmak.

⁶⁹ Çok yüksek, çok yüce.

⁷⁰ Basınç.

⁷¹ Hızlı.

⁷² Yapmak, uygulamak.

⁷³ Vücûda getirme, meydana getirme, ortaya çıkarma, oluşturma.

⁷⁴ Güneş doğmadan önce ortalığın ağarmaya başladığı vakit, tan vakti.

⁷⁵ Gökkuşağı.

⁷⁶ Yeni, görülmemiş, güzel ve ender şeyler, bedâialar.

⁷⁷ Çok alıcı.

Hayfâ⁷⁸ ki bir gün muvâzene-i⁷⁹ seciyyeyi⁸⁰ gâib ettik.⁸¹ Yere düştük! Derhâl yer bizi yuttu. Zîr-i zemînde⁸² dahi yalnız kalmadık, evvelâ iplik kadar ince bir akıntı hâsıl ettik. Sonra diğer bir akıntı ile birleştik. Rast geldiğimiz kayaların yarık ve çatlak mahallerinde⁸³ kendimize birtakım girintili çıkıntılı yollar açtık.

Bizden sonra zîr-i zemîne dâhil olan katreler⁸⁴ de bu yollardan bizi takip ederdi.

Bu sûretle taht'el-arz⁸⁵ bir çok seyahatten sonra bir mâniye⁸⁶ müsâdif⁸⁷ olduk ki bizim için buna galebe⁸⁸ muhâlddi.⁸⁹

Durduk; çâre aramaya başladık.

Arkamızdan gelen sular ale'd-devâm⁹⁰ üzerimize dökülür, bizi tazyîk ederdi.

Nihâyet bir yarık ve çatlak bulamadık. Anbean⁹¹ tezâyüd eden tazyîkât⁹²dan kurtulmak için sath-ı arza⁹³ çıktık; bir kaynak teşkîl ettik.

Sath-ı arzda biraz yuvarlanır yuvarlanmaz (câzibe⁹⁴) kanunu iktizâsınca merkez-i arza⁹⁵ doğru cezb olunmaya⁹⁶ başladığımızdan en yakın olan sath-ı mâillerden⁹⁷ aşağıya –mümkün olduğu kadar- sür'atle cereyâna mecbûr olduk.

Biraz sonra bir nehirde mansub olduk.⁹⁸ Aks-i⁹⁹ cemâllerini¹⁰⁰ kemâl¹⁰¹ ile temâşâ¹⁰² için sevâhilden¹⁰³ sath-ı âba¹⁰⁴ doğru eğilmiş olan çiçeklerden bûse-çîn¹⁰⁵ olarak, çamaşır yıkayan köylü kızların ayaklarına yüz sürerek yolumda devam ettiğimden yani tekrâren¹⁰⁶ denizlere karışmaya gitmekte iken rûzgâr beni yine toprağa attı.

⁷⁸ Yazık. (hayfa ki)

⁷⁹ Denge.

⁸⁰ Yaratılış, tabiat, tıynet, karakter.

⁸¹ Kaybetmek.

⁸² Yer altı.

⁸³ Yer.

⁸⁴ Damla.

⁸⁵ Yeraltı.

⁸⁶ Engel.

⁸⁷ Rastlayan, tesâdüf eden.

⁸⁸ Üstün gelme.

⁸⁹ Olması, gerçekleşmesi, yapılması mümkün olmayan, imkânsız.

⁹⁰ Sürekli.

⁹¹ Gittikçe, gitgide, zaman ilerledikçe.

⁹² Tazyikler.

⁹³ Yeryüzü.

⁹⁴ Bir cismin diğer bir cismi kendine doğru çekme kuvveti, çekim.

⁹⁵ Dünyanın merkezi.

⁹⁶ Kendine çekilmek.

⁹⁷ Eğik düzlem.

⁹⁸ Dikilmek, konmak.

⁹⁹ Ses ve ışık dalgalarının bir cisme çarpıp geri dönmesi ve bunun sonucunda duyulan ses, görülen ışık, yankı, yansı.

¹⁰⁰ Güzellik.

¹⁰¹ Bir şeyin tam ve noksansız dereceye erişmiş olması durumu, mükemmellik, tamlık.

¹⁰² Bakıp seyretme, zevkle, hayranlıkla seyretme, izleme.

¹⁰³ Kıyılar, sâhiller.

¹⁰⁴ Su yüzeyi.

¹⁰⁵ Öpücük alan, öpücük toplayan.

¹⁰⁶ Defalarca.

Bu defa dahi zîr-i zemîne girdim. Fakat evvelki gibi uzun uzadıya seyahat edemedim; biraz gider gitmez bir ağaç köküne tesâdüf ettim. Bu kök beni mas ederek¹⁰⁷ sâkına¹⁰⁸ îsâl eyledi.¹⁰⁹ Sâkdan dahi bir küreye dâhil oldum.

Bir yıldız kadar bedâyi' ve acâyibi¹¹⁰ hâvi¹¹¹ bulunan o küre Newton'a [câzibe] kanunlarını göstermiş olan kılaguzun¹¹² familyasındandı...¹¹³ Mini mini bir elmaydı!

Bir gün bir köylü kız bu elmayı kopardı. Yedi! Binaenaleyh¹¹⁴ daha garip bir âleme duhûl ettim.¹¹⁵ O âlemde de bir sûret-i 'acîbiyed¹¹⁶, (keylûs¹¹⁷) haline gelen mevâd¹¹⁸ meyânında¹¹⁹ kana karıştım. Deverâna¹²⁰ başladım. Nihayet bu (guded-i dem'iyye)ye îsâl olundum.

Efsûs¹²¹ ki guded-i dem'iyye dahi dimağdan telgrafla aldığı şiddetli emirler üzerine beni tarda¹²² mecbur oldu. İşte yine buhara munkalip¹²³ olarak semâya suûd ediyordum.¹²⁴

Bakalım deverân daha ne hale koyacak!

-1-

İlk Gözyaşı

Bir yaz... Civarındaki o güzel ormanın bittiği o latifü'l-manzar¹²⁵ denizin başladığı noktada bulunan yalılarının birinde ikamet ediyorduk.

Ben o zaman henüz sekiz yaşında bulunduğum için hiçbir yerde ârâm edemezdim;¹²⁶ gâh¹²⁷ deniz kenarında gezer, gâh ormanda geşt ü güzâr ederdim.

Bu seyahat-i mütemadiyede¹²⁸ komşumuzun kızı da bana refâkat ederdi.¹²⁹

Benden pek de büyük olmayan bu kızcağız kenarında gezdiğimiz deryânın renginden güzel, saatlerce bakıp bakıp da hayran olduğumuz semânın manzarasından latif¹³⁰ mâî¹³¹ göze mâlikti.¹³²

¹⁰⁷ Emerek çekmek, emmek, soğurmak.

¹⁰⁸ Sap.

¹⁰⁹ Ulaştırmak, ulaştırılmak, eriştirmek.

¹¹⁰ Garip, tuhaf, alışılanın dışında, değişik.

¹¹¹ İçine alan, içinde bulunduran, içeren.

¹¹² Kılavuz.

¹¹³ Aile.

¹¹⁴ Bundan dolayı, bunun üzerine.

¹¹⁵ Girmek, dâhil olmak.

¹¹⁶ Acayip?

¹¹⁷ Hazmedilmiş besinlerin ince bağırsaklardaki, lenf suyu ile yağ zerrecilerinin karışımından ibâret olan emilmeye hazır sütümsü durumu, kilüs.

¹¹⁸ Elle tutulup gözle görülebilen, uzayda yer kaplayan, bölünebilen, ağırlığı olan nesneler, maddeler, cisimler.

¹¹⁹ Ara, mâbeyn.

¹²⁰ Dönme, dönüp dolaşma, dolaşım, cevelân.

¹²¹ Yazık, eyvah.

¹²² Sürme, uzaklaştırma.

¹²³ Başka bir duruma veya şekle girmiş, dönüşmüş, değişmiş, inkılâp etmiş.

¹²⁴ Yükseğe, yukarıya çıkmak, yükselmek, yücelmek.

¹²⁵ Manzarası güzel.

¹²⁶ Durmak, dinlenmek.

¹²⁷ Bazen.

¹²⁸ Sürüp giden seyahat, aralıksız gezinti.

¹²⁹ Birinin berâberinde olmak, arkadaşlık etmek.

¹³⁰ Zevk ve ruh okşayıcı ince bir güzelliğe sâhip olan, hoş.

¹³¹ Mavi.

¹³² Sahip.

Ormanda gördüğümüz açık kestaneler rengindeki saçlarının uzunluğu yalnız o yaşta bulunan kızlara değil daha büyüklerine bile gıpta-resân¹³³ olurdu.

Bazı günler balık tutmakla meşgul olurduk; oltamıza -ekseriya-¹³⁴ mini mini balıklar tutulurdu. Lâkin kendimiz gibi pek küçük olan bu mahlûkatı¹³⁵ öldürmeye kıyamazdık; âzâd ederdik.¹³⁶

Bazen de ormanın en güzel noktasında bulunan mandıraya kadar giderdik. Çobanlara para verip taze süt, taze peynir alırdık. Bunları çobanların pişirdiği çavdar etmeği¹³⁷ ile yerdik.

Hânelerimizde tekellüflerle,¹³⁸ itinâlarla¹³⁹ pişirilen yemekler lezzetçe bu taamlara¹⁴⁰ muâdil¹⁴¹ olamazdı.

Karnımızı doyurduktan sonra çobanlara rica edip kaval çaldırırđık. Âdi¹⁴² bir odun parçasından yapılmış olan kavalın sedâsı bize -şehirde işittiğimiz o mükellef âlât-ı mûsikiyyenin¹⁴³ musanna'¹⁴⁴ negamâtından¹⁴⁵ ziyade- hoş gelirdi. Aldığımız müsaâde¹⁴⁶ üzerine en güzel kuzuları okşardık.

Mandıra ikametgâhımıza yarım saat uzaktaydı. Onun için giderken de yorulurduk; yorgunluk almak için ya bir çay kenarında yâhut büyük bir meşe ağacının sâye-i safâ-medârında¹⁴⁷ saatlerce otururduk.

Bu tevakkuf¹⁴⁸ esnâsında ekseriyâ kuşlarla cuybâr¹⁴⁹ (ninni) söyleyerek bizi uyuturdu.

Ah! O uykular ne kadar tatlıydı!

§

O yazı hep bu sûrette geçirdik.

Eylül içinde bir gün yine gezmeye götürmek üzere hânesine gitmiştim. O gece ansızın hastalandığını haber verdiler.

Ertesi gün yine gidip sordum. Hastalığının kesb-i şiddet ettiğini¹⁵⁰ söylediler.

Üçüncü gün ise vefat etti!

Cenazesini kabristana kadar takip ettim. Tabutu üstüne mezarcının ilk attığı topraklara benim de gözyaşlarım karıştı.

¹³³ Gıpta uyandıran.

¹³⁴ Çok defa, çok zaman, çoğunlukla, umûmiyetle, ekseriyetle, ekseri.

¹³⁵ Yaratılmış olan şeyler, bütün yaratıklar, mahlûklar.

¹³⁶ Serbest bırakmak.

¹³⁷ Ekmek.

¹³⁸ Güçlüğe, zahmetli bir işe katlanma.

¹³⁹ Bir şeyin istenildiği gibi olması için gereken dikkati gösterme, dikkat, özen.

¹⁴⁰ Yemek, aş.

¹⁴¹ Denk, eşit, müsâvî.

¹⁴² Alelade.

¹⁴³ Musiki aletleri.

¹⁴⁴ Sanatkar elinden çıkmış, sanatlı.

¹⁴⁵ Nağmeler, ezgiler.

¹⁴⁶ İzin.

¹⁴⁷ Eğlenmeye, sefaya yardımcı olan gölge.

¹⁴⁸ Bekleme, durma.

¹⁴⁹ Nehir.

¹⁵⁰ Şiddeti artmak, şiddet kazanmak.

Ah! O gözyaşları ne kadar acıydı!

-2-

Bahar içinde bir gece Çamlıca(yı) geziyordum. Semâ sâf olduğu için hava serindi. Kamer, mâiye mâil¹⁵¹ bir ziyâ ile zemini tenvîr ediyordu.¹⁵² Etrafta birkaç bülbül sedâsından başka hiçbir ses işitilmiyordu.

Manzaranın tesiriyle tatlı bir tahayyüle¹⁵³ dalmış olduğum halde geze geze bir köşkün önüne vâsıl oldum¹⁵⁴ ki şekl-i dilrübâsı¹⁵⁵ nazarıdikkatimi¹⁵⁶ celbeyledi.¹⁵⁷ Durdum, temâşâya başladım. Köşkün boyası gül renginde olduğundan ziyâ-yı kamer¹⁵⁸ içinde temâşâsına doyulmaz bir manzara teşkil etmişti.

Gözlerim bu manzarayı temâşâ ile meşgul iken öyle bir levha-yı bedî'aya¹⁵⁹ musâdîf oldu¹⁶⁰ ki bir müddet kendimden geçerek başka bir âlemde bulunuyorum zannetmeye başladım!

Ah! Ressamları, şâirleri çıldırtacak derecede latîf olan o levha hâlâ gözümün önündedir:

Güneşin kamere nâzır¹⁶¹ bir penceresinde on altı on yedi yaşında bir melek-simâ¹⁶² başını sağ koluna dayamış olduğu halde uyumuş kalmıştı.

Şafak bulutları içinde uyuyan bir melek de ancak bu kadar dilnişin¹⁶³ bir levha teşkil edebilirdi.

Câme-hâb-ı harîr¹⁶⁴ dirseklerine kadar düşmüş olduğundan beyaz kollarının ziyâ-yı kamer içinde kesbettiği¹⁶⁵ reng-i latîf¹⁶⁶ gözlerimi kamaştırdı.

Hafif hafif vezân olan¹⁶⁷ nesîm-i muattar¹⁶⁸ kızın perişân¹⁶⁹ saçlarını ara sıra yüzüne oturtuyor fakat pek çok dayanamayıp yine açıyordu.

Bu levhayı saatlerce temâşâ ettim. Nihâyet kız uyandı; pencereyi kapadı; gözden nihân oldu!¹⁷⁰

Ben ise bir hayli müddet gözlerimi o mâhpeykerin¹⁷¹ ufûl ettiği¹⁷² noktadan ayırmadım.

¹⁵¹ Benzer.

¹⁵² Aydınlatmak.

¹⁵³ Hayalde canlandırma.

¹⁵⁴ Ulaşmak.

¹⁵⁵ Gönül kapan, herkesi kendine bağlayan, âşık olunan (güzel).

¹⁵⁶ Dikkatli bakış.

¹⁵⁷ Kendine doğru çekmek, üzerine çekmek.

¹⁵⁸ Ay ışığı.

¹⁵⁹ Güzel tablo.

¹⁶⁰ Tesadüf etmek.

¹⁶¹ Bakan.

¹⁶² Melek yüzlü.

¹⁶³ Gönülde yer tutan, çok hoş giden, latîf.

¹⁶⁴ İpekten yapılmış yatak.

¹⁶⁵ Kazanmak, edinmek.

¹⁶⁶ Hoş renk.

¹⁶⁷ Esmek.

¹⁶⁸ Güzel kokulu, ıtırılı rüzgar.

¹⁶⁹ Dağınık.

¹⁷⁰ Görünmez olmak, gizlenmek.

¹⁷¹ Ay yüzlü.

¹⁷² Gözden kaybolmak.

Ertesi gece yine o köşkün önünden geçtim. Kız yine o penceredeydi. Fakat bu defa uyumuyordu; şarkı söylüyordu.

Beni görünce şarkıyı kesti. Bilmem nasıl oldu da penceresinin altından geçerken nâ-tamâm¹⁷³ olan şarkının bâkiyesini¹⁷⁴ terennüme¹⁷⁵ cesâret ettim!

Bu küstahlığa cür'etden¹⁷⁶ sonra köşkün önünden geçemeyip diğer bir tarîk¹⁷⁷ ile ikametgâhıma avdet eyledim.¹⁷⁸ Ama şiddet-i iştiyâk¹⁷⁹ yigirmi¹⁸⁰ dört saat sonra beni yine köşkün önüne sevk etti. Kız beni uzaktan tanıdı, bir tavr-ı mütehevvirâne¹⁸¹ ile kalkıp pencereyi kapadı, gitti. Kabahatimi bildiğim için bu cezaya tahammül ettim. Lâkin o gece hiç uyuyamadım.

Ertesi gün bir harem ağası bana şu mektubu getirdi:

“Efendi!

Sizi pek iyi tanırım. Bundan bir ay evvel bir mesirede¹⁸² size musâdif olmuşum. Hâliniz nazarıdikkatimi celbetti. O günden beri tahkîk-i ahvalinizle¹⁸³ meşgul oldum. Netice-i tahkîkatıma¹⁸⁴ nazaran¹⁸⁵ sizi terbiyeli, dürendiş¹⁸⁶ zannediyoordum.

Fakat dün geceki hareketiniz aksini ispat etti. Teessüf ederim!¹⁸⁷

O hareketinizden maksat ne olsa gerek? Benden ne istiyorsunuz? Gece yarıları pencereimin altında niçin dolaşıyorsunuz? Terbiyeli, dürendiş adamlara yakışmayan böyle bir harekete sizi sevkeden ne gibi bir hâldir?

Köşküme, husûsen¹⁸⁸ pencereimin önünde gezindiğinizi ya hariçten yâhut dairemizden bir görececek olursa halimiz neye varır?

Rica ederim, bu gibi hareketlerinize nihâyet veriniz. Artık bu köşküme önünden geçmeyeceğinizi vaad ediyorsunuz, değil mi?

İmza

...

Harem ağası mektubun cevabını istediğinden bu satırları yazıp verdim:

“Hanımefendi!

¹⁷³ Tamamlanmamış, yarım kalmış.

¹⁷⁴ Geri kalan.

¹⁷⁵ Nağme ile söyleme, güzel ve tatlı bir sesle hafif hafif şarkı söyleme.

¹⁷⁶ Çekinmeden ortaya atılma, cesâret, atılganlık.

¹⁷⁷ Yol.

¹⁷⁸ Dönmek.

¹⁷⁹ Özleme şiddeti.

¹⁸⁰ Yirmi.

¹⁸¹ Kızgın bir şekilde, öfkeli bir tavırla.

¹⁸² Gezilip dolaşılacak yer, gezinti yeri.

¹⁸³ Hallerin soruşturulması, durumun araştırılması.

¹⁸⁴ Soruşturma neticesi.

¹⁸⁵ Göre, bakılırsa.

¹⁸⁶ İleriye düşünen, uzağı gören, her işin sonunu ölçüp biçen, tedbirli (kimse), müdebbir.

¹⁸⁷ Üzülmek, esef etmek.

¹⁸⁸ Özellikle.

Sualleriniz beni itirâf-ı aşka¹⁸⁹ mecbur ediyor. Afv¹⁹⁰ niyâz ederim.¹⁹¹ Kader beni köşkünüzün önüne kadar sevketti; sizi nurlar içinde uyurken bana gösterdi. Hüsnünüze¹⁹² meftûn oldum!¹⁹³

Dün gece ettiğim küstahlığı afv buyurunuz. Zîra o dakikada kendime mâlik değildim.

Mektubunuzun nihâyetinde artık köşkünüzün önünden geçmemek için benden vaad istiyorsunuz.

Teessüf ederim ki bunu vaad edemeyeceğim. Bundan sonra sizi görmeyince ben nasıl yaşabilirim? Meleğim! Ricâ ederim, beni böyle cehennemi¹⁹⁴ azablara¹⁹⁵ mahkûm etmeyiniz!

Bu ricâyı tekrar için şu varak-pâre¹⁹⁶ size birkaç damla gözyaşı götürüyor.

Okkalarla mürekkep sarf etsem yine bunların bir daneciği¹⁹⁷ kadar tasvîr-i ıztırabıma¹⁹⁸ muktedir olamayacağımdan¹⁹⁹ bu bâbda²⁰⁰ başka söz söylemeyi abes²⁰¹ adderim.²⁰²

Ah! Bu gözyaşlarını ayaklarınızın üstüne dökmeye fırsât-yâb²⁰³ olsaydım ne kadar bahtiyar olurdu!...²⁰⁴

Ertesi gün o harem ağası bir mektup daha getirdi. Derûnunda²⁰⁵ şu satırlar muharrerdi:²⁰⁶

“Efendi!

Ketmedemem²⁰⁷ ki size acıyorum. Lâkin siz de bana acıyınız da köşkümüzün önünden geçmeyiniz. Zîra bu hareketiniz ikimiz için de pek vahim neticeler intâç edebilir.²⁰⁸

İşte size bir tasvir... Beni görmek isteğiniz zaman buna bakınız.

Siz bahtiyarsınız çünkü istediğiniz anda sevdiğinizin –hiç olmazsa- tasvirini görebileceksiniz. Ben ise... Sizin kadar da bahtiyar değilim!”

Cevabım:

“Melek!

Beni sevinç ile çıldırtacaksın; bu ne kadar inâyet!²⁰⁹

¹⁸⁹ Aşk itirafı.

¹⁹⁰ Af.

¹⁹¹ Bir dileğin yerine getirilmesi için yalvarmak, yakarmak, ricâ etmek.

¹⁹² Güzellik.

¹⁹³ Büyülenmişçesine tutkun olmak, tutulmak.

¹⁹⁴ Cehenneme lâyk.

¹⁹⁵ Pişmanlık, çâresizlik, korku vb. durumların verdiği sıkıntı, işkence, keder.

¹⁹⁶ Ufak tezkere, pusula.

¹⁹⁷ Tanecik.

¹⁹⁸ İstirap tasviri, acıyı anlatma.

¹⁹⁹ Bir işi yapmaya veya yaptırmaya gücü yetmek.

²⁰⁰ Husus, mesele, konu.

²⁰¹ Boş, anlamsız.

²⁰² Saymak, kabul etmek.

²⁰³ Fırsat bulan, fırsat elde eden.

²⁰⁴ Mutlu olmak.

²⁰⁵ İç.

²⁰⁶ Yazılı, yazılmış, tahrir edilmiş.

²⁰⁷ Saklamak, gizli tutmak.

²⁰⁸ Sonuçlandırmak.

²⁰⁹ Lutuf, ihsan, iyilik.

Anladım, güzelim anladım, sen de beni seviyorsun.

Sev, meleşim, sev! Zîra ben seni –nev’i beşer²¹⁰ için ne kadar sevebilmek mümkün ise o kadar- seviyorum.

Fotoğrafını iâde ediyorum. Çünkü beynimdeki hayâlin o kadar mülevven,²¹¹ o kadar aslına muvâfıktır ki fotoğraf onun yanında pek nâkıs kalıyor.

Fermân²¹² ki inkıyâden²¹³ artık köşkün önünden geçmeyeceğim. Lâkin yine tekrar ederim ki bundan sonra seni görmeyince yaşayamam. Onun için başka bir yer tayin buyurunuz da ara sıra –velev²¹⁴ ki uzaktan olsun- seni görmek üzere oraya gideyim.”

Bu mektubun cevabını alamadım. Dört gün bekledim. Nihayet me’yus oldum;²¹⁵ herçibâdâbâd²¹⁶ diyerek köşkün önünden geçmeye karar verdim. Yola revân oldum.²¹⁷

Biraz gider gitmez lalaya²¹⁸ rast geldim. Dedi ki:

-Ben de sizi görmeye gidiyordum.

-Teşekkür ederim; niçin?

-Bu gece saat altıda (...) sokağında beni beklemenizi rica için.

-Baş üstüne!

-Fakat mutlaka...

-Mutlaka!... Saat altıda.

Bunun üzerine lala geriye döndü. Ben de ikametgâhıma avdet ettim. Ancak bu davete bir sebep bulamadım.

§

Vakt-i muayyende²¹⁹ lalanın dediği yere gittim. Kendisi henüz gelmemişti. Bir köşeye çekildim; intizâra²²⁰ başladım.

O gece pek ziyâde karanlıktı. Bu zulmete²²¹ mahûf bir sükût inzımâm etmişti.²²²

Beş altı dakika kadar tevakkuftan sonra uzaktan bir ayak sesi işitmeye başladım.

Ağyardan²²³ biri olabilmek ihtimaline mebnî²²⁴ derhal orada bulunan ağaçlardan birinin arkasına saklandım.

Biraz sonra gelen adamın lala olduğunu tanıdım. Meydana çıktım. Dedi ki:

²¹⁰ İnsanlar, insan türü.

²¹¹ Renkli, renk renk.

²¹² Emir, buyruk.

²¹³ Boyun eğerek, itâat ederek.

²¹⁴ Olsa da, isterse, ise de, ise bile.

²¹⁵ Ümitsiz, karamsar bir duruma düşmek, üzülme.

²¹⁶ Ne olursa olsun.

²¹⁷ Yola revan olmak: Gitmeye başlamak, yola koyulmak.

²¹⁸ Eskiden büyük âilelerde bir çocuğun bakımı, eğitim ve terbiyesiyle meşgul olan erkek terbiyecisi.

²¹⁹ Kararlaştırılmış vakitte.

²²⁰ Bekleme.

²²¹ Karanlık.

²²² Üstüne eklemek, ilâve etmek, katılmak.

²²³ Gayrılar, başkaları.

²²⁴ Binaen.

-Sen misin?

-Evet, bendeniz...

-Beni takip et!

Kemâl-i helecânım²²⁵ hasebiyle nereye gideceğimizi suâlê kendimde mecâl hissedemediğim için hemen lalayı takibe başladım.

Esnâ-yı râhde²²⁶ ne o bir şey söyledi, ne de ben bir şey sorabildim.

Birçok sokak dolaştık. Nihâyet küçük bir kapının önünde tevakkuf ettik. Bu kapıdan da büyük bir bağçeye²²⁷ girdik.

Beş on adım kadar gittikten sonra lala kulağıma dedi ki:

-Şu salkım söğüdün altına git. Küçük hanım oradadır. Seni bekliyor. Sakın yüksek sesle konuşmayınız. Sonra hepimiz mahvoluruz.

Ben titreyerek ilerledim.

Filhakika²²⁸ kız oradaydı. Beni görünce ayağa kalkıp mini mini elini dest-i râ'şe-dârıma²²⁹ teslim etti. Birkaç dakika kadar mebhût²³⁰ kaldık. Yalnız ben o güzel ellerin üstüne birkaç damla gözyaşı dökmek suretiyle kemâl-i sürûrumu²³¹ tefhîm ettim.²³²

Nihâyet bu sükûtu kız ihlâl ederek²³³ dedi ki:

-Sizi bu suretle kabulüme taaccüp ettiniz.²³⁴

Zîra hâl bunu icap etti. Başka bir saatte, başka bir yerde mülâkatımız²³⁵ muhâldir. İşte bunu arz için sizi davet ettim. Bu mülâkat sizce o kadar zahmete değerse üç dört gecede bir tekrar olunabilir.

-Sizi görebilmek için o kadar zahmeti ihtiyâra²³⁶ değil fedâ-yı cânâ²³⁷ müheyyâyım.²³⁸

-Pek âlâ. Görüşebileceğimiz geceleri bildiririm.

-Teşekkür ederim... Ah! Seni ne kadar seviyorum bilsen!...

-Ne kadar?.

-Çıldırasıya!... Ya sen?

-Ben mi?... Biliyorsun...

-Ah sen bir meleksin.

§

²²⁵ Yürek çarpıntısının büyüklüğü, tamamı.

²²⁶ Yol esnası.

²²⁷ Bahçe.

²²⁸ Gerçekten, hakîkatte, doğrusu.

²²⁹ Titreyen el.

²³⁰ Şaşmış, şaşırmış, hayrette kalmış, şaşkın, hayran.

²³¹ Sevinç.

²³² Bildirmek, anlatmak.

²³³ Bozmak.

²³⁴ Şaşmak.

²³⁵ Bir yerde buluşmak sûretiyle karşılıklı konuşma, görüşme.

²³⁶ Seçme, intihap etme, tercih etme.

²³⁷ Canını feda etme.

²³⁸ Hazır, âmâd.

Bu mülâkat iki saat kadar devam etti.

Karanlık bir mertebede ki güç hâl ile²³⁹ yekdiğerimizi²⁴⁰ seçebiliyorduk.

Sesimizi kimse işitmesin diye birbirimizin kulağına söylüyorduk. Ah! O mükâleme²⁴¹ ne kadar tatlıydı!

Altında oturduğumuz o güzel ağaç da bizi seti²⁴² için dallarını biraz daha aşağıya sarkıtmıştı!

Karanlıkta bir salkım söğüdün teşkil ettiği manzaranın letâfetini²⁴³ kemâl ile tasvire ne kalem muktedir olabilir, ne fırça!

Vuslat²⁴⁴ demleri²⁴⁵ ne tiz²⁴⁶ geçer! Ben her ne kadar:

“Ey çarh²⁴⁷ tevakkuf et zaman ver

Ey sâat-i sa‘d²⁴⁸ aman aman ver²⁴⁹

Bir kâm alayım şu baht-ı nevden²⁵⁰

Bu leyl-i neşât-ı tîz-revden²⁵¹

Bahtsız bu cihânda var hayli

Mevt²⁵² onlara tatlı bir temenni

Bu zümreye devrin eyle tahsis²⁵³

İhlâk²⁵⁴ ile dertten eyle tahlîs²⁵⁵

Mesudları eylegil ferâmuş²⁵⁶

Bu demdeki ayşdır²⁵⁷ onlara nûş²⁵⁸”

diye feryat ettimse de felek yine istediği gibi devretti²⁵⁹!

“Beyhude taleb-i aman zamanda

Kail²⁶⁰ mi vefâ o bîâmânda²⁶¹”

Nihayet ayrıldık. Ayrılırken gözlerimizden sızan yaşlar birbirine karıştı.

Ah, o gözyaşları ne kadar tatlıydı!..

²³⁹ Büyük güçlüklerle, zorlukla, güç belâ.

²⁴⁰ Birbiri.

²⁴¹ Karşılıklı konuşma, söyleşme.

²⁴² Gizleme, örtme, kapama.

²⁴³ Hoşluk, güzellik.

²⁴⁴ Kavuşma.

²⁴⁵ An.

²⁴⁶ Çabuk, seri, tez.

²⁴⁷ Felek.

²⁴⁸ Kutluluk, bahtiyarlık saati.

²⁴⁹ Bağışlamak, affetmek, insaf etmek.

²⁵⁰ Yeni talih.

²⁵¹ Çabuk yürüyüştü sevinç gecesi.

²⁵² Ölüm.

²⁵³ (Tahsis eylemek) (Bir şeyi bir kimse veya yer için) Ayırma.

²⁵⁴ Helâk etme, yok etme, öldürme.

²⁵⁵ (Tahlis eylemek) Kurtarmak, kurtarılmak.

²⁵⁶ Unutma, hatırdan çıkarma.

²⁵⁷ Hayâtın zevkini çıkarma, yiyip içme, zevk u safâ.

²⁵⁸ İçme, içiş.

²⁵⁹ Dönmek.

²⁶⁰ Râzî olmuş, boyun eğmiş.

²⁶¹ Amansız, aman vermeyen, insafsız, merhametsiz.

-3-

Fasl-ı hazânın²⁶² bir sabah kasvet-engîzinde²⁶³ sevdiğimle beraber... Vadisinden geçen nehrin sâhil-i garbîsini²⁶⁴ takip ediyorduk.

Yapraklar dökülüyor, kuşlar hazin hazin²⁶⁵ ötüyordu.

Suya düşen yaprakların, çiçeklerin kimisi batarak, kimisi yüzerek sath-ı âbda hazin bir manzara teşkîl ediyor; çıplak ağaçların eşkâl-i mün‘akisesi²⁶⁶ de bu manzaranın hüznünü arttırıyordu.

Sevdiğim bir aralık başını omzuma vaz ederek²⁶⁷ dedi ki:

-Yarın bu güzel şehri terk ediyoruz. Bir daha avdet edip etmeyeceğimiz meçhuldür. Beni ve bâhusus²⁶⁸ buralarda geçirdiğimiz eyyâm-ı mesudeyi²⁶⁹ ferâmuş etmezsiniz, değil mi?

-Yarın gidiyor musunuz?

-Evet

-Ah, ben ne kadar bedbahtım.²⁷⁰

-Ya ben?...

İkimiz de ağlamaya başladık.

O esnâda etrafımızdaki dağlardan yuvarlanan bir bulut bizi ihâtâ etti.

Bu bulut içinde yekdiğerimizi derâguş etmiş²⁷¹ olduğumuz halde gözyaşlarımız birbirine karıştı.

Ah, o gözyaşları ne kadar acıydı!...

Birkaç Damla Daha

Şitânın²⁷² gayet soğuk ve muzlim²⁷³ bir gecesinde ateşten, ziyâdan hâlî²⁷⁴ bir kulübe derûnunda bir çocuk dünyaya gelir. Ağlar!

Yine o sâatte mermerden yapılmış âlî²⁷⁵ bir binanın hamam derecesinde ısıtılmış, her birinin bedeli birkaç yüz fakire aylarca nafaka olacak avizelerle tenvîr edilmiş bir odasında bir çocuk doğar; o da ağlar!

O gözyaşları, ne kadar ibret-âmizdir.²⁷⁶

§

²⁶² Sonbahar mevsimi.

²⁶³ Kasvet verici, iç sıkıntısı veren.

²⁶⁴ Garba âit olan, garpla ilgili, batı tarafında bulunan.

²⁶⁵ Hüzünlü hüzünlü.

²⁶⁶ Parlak bir cisme vurup yansıyan, yansımış (ışık, şekil vb.) şekiller.

²⁶⁷ Koymak.

²⁶⁸ Özellikle.

²⁶⁹ Mesut günler.

²⁷⁰ Tâlihi kötü olan, bahtsız, tâlihsiz (kimse).

²⁷¹ Kucaklamak.

²⁷² Kış.

²⁷³ Karanlık.

²⁷⁴ Boş.

²⁷⁵ Yüksek, yüce, büyük, ulu.

²⁷⁶ Ders verici, ibret veren.

Yüklendiği senelerin sıkleti²⁷⁷ hasebiyle arzın câzibe-i şedîdesine²⁷⁸ mukâvemet edemeyerek²⁷⁹ beli bükülmüş bir pîr-i zebun,²⁸⁰ meyâne-i mekabirde²⁸¹ mini mini bir mezarın üzerinde –biraz daha eğilip- girye-nisâr²⁸² olur.

Yine o kabristanda bir civan-ı kavi²⁸³ rengârenk ezhâr²⁸⁴ ile müzeyyen olan²⁸⁵ bir kadın mezarını derâguş eder, renk ve boylarını o kadının cism-i latîfinden²⁸⁶ müntakîl²⁸⁷ zannettiği çiçekleri öper, koklar, gözyaşlarıyla sular.

O gözyaşları ne kadar rikkat-engîzdir.²⁸⁸

§

Kenâr-ı cûybârında güzel bir çoban kaval çalar; omzuna yaslanmış olan yârî²⁸⁹ ara sıra sirişk-sefâ²⁹⁰ döker. Yahut kız şarkı söyler; çoban ağlar.

O gözyaşları ne kadar neşe-verdir!²⁹¹

§

Bir müteverrim²⁹² kız hâl-i ihtizarında,²⁹³ cenazesinin gelinlik esvabıyla defnolunmasını²⁹⁴ vasiyet ederken guded-i dem’iyye sızakalan bir katrecik,²⁹⁵ hâzân-dide²⁹⁶ bir beyaz gül yaprağına dönmüş olan ruhsarına²⁹⁷ dökülür. O katre ne kadar hüzn-âverdir.²⁹⁸

SON

²⁷⁷ Ağırılık.

²⁷⁸ Şiddetli çekim.

²⁷⁹ Dayanmak.

²⁸⁰ Güçsüz, zayıf, âciz ihtiyar.

²⁸¹ Mezarlıkların arası, ortası.

²⁸² Göz yaşı saçan.

²⁸³ Güçlü, kuvvetli genç.

²⁸⁴ Çiçekler.

²⁸⁵ Süslenmek.

²⁸⁶ Beş duyu ile kavranamayan melek, cin vb. şeyler.

²⁸⁷ Bir yerden başka bir yere göçen, nakleden.

²⁸⁸ Merhamet uyandıran, acıklı.

²⁸⁹ Sevgili.

²⁹⁰ Sevinç gözyaşı.

²⁹¹ Neşeli.

²⁹² Verimli.

²⁹³ Can çekişme hali.

²⁹⁴ (Ölü için) Gömülmek.

²⁹⁵ Damlacık.

²⁹⁶ Sonbahar görmüş, solmuş, sararmış.

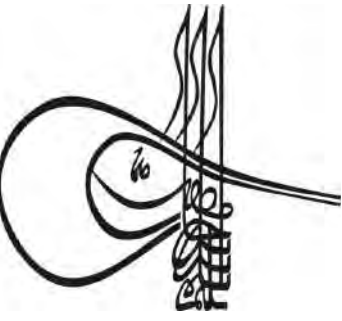
²⁹⁷ Yanak, yüz.

²⁹⁸ Hüzün veren, hüznlendiren.

KAYNAKÇA

- Akyüz, K. (2013). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri: 1860-1923*, İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Ali Kemal. (2004). *Ömrüm*, (Haz. M. Kayahan Özgül), Ankara: Hece Yayınları.
- Andı, M. F. (1995). *Ara Nesil Şairi Mehmet Celal: Hayatı-Görüşleri-Şiiri*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ayverdi, İlhan-Topaloğlu, Ahmet (2007), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Beşir Fuad. (1989). “Gözyaşlarına Takriz”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi V*, (Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Zeynep Kerman), İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 109-110.
- Beşir Fuad. (1999). “Ağla Hey Gözlerim Ağla”, *Şiir ve Hakikat*, (Haz. Handan İnci), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 327-333.
- Beşir Fuad. (2011). *Victor Hugo: Yaşamöyküsü*, (Çev. Kemal Bek), İstanbul: Özgür Yayınları.
- Fazlı Necip. (1303). “Mustafa Reşid’e Mektup”, *Nihal*, C: 1, 108-110.
- Fildiş, B. (2017) “Bir Osmanlı Aydını Olarak Beşir Fuad”, *Celal Bayar Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C: 15, S: 1, 555-584.
- Gariper, C. (2013). “Türk Edebiyatında Ara Nesil Edebi Devresi”, *Türk Edebiyatı Tarihine Bir Bakış: Yeni Türk Edebiyatı*, (Ed. M. Kayahan Özgül), C: 2, Ankara: Kurgan Edebiyat, 101-148.
- Gariper, C. (2014). “Geçiş Dönemi: Ara Nesil”, *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı: 1839-2000*, (Ed. Ramazan Korkmaz), Ankara: Grafiker Yayınları, 113-130.
- Kaplan, M. (1970). *Nesillerin Ruhu*, İstanbul: Hareket Yayınları.
- Kaplan, M. (2011). *Tevfik Fikret: Devir-Şahsiyet-Eser*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Menemenli-zâde Mehmet Tahir (1999). “Victor Hugo”, *Şiir ve Hakikat: Yazılar ve Tartışmalar*, (Haz. Handan İnci), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Muallim Naci, Beşir Fuad. (2012). *İntikad*, (Haz. Ahmet Ağır), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Namık Kemal. (1993). “Lîsan-ı Osmanî’nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II: 1865-1876*, (Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil), İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 183-192.
- Okay, O. (1989). “Tanzimat ve Edebiyatı”, *Türkiye Günlüğü Aylık Fikir ve Kültür Dergisi*, S: 8, 18-26.
- Okay, O. (2004). “Edebiyatımızın Batılılaşması Yahut Yenileşmesi”, *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri: Tarih-Antoloji-Ansiklopedi*, C:8, İstanbul: Ötüken-Söğüt Yayıncılık, 301-315.
- Okay, O. (2011). *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Okay, O. (2012). *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivisti ve Naturalisti*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Özarslan, E. (1994). *Ara Nesil Edebiyatçısı ve Gazetecisi Mustafa Reşid Bey: Hayatı ve Eserleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Özarslan, E. (1996). “Edebiyatta Nesil Mes’esi ve Ara Nesil”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, S: 4, 187-200.
- Recai-zâde Ekrem. (1999) “Gözyaşlarına Takriz”, *Şiir ve Hakikat*, (Haz. Handan İnci), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Süleyman Nazif, “Mustafa Reşid Bey’e Dair”, *Âti*, 19 Temmuz 1919, İstanbul.
- “Şüpheli Bir Ölüm”, *Kurun*, 7 Eylül 1936, İstanbul.
- Tanpınar, A. H. (2012). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (Der. Abdullah Uçman), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uşaklıgil, H. Z. (2008). *Kırk Yıl*, İstanbul: Özgür Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2011). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, (Çev. Yasemin Saner), İstanbul: İletişim Yayınları.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Selma ÇELİKAY – Doç. Dr. Bilge ULUSAY ALPAY

This article was checked by iThenticate.

TARİHİ KENTSEL PEYZAJ YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE “VEZİRHAN”IN KORUNMA SORUNSALI

Pelin GÖKGÜR* - İclal KAYA ALTAY**

ÖZET

17. Yüzyıla ait, döneminin önemli hanlarından biri olan Vezirhan, Çemberlitaş Meydanı ve Divan Yolu üzerinde Osmanlı döneminin güçlü kamusal konaklama yapılarından biridir. Günümüzde geleneksel ticaret alanı içinde, 1. Derece Koruma bölgesi” kapsamında Tarihi Yarımada kentsel siti içinde yer alan tescilli tarihi yapı, mimari üslubu, kütlesi, fonksiyonu ile mekan üzerinde güçlü bir sembolik etki yaratmaktadır. Ancak mülkiyet dağılımı yıllar içindeki yıpranmışlıkları ve mevcut kullanımı Vezirhan’ın korunması konusundaki başlıca problemlerdir. Ancak Vezirhan’ın kentsel sit alanı peyzajına katkısını olumsuz etkileyecek diğer sorunların başında Vezirhan’ı içeren yapı adası içinde ve yine Vezirhan’ın komşuluğunda bulunan, fiilen boş olan birkaç parselin yapılaşması yönündeki karar ve uygulamalar olduğu görülmektedir. “Tarihi Kentsel Peyzaj” kavramının getirdiği yeni değerler dizisi içinde ele alındığında; gelişme ve yapılaşması kontrol altında tutulması gereken Vezirhan’ın ve çevresinin korunması ve kentsel peyzaj üzerindeki olumlu etkilerinin sürdürülebilmesi açısından söz konusu tarihi tescilli eseri kapsayan yapı adası üzerindeki boş parsellerin yine kentsel sit içindeki diğer tarihi kültürel varlıklar ile birlikte ele alınması gerekmektedir. Bu çalışmada, Vezirhan ve komşuluğundaki parseller üzerindeki yapılaşma kararları UNESCO Dünya Miras Komitesi tarafından bir tavsiye kararı olarak açıklanan “Tarihi Kentsel Peyzaj Yaklaşımı” çerçevesinde ele alınmaya çalışılacak bu bağlamda Koruma Amaçlı İmar Planı ve İlgili Koruma Kurulu Kararları irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Vezirhan, tarihi kentsel peyzaj, kentsel sit, koruma politikaları.

* Doç. Dr. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, El-mek: pelingokgur@yahoo.fr

**Yrd.Doç.Dr. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, El-mek: iclalkaya@yahoo.com

THE PROBLAMATIC OF PROTECTING VEZIRHAN WITHIN THE FRAMEWORK OF THE HISTORIC URBAN LANDSCAPE APPROACH

ABSTRACT

Vezirhan, which is one of the most important commercial venues of its era in the 17th Century and located on the Divan Yolu road and in Çemberlitaş Square is one of the strong public accommodation venues of the Ottoman Period. Today, the registered historic building, taking place within the traditional trade area in the urban protected zone located in the historical peninsula, within the scope of 1st degree protection area, has a strong symbolic effect on the place due to its architectural style, mass and function. The distribution of ownership, decrepitude within years and current usage are the main problems concerning the protection of Vezirhan. However, the main problems, that would have an adverse effect on the contribution of Vezirhan to the landscape of urban site are considered to be decisions and practices for the structuring of the few land plots in the neighborhood of Vezirhan which are actually empty. For the protection of Vezirhan and the development and structuring in its surrounding to be kept under control and for sustaining the positive results on the urban landscape, when taken within the new array of values, brought in by the concept of "Historic Urban Landscape"; the empty land plots on the structure block, covering the registered historic work in question should be considered together with the other historical cultural assets in the urban site. In this study, the structuring decisions on Vezirhan and the land plots in the neighborhood will be addressed within the framework of the "Historic Urban Landscape Approach" declared as a recommendation decree by the UNESCO World Heritage Committee, and the Protection Aimed Reconstruction Plan and the relevant Decisions of the Protection Board will be analyzed.

STRUCTURED ABSTRACT

In this study, the structuring decisions on Vezirhan and the land plots in the neighborhood will be addressed within the framework of the "Historic Urban Landscape Approach" declared as a recommendation decree by the UNESCO World Heritage Committee, and the Protection Aimed Reconstruction Plan and the relevant Decisions of the Protection Board will be analyzed. The UNESCO World Heritage Committee declared a recommendation decree about the "structured environment" in relation with the protection of historic and traditional integrities and their roles in the contemporary life. When assessed within the framework of the basic principles of the "Historic Urban Landscape Approach", brought in by UNESCO World Heritage Committee; The purpose of using the concept of the "Historic Urban Landscape " is to consider the urban heritage approach in the array of new values. This concept is considered to contribute issues such as the dynamics of development, awareness on the diversity of stakeholders by overcoming the contrasts between new and old, protection and development, core and periphery, nature and construction. This definition provides a comprehensive and integrated

basic approach in the determination, evaluation, protection and management of historical urban landscape within the framework of sustainable development (UNESCO, 2011). While the concept of the historic urban landscape leads to a more detailed approach for respecting, preserving, developing urban patterns, at the same time it also takes development, future, interactions of the protected areas and the possible opinion exchanges between stakeholders into consideration. As stated in the recommendation decree, this approach supports also the societies' search for development and harmony; their histories, collective memories and the continuation of the features and values of their environments. The basic principles of the Historic Urban Landscape Approach about the "structured environment" can briefly be considered as;

- The balance of the dynamics of development,
- Taking the history of the society's development and harmony into account,
- Sustainable use,
- The diversity of stakeholders.

Vezirhan, being one of the most important examples of the urban commercial venues within the commercial pattern in İstanbul, is located in Çemberlitaş Square on Divan Yolu and one of the powerful public accommodation venues of the Ottoman Period; its architectural structure, mass and function creates a strong symbolic impact on the space. However the hotel project, approved by İstanbul Culture Heritage Protection Regional Council has been constructed adjacent to the walls of Vezirhan and has a large extension towards the courtyard of the Inn. The hotel is located in “1st Degree Protected Area and “Hanlar and its Area” in the featured urban pattern”, next to a historical and cultural building and the construction is currently stopped. When the subject of the study is assessed within the framework of the basic principles of the “Historic Urban Landscape Approach”, brought in by UNESCO World Heritage Committee, it can be seen that;

-though the resolutions on the planning and implementation should comprehend the management of efforts for change and harmonization that prevents the corruption of its character while seeking the ways for keeping pace with the social and economic change within the pattern, the balance of the development dynamics have been disrupted due to the hotel building, built adjacent to the venue,

-the basic principles, obliging the consideration of the areas, where the immovable cultural assets are located as the Protected Area as much as assets, are neglected; the hotel building creates a dominant impact on the venue due to its mass and facade features, and is not in harmony with the heritage of the historic venue; and in both cases, the history of the development and harmony in society has been neglected,

-as a result of neglecting the relationships such as the mass/height/architecture (conservation policies), the size of the parcel, the integrity and morphological structure of the registered building has been damaged; creating a sense of belonging, preserving the cultural

diversity, collective memory and urban image, transferring urban heritage to future generations would only be possible by preserving the urban pattern; in this aspect, the planning decisions is not based on the balanced and sustainable relationship between heritage from the past; the intention to increase the social and functional diversity in the vicinity in not compatible with the principle of sustainable use, by leaving the historical, cultural and visual identity of the venue in the background,

- in the Conservation Plan, a common vision has not been created by assessing with diverse stakeholders such as especially the civil initiatives and those using Vezirhan and its environment; the investors and entrepreneurs were prioritized and diversity of stakeholders have not been taken into account by this planning approach. When considered within a new array of values, brought by the concept of “Historical Urban Paysage” it has been seen that Vezirhan and its surroundings of which the development and structure should be kept under control could not be protected.

Keywords: Vezirhan, historic urban landscape, urban site, protection policies.

1. YÖNTEM VE ARAÇLAR

Bu çalışmada İstanbul’un en önemli hanlarından biri olan Vezirhan’ın komşuluğunda ve aynı yapı adası içinde yer alan ve tarihi haritalarda harabe /ruines olarak görülen kalıntıların olduğu ve zaman içinde Mahmudiye oteli olarak bilinen otel binasının yer aldığı parseller üzerindeki yapılaşma kararlarının Vezirhan ve içinde bulunduğu kentsel peyzaj üzerine etkileri ele alınacaktır. Kavramsal çalışmanın yanısıra, kullanılan temel yöntemler çalışma alanına ait verilerin toplanması, günümüzdeki durumu tespiti, ayrıca Vezirhan’ın bulunduğu “Koruma Alanı” için hazırlanmış olan 1/5000 ölçekli Koruma amaçlı Revizyon Nazım İmar Planı ve 1/1000 ölçekli Koruma Amaçlı Uygulama İmar Planı, plan notları ve plan raporları ile 1/50 mimari planlar, görünüşler ve 1/100.000 ölçekli İstanbul Çevre Düzeni Planı ile raporu materyal olarak kullanılmıştır.

2.GİRİŞ

UNESCO Dünya Miras Komitesi, 2011 yılında tarihi ve geleneksel bütünlerin korunması ve bunların çağdaş yaşamdaki rolüne ilişkin “yapılı çevre” üzerine bir tavsiye kararı getirmiştir. UNESCO Dünya Miras Komitesi’nin getirdiği “Tarihi Kentsel Peyzaj Yaklaşımı”nın temel ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmiştir;

“Tarihi Kentsel Peyzaj” kavramının kullanılmasındaki amaç kentsel miras yaklaşımını yeni değerler dizisi içinde ele almaktır. Bu kavramın, yeni ve eski, koruma ve gelişme, merkez ve çevre, doğa ve yapı arasındaki karşıtlıkları aşarak gelişme dinamiklerinin, paydaş çeşitliliğinin bilinmesi gibi konularda katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Bu tanım, sürdürülebilir kalkınma çerçevesi içerisinde tarihi kentsel peyzajların belirlenmesi, değerlendirilmesi, korunması ve yönetimi için kapsamlı ve bütünleştirilmiş bir yaklaşıma temel sağlamaktadır (UNESCO, 2011). Tarihi kentsel peyzaj kavramı saygı gösterilmesi, korunması, geliştirilmesi gereken kentsel dokular hakkında daha detaylı bir yaklaşıma götürürken aynı zamanda sit gelişimi ,geleceği, etkileşimleri ve paydaşlar arasındaki olası görüş alışverişlerini de göz önünde bulundurmaktadır. Tavsiye kararında ifade edildiği gibi bu yaklaşım ayrıca toplumların gelişme ve uyum arayışlarını; tarihleri, kolektif hafızaları ve çevrelerine bağlı özellikler ve değerlerin sürdürülmesini desteklemektedir.

Bu kararlar aynı zamanda alanların dinamik karakterleri göz önüne alınırken üretken ve sürdürülebilir kullanımın artırılması, sosyal ve fonksiyonel çeşitliliğin geliştirilmesi hedeflenmektedir. Korumayı geçmişten gelen miras arasındaki dengeli ve sürdürülebilir ilişkinin temeline dayandıran bu kavram aynı zamanda kaliteli çevre olgusuna da vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşım tarihi alanların korunması ve yönetilmesi için mekânsal, sosyo-kültürel ve ekonomik değerler arasındaki ilişkileri dikkate alarak bütüncül korumayı geliştirmeyi hedeflemektedir.

UNESCO “doğal ve kültürel mirasın korunmasını desteklemek amacıyla, şehircilik ve yerel gelişme süreçlerinde koruma stratejileri, yönetim ve tarihi kentsel alanların düzenlenmesinde bütüncül bir yaklaşımın gerektiğini; bu bağlamda çağdaş mimari, altyapı gelişimi ve peyzaj yaklaşımı üzerine kurulu bir uygulamanın” kentsel kimliği korumaya yardımcı olacağını belirtmektedir. Kimlik, sürdürülebilir kullanım, gelişme dinamiklerinin dengesi, toplumdaki gelişme ve uyum tarihi, paydaş çeşitliliği kent dokularında yapılan müdahalelerde dikkate alınması gereken en önemli unsurlardır. Yaşatılabilirlikleri sağladığı ve kentin gelişimi, değişimi ile uyumlu bir bütünleşmeyi sürdürebildikleri ölçüde, kentsel çevreye önemli katkıları olan bu özel alanların özgün değerler içinde ele alınması gerekmektedir. Karar sürecinden başlamak üzere hazırlama, uygulama ve denetleme aşamalarında mekânsal, sosyal, kültürel ve ekonomik verilerin dengeli olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Alanın korunması ve rehabilitasyonu için özgün kentsel dokunun maksimum ölçüde korunması koruma programlarının temel hedefidir (Steinberg, 1996).

Tarihi Kentsel Peyzaj Yaklaşımı’nın “yapılı çevre” üzerindeki temel ilkeleri özetle;

- Gelişme dinamikleri dengesi,
- Toplumdaki gelişme ve uyum tarihinin dikkate alınması,
- Sürdürülebilir kullanım,
- Paydaş çeşitliliği, olarak değerlendirilebilir.

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Vezirhan ve çevresindeki tarihi kültürel varlıklarla ilgili veriler ortaya konarak, Vezirhan ve komşuluğundaki parsellere ait yapılaşma kararları 2863 sayılı kültür ve tabiat varlıklarını Koruma kanunu ve Koruma Amaçlı İmar Planı kapsamında ele alınacaktır. Daha sonraki bölümde hanın komşuluğunda yer alan otel binası planlama ve mimari açıdan değerlendirilerek, “Tarihi Kentsel Peyzaj Yaklaşımı” kavramının temel ilkeleri açısından irdelenecektir.

3.VEZİRHAN VE YAKIN ÇEVRESİNDEYER ALAN BAŞLICA TARİHİ KÜLTÜREL VARLIKLAR

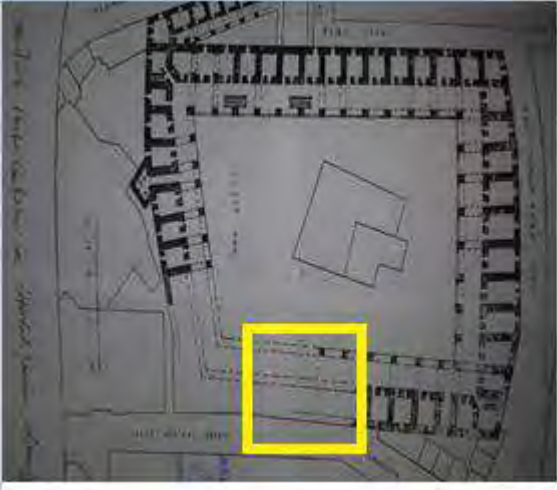
Fatih(Eminönü) ilçesi, Mollafenari Mahallesi, Türbedar Sokak’ta yer alan 296 sayılı adada yer alan Vezirhan, Gayrimenkul Eski eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulunun 10.04.1982 tarih ve 13751 sayılı kararı ile korunması gerekli kültür varlığı olarak tescil edilmiş ve Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları İstanbul Bölge Kurulu’nun,10.04.1987 tarih ve 3434 sayılı kararı ile I. derecede korunması gerekli eski eser olarak belirlenmiştir.Hanbulunduğu yapı adası ve yakın çevresinin önemli tarihi-kültürel nitelikteki tescilli yapılar ile çevrili olduğu görülmektedir.. 17. Yüzyılın önemli bir han örneği olan Vezirhan, eğimli bir arazi üzerine oturmaktadır. Geometrik plandan kısmen uzaklaşmıştır. Arazinin durumuna göre şekillenmiş olan bu yapı İstanbul’daki iki avlulu, iki katlı han örneklerindendir. Vezirhan Caddesi yönünde kitabenin de bulunduğu taş kapı yer almaktadır. Cadde yönüne paralel konumlanan cephe arazinin konumundan dolayı üç katlı düzenlenmiştir. Ana kapıdan girişte sağdaki üçgen avlu küçük bir örnektir. Asıl büyük avlu ise yamuk dikdörtgen plana sahip avludur. Taçkapıdan beşik tonozlu bir koridorla büyük avluya ulaşılmaktadır. Burada avlu ortasında, ekli birimleriyle birlikte bugün hanın yönetim odası olarak kullanılan mescit

bulunmaktadır. Avlu ortası köşk mescit düzenlemesi Anadolu Selçuklu kervansaraylarında da yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Giriş koridoru sonunda ve büyük avluda üst kat bağlantısını sağlayan merdivenler bulunmaktadır. 220 odalı han olarak tanımlanan Vezirhan İstanbul'un büyük hanlarından (Eyice, 2006).

1854 yılında hanın üst katına asker yerleştirilmek için boşaltılması gündeme gelmiş, asker yerleştirmek için Vezirhan'ın üst katı, Küçük Han ve Çukurçeşmehani'nin boşaltılması istenmiştir (a.g.e). Han onarım ve değişikliklerle günümüze ulaşmıştır. Vezirhan'ın bulunduğu adada Çemberlitaş Hamamı, günümüzde Basın Müzesi olarak kullanılan Darülfünun Binası yer almaktadır.



Şekil 1: Pervititch Haritasında Vezirhan ve harabe olarak gösterilen parsel



Şekil 2:Vezirhan planı ve günümüzde inşa halinde olan otelin yeri
Kaynak: Güran C., 1978



Resim 1 :Vezirhan’ın kitabeli kapısı ve avluya geçiş



Resim 2 : Vezirhan’ın güneyinde yer alan Çemberlitaş Hamamı ve günümüzde Basın Müzesi olarak kullanılan tarihi kültürel yapı ile Divan yolundan görünüş



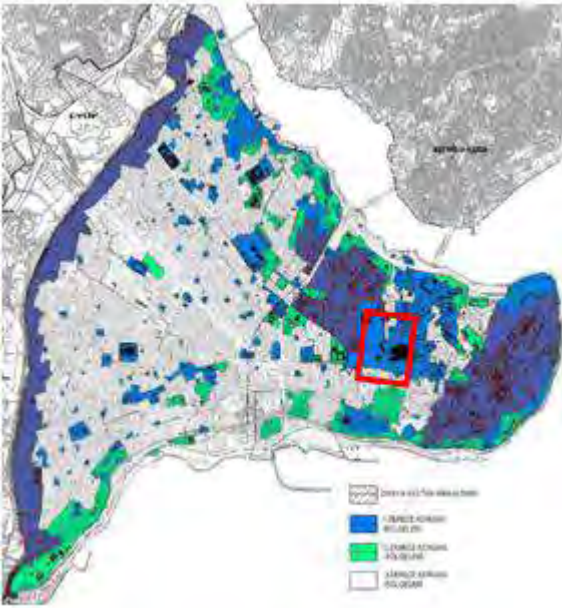
Resim 3: Vezirhan’ın avlusu ve orijinal haliyle günümüze ulaşmayan mescit

4. VEZİRHAN VE KOMŞULUĞUNDAKİ PARSELLERE AİT YAPILAŞMA KARARLARININ 2863 SAYILI KÜLTÜR VE TABİAT VARLIKLARINI KORUMA KANUNU VE KORUMA AMAÇLI İMAR PLANI KAPSAMINDA İRDELENMESİ

2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu’nda ; *"Korunma alanı"; taşınmaz kültür ve tabiat varlıklarının muhafazaları veya tarihi çevre içinde korunmalarında etkinlik taşıyan korunması zorunlu olan alandır"* denilmektedir.

Vezirhan'ı kapsayan 296 ada 187 ve 189 sayılı parseller (inşa halinde otel binasının yer aldığı) İstanbul IV no.lu Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 25.07.2012 tarih ve 788 sayılı kararıyla uygun bulunan 1/1000 ölçekli Fatih ilçesi (Tarihi Yarımada) Koruma Amaçlı Uygulama İmar Planı kapsamında yer almakta olup, 1. Derece Koruma Bölgesinde, 2. Derece Ticaret Alanı Lejantında, H: 9.50 irtifa ile tanımlanmıştır. Plan Hükümlerinde;

II-2. “ 1. Derece Koruma Bölgeleri: 1. Derece Koruma Bölgeleri; Sur-u Sultani içi (Topkapı Sarayı ve çevresi), Dünya Mirası Alanları, arkeolojik alanlar, külliye ve yakın çevreleri, önemli kültür varlığı anıt eserler ve yakın çevreleri, geleneksel sokak dokusu-mimari karakteri ve kültürel özellikleri günümüze kadar değişmeden korunmuş kentsel alanlar, hanlar bölgesi, sarnıçlar, çukurbostanlar, kara ve deniz surları, tarihsel öneme sahip meydanlar, tarihi ana arterler, bu bölge ve eserler ile yakın çevrelerinin 3. boyutu ile “Fatih İlçesi, Tarihi Yarımada (1. Derece Arkeolojik, Kentsel Arkeolojik, Kentsel, Tarihi Sit Alanları) Silueti” göz önünde bulundurularak belirlenmiştir. Kültür Varlığı Anıt Eser ölçeğindeki 1. Derece Koruma Bölgelerinde, kentsel tasarım projeleri asgari anıt esere cephe veren sokaklar ölçeğinde ivedilikle yapılacaktır.”



Şekil 3: KAUİP, Koruma Bölgelerini Gösteren harita
1/1000 ölçekliKoruma Amaçlı İmar Planı'nda 1.Derece Koruma Bölgeleri

1.Derece Koruma Bölgeleri; Sur-u Sultani içi, Dünya Miras Alanları, Hanlar bölgesi, külliye ve yakın çevreleri, Marmara - Haliç ve Kara Surları, büyük ölçüde korunmuş geleneksel mahalle dokuları, arkeolojik değerleri ile yeraltı eserleri, önemli anıt yapıların yoğun olarak bulunduğu alanlar, Karasurları İç Koruma Alanı içinde yeşil dokusu korunmuş bostan alanları tarihsel öneme sahip meydanlar ve tarihi arterle.”tanımlanmıştır. Ayrıca;

“1. Derece Koruma Bölgelerinde; anıtsal eserler, niteliksiz eklentilerinden arındırılacak, geleneksel sokak dokusu korunacak ve yaya yolu haricinde yeni yollar açılmayacak, koruma bölgelerini birbirine bağlayacak yaya güzergahları oluşturulacaktır. Boş veya Taşınmaz Kültür

Varlığı bulunmayan parsellerdeki uygulamalarda ise; kültür varlığı anıt eserin/eserlerin saçak kotunun dikkate alınması esas olup koruma bölgesindeki tipolojik özelliklere göre kültür varlığı anıt eserin görsel ve topoğrafik etki alanındaki parsellere verilecek olan irtifalar kültür varlığı anıt eserin görüntüsünü bozmaması şartıyla, alan tamamında mimari karakteri göz önünde bulundurularak, doku bütünlüğünü zedelemeyecek kentsel tasarım projeleri; sokak silüetleri ve bölge-sokak-ada-parcel-yapı ölçeğinde detayları içerecek, “Fatih İlçesi, Tarihi Yarımada (1. Derece Arkeolojik, Kentsel Arkeolojik, Kentsel, Tarihi Sit Alanları) Silüeti” etkisi göz önünde bulundurulacaktır

Bu alanlarda inşaat hakkı kazanılması ve arttırılmasına yol açabilecek tevhit ve ifraz yapılamaz. Bölgenin fiziksel sosyal kalitesini arttırma amacı ile donatı alanı oluşturmak için Koruma Kurulunun uygun kararı ile tevhit ve ifraz yapılabilir.” şeklinde ve

1/1000 ölçekli Koruma Amaçlı İmar Planı’nda Vezirhan’ı da kapsayan Yapı adası 2. Derece Ticaret Alanın (T2) fonksiyon kararı içinde yer almaktadır. Plan Rapor ve Notlarında;

2. Derece Ticaret Alanları (T2); “*Geleneksel Ticaret Alanları çevresinde yer alan bölgelerdir. Bu alanlarda; turizme yönelik perakende ticaret alanları ve bu birimlere hizmet eden konaklama tesisleri, oteller, lokanta, kafeterya, çayhane gibi yeme içme faaliyetlerine dönük birimler, turizm acentesi, kitapevi gibi hizmet birimleri, depolama faaliyeti gerektirmeyen ticaret türleri, perakende ticaret, hizmet, geleneksel el sanatları üretim-pazarlama-sergileme birimleri, büro, iş hanları, resmi kurumların irtibat bürosu, banka ve finans kurumları, kültürel tesisler, küçük ölçekli sağlık tesisleri vb. birimler yer alabilir. 2. Derece ticaret alanlarında yukarıda belirtilen alt fonksiyonların yer alacağı ihtisaslaşma bölgeleri-sokakları Belediyesince yapılacak proje çalışmalarında belirlenecektir.*” şeklinde düzenlenmiştir.

Bu iki plan hükmü birlikte incelendiğinde; 1. Derece Koruma alanları plan hükümlerinin evrensel koruma politikalarına uygun olduğu ve yapılaşma şartlarının anıt yapılar ve diğer tescilli yapılar gözetilerek alınması yönünde açık hükümler olduğu, buna karşın, 2. Derece ticaret alanlarına ilişkin plan kararının bu alanlarda yer alabilecek işlevleri saydığı ve bu alanlarda yer alabilecek alt fonksiyon kararlarına ait ihtisaslaşmış bölgeler belediyesince yapılacak avan projesine göre belirlenecektir, şeklinde koruma alanlarındaki yapılaşma şart ve kısıtlarının neler olduğunun belirtilmemiş olduğu görülmüştür. Bu haliyle 1. Derece Koruma Alanları kapsamında kalan yukarıdaki plan hükmüne uygun ayrıntılı bir düzenlemeye yer verilmediği görülmektedir. Koruma planları diğer mekansal planlardan farklı olarak ayrıntılı olarak uygulama şartlarını düzenleyecek koruma ve tasarım ilke ve rehberleri ile birlikte düzenlendiğinde, kentsel tarihi peyzajın korunması yönünde daha güçlü bir uygulama aracı haline gelecektir. Bu kararları ve fonksiyon hükümlerinin ayrıntılı düzenlenmesi büyük önem arz etmektedir.

Vezirhan’ı kapsayan 296 sayılı yapı adası ve komşuluğunda bulunan tescilli anıt eserler Nuriosmaniye camii, Çemberlitaş hamamı, II.Mahmut Türbesi gibi anıt esereler yanı sıra Vezirhan’ın doğu cephesinin açıldığı Türbedar Sokak’a cephesi bulunan 293 ada üzerinde Valide Sultan Mektebi (günümüzde eğitim tesisi olarak kullanılan) gibi tescilli yapılar yer almaktadır. Söz konusu alan 1. Derece koruma alanları kapsamında belirtildiği şekliyle tasarım projelerine konu edilmeden T2 ticaret alanları kapsamında değerlendirildiği, ancak bu plan hükmünde alt ihtisas zonlarına göre avan projeden bahsedilmiş olduğu halde bu kapsamda alt ihtisas alanları belirtilmeden parsel ölçeğinde alt fonksiyon kararları ile yapılaşmaya gidilebilmesi yönünde bir kısıtlama veya plan kararının bulunmadığı görülmüştür.

Çalışma alanına ait veriler ile fiili duruma ait tespitlerde 1. Derece Koruma Alanı’nda yer alan 296 ada 2. Derece ticaret alanı kapsamında yer almakta olduğu, fiilen hanının iç bölümlerinin ofis ve geleneksel ticaret kullanımlarında olduğu, avlusunda eski mescidin yerinde küçük orijinal mimari özellikleri ve ölçülerinde olmayan bir mescid olduğu, hanın restorasyon geçirmedeği, turalı

ana giriş kapısının ayırt edilmesinde güçlük çekildiği, üst ve alt katlarda dükkan bölümlerinde birbirine uymayan kapı ve gölgelikler ile anten vb. eklentileri ile görsel bir kirlilik içinde olduğu, avlusunun otopark alanı olarak kullanıldığı görülmüştür.

Ayrıca Vezirhan'ın yer aldığı 296 ada *Pervititch Sigorta Haritalarında* yapılan incelemede; Hanın dikdörtgen formu kapsamında yer aldığı düşünülen, harita üzerinde harabe/"ruines" olarak belirtilen alanın(günümüzde 184 parsel) üzerinde Türbedar Sokak'tan cephe alan, tarihi kültürel niteliği olmayan otel binasının bulunduğu; onun komşuluğunda hanın avlusunun güneydoğusunda (günümüzde 187 ile 189 parseller) aşağıda ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz otel inşaatının olduğu tespit edilmiştir.



Şekil 4: Otelin bulunduğu parseller kırmızıyla gösterilmiştir.

1/1000 ölçekli Koruma Amaçlı İmar Planı'nda 1.Derece Koruma Bölgesi alanında kalan Vezirhan'ın hemen bitişiğinde inşa edilmekte olan otel binasının kültür ve tabiat varlığının bütünlüğünün ve silüetinin korunması açısından çok önemli bir risk oluşturduğu görülmektedir. Plan raporunda Hanlar Bölgesi içinde yer alan Vezirhan'ın bulunduğu bölgeyle ilgili olarak, Kültürel ve tarihi kimliği ile uyumlayan fonksiyonların desantralize edilmesi yerine dokuya uygun fonksiyonların getirilmesine yönelik plan kararları geliştirildiği, hanlardaki görsel kalitenin artırılması, tarihi hanların özgün avlu sisteminin korunması konusunda, kararlar alınmıştır. Ayrıca bölgenin özgün sokak dokusunun önemi, hanların karakteristik özellikleri ve bütünlüğün bu alandaki önemi vurgulanmıştır (Fatih İlçesi, KAUİP, Raporu). Vezirhan'ın tarihi ve kültürel kimliğiyle çevresini yönlendiren çok önemli bir yapı olduğu ancak yapılan bu proje ve uygulamayla bu verilerin göz ardı edildiği görülmektedir. Yine aynı kanun çerçevesinde irdelenmesi gereken bir başka husus parsel tevhitıyla ilgilidir. Otel binasının oturduğu alan 2 parselin tevhit (187-189 sayılı parseller) ile oluşmuş bir parseldir. Aynı kanuna göre korunması gerekli taşınmaz kültür varlığı parsellerinin, taşınmaz kültür varlıklarının mahiyetine tesir edecek şekil ve suretle ayrılması ve birleştirilmesi yasağı getirilmiştir. Ancak tevhitte elde edilen parsel büyüklüğünün Vezirhan yapısının mimari ölçeğine, formuna uygun bir altlık oluşturmadığı, bu plan kararında hanın bulunduğu adanın ve farklı

parsellerden oluşan önemli bu morfolojik yapının da göz önüne alınmayarak parsel tevhitlerinin yapıldığı; bunun sonucunda ortaya çıkan bu parsel büyüklüğünün de mevcut yapıya uygun olmadığı görülmektedir. 1.Derece Koruma Bölgeleri içinde yer alan “Boş veya Taşınmaz Kültür Varlığı” bulunmayan parsellerdeki uygulamalarda; kültür varlığı anıt eserin saçak kotunun dikkate alınması, tipolojik özelliklere göre kültür varlığı anıt eserin görsel ve topografik etki alanındaki parsellere verilecek olan yüksekliklerin kültür varlığı anıt eserin görüntüsünü bozmaması konusunda hükümler bulunmaktadır. Koruma alanının tamamında mimari karakteri göz önünde bulundurularak doku bütünlüğünü zedelemeyecek projelerin oluşturulması, silüet etkisinin göz önünde bulundurulması gerektiği de vurgulanmaktadır.

Bundan sonraki bölümde otel inşaatı bu hükümler çerçevesinde değerlendirilecektir.

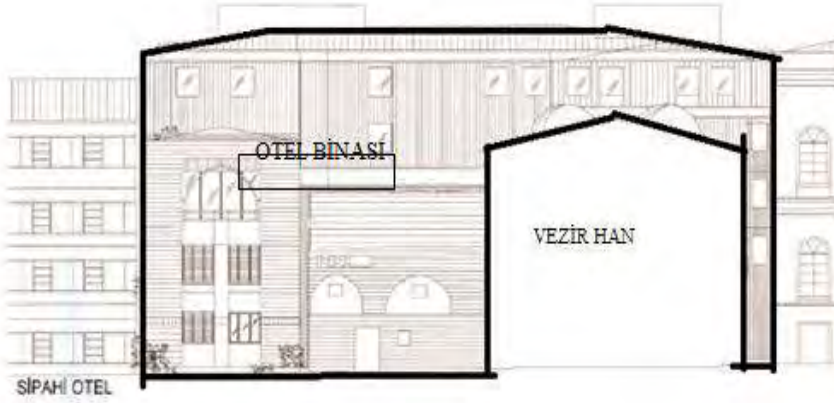
5.VEZİRHAN’IN KOMŞULUĞUNDAKİ PARSEL ÜZERİNDE BULUNAN OTEL PROJESİNİN MİMARİ AÇIDAN İRDELENMESİ

İstanbul IV no.lu Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından onaylanan bu projenin hemen Vezirhan’ın duvarlarına bitişik olarak yapıldığı ve hanın avlusuna doğru büyük bir uzantısı olduğu görülmektedir. Mimari proje tekil olarak incelendiğinde;

Otelin özellikle avluya uzantısı olan kısmının kütle görüntüsü, hanın avlusunun görsel kimliğini olumsuz bir biçimde etkilediği ve hanın bütünlüğüne zarar verdiği görülmüştür. Onaylanan projede hanın avlusuna geçiş verilmesi projenin bir diğer olumsuz yönüdür.



Şekil 5: Vezirhan’ın avlusunda yer alan otelin uzantısı



Şekil 6: Vezirhan ve komşuluğundaki parsel için geliştirilen otel projesine ait binanın kütlesi

Otel binasına ait proje cephe açısından incelendiğinde kütleli olarak tarihi kültürel varlık Vezirhan üzerinde baskın bir etki yaratacağı görülmektedir.

Kültür varlığı anıt eserin görüntüsünün bozulmaması yalnızca parsellere verilecek bina yükseklikleri ile değil, öncelikle mimari projenin içeriği, cephe özellikleri, oran/orantı, malzeme gibi tipolojik özelliklere ilgilidir.

“Mimari tipoloji bir kentsel dokudaki mimari özelliklerin anlaşılabilmesini sağlamaktadır. Belirli bir tipolojiye sahip binalar bir kültürün bir yerleşmenin göstergesi olup, belli bir dönem ve belirli bir yerde oluşturulmuş projenin tarihini oluştururlar. Han bu nitelikte ve dönemine ait çok özellikli bir binadır.

Bu binaya ait tipolojik analizde ele alınması gereken unsurlar:

Genel tanımlama:

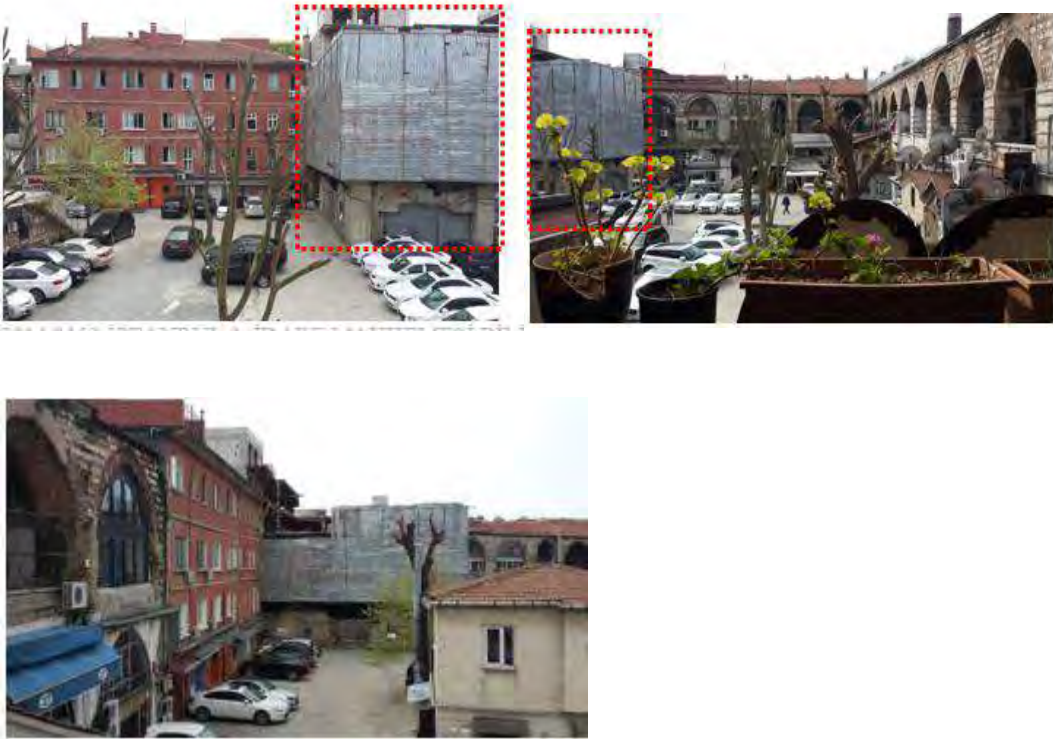
- konumu
- tarihçesi
- yerleşim özelliği
- hacim (bina yüksekliği, çatı biçimi vb.)

Bina ile ilgili tanımlama :

- Cephe malzemesi
- Açıklıklar/oran/biçim gibi konuları kapsamaktadır.

Otel projesinde yalnızca saçak yüksekliği, gabari gibi konuların ele alındığı; koruma alanı içindeki bu kültür varlığının hemen bitişiğinde inşa edilen yapının mimari tipolojisi konusunda bir araştırmanın yapılmadığı ve bunun sonucunda da çevresiyle uygun bir mimari anlayışının olmadığı

görülmüştür. Özellikle koruma alanlarında şehircilik ilkeleri ve planlama esaslarına göre görsel çevre ve görsel kimlik çok önemlidir. Yapılmış bir biçimin çevresini yönlendirmesi şeklinde tanımlanan “görsel kimlik”, özellikle koruma alanları içerisinde dikkate alınması gereken en önemli parametrelerden biridir. Vezirhan’ın yapılanma biçimi çevresindeki binalar için yönlendirici olmamıştır. Avluya hanın kitabeli ana kapıdan giriş yapıldığında otel binasının cephesi ile karşılaşıldığı, projenin karakteristik han mimari üslup ve silüeti ile han temel yapısı üzerinde olumsuz etki bıraktığı, aynı şekilde cephe aldığı Türbedar Sokak’tan dokusu ve tarihi varlıklar üzerine etkilerinin yeterince etüt edilmemiş olduğu görülmektedir. Bu durum da otelin tarihi kimlik, mimari tipolojik özellikler, silüet bütünlüğü, çevresel değerler gibi konuları dikkate almadan bütüncül yaklaşımdan uzak olarak projelendirildiğini göstermektedir.



Resim 4: Otelin Vezirhan’ın avlusuna uzanan kısmından görüntüler

6. SONUÇ

Vezirhan’ın kentsel sit içindeki özgün konumu, sembolik değeri, kuruluş fonksiyonu ve günümüzdeki kullanım biçimleri ile çevre yapılanmalarındaki değişimler bir bütün olarak değerlendirildiğinde;1. Derece Koruma Bölgesi’nde yer alan Vezirhan’ın mekansal, biçimsel ve yapısal özelliğiyle ve çevre içindeki özgün konumuyla tarihi ve kültürel bir yapı olduğu, ancak yapılan bu proje ve uygulamayla bu değerinin tamamen göz ardı edildiği görülmektedir. Çalışma alanı UNESCO Dünya Miras Komitesi’nin getirdiği “Tarihi Kentsel Peyzaj Yaklaşımı”nın temel ilkeleri çerçevesinde değerlendirildiğinde;

-Planlama ve uygulama kararlarının bir yandan doku içerisindeki sosyal ve ekonomik değişime ayak uydurmanın yollarını ararken, aynı zamanda alanın karakterinin de bozulmasını

önleyen değişim ve uyum çabalarını da kapsayıcı olması gerekirken, Vezirhan'ın yanında inşa edilen otel binasıyla gelişme dinamikleri dengesinin bozulduğu,

-Taşınmaz kültür varlıkları kadar onların içinde bulundukları alanın Korunma Alanı olarak ele alınmasını zorunlu kılan ilkelerin ihmal edildiği; otel binasının kütle ve cephe özellikleri ile hanın üzerinde baskın bir etki yarattığı ve tarihi mekanın mirasıyla uyumlu olmadığı; her iki durumda da toplumdaki gelişme ve uyum tarihinin dikkate alınmadığı,

-Vezirhan'ın ve koruma alanı doku bütünlüğünün zedelenerek; kütle/gabari/mimari (koruma ilkeleri), parsel büyüklüğü gibi ilişkilerin dikkate alınmaması sonucunda:

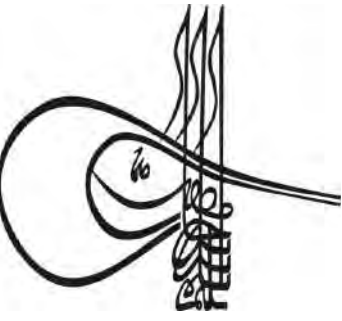
Tescilli yapının bütünlüğüne ve morfolojik yapı ya zarar verildiği; aidiyet duygusunun oluşturulmasının, kültürel çeşitliliğin, kolektif hafızanın ve kentsel imajın korunmasının, kentsel mirasın sonraki nesillere aktarılmasının ancak kentsel dokunun korunmasıyla mümkün olabileceği; bu yönüyle plan kararlarının geçmişten gelen miras arasındaki dengeli ve sürdürülebilir ilişkinin temeline dayanmadığı; çevresinde sosyal ve işlevsel çeşitliliğin artırılması hedefinin hanıntarihi, kültürel ve görsel kimliğini geri planda bırakarak sürdürülebilir kullanım ilkesiyle uyumsuz olduğu,

-Yapılan Koruma Planı'nda özellikle sivil inisiyatifler, Vezirhan'ı ve çevreyi kullananlar gibi farklı paydaşlarla değerlendirilerek ortak bir vizyonun oluşturulmadığı; yatırımcı ve girişimcilerin öncelikli hale getirildiği bu planlama anlayışıyla paydaş çeşitliliğinin dikkate alınmadığı, görülmektedir.

Bu sonuçlar hanın yanında inşa edilen otel binasının planlama ve mimari açıdan bütüncül korumayı hedeflemediği; UNESCO Dünya Miras Komitesi tarafından getirilen “Tarihi Kentsel Peyzaj Yaklaşımı” tavsiyesinde yer alan ilkeler doğrultusunda ele alınmadığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Eyice, S. (2006) Tarih Boyunca İstanbul, s. 188, Etkileşim Yayınları.
- Güran, C. (1978) “Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi, Vakıflar Genel Müdürlüğü, İstanbul.
- Steinberg, F. (1996) Conservation and rehabilitation of urban heritage in developing countries, Habitat International, vol 20 no.3,s.463-475.
- UNESCO (2011)”Recommandation concernant le paysage urbain historique”.
- Fatih İlçesi KAUİP,Raporu<http://eski.istanbulium.net>), erişim tarihi: 19.03.2017.
- www.mevzuat.gov. “2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu”, erişim tarihi: erişim tarihi: 21.03.2017.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Şükrü BALCI – Prof. Dr. Mustafa AKDAĞ – Yrd. Doç. Dr. Eyyup AKBULUT – Yrd. Doç. Dr. Mahmut AKGÜL

This article was checked by iThenticate.

HASTA KARŞILAMA SÜREÇLERİNİN HASTANE İTİBARINA ETKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: TÜRKİYE'DEKİ ÖZEL HASTANELER ÖRNEĞİ

Hasan GÜLLÜPUNAR*

ÖZET

Teknolojik gelişim ürün ve hizmet üretimini artırmakta ve tüketicilerin, bu ürün ve hizmetlere daha kolay ulaşmasını sağlamaktadır. Bu süreçte ortaya çıkan rekabet, işletmelerin yalnızca üretime değil, aynı zamanda sunuma da önem vermesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü müşteri, iletişim imkanlarındaki gelişmeye paralel olarak daha fazla bilgi sahibi olan ve daha fazla talep eden bir statüye kavuşmaktadır. Bu nedenle işletmeler, müşteri odaklı bir üretim sürecini benimsemek zorunda kalmaktadır.

Türkiye'deki uygulamaları açısından son yıllarda sağlık sektöründe önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Bilimsel ve teknolojik gelişim nedeniyle ucuzlayan sağlık hizmeti ve yapılan yasal düzenlemelerin etkisiyle özel hastanelerden hizmet alan hasta sayısı her geçen gün daha da artmaktadır. Dolayısıyla sağlık hizmeti üretim sürecinde hasta memnuniyeti hastane yönetimleri açısından önemle üzerinde durulan bir konu haline gelmektedir. Hasta memnuniyetinin oluşmasında alınan sağlık hizmeti kadar hastaların hastanede karşılaştığı davranış ve ortamlar da önemlidir.

Bu çalışma, hasta karşılama hizmetlerinin hastane itibarına etkisini ele almaktadır. Türkiye'deki özel hastanelerden sağlık hizmeti alanların hastanelerdeki fiziki mekan, temizlik ve personel davranışı gibi faktörlere bağlı olarak özel hastane algısı incelenmektedir. Türkiye'nin farklı illerinde gönüllü anketörler aracılığıyla uygun örnekleme yöntemiyle ulaşılan örneklem kümesine uygulanan bir anketle veriler toplanmıştır. Çalışmada ilk önce özel hastanelerde hasta karşılama hizmetleri "ilk karşılama", "temizlik ve hijyen", "doktor" ve "fiziki yönlendirme" olmak üzere dört başlıkta tanımlanmıştır. Daha sonra bu faktörlerin araştırmaya katılanların özel hastane algısı üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Yapılan analizlerde, "temizlik ve hijyen" ve "fiziki yönlendirme" faktörlerinin araştırmaya katılanların özel hastane algısında daha fazla anlamlı bir etki oluşturduğu sonucuna varılmıştır.

* Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi, İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, El-mek: hgullupunar@gmail.com

Buna karşın “Doktor” faktörü özel hastanelere dönük toplam algı üzerinde oldukça az oranda anlamlı bir etki yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İtibar yönetimi, özel hastaneler, hasta karşılama.

A STUDY ON THE IMPACT OF PATIENT WELCOME PROCESSES TO HOSPITAL REPUTATION: THE CASE OF TURKEY’S PRIVATE HOSPITALS

ABSTRACT

Technological development increases the production of goods and services and makes easier accessing to these products and services of consumers. Competition emerging in this process necessitates that businesses value not only to production but also to presentation. Because, consumers have a quality that they have more information and demand more as parallel to the development in the communication space. For these reason, business have to adopt a customer-oriented production process.

In recent years, important progresses in the health sector of Turkey have occurred. The number of patients who receive service from private hospitals is increasing day by day because of the health services which are cheaper due to scientific and technological developments, and legal regulations. Therefore, patient satisfaction in health care production process has become a matter of importance in terms of hospital management. In comprise of patient satisfaction, the behaviours and environments that the patients meet in the hospital are important as well as the received health care.

This paper deals with the impact of patient welcome services to hospital reputation. The private hospital perception of those who receive the health care service from private hospitals in Turkey is studied depending on factors such as the physical environment, cleaning, and personnel behaviour. The data is collected through a questionnaire applied to the sample which reached by convenience sampling method with volunteer interviewers in different city of Turkey. In the study, the first, patient welcome services in private hospitals are defined in four titles as “first welcome”, “hygiene and cleaning”, “doctor”, and “physical guidance”. Afterwards, impact of these factors on the private hospital perception of those who participated in the survey is analysed. Analyses indicate that “hygiene and cleaning” and physical guidance” factors have a more significant impact on the private hospital perception of those who participated to survey. On the other hand, “doctor” factor have a quite a little significant impact on total perception of those who participated to survey about private hospitals.

STRUCTURED ABSTRACT

Technological development increases the production of goods and services and makes easier accessing to these products and services of consumers. Competition emerging in this process necessitates that businesses value not only to production but also to presentation. Because, consumers have a quality that they have more information and demand more as parallel to the development in the communication space. For these reason, business have to adopt a customer-oriented production process.

In recent years, important progresses in the health sector of Turkey have occurred. The number of patients who receive service from private hospitals is increasing day by day because of the health services which are cheaper due to scientific and technological developments, and legal regulations. Therefore, patient satisfaction in health care production process has become a matter of importance in terms of hospital management. In comprise of patient satisfaction, the behaviours and environments that the patients meet in the hospital are important as well as the received health care.

This paper deals with the impact of patient welcome services to hospital reputation. The private hospital perception of those who receive the health care service from private hospitals in Turkey is studied depending on factors such as the physical environment, cleaning, and personnel behaviour. The data is collected through a questionnaire applied to the sample which reached by convenience sampling method with volunteer interviewers in different city of Turkey.

In this study, the patient welcome factors which are defined as “first welcome”, “cleaning and hygiene”, “doctor”, and “physical guidance” were described as “cleaning and hygiene”, “doctor”, “information and guidance”, “allied health personnel” and “physical guidance” in the paper done by Güllüpınar (2016, 87) in the context of public hospitals. The “first welcome” factor, determined in this study, is a combination of the “allied health personnel” and “information and guidance” factors in Güllüpınar’s study. Therefore welcome services in the period from hospital entrance to reach the doctor who is received the actual health care are defined as “first welcome”. Otherwise, the averages of the factors reveal that the private hospitals have higher patient satisfaction than the public hospitals in terms of the patient welcome services.

In the study, a scale of 11 items was used to determine the general perceptions of those who participated in the survey on private hospitals. Averages of 11 items show that perceptions about private hospitals were generally positive. The highest positive perception about private hospitals has been realized in the following items: “private hospitals are open to change and innovation” and “high quality doctors work in private hospitals”. When Güllüpınar’s (2016: 93) study on public hospitals is examined, it is seen that the positive perception for private hospitals is higher than public hospitals. When the private hospitals are compared to the public hospitals, the private hospitals have a more positive perception on valuing to human being, sound management, vision, and change and openness than the public hospitals. On the other hand, public hospitals have a more positive perception in terms of going to hospital without

hesitation and not to make environmental pollution. Therefore, it can be said that patients generally have a higher satisfaction about private hospitals.

The main topic of the study is whether patient welcome services affect the general perception of those who participated in the survey about private hospitals. Analyses indicate that the “cleaning and hygiene” and “physical guidance” factors have a more significant impact on the private hospital perception of those who participated to survey. Therefore, it can be said that the factors which originate from the atmosphere in the private hospitals have a more significant effect on the general perception of patient about the private hospital. Because, the significant impact of received services through any staff such as the “first welcome” and “doctor” factors on the overall perceptions realizes less. Another important result is that the “doctor” factor only has a significant effect on an item about private hospitals. The “doctor” factor is one of the most important factors affecting perception about public hospitals in the study of Güllüpunar (2016: 99-108). This reveals to the fact that doctors are less important in terms of welcome services in private hospitals.

Patient welcome services significantly explain the change in 11 general perceptions about private hospitals at rates varying from 19 to 27 percent. Perceptions which are explained by patient welcome services at the highest level are following that: “private hospitals value the human beings”, “private hospitals are managed well”, and “private hospitals are open to change and innovation”. On the other hand, perceptions that are explained with the lowest rates are “private hospitals do not pollute environment”, “qualified doctors work in private hospitals”, and “private hospitals are sincere in health care”. Therefore, it can be said that patient welcome services in private hospitals have a higher effect on perceptions of hospital valuing to human being, quality management, and innovative hospital.

When it is dealt with the patient welcome factors affecting general perceptions about private hospitals, the following results are achieved:

- The “Private hospitals produce quality service.” perception is significantly influenced by the “cleaning and hygiene” factor. A clean and hygienic environment at the hospital significantly affects the perception of producing quality service.

- The “Private hospitals give confidence to patient.” perception is significantly influenced by the “cleaning and hygienic” and “physical guidance” factors.

- The “When I am sick, I go to the private hospital without hesitation.” perception is significantly affected by the “cleaning and hygiene” and “doctor” factors. The “doctor” factor has only a significant effect on this perception. Therefore, doctors are one of the reasons to go to the hospital by trust shows a positive reaction to doctors working in private hospitals.

- The “Private hospitals do not pollute the environment.” perception is significantly influenced by the “physical guidance” and “cleaning and hygiene” factors. That this perception is affected by “cleaning and hygiene” factor can be interpreted as an important result. Because, as

long as belief that the hospital is clean and hygienic grows stronger, the perception that private hospitals do not pollute the environment increases.

- The "Private hospitals value to human being." perception is significantly affected by the "first welcome", "cleaning and hygiene", and "physical guidance". The factor affecting the highest is "the first welcome" factor. Thereby, it can be said that welcome services which are provided by the staff are more influential than physical atmosphere on the "valuing to human being" perception.

- The "Private hospitals are well managed." perception is significantly affected by the "first welcome", "physical guidance", and "cleaning and hygiene" factors. This conclusion indicates that the welcome services the patient received before reaching the doctor affect the perception of the quality of the hospital's management.

- The "Quality doctors work in private hospitals." perception is significantly influenced by "physical guidance" factor. Although it is thought that the "doctor" factor should be a significant factor on this perception, such a conclusion could not be achieved.

- The "Private hospitals are sincere in health care." perception is significantly influenced by "physical guidance" and "first welcome" factors.

- The "Private hospitals are adequate and competent" perception is significantly affected by "cleaning and hygiene" and "physical guidance" factors. Therefore it can be said that hospital atmosphere is important in terms of perception that private hospitals are adequate and competent.

- The "Private hospitals have a visionary view." perception is significantly affected by the "physical guidance" and "cleaning and hygiene" factors.

- The "Private hospitals are open to change and innovation." perception is significantly affected by the "cleaning and hygiene" and "first welcome" factors.

Keywords: reputation management, private hospital, patient welcome.

Giriş

Temel hak ve hürriyetlerin genişlemesi, iletişim teknolojilerindeki hızlı gelişim, giderek daha fazla şehirleşen nüfus ve artan rekabet gibi faktörler kurumsallaşma olgusunun önemini daha da artırmaktadır. Çünkü ürün ya da hizmet alanların talepleri, her geçen gün artmakta ve çeşitlenmektedir. Bu artış ve çeşitlenmenin başında sağlık sektörü gelmektedir. İletişim teknolojilerine ulaşımın giderek kolaylaştığı günümüzde; birey, sağlık konusunda yoğun bir bilgi akışıyla karşı karşıya kalmaktadır. Ne kadar çok bilgiyle karşılaşılırsa o kadar çok yeni bilgi açığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla verilen sağlık hizmeti kadar sağlık hizmeti talep edenlerle gerçekleşecek iletişim de önemli hale gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, verilen sağlık hizmetinin ve hasta karşılama hizmetlerinin hasta memnuniyeti açısından önemi artmaktadır.

Sağlık hizmeti alanların içinde bulunduğu toplumsal yapıda meydana gelen değişimin yanında sağlık sisteminin dönüştürülmesi de hasta memnuniyetinde iletişimin önemini artırmıştır. Örneğin, Türkiye’de daha önceden sağlık güvencesine göre hastaların gidebileceği hastaneler sınırlı iken, sağlık sisteminde 2000’li yıllarla gerçekleşen değişimle birlikte, hastaların hastane ve doktor tercihi yapabilmesine imkan tanınmıştır. Dolayısıyla sağlık sektörü hizmet sürecinde yaşanan bu gibi gelişmeler, sağlık hizmeti alanların davranışlarında önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Eskinin uysal, ne denirse yapan, azarlansa bile sesini çıkarmayan hastası, bugün daha huysuz, daha nazlı, her an hastane ve doktor değiştirmeye hazır duruma gelmiştir (Erdem vd., 2008: 96).

Bu gelişmeler, üretilen sağlık hizmetinin yanında hasta karşılama süreci içerisinde değerlendirilebilecek personel hasta ilişkileri, hekim davranışı, hemşire-hasta etkileşimi, bilgilendirme, beslenme hizmetleri, fiziksel ve çevresel koşullar, bürokrasi ve güven faktörlerini hasta memnuniyeti açısından önemli kılmıştır (Kavuncubaşı ve Yıldırım, 2010: 480-485). Berkowitz ve Flexner (1981) tarafından yapılan bir araştırmada hastaların hastane tercihinde etkili olan değişkenler; hastanenin konumu, hizmetin fiyatı, hizmetin kalitesi, özel hizmet çeşitliliği, hastane çalışanlarının davranışları, hastanenin itibarı, hastanenin temizliği, hastanenin görünüm ve dekoru ve doktorların tutumları olarak sıralanmıştır (Işık, 2011: 21).

Varni ve Katz (1997) ve Bowers (2003)’ a göre hastane çevreleri, genellikle karmaşık bir görünüm sergilediği için gerginlik yaratan bir ortam olarak algılanmaktadır. Bu nedenle hasta memnuniyetinin oluşmasında uygun fiyat ve kalitenin yanında hijyen ve temizlik, havalandırma, ısı, aydınlatma, gürültü, yer gösteren levhaların bulunması, bekleme odaları, ilgi, teknolojik altyapı ve zamanlılık gibi hizmetin fiziksel özelliklerine bağlı faktörler etkilidir (<http://www.merih.net>, 2016; Zaim vd., 2011: 24).

Fiziksel unsurların yanında hastanın aldığı danışmanlık hizmeti hasta memnuniyetini etkileyen diğer bir unsur olarak değerlendirilebilir. Çünkü sağlık hizmetlerinde hizmeti veren, talep edene göre çok daha fazla bilgi sahibidir. Bu nedenle bilgi asimetrisi, sağlık piyasasının ayırıcı bir özelliğidir (Sayım, 2009: 262). Bu bilgi asimetrisinin boyutu ise diğer bir çok alandan daha büyüktür (Civan, 2009: 289). Dolayısıyla hastanelerde oluşan aşırı derecedeki uzmanlaşma, buna bağlı olarak ortaya çıkan dil sorunu, bürokratik işlemlerdeki fazlalık, karmaşık yapı, hastanın bilgisizliği, hastada meydana gelen değişimler gibi sebepler hastanelerde danışmanlık hizmetlerinin önemini artırmaktadır (Tengilimoğlu vd. 2009: 276-277). Ayrıca mimari açıdan büyük ve karmaşık tesisler, danışmanın varlığına duyulan ihtiyacı zorunlu kılmaktadır (Tengilimoğlu vd. 2009: 276).

Hasta memnuniyeti açısından diğer önemli hususlar ise yardımcı sağlık personellerinin ve hekimlerin hastaya karşı tutumlarıdır. Hemşire, sekreter, sağlık teknisyeni, danışma görevlisi ve güvenlik görevlisi gibi çalışanların davranışları hasta memnuniyetini etkilemektedir (Büber ve Başer, 2012: 272). Bunun yanında hastaların hekimlerle ilgili kanaatleri, onların uzmanlık bilgisinden daha çok dinleme, duyarlı olma, yeterli zaman ayırma, nezaket ve saygı gösterme gibi davranışlarından kaynaklanmaktadır (Kavuncubaşı ve Yıldırım, 2010: 400). Dolayısıyla hekim-hasta iletişimi, teşhis ve tedavi sürecini etkilemektedir (Atilla vd., 2012: 25).

Bu çalışmada özel hastanelerde sağlık hizmeti alanların danışmanlık hizmetleri, yardımcı sağlık personelinin davranışları, hekimlerin hastalara karşı tutumları, temizlik ve hijyen, fiziki yönlendirme gibi faktörlerden kaynaklı olarak sahip oldukları memnuniyet düzeylerinin hastane ile ilgili toplam algıları üzerindeki etkisi üzerinde durulmaktadır. Literatürde kuruma karşı beslenen toplam algı olarak tanımlanan kurumsal itibar konusu, bu çalışmada özel hastaneler açısından ele alınmaktadır. Bu bakımdan gerçekleştirilen saha araştırmayla ilk önce özel hastaneler açısından hasta karşılama hizmetleri ile ilgili faktörler belirlenmekte ve bu hizmet faktörlerinin hasta ve hasta yakınlarının özel hastaneler ile ilgili genel algıları üzerindeki etkileri incelenmektedir.

1. Kurumsal İtibar

Hedef kitlenin kurumla ilgili algısının genel bir tanımlanma biçimi olan itibar kavramı, bir kurumun aynı anda bir çok değeri ve çıktısı ile ilgili fikir vermektedir. Bu bakımdan kurum ve hedef kitlesi arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koyan itibar kavramı, kurumların iletişim yönetiminde üzerinde durmaları gereken önemli bir konudur.

Doğruluk, açıklık ve güvenilirlik esasıyla yürütülmesi gereken kurumsal iletişim faaliyetlerinin en önemli ayağını kurumsal itibar oluşturmaktadır (Kırdar, 2009:296). Ancak itibar kavramının bütünüyle iletişim yönetimi içinde konumlandırılması hem kavramın kurumsal yaklaşım açısından yeterince anlaşılmasını engellemekte hem de kurumsal itibar çalışmalarının olması gerektiğinden daha dar bir çerçeveye indirgenmesine neden olmaktadır. Çünkü itibar, yalnızca iletişimle ilgili bir kavram olmayıp doğruları yapmanın bir gereği olarak tanımlanmaktadır (Fombrun ve Rindova, 1998:206). Hammaddeden üretime, personele ve satış sonrası hizmetlere kadar gerçekleşen geniş bir süreçte, ürün ve hizmet kalite perspektifi kurumsal itibarın oluşması açısından büyük önem taşımaktadır (Engür, 2012:145-146).

İtibar, bir kurumun kendi sahipliğinde gelişen bir durum değildir. Diğerleri tarafından kurum için tanımlanmış bir algıdır (Griffin, 2014:2). Bu nedenle itibar, hedef kitlerin aktif olduğu bir süreci tanımlamaktadır. Sosyal bir inşaya dayalı olarak hem iç hem de dış hedef kitleler tarafından kurumun kabul görmesidir (Karatepe, 2008:78; Yener ve Ergun, 2014:10). Kurumda ne yapıldığına ve nasıl yapıldığına odaklanan paydaşların birçok faktörün etkisiyle oluşan algılarını içermektedir (Göksel, 2010:119). Diğer bir ifadeyle itibar, bireysel olarak her bir paydaşın kurumun performansı ile ilgili algısını yansıtan çok yönlü bir kavramdır (Fombrun vd. 2000:242). Bu algı, bir işletmenin geçmiş ve gelecekteki eylemleri ile ilgili inançların bir toplamıdır (Ponzi vd., 2011:30).

Kurumsal itibar, bir örgütün zaman içinde sergilediği davranışlarının bütününe bağlı olarak hedef kitlenin zihninde yavaş yavaş gelişmekte ve onlar için kurumun çıktılarına verecekleri tepkide önemli bir referans haline dönüşmektedir (Alıncak vd., 2010:96). Bu bakımdan kurumun itibarı, rakipleriyle rekabetinde sahip olduğu avantajı ortaya koymaktadır. İtibarlı bir kurum, rekabet sürecinde rakiplerinden hep bir adım öndedir. Hedef kitleleri tarafından daha çabuk affedilebilmektedir (Acar, 2012:14). Çünkü itibar, elle tutulamayan bir taşıyıcı olarak bir kurumun toplum içinde değer görmesini, beğenilmesini ve takdir edilmesini sağlamaktadır (Kadıbeşgil, 2013:59).

İtibar kavramı, kapsadığı geniş çerçeve nedeniyle farklı bilim alanları tarafından konu edinilmektedir. Bu bakımdan, kurumsal itibar literatürü ekonomi, strateji, pazarlama, organizasyon teorisi, sosyoloji, iletişim ve muhasebe gibi disiplinlerin etkisiyle genişlemektedir (Fombrun vd., 2000:243). Bu durum, soyut bir değeri ifade eden itibarın (Karaköse, 2012:3) ölçülmesini zorlaştırmaktadır. Kurumsal itibarı ölçebilmek için iki ayrı sürecin tanımlanması gerekmektedir. İlki, itibarı oluşturan kriterlerin tespiti; diğeri ise bu kriterlerin çalışanlar, müşteriler, yatırımcılar, yerel toplum gibi hangi hedef kitle grubu nezdinde ölçüleceğidir (Kadıbeşgil, 2013:104). Yapılan itibar ölçümlerinde müşteri memnuniyetinden insan kaynaklarına, finansal performanstan sosyal sorumluluğa kadar birçok bilgi edinilmektedir (Kadıbeşgil, 2013:104). İtibarın ölçülmesi açısından en bilinen kriterler, Fombrun tarafından ortaya konmuştur. Fombrun bir örgütün itibarının ölçülebilmesi için 6 katsayı tanımlamıştır. Bunlar: duygusal çekicilik, ürün ve hizmet, vizyon ve liderlik, çalışma ortamı, sosyal ve çevresel sorumluluk ve finansal performanstır (Fombrun vd., 2000:253).

Kurumsal itibar konusunda Türkiye’de yapılan akademik çalışmalar genellikle Fombrun’un itibar katsayısı bağlamında gerçekleştirilmiştir. Yapılan çeşitli araştırmalar ele alındığında kurumsal

itibar kavramı ile ilişkili olarak marka değeri, müşteri bağlılığı, çalışanların kurumsal bağlılığı, iş performansı ve sosyal sorumluluk kavramının ele alındığı görülmektedir.

Kurumsal itibar ve marka değerinin araştırıldığı bir çalışmada, itibar ve marka değeri arasında olumlu bir ilişkinin olduğu sonucuna varılmıştır. Güçlü itibara sahip olan bir kurumun marka oluşturma konusunda daha avantajlı olduğu görülmüştür (Özgöz, 2013)

İtibar bileşenlerinin müşteri bağlılığı üzerindeki etkisinin ele alındığı bir çalışmada, ürün ve hizmet kalitesinin müşteri bağlılığını etkileyen en önemli itibar bileşeni olduğu sonucuna varılmıştır (Alniaçık, 2011: 86). Dolayısıyla müşteri açısından somut bir değer olan ürün ve hizmet kalitesi, müşteri bağlılığı üzerinde duygusal süreçlerden daha etkili olmuştur.

Yapılan birçok çalışmada, kurumsal itibar ve çalışanların kurumsal bağlılığı ele alınmıştır. Bu konuda Fombrun'un itibar bileşenleri bağlamında yapılan araştırmaların tarandığı bir çalışmada itibar ile örgütsel bağlılık arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Araştırmalarda itibar ve bağlılık ilişkisi hem çalışan hem de kurum açısından aynı yönde artan ve azalan şeklinde gerçekleşmiştir (Sinan ve Kavas, 2015: 833). Bozkurt ve Yurt (2015: 72) tarafından gerçekleştirilen çalışmada da, kurumsal itibar ile kurum çalışanlarının bağlılıkları arasında pozitif yönlü bir ilişki görülmüştür. Ayrıca kurumsal itibar ve çalışan performansı ile ilgili olarak gerçekleştirilen araştırmalarda itibar algısının çalışan performansını önemli düzeyde ve pozitif yönlü olarak etkilediği sonucuna varılmıştır (İnce ve Tosun, 2015:48; Bekiş vd. 2013:25).

Doğal çevre, çalışanlar, müşteriler ve toplumsal konularda gerçekleştirilen sosyal sorumluluk faaliyetleri ile kurumsal itibar arasındaki ilişkinin tespiti açısından yapılan çalışmada ise sosyal sorumluluk faaliyetleri ile kurumsal itibar arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki bulunmuştur (Karayel ve Yalman, 2016:229).

2. Araştırma Soruları

Özel hastanelerdeki hasta karşılama hizmetlerinin özel hastanelere dönük algılar üzerindeki etkisini ele alan bu çalışmanın araştırma soruları şu şekilde belirlenmiştir:

- Özel hastanelerde hasta karşılama hizmetleri ile ilgili faktörler nelerdir?
- Hasta karşılama hizmetleri “Özel hastaneler kaliteli hizmet üretir” algısını etkiler mi?
- Hasta karşılama hizmetleri “Özel hastaneler hastaya güven verir” algısını etkiler mi?
- Hasta karşılama hizmetleri “Hasta olduğumda özel hastaneye çekinmeden giderim” algısını etkiler mi?
- Hasta karşılama hizmetleri “Özel hastaneler atıklarıyla çevreyi kirletmez” algısını etkiler mi?
- Hasta karşılama hizmetleri “Özel hastaneler insana değer verir.” algısını etkiler mi?
- Hasta karşılama hizmetleri “Özel hastaneler iyi yönetilir.” algısını etkiler mi?
- Hasta karşılama hizmetleri “Özel hastanelerde kaliteli doktorlar çalışır.” algısını etkiler mi?
- Hasta karşılama hizmetleri “Özel hastaneler sağlık hizmetinde samimidir.” algısını etkiler mi?
- Hasta karşılama hizmetleri “Özel hastaneler yeterli ve yetkindir.” algısını etkiler mi?
- Hasta karşılama hizmetleri “Özel hastaneler vizyoner bir bakışa sahiptir.” algısını etkiler mi?

• Hasta karşılama hizmetleri “Özel hastaneler değişime ve yeniliğe açıktır.” algısını etkiler mi?

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Uygulanması ve Örneklem

Bu çalışmanın verileri anket formu kullanılarak toplanmıştır. Araştırmada deneklerle yüz-yüze görüşme yapılmıştır. Araştırma için ayrılan bir kaynağın olmaması nedeniyle anket uygulaması gönüllü anketörler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Anketörler, anket formu ve araştırmanın uygulanmasıyla ilgili olarak bilgilendirilmişlerdir. Araştırmanın örneklemini ulaşılan gönüllü anketörlerin bulunduğu illerden seçilmiştir. Dolayısıyla uygun örnekleme yöntemi ile belirlenen örneklem grubu Gümüşhane, Rize, Trabzon, Konya, Malatya, Hatay, Elazığ, Muğla, Adıyaman, Ankara, Isparta ve Mardin illerinden seçilmiş ve toplam 641 kişiye ulaşılmıştır.

3.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada kullanılan ölçek, kamu hastanelerindeki hasta karşılama hizmetlerinin hastanenin kurumsal itibarına etkisi ile ilgili yapılan ve yayınlanmamış bir yüksek lisans tezinden (Güllüpunar, 2016: 132-134) alınarak özel hastaneler için yeniden düzenlenmiştir.

Anket formu 4 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde araştırmaya katılanlara daha önce herhangi bir özel hastaneden sağlık hizmeti alıp almadıkları sorulmuştur. Bu soru anket formundaki ikinci bölüme geçebilmek için bir ön koşul olarak yazılmıştır.

Formun ikinci bölümde özel hastanelerdeki hasta karşılama hizmetleri ile ilgili ölçek yer almaktadır. Toplam 33 yargıdan oluşan bu bölümün 7 maddesi, hastaneye ilk girişte sağlanan danışmanlık hizmetleri; 7 maddesi, yardımcı sağlık personelinin hasta karşılaması; 7 maddesi, doktorların hasta karşılaması; 6 maddesi, hastanedeki fiziki yönlendirme unsurları ve 6 maddesi, hastanedeki temizlik ve hijyen ile ilgilidir.

Formun üçüncü bölümünde özel hastanelerle ilgili genel algıların tanımlandığı bir ölçek bulunmaktadır. Bu ölçek, Güllüpunar'ın (2016:85) çalışmasında literatürdeki itibar ölçüm yöntemlerinden olan Fortune Dergisi Ölçeği, Fombrun'un İtibar Katsayısı ve Kapital Dergisi Ölçeğinden hareketle hazırlanmıştır. Anket formunun dördüncü ve son bölümü ise sosyo-demografik sorulardan oluşmaktadır.

Anket formunda yer alan ve yukarıda açıklanan her iki ölçekteki cevaplar, 5'li Likert Skalasına göre alınmıştır. Araştırmaya katılanlar özel hastanelerle ilgili algılarını 1 ile 5 arasında verilen değerlerle belirtmişlerdir. 1, en düşük algı düzeyini ifade ederken; 5, en yüksek algı düzeyini tanımlamaktadır. Hasta karşılama hizmetleri ölçeğinde ise 1: “kesinlikle katılmıyorum”, 2: “katılmıyorum”, 3: “kararsızım”, 4: “katılıyorum” 5: “kesinlikle katılıyorum” şeklinde tanımlanmıştır.

3.3. Verilerin Analizi ve Kullanılan Testler

Araştırmada elde edilen veriler, nicel veri analiz programı olan SPSS ile analiz edilmiştir. Çalışmada frekans analizi, faktör analizi, güvenilirlik analizi, ve regresyon analizi uygulanmıştır. Ayrıca hem anket formunun ikinci bölümünde hasta karşılama hizmetleri ile ilgili maddelerin hem de üçüncü bölümdeki hastane algısı ile ilgili maddelerin aritmetik ortalamalarının hesaplanması amacıyla bir indeks oluşturulmuştur. Cevaplar 5'li Likert Skalasına göre alındığı için $4/5=0,80$ değeri ile 1'den başlayarak birinci ölçek olan hasta karşılama hizmetlerinde; 1-1,80 aralığı “kesinlikle katılmıyorum”, 1,81-2,60 aralığı “katılmıyorum”, 2,61-3,40 aralığı “kararsızım”, 3,41-4,20 aralığı “katılıyorum” ve 4,21-5,00 aralığı “kesinlikle katılıyorum” olarak tanımlanırken; ikinci ölçek olan

özel hastane ile ilgili oluşan algı için 1-1,80 aralığı “çok düşük”, 1,81-2,60 aralığı “düşük”, 2,61-3,40 aralığı “orta”, 3,41-4,20 aralığı “yüksek” ve 4,21-5,00 aralığı “çok yüksek” algı düzeyi olarak belirlenmiştir.

4. Bulgular ve Yorum

4.1. Betimleyici istatistikler

Araştırmaya katılanlar sosyo-demografik açıdan değerlendirildiğinde; yüzde 56,7’si kadın, yüzde 43,3’ü erkek; yüzde 20,6’sı 16-25 yaş, yüzde 21,8’i 26-31 yaş, yüzde 22,3’ü 32-37 yaş, yüzde 22’si 38-45 yaş ve yüzde 13,3’ü 46-71 yaş aralığında; yüzde 20,8’i 800-1900 TL, yüzde 19,1’i 1901-2865 TL, yüzde 20,7’si 2866-3900 TL, yüzde 23,1’i 3901-5400 TL ve yüzde 16,4’ü 5401-13000 TL gelir grubunda ve yüzde 7,4’ü ilköğretim, yüzde 3,9’u ortaokul, 19,9’u lise, 18,2’si ön lisans, yüzde 39,4’ü lisans, yüzde 11,3 ise lisansüstü eğitim düzeyidir.

Araştırmaya katılanların yüzde 18,3’ü Gümüşhane’de, yüzde 3,7’si Rize’de, yüzde 11,2’si Konya’da, yüzde 7,2’si Trabzon’da, yüzde 7,6’sı Malatya’da, yüzde 4,7’si Hatay’da, yüzde 13,6’sı Elazığ’da, yüzde 1,4’ü Muğla’da, yüzde 3,9’u Adıyaman’da, yüzde 17,2’si Isparta’da, yüzde 1,7’si Ankara’da ve yüzde 9,8’i Mardin’de yaşamaktadır. Araştırmaya katılanların hastaneye gitme sıklıkları ele alındığında ise yüzde 3,8’i çok sık gitmekte, yüzde 13,8’i sık gitmekte, yüzde 51,6’sı arada bir gitmekte, yüzde 29,8’i çok nadir gitmekte ve yüzde 1,1’i hiç gitmemektedir.

4.2. Özel Hastanelerde Hasta Karşılama Hizmetleri

Bireysel bir sağlık nedeniyle ya da başka bir sebeple hastanede bulunan bireyin hastaneyle ilgili geliştirdiği tutumunda hastanede karşılaştığı ilk izlenimin önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle hastanedeki ilk karşılaşmada edindiği tatmin düzeyi, hastanın hastaneye beslediği duygunun önemli bir bölümünü açıklayabilir. Dolayısıyla araştırmanın bu bölümünde bireyin hastane algısına etki eden faktörlerin neler olduğu üzerinde durulmaktadır.

Tablo 1: Hasta Karşılama Faktörleri

MADDELER	A.O	SS	F. Yüğü			
			1	2	3	4
Faktör 1: İlk Karşılama						
Danışma ve yönlendirme hizmetleri genel olarak iyi	3,768	,9997	,730	,320	,226	,216
İlk danışma hizmeti veren personel güler yüzlü bir şekilde hastaları karşılıyor	3,694	1,081	,714	,295	,298	,113
Hastanede bekleme süreleri hakkında bilgi veriliyor	3,319	1,189	,713	,127	,136	,321
İlk karşılama hizmeti genel olarak iyi	3,699	,9771	,698	,321	,161	,252
Hastaneye adım attığımda danışabileceğim bir birimi/görevliyi kolaylıkla bulabiliyorum	3,825	,9932	,651	,326	,333	,141
Belirtilen süre içerisinde muayene sırası geliyor	3,440	1,138	,648	,258	,183	,307
Hastaneye ilk girişimde yapmam gerekenlerle ilgili özenli bir şekilde bilgilendiriliyorum	3,458	1,131	,647	,257	,281	,156
Yardımcı sağlık personeli hastaya karşı ilgilidir	3,597	1,036	,612	,358	,369	
Yardımcı sağlık personeli hastasını güler yüzle karşılıyor	3,513	1,048	,582	,358	,373	,132
Hemşireler hastalara karşı ilgilidir	3,629	1,024	,580	,314	,270	,230
Aritmetik Ortalama	3,594					
Faktör 2: Doktor						
Doktorlar hastası ile doğrudan kendisi ilgileniyor	3,844	,9674	,279	,778	,191	,206
Doktorlar hastasına yeterli zaman ayırıyor	3,730	1,029	,281	,760	,253	,144
Doktorlar öncelikli olarak hastayı şikayetleri konusunda dikkatlice dinler	3,840	,9460	,241	,760	,245	,232
Doktorlar hastaya karşı ilgilidir	3,807	1,007	,343	,751	,226	,184

Hastanede ihtiyaç halinde doktora kolaylıkla ulaşılabilir	3,702	1,015	,316	,724	,198	,213
Doktorlar hastalığı hakkında hastayı yeterli bir şekilde bilgilendiriyor	3,749	,9962	,391	,656	,233	,173
Doktorlar hastasını güler yüzle karşılıyor	3,715	1,017	,302	,640	,190	,334
Aritmetik Ortalama	3,833					
Faktör 3: Temizlik ve Hijyen						
Yemekler sıcak ve hijyeniktir (temiz)	3,669	,9566	,233	,170	,776	,220
Yemek dağıtan personel hijyen kurallarına uyar (bone, eldiven ve maske gibi koruyucu ekipman kullanıyor)	3,732	1,025	,274	,259	,757	,199
Temizlik personeli hastalara karşı ilgilidir	3,556	1,026	,279	,150	,754	,191
Hastane (poliklinikler, muayene odaları, bekleme salonları, tuvaletler) genel olarak temizdir	3,701	1,060	,305	,241	,729	,190
Hastanede eşyalar çalışır durumda ve temizdir	3,776	1,031	,185	,317	,713	,254
Hastane yatış bölümleri sessiz ve sakin	3,694	1,046	,304	,177	,664	,142
Aritmetik Ortalama	3,688					
Faktör 4: Fiziki Yönlendirme						
Hastanede yönlendirme levhaları kolaylıkla fark ediliyor	3,650	1,058	,295	,244	,224	,793
Yönlendirme levhaları kimseye soru sorma ihtiyacı duymadan hastanın gideceği yere ulaşmasını sağlıyor	3,622	1,093	,262	,256	,195	,791
Hastanede yönlendirme levhaları herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir	3,724	1,023	,293	,244	,188	,777
Polikliniklerde hasta çağırma monitörü açık ve şeffaf bir şekilde görülüyor	3,844	,9911	,180	,206	,478	,563
Acil durum çıkış yönlendirme levhaları belirgin bir şekilde görülüyor	3,725	1,011	,223	,183	,505	,557
Polikliniklerde doktorların isim levhaları rahatlıkla okunabilir	3,982	,9276		,206	,500	,551
Aritmetik Ortalama	3,757					
Özdeğer (Eigenvalues)			15,133	2,034	1,486	1,331
Varyans (%)			19,964	17,942	17,860	13,148
Toplam Varyans	68,914					
Faktör Güvenilirlikleri (Cronbach's Alpha)			,936	,937	,922	,910
Genel Güvenilirlik (Cronbach's Alpha)	,970					
KMO Measure of Sampling Adequacy	,956					
Bartlett's Test of Sphericity	X ² = 10930,693; df : 406; p=,000					

Hastane karşılama süreçleri ile ilgili 33 maddeden oluşan ölçekle elde edilen verilerin faktör analizi sonucunda, faktöre alınan maddeler ile ana grup arasında anlamlı bir farkın (p=,000) olduğu görülmüştür. Analizin KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) örneklem yeterliliği ölçütü 0,956 olarak gerçekleşmiştir. Bu değer, toplanan verilerin faktör analizi için mükemmel düzeyde uygun olduğunu göstermektedir (Kalaycı, 2006; 322). Yapılan analizde ölçekte yer alan 33 maddenin 29'u faktörlere ayrılmıştır. 4 faktörün tanımlandığı analizde, açıklanan toplam varyans oranı yüzde 68,914'tür. Faktörlerin güvenilirlik değerlerine bakıldığında ise faktörlerde gruplanan maddelerin genel güvenilirliği 0,970 olarak gerçekleşmiştir (Tablo 1). 0,900'ün üzerindeki Cronbach's Alpha değerleri yüksek derecede güvenilir olarak yorumlanmaktadır (Kayış, 2006:405).

Güllüpunar'ın (2016:87-91) kamu hastaneleri ile ilgili olarak gerçekleştirdiği çalışmada "temizlik ve hijyen", "doktor", "danışma ve yönlendirme", "yardımcı sağlık personeli" ve "fiziki yönlendirme" olmak üzere 5 faktör tanımlanmıştır. Özel hastaneler üzerine gerçekleştirilen bu çalışmada ise "ilk karşılama", "doktor", "temizlik ve hijyen" ve "fiziki yönlendirme olmak üzere 4

faktör belirlenmiştir. Güllüpunar'ın çalışmasında tanımlanan “danışma ve yönlendirme” ve “yardımcı sağlık personeli” faktörleri özel hastaneler için gerçekleştirilen çalışmada tek bir faktörde toplanmış ve “ilk karşılama” olarak tanımlanmıştır. Çünkü hastanın hastaneye girişinden asıl sağlık hizmetini aldığı doktora ulaşmaya kadar geçirdiği süreçlerin ilk karşılama kapsamında değerlendirilebileceği düşünülmüştür.

Hastaların doktora ulaşarak asıl sağlık hizmetini alıncaya kadar karşılaştıkları hizmetleri gruplayan ve “İlk karşılama” olarak belirlenen birinci faktörde toplam 10 madde bulunmaktadır. Özdeğeri 15,133 olan “ilk karşılama” faktöründe, toplam varyansın yüzde 19,934’ü açıklanmış ve güvenilirlik değeri ise $\alpha=,936$ olarak gerçekleşmiştir. En yüksek faktör yükü (,730) “danışma ve yönlendirme hizmetleri genel olarak iyi” maddesinde, en düşük faktör yükü (,580) ise “hemşireler hastalara karşı ilgilidir” maddesinde oluşmuştur (Tablo 1).

Özel hastanelerden sağlık hizmeti alanların doktorların karşılama hizmetleri ile ilgili algılarını tanımlayan ve 7 maddeden oluşan grup, “doktor” faktörü olarak tanımlanmıştır. Özdeğeri 2,034 olan faktörün güvenilirlik değeri $\alpha=,937$ ’dir. Faktörde toplam açıklanan varyans 17,942’dir. En yüksek faktör yükü (,778) “doktorlar hastası ile doğrudan kendisi ilgileniyor” maddesinde, en düşük faktör yükü (,640) ise “doktorlar hastasını güler yüzle karşılıyor” maddesinde gerçekleşmiştir (Tablo 1).

Özel hastanelerde hasta karşılama hizmetleriyle ilgili olarak tanımlanan 3. Faktör “temizlik ve hijyen”dir. Faktör 6 maddeden oluşmaktadır. Toplam varyansın yüzde 17,860’ının açıklandığı faktörün özdeğeri 1,486, güvenilirliği ise $\alpha=,922$ ’dir. “Yemekler sıcak ve hijyeniktir” maddesi en yüksek (,776), “hastane yatış bölümleri sessiz ve sakin” maddesi ise en düşük faktör yükü (,664) ile yüklenmiştir.

Özel hastanelerdeki hasta karşılama hizmetleriyle ilgili olarak belirlenen son faktör “fiziki yönlendirme” faktörüdür. 6 maddenin gruplanması ile oluşan faktörde, toplam varyansın yüzde 13,148’i açıklanmıştır. Özdeğeri 1,331 olan faktörün güvenilirliği $\alpha=,910$ ’dur. Faktör yüklerine bakıldığında; “hastanedeki yönlendirme levhaları fark ediliyor” maddesi en yüksek (,793), “Polikliniklerde doktorların isim levhaları rahatlıkla okunabiliyor” maddesi en düşük faktör yüküne (,551) sahiptir.

Özel hastanelerde sağlık hizmeti alan hastaların hasta karşılama süreci hakkındaki memnuniyet düzeylerinin yorumlanması açısından önem taşıyan faktör ortalamalarına bakıldığında ise her bir faktörde aritmetik ortalamanın oluşturulan cevap indeksine göre “katılıyorum” aralığında gerçekleştiği görülmüştür. Dolayısıyla özel hastanelere herhangi bir nedenle başvuran hastalar karşılama hizmetlerinden memnun kalmışlardır. Güllüpunar'ın (2016:92) kamu hastaneleri için yaptığı araştırmada aritmetik ortalamalar, “danışma ve yönlendirme” faktöründe 2,774; “yardımcı sağlık personeli” faktöründe 3,125; “doktor” faktöründe 3,118; “temizlik ve hijyen” faktöründe 2,996 ve “fiziki yönlendirme” faktöründe 3,711 olarak gerçekleşmiştir. Bu sonuçlar göre kamu hastanelerinden sağlık hizmeti alan vatandaşların memnuniyet düzeyleri “fiziki yönlendirme” faktörü dışında “kararsızım” düzeyinde gerçekleşmiştir. Bu bakımdan özel hastanelerden sağlık hizmeti alanların kamu hastanelerine oranla daha memnun oldukları söylenebilir.

4.3. Araştırmaya Katılanların Özel Hastanelerle İlgili Genel Algıları

İtibarın kavramsal tanımlamasından hareketle oluşturulmuş olan ölçeğe dayalı olarak özel hastanelere dönük genel algılar tespit edilmiştir. Faktör ortalamalarındaki cevap indekslerine göre Tablo 2’de görüldüğü gibi genel algıya dönük yargılar araştırmaya katılanlar tarafından genel olarak “katılıyorum” ya da “kararsızım” aralığında cevaplanmıştır. Ancak “Kararsızım” aralığında tanımlanan yargılar, “katılıyorum” cevap aralığına daha yakın bir ortalama ile gerçekleşmiştir.

Güllüpunar'ın (2016:93) yaptığı çalışmada devlet hastaneleri ile ilgili genel algılar “kararsızım” boyutundadır. Diğer bir ifadeyle, özel hastaneler aritmetik ortalama bakımından çok önemli bir farklılık olmasa da devlet hastanelerine oranla genel algı bakımından daha olumlu bir tanımlamaya sahiptir.

Tablo 2. Özel Hastanelerle İlgili Yargıların Ortalamaları

Maddeler	N	Min.	Max.	Mean	Std. Deviation
Özel hastaneler kaliteli hizmet sunar	641	,00	5,00	3,358	1,21416
Özel hastaneler hastaya güven verir	641	,00	5,00	3,332	1,25388
Hasta olduğumda özel hastanelere çekinmeden giderim	641	,00	5,00	3,321	1,23098
Özel hastaneler atıklarıyla çevreyi kirletmez	641	,00	5,00	3,165	1,22887
Özel hastaneler insana değer verir	641	,00	5,00	3,380	1,20748
Özel hastaneler iyi yönetilir	641	,00	5,00	3,486	1,18066
Özel hastanelerde kaliteli doktorlar çalışır	641	,00	5,00	3,519	1,15651
Özel hastaneler sağlık hizmetinde samimidir	641	,00	5,00	3,257	1,23017
Özel hastaneler yeterli ve yetkindir	641	,00	5,00	3,290	1,15111
Özel hastaneler vizyoner bir bakışa sahiptir	641	,00	5,00	3,446	1,19921
Özel hastaneler değişime ve yeniliğe açıktır	641	,00	5,00	3,606	1,17455
Valid N (listwise)	641				

Özel hastanelerle ilgili yargılardan “Özel hastaneler değişime ve yeniliğe açıktır” maddesi en yüksek ortalama (3,606) ile gerçekleşirken, en düşük ortalama (3,165) “Özel hastaneler atıklarıyla çevreyi kirletmez” maddesinde oluşmuştur. “Özel hastaneler değişime ve yeniliğe açıktır”, “Özel hastaneler vizyoner bir bakışa sahiptir”, “Özel hastanelerde kaliteli doktorlar çalışır” ve “Özel hastaneler iyi yönetilir maddelerinin ortalamaları oluşturulan cevap indeksine göre yüksek bir katılım düzeyine sahiptir. Dolayısıyla yönetim kalitesi, yenilikçilik ve çalışan doktor algısı bakımından özel hastaneler daha olumlu bir algı oluşturmaktadır. “Orta katılım düzeyi” ile cevaplanan ancak aritmetik ortalaması bakımından “yüksek katılım düzeyi” cevap aralığına oldukça yakın olan yargılar ise “Özel hastaneler kaliteli hizmet sunar”, “Özel hastaneler hastaya güven verir”, “Hasta olduğumda özel hastanelere çekinmeden giderim”, “Özel hastaneler insana değer verir”, “Özel hastaneler sağlık hizmetinde samimidir” ve “Özel hastaneler yeterli ve yetkindir” şeklinde sıralanmaktadır (Tablo 2).

4.4. Karşılama Hizmetlerinin Özel Hastane Algısı Üzerindeki Etkisi

Özel hastanelerden hizmet alanların hasta karşılama hizmetlerine bağlı olarak özel hastane algısındaki değişimin ortaya konması amacıyla araştırma ölçeğinin ikinci bölümünde yer alan 11 yargı ile hasta karşılama hizmetleri olarak belirlenmiş olan faktörler (ilk karşılama, doktor, temizlik ve hijyen, fiziki yönlendirme) arasında regresyon analizi yapılmıştır. Analiz sonuçlarına göre genel bir değerlendirme yapıldığında; “temizlik ve hijyen” faktörünün özel hastane algısı üzerinde genel olarak daha fazla anlamlı bir etkiye sahip olduğu görülmüştür. Doktor faktörü ise özel hastane algısı üzerinde en az anlamlı etki oluşturan faktör olmuştur.

Tablo 3. Regresyon Analizi Sonuçları

Özel hastaneler kaliteli hizmet sunar	= ,813	+ ,234 Temizlik ve Hijyen (,010)
		+ ,178 İlk Karşılama (,084)
		+ ,148 Doktor (,117)
		+ ,162 Fiziki Yönlendirme (,085)
		$R^2=,233; F_{(4-412)}= 31,225; P=,000$
Özel hastaneler hastaya güven verir	= ,747	+ ,239 Temizlik ve hijyen (,012)
		+ ,238 Fiziki Yönlendirme (,016)
		+ ,124 Doktor (,211)
		+ ,126 İlk Karşılama (,242)
		$R^2=,220; F_{(4-412)}=29,083; P=,000$
Hasta olduğumda özel hastaneye çekinmeden giderim	= ,872	+ ,234 Temizlik ve hijyen (,011)
		+ ,222 Doktor (,020)
		+ ,152 İlk Karşılama (,143)
		+ ,096 Fiziki Yönlendirme (,311)
		$R^2=,221; F_{(4-412)}=29,149; P=,000$
Özel hastaneler atıklarıyla çevreyi kirletmez	= ,730	+ ,256 Fiziki Yönlendirme (,011)
		+ ,222 Temizlik ve hijyen (,023)
		+ ,124 İlk Karşılama (,258)
		+ ,080 Doktor (,425)
		$R^2=,195; F_{(4-412)}=24,886; P=,000$
Özel hastaneler insana değer verir	= ,631	+ ,330 İlk Karşılama (,001)
		+ ,183 Temizlik ve hijyen (,046)
		+ ,187 Fiziki Yönlendirme (,49)
		+ ,064 Doktor (,497)
		$R^2=,254; F_{(4-412)}=35,153; P=,000$
Özel hastaneler iyi yönetilir	= ,911	+ ,310 İlk Karşılama (,001)
		+ ,231 Fiziki Yönlendirme (,007)
		+ ,176 Temizlik ve hijyen (,035)
		+ ,015, Doktor (,865)
		$R^2=,276; F_{(4-412)}=39,255; P=,000$
Özel hastanelerde kaliteli doktorlar çalışır	= 1,304	+ ,284 Fiziki Yönlendirme (,002)
		+ ,135 Temizlik ve hijyen (,129)
		+ ,146 İlk Karşılama (,147)
		+ ,051 Doktor (,580)
		$R^2=,191; F_{(4-412)}=24,339; P=,000$
Özel hastaneler sağlık hizmetinde samimidir	= ,828	+ ,376 Fiziki Yönlendirme (,000)
		+ ,328 İlk Karşılama (,002)
		+ ,017 Temizlik ve hijyen (,858)
		+ ,001 Doktor (,993)
		$R^2=,211; F_{(4-412)}=27,577; P=,000$
Özel hastaneler yeterli ve yetkindir	= ,986	+ ,250 Temizlik ve hijyen (,004)
		+ ,192 Fiziki Yönlendirme (,030)
		+ ,186 İlk Karşılama (,055)
		+ ,026 Doktor (,770)
		$R^2=,226; F_{(4-12)}=30,075; P=,000$
Özel hastaneler vizyoner bir bakışa sahiptir	= ,893	+ ,287 Fiziki Yönlendirme (,002)
		+ ,184 Temizlik ve hijyen (,039)
		+ ,183 İlk Karşılama (,069)

		+ ,071 Doktor (,442)
		$R^2=,246; F_{(4-412)}=33,549; P=,000$
Özel hastaneler değişime ve yeniliğe açıktır	= ,953	+ ,270 Temizlik ve hijyen (,0,002)
		+ ,204 İlk Karşılama (,035)
		+ ,163 Fiziki Yönlendirme (,065)
		+ ,114 Doktor (,199)
		$R^2=,273; F_{(4-412)}=38,688; P=,000$

p değerleri parantez içinde verilmiştir.

Ölçekte yer alan ilk yargı “özel hastaneler kaliteli hizmet sunar” maddesidir. Yapılan regresyon analizinde “Hasta karşılama hizmetleri özel hastaneler kaliteli hizmet sunar algısı üzerinde etkilidir.” şeklinde ifade edilen modelin anlamlı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla hasta karşılama hizmetleri özel hastanelerin kaliteli hizmet sunduğu algısını yüzde 23 oranında açıklamaktadır. Diğer bir ifadeyle “özel hastaneler kaliteli hizmet sunar” algısındaki değişimin yüzde 23’ü hasta karşılama hizmetleri tarafından tanımlanmaktadır (Tablo 3).

Faktörlerin her biri açısından “özel hastaneler kaliteli hizmet sunar” algısına bakıldığında; “temizlik ve hijyen” faktörü bu algı üzerinde anlamlı bir etkiye sahipken ($p<,050$); “ilk karşılama”, “doktor” ve “fiziki yönlendirme” faktörleri anlamlı ($p>,050$) bir etken olarak bulunamamıştır. Buna göre “temizlik ve hijyen” faktöründe meydana gelebilecek bir artış yüzde 23 oranında özel hastane hizmetlerinin kaliteli olduğu algısını artırmaktadır (Tablo 3). Güllüpunar’ın (2016:100) yaptığı çalışmada hasta karşılama hizmetleri kamu hastanelerinin kaliteli hizmet sunduğu inancının yüzde 30’unu açıklarken; anlamlı bir etki oluşturan “temizlik ve hijyen” faktörü yüzde 23, “danışma ve yönlendirme” yüzde 29, “doktor” faktörü yüzde 15 ve “yardımcı sağlık personeli” faktörü yüzde 13 oranında bu inancı pozitif yönlü olarak değiştirmektedir. Dolayısıyla kaliteli hizmet sunma inancı üzerinde hasta karşılama hizmetlerine bağlı olarak kamu hastaneleri için daha yüksek bir değişim söz konusudur.

Yapılan analizde “Özel hastaneler hastaya güven verir” algısı üzerinde hasta karşılama hizmetlerinin anlamlı ($p=,000$) bir açıklayıcı olduğu görülmüştür. Hasta karşılama hizmetlerinin bu algıyı açıklama oranı yüzde 22’dir. Diğer bir anlatımla, özel hastanelerin hastaya güven veren kurumlar olduğu algısındaki değişimin yüzde 22’si hasta karşılama hizmetlerinde meydana gelecek değişimle açıklanmaktadır. Elde edilen sonuçlara göre “temizlik ve hijyen” ve “fiziki yönlendirme” faktörleri “özel hastaneler hastaya güven verir” algısı üzerinde anlamlı ($p<,050$) bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla hem “temizlik ve hijyen” faktöründe hem de “fiziki yönlendirme” faktöründe meydana gelecek bir değişim yaklaşık olarak yüzde 24 oranında “özel hastaneler hastaya güven verir” algısını olumlu yönde etkilemektedir (Tablo 3).

Güllüpunar’ın (2016:101) çalışmasında hasta karşılama hizmetleri “kamu hastaneleri hastaya güven verir” algısı üzerinde yüzde 31 oranında bir açıklayıcıdır. Bu algı üzerinde anlamlı etkide bulunan faktörler ve etki oranları ise: “temizlik ve hijyen” faktörü yüzde 32, “danışma ve yönlendirme” faktörü yüzde 31 ve “doktor” faktörü yüzde 20 şeklindedir. Bu sonuca göre hasta karşılama hizmetleri kamu hastanelerinde hastanenin hastaya güven verdiği algısını daha yüksek bir oranla etkilemektedir. Dolayısıyla özel hastanelerin hastada bıraktığı güven duygusunda karşılama hizmetlerinin etkisi kamu hastanelerine göre daha düşüktür.

Analiz sonuçlarına göre “Hasta karşılama hizmetleri hasta olduğumda özel hastaneye çekinmeden giderim algısını etkiler.” şeklinde oluşturulan modelin anlamlı ($p=,000$) olduğu görülmüştür. Hasta karşılama hizmetleri hastalıkta özel hastaneye çekinmeden gitme algısını yüzde 22 oranında açıklamaktadır. Dolayısıyla bu algıda meydana gelebilecek bir değişimin yüzde 22’sini hastanın karşılama hizmetlerinden duyduğu memnuniyet düzeyi açıklamaktadır. “Hasta olduğumda

özel hastaneye çekinmeden giderim” algısı üzerinde anlamlı ($p<,050$) bir etkiye sahip olan “temizlik ve hijyen” faktörü yüzde 23 ve “doktor” faktörü yüzde 22 oranında bu algıyı etkilemektedir (Tablo 3). Güllüpunar’ın (2016:101) çalışmasında, hasta karşılama hizmetleri, “hasta olduğumda kamu hastanelerine çekinmeden giderim” algısını yüzde 25 oranında açıklamaktadır. Dolayısıyla kamu hastanelerindeki hasta karşılama hizmetleri, diğer algılara göre daha düşük bir oranda olsa da, hastaneye çekinmeden gitme duygusu üzerinde özel hastanelere göre daha yüksek oranlı bir açıklayıcıdır. Ayrıca hastaneye çekinmeden gitme duygusu üzerinde doktorlar kamu hastanelerinde anlamlı bir etki oluşturmazken; özel hastanelerde anlamlı bir etki oluşturmakta ve karşılama hizmeti bakımından doktor kaynaklı hasta memnuniyetinde gerçekleşecek bir artış yüzde 22 oranında bu algıyı olumlu yönde etkilemektedir.

Çalışmada kurulan diğer bir model, “Hasta karşılama hizmetleri özel hastaneler atıklarıyla çevreyi kirletmez algısı üzerinde etkilidir.” şeklinde oluşturulmuştur. Yapılan analizde, kurulan bu modelin anlamlı ($p=,000$) olduğu görülmüştür. Buna göre, hasta karşılama hizmetleri özel hastanelerin atıklarıyla çevreyi kirletmediği inancı üzerinde yaklaşık yüzde 19 oranında açıklayıcıdır. Diğer bir anlatımla, bu algıda meydana gelebilecek bir artışın yüzde 19’u hasta karşılama hizmetlerinden edinilen memnuniyet düzeyine bağlıdır. “Fiziki yönlendirme” ve “temizlik ve hijyen” faktörleri çevreyi kirletmeme algısı üzerinde anlamlı ($p<,050$) bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla “fiziki yönlendirme” faktöründe meydana gelecek bir artış yüzde 26 oranında, “temizlik ve hijyen” faktöründe gerçekleşecek bir artış yüzde 22 oranında özel hastanelerin atıklarıyla çevreyi kirletmediği inancını olumlu yönde etkilemektedir (Tablo 3). Güllüpunar’ın (2016:102) çalışmasında aynı algı hasta karşılama hizmetleri tarafından yüzde 18 oranında açıklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle kamu hastanelerin atıklarıyla çevreyi kirletmediği inancında meydana gelecek bir değişimin yüzde 18’i, hasta karşılama hizmetlerindeki memnuniyet düzeyi tarafından açıklanmaktadır. Aynı çalışmada her bir faktör açısından bakıldığında ise “temizlik ve hijyen” faktöründe gerçekleşecek bir değişim yüzde 30 oranında bu algıyı olumlu yönde etkilemektedir. Bu çalışmada ise özel hastanelerdeki “temizlik ve hijyen” faktöründe oluşacak bir değişim, özel hastanelerin atıklarıyla çevreyi kirletmediği inancını yüzde 22 oranında ve olumlu olarak etkilemektedir. Dolayısıyla, hasta karşılama hizmetleri, özel hastanelerin atıklarıyla çevreyi kirletmediği algısı üzerinde kamu hastanelerine oranla düşük bir farkla daha yüksek bir açıklayıcıdır. Ancak her bir faktör düzeyinde bakıldığında; “Temizlik ve hijyen” faktörü kamu hastanelerinin çevreyi kirletmediği algısını yüksek bir farkla etkilemektedir. Faktör ortalamaları dikkate alındığında; “temizlik ve hijyen” faktörü, kamu hastanelerinde 2,996 (güllüpunar, 2016: 92), özel hastanelerde 3,688 (Tablo 1) aritmetik ortalamasına sahiptir. Bu durum, özel hastanelerin daha temiz olarak değerlendirildiği; dolayısıyla hastaların özel hastanelerin temiz ve hijyenikliği ile özel hastanelerin çevreyi kirletmediği algısı arasında kamu hastanelerine göre daha düşük bir ayırımın olduğunu göstermektedir.

Hasta karşılama hizmetlerinin “özel hastaneler insana değer verir” algısı üzerindeki etkisini ele alan analizde kurulan modelin anlamlı ($p=,000$) olduğu görülmüştür. Sonuca göre, hasta karşılama hizmetleri “özel hastaneler insana değer verir” algısının yüzde 25’ini açıklamaktadır. Dolayısıyla hasta memnuniyetinde karşılama hizmetlerine bağlı olarak gerçekleşen artış ya da azalma, bu algıya yüzde 25 oranında etki etmektedir. Anlamlı ($p<,050$) etkiye sahip olan faktörler açısından bakıldığında; “İlk karşılama” faktörüne dayalı memnuniyette gerçekleşecek bir artış yüzde 33, “temizlik ve hijyen” faktöründe gerçekleşecek bir artış yüzde 18 ve “fiziki yönlendirme” faktöründe gerçekleşecek bir artış yüzde 19 oranında özel hastanelerin insana değer verdiği algısını artırmaktadır (Tablo 3). Güllüpunar’ın (2016:103) çalışmasında hasta karşılama hizmetleri kamu hastanelerinin insana değer verdiği algısının yüzde 26’sını açıklamaktadır. Bu algıyı en çok etkileyen faktör (yüzde 30) ise “danışma ve yönlendirme” faktörüdür. Hem kamu hastaneleri ile ilgili yapılan çalışmada hem de bu çalışmada hasta karşılama hizmetleri hastanelerin insana değer verdiği algısını çok yakın oranlarda açıklamaktadır. Ayrıca her ikisinde de bu algıyı en yüksek düzeyde

etkileyen faktör ilk danışma hizmetleridir. Dolayısıyla hastaneye gelen bir hastanın kendisine verilen değeri tanımlaması açısından ilk karşılama hizmetlerinin önemli bir etkisi bulunmaktadır.

Hasta karşılama hizmetleri “özel hastaneler iyi yönetilir” algısı üzerinde yüzde 28 oranında anlamlı ($p=,000$) bir açıklayıcıdır. Özel hastanelerin iyi yönetildiği algısında meydana gelebilecek bir değişimin yüzde 28’i hastanın hasta karşılama hizmetlerinden duyduğu memnuniyet düzeyiyle açıklanmaktadır. Anlamlı ($p<,050$) bir etki oluşturan “ilk karşılama” faktöründeki bir artış yüzde 31, “fiziki yönlendirme” faktöründeki bir artış yüzde 23 ve “temizlik ve hijyen” faktöründeki bir artış yüzde 18 oranında özel hastanelerin iyi yönetildiği algısını güçlendirmektedir (Tablo 3). Güllüpınar’ın (2016:104) çalışmasında bu algının hasta karşılama hizmetleri tarafından açıklanma oranı yüzde 26’dır. En yüksek düzeyde etki eden faktör ise yüzde 33 oranındaki bir etki ile “danışma ve yönlendirme” faktörüdür. Dolayısıyla düşük bir farkla da olsa hasta karşılama hizmetleri özel hastanelerde hastanenin iyi yönetildiği algısını kamu hastanelerine göre daha fazla etkilemektedir. Her iki araştırmada da ilk karşılama hizmetleri hastanenin iyi yönetildiği algısını diğer karşılama hizmetlerine göre daha güçlü bir şekilde etkilemektedir. Bu durum, hastaların hastanenin yönetilme becerisiyle ilgili algısının daha yüksek bir oranda danışma hizmetlerinden kaynaklandığını göstermektedir.

Hasta karşılama hizmetlerinin “özel hastanelerde kaliteli doktorlar çalışır” algısı üzerindeki etkisi ele alındığında; bu yönde oluşturulan modelin anlamlı ($p=,000$) olduğu görülmüştür. Buna göre, özel hastanelerde kaliteli doktorların bulunduğu algısında meydana gelebilecek bir değişimin yüzde 19’u hasta karşılama hizmetleri tarafından açıklanmaktadır. Bu algı üzerinde anlamlı ($p=,002$) bir etkiye sahip olan “fiziki yönlendirme” faktöründe meydana gelecek bir artış, özel hastanelerde kaliteli doktorların çalıştığı algısını yüzde 25 oranında güçlendirmektedir. Diğer faktörler açısından anlamlı ($p>,050$) bir etki görülemediği (Tablo 3). Güllüpınar’ın (2016:105) çalışmasında “kamu hastanelerinde kaliteli doktorlar çalışır” algısındaki değişimin yüzde 21’i hasta karşılama hizmetleri tarafından açıklanmaktadır. Ayrıca “Doktor” faktörü açısından hasta memnuniyetinde oluşacak bir artışta bu algı yüzde 30 oranında güçlenmektedir. Bu çalışmada ise “özel hastanelerde kaliteli doktorlar çalışır” algısı hasta karşılama hizmetleri tarafından daha düşük düzeyde açıklanırken; “doktor” faktörü açısından anlamlı bir etki görülemediği. Diğer bir ifadeyle kamu hastanelerinde yapılan araştırmada doktor kaynaklı memnuniyet arttıkça kamu hastanelerinde kaliteli doktorların çalıştığı algısı güçlenirken; özel hastanelerde böyle bir etki bulunamamıştır.

Çalışmada, “Hasta karşılama hizmetlerinin “Özel hastaneler sağlık hizmetinde samimidir.” algısı üzerinde etkili olduğu şeklinde kurulan modelin anlamlı ($p=,000$) olduğu görülmüştür. Özel hastanelerin sağlık hizmeti sunumunda samimi olduğu algısının yüzde 21’i hasta karşılama hizmetleri tarafından açıklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, özel hastanelerin sağlık hizmetinde samimi olduğu algısında meydana gelecek bir değişimin yüzde 21’i hasta karşılama hizmetlerinden kaynaklanmaktadır. Hasta karşılama faktörleri ele alındığında; anlamlı bir etki oluşturan “fiziki yönlendirme” ($p=,000$) faktöründe gerçekleşecek bir artış yüzde 38, “ilk karşılama” ($p=,002$) faktöründe gerçekleşecek bir artış ise yüzde 33 oranında özel hastanelerin sağlık hizmeti konusunda samimi olduğu algısını artırmaktadır (Tablo 3). Güllüpınar’ın (2016:105) çalışmasında hasta karşılama hizmetleri “kamu hastaneleri sağlık hizmetinde samimidir” algısını yüzde 23 oranında açıklamakta ve “temizlik ve hijyen”, “doktor” ve “danışma ve yönlendirme” faktörleri anlamlı bir etki oluşturmaktadır. Dolayısıyla özel hastanelerde doktorların hasta karşılama davranışı, hastanenin sağlık hizmetinde samimi olduğu algısını etkilemezken; kamu hastanelerinde önemli bir etken olarak ortaya çıkmıştır.

Özel hastanelerin yeterli ve yetkin olduğu algısı üzerinde hasta karşılama hizmetlerine bağlı bir etkinin olup olmadığını ortaya koymak için oluşturulan modelin analiz sonuçlarına göre anlamlı ($p=,000$) olduğu görülmüştür. Buna göre, “özel hastaneler yeterli ve yetkindir” algısında meydana

gelecek bir değişimin yüzde 19'u hasta karşılama hizmetleri tarafından açıklanmaktadır. Faktörler açısından bakıldığında; anlamlı bir fark oluşturan "temizlik ve hijyen" ($p=,004$) faktöründe gerçekleşecek bir değişim yüzde 25 oranında ve aynı yönde, "fiziki yönlendirme" ($p=,030$) faktöründe gerçekleşecek bir değişim ise yüzde 19 oranında ve aynı yönde özel hastanelerin yeterli ve yetkin olduğu görüşünü etkilemektedir (Tablo 3). Güllüpunar'ın (2016:106) çalışmasında hasta karşılama hizmetleri "kamu hastaneleri yeterli ve yetkindir" algısını yüzde 23 oranında açıklamaktadır. Dolayısıyla hem özel hastaneler için hem de kamu hastaneleri için yeterli ve yetkinlik algısı hasta karşılama hizmetleri tarafından aynı oranlarda açıklanmaktadır.

Yapılan analizde "Özel hastanelerin vizyoner bir bakışa sahip olduğu algısı hasta karşılama hizmetlerinden etkilenir" şeklinde oluşturulan modelin anlamlı ($p=,000$) olduğu bulunmuştur. Dolayısıyla, "özel hastaneler vizyoner bir bakışa sahiptir" algısında gerçekleşecek bir değişimin yüzde 25'i hasta karşılama hizmetleri tarafından açıklanmaktadır. Hasta karşılama faktörleri açısından bakıldığında; anlamlı bir etki oluşturan "fiziki yönlendirme" ($p=,002$) faktörü yüzde 29, "temizlik ve hijyen" ($p=,039$) faktörü ise yüzde 18 oranında bu algıyı etkilemektedir. Diğer bir ifadeyle, "fiziki yönlendirme" faktöründe gerçekleşecek bir artış yüzde 29, "temizlik ve hijyen" faktöründe oluşacak bir artış yüzde 18 oranında özel hastanelerin vizyoner bir bakışa sahip olduğu algısını güçlendirmektedir (Tablo 3). Güllüpunar'ın (2016:107) çalışmasında kamu hastanelerinin vizyoner bir bakışa sahip olduğu algısında meydana gelecek bir değişimin yüzde 34'ü hasta karşılama hizmetleri tarafından açıklanmaktadır. Kamu hastanelerinde karşılama hizmetleri hastanenin vizyoner bir bakışa sahip olduğu algısını daha yüksek bir oranda etkilemektedir.

Çalışmada son olarak hasta karşılama hizmetlerinin özel hastanelerin değişime ve yeniliğe açık olduğu algısı üzerindeki etkisi ele alınmaktadır. Bu bağlamda oluşturulan modelin yapılan analize göre anlamlı ($p=,000$) olduğu görülmüştür. Dolayısıyla "Özel hastaneler değişime ve yeniliğe açıktır" algısında meydana gelecek bir değişimin yüzde 27'si hasta karşılama hizmetleri tarafından açıklanmaktadır. Anlamlı bir etki oluşturan faktörlere bakıldığında; "temizlik ve hijyen" ($p=,002$) faktöründe oluşacak bir artış yüzde 27, "ilk karşılama" ($p=,035$) faktöründe oluşacak bir artış ise yüzde 20 oranında özel hastanelerin değişime ve yeniliğe açık olduğu algısını artırmaktadır (Tablo 3). Güllüpunar'ın (2016:108) yaptığı çalışmada ise "kamu hastaneleri değişime ve yeniliğe açıktır" algısı yüzde 25 oranında hasta karşılama hizmetleri tarafından açıklanmaktadır. Özel hastaneler düşük bir oranla da olsa kamu hastanelerine göre bu algı açısından hasta karşılama hizmetlerinden daha fazla etkilenmektedir.

Sonuç

Rekabet artışı ve iletişim teknolojilerindeki gelişimle birlikte bilgi yayılım araçlarının çoğalması, kurumsal yönetim sürecinde hedef kitlenin kurum hakkında sahip olduğu algının önemini artırmıştır. Kurumsal meşruiyetin oluşmasında temel bir faktör olarak kurumla ilgili bilginin yönetilmesi ve olumlu bir algı oluşturulması, zorunlu bir kurumsal faaliyete dönüşmüştür. Bu nedenle kurumlar, halkla ilişkiler faaliyetlerini yürütecek kurumsal yapılara ihtiyaç duymakta ve gerekli organizasyonu sağlamaktadır. Ancak bu faaliyetlerde, genel itibarıyla sosyal ve kültürel etkinlikleri ya bizzat ya da sponsorluk yoluyla gerçekleştirerek kuruma dönük olumlu bir algı oluşturma eğilimi ağırlık kazanmaktadır. Bu nedenle, özellikle ürün/hizmet üretim süreçlerinin kurumsal algıya yaptığı etki göz ardı edilebilmektedir. Literatürde imaj ve itibar kavramlarının ayrışımı üzerine gerçekleşen tartışmalar bu noktada ağırlık kazanmaktadır. Çünkü imaj daha spesifik bir kurumsal tasarımın hedef kitle üzerinde bıraktığı etki iken; itibar, kuruma dönük toplam bir algının ifadesi olarak tanımlanmaktadır. Bu çalışma, kuruma dönük toplam algının oluşmasında önemli bir faktör olan hizmet üretim süreçleri ve bu süreçlerde oluşan müşteri memnuniyetinin hedef kitlenin kurumla ilgili algısı üzerindeki etkisini ele almaktadır. Bu amaçla özel hastanelerdeki hasta

karşılama hizmetlerinin sağlık hizmeti alanların özel hastane algısını nasıl etkilediğini inceleyen bir araştırma yapılmıştır.

Yapılan analizlerde ilk önce özel hastanelerin hasta karşılama hizmetlerini tanımlayan faktörler belirlenmiştir. Buna göre “ilk karşılama”, “doktor”, “temizlik ve hijyen” ve “fiziki yönlendirme” faktörleri tanımlanmıştır. Kamu hastaneleriyle ilgili olarak yapılan başka bir araştırmada bu faktörler “temizlik ve hijyen”, “doktor”, “danışma ve yönlendirme” “yardımcı sağlık personeli” ve “fiziki yönlendirme” olarak belirlenmiştir (Güllüpunar, 2016:87). Bu çalışmada belirlenen “ilk karşılama” faktörü, diğer çalışmanın “yardımcı sağlık personeli” ve “danışma ve yönlendirme” faktörlerini bir arada toplamıştır. Dolayısıyla hastanın hastaneye girişinden asıl sağlık hizmetini aldığı doktora ulaşıncaya kadar geçen süredeki karşılama hizmeti “ilk karşılama” olarak tanımlanmıştır. Gerçekleşen faktör ortalamaları ise özel hastanelerin karşılama hizmetleri bakımından kamu hastanelerine oranla daha yüksek bir hasta memnuniyetine sahip olduğu sonucunu ortaya koymaktadır.

Araştırmanın ikinci bölümünde özel hastanelerle ilgili araştırmaya katılanların genel algısının tespiti amacıyla hazırlanan ve 11 maddeden oluşan yargılara verilen cevapların ortalamaları hesaplanmıştır. Bu ortalamalara göre özel hastanelerle ilgili algıların genel olarak olumlu olduğu sonucuna varılmıştır. Özel hastanelerle ilgili en yüksek olumlu algı “özel hastaneler değişime ve yeniliğe açıktır” ve “özel hastanelerde kaliteli doktorlar çalışır” maddelerinde gerçekleşmiştir. Güllüpunar’ın (2016:93) kamu hastanelerinde yaptığı çalışmaya bakıldığında özel hastanelerle ilgili olumlu algının daha yüksek olduğu görülmektedir. Özel hastaneler insana değer vermesi, iyi yönetilmesi, vizyonerliği, değişime dönüklüğü ve yeniliğe açık olması konularında kamu hastanelerine göre daha belirgin bir düzeyde olumlu bir algı oluşturmıştır. Buna karşın kamu hastaneleri, hastanın hastaneye çekinmeden gitmesi ve hastanenin çevreyi atıklarıyla kirletmemesi konularında özel hastanelere göre daha olumlu bir izlenim oluşturmıştır. Dolayısıyla genel olarak sağlık hizmeti alanların özel hastanelerle ilgili daha yüksek bir memnuniyete sahip olduğu söylenebilir.

Çalışmanın ana konusu olan hasta karşılama faktörlerinin özel hastanelerle ilgili genel algılar üzerindeki etkisine bakıldığında; “temizlik ve hijyen” ve “fiziki yönlendirme” faktörleri bu algıların daha fazlasında anlamlı bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla, özel hastanelerde ortamdan kaynaklanan unsurların sağlık hizmeti alanların özel hastane hakkındaki genel algısı üzerinde daha fazla anlamlı etki oluşturduğu söylenebilir. Çünkü herhangi bir personel aracılığıyla alınan hizmetlerin (ilk karşılama ve doktor faktörü) genel algılar üzerindeki anlamlı etkisi daha az sayıda gerçekleşmiştir. Ayrıca diğer önemli bir sonuç özel hastanelerde “doktor” faktörünün sadece bir algı üzerinde anlamlı bir etki oluşturmastır. “Doktor” faktörü, Güllüpunar’ın (2016:99-108) çalışmasında kamu hastaneleri hakkındaki algılar üzerinde etkisi olan en önemli faktörlerden biri olarak gerçekleşmiştir. Bu durum, özel hastanelerde karşılama hizmeti bakımından doktorların daha geri planda algılandığı sonucunu doğurmaktadır.

Hasta karşılama hizmetleri, özel hastanelerle ilgili olarak ölçekte yer alan 11 algıdaki değişimin yüzde 19’u ile yüzde 27’si arasında değişen açıklama oranlarına sahiptir. Hasta karşılama hizmetleri tarafından en yüksek oranda açıklanan algılar: “özel hastaneler insana değer verir”, “özel hastaneler iyi yönetilir” ve “özel hastaneler değişime ve yeniliğe açıktır” algılarıdır. En düşük oranda açıklanan algılar ise “özel hastaneler atıklarıyla çevreyi kirletmez”, “özel hastanelerde kaliteli doktorlar çalışır”, “özel hastaneler sağlık hizmetinde samimidir.” yargılarıdır. Dolayısıyla özel hastanelerdeki hasta karşılama hizmetlerinin insana verilen değer, yönetim kalitesi ve yenilikçi hastane algısında daha yüksek bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Özel hastanelerle ilgili algıları etkileyen hasta karşılama faktörlerine bakıldığında şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

- “Özel hastaneler kaliteli hizmet üretir.” algısı “temizlik ve hijyen” faktöründen etkilenmektedir. Hastanede sağlanan temiz ve hijyenik bir ortam kaliteli hizmet üretme algısını anlamlı bir şekilde etkilemektedir.

- “Özel hastane hastaya güven verir.” algısı “temizlik ve hijyen” ve “fiziki yönlendirme” faktörlerinden etkilenmektedir.

- “Hasta olduğumda özel hastaneye çekinmeden giderim.” algısı “temizlik ve hijyen” ve “doktor” faktörü tarafından anlamlı bir şekilde etkilenmektedir. “Doktor” faktörü, bu algı dışındaki başka bir algıda anlamlı bir etkiye sahip değildir. Dolayısıyla güvenerek hastaneye gitmenin sebeplerinden birinin doktorlar olması, özel hastanelerde çalışan doktorlara dönük olumlu bir algının olduğunu göstermektedir.

- “Özel hastaneler atıklarıyla çevreyi kirletmez.” algısı “fiziki yönlendirme” ve “temizlik ve hijyen” faktöründen etkilenmektedir. Bu algının temizlik ve hijyen faktörü tarafından etkilenmesi önemli bir sonuç olarak yorumlanabilir. Çünkü çalışmada hastanenin temiz ve hijyen konusundaki beğenisi arttıkça bu algının da yükseldiği görülmüştür.

- “Özel hastaneler insana değer verir.” algısı “ilk karşılama”, “temizlik ve hijyen” ve “fiziki yönlendirme” faktörlerinden anlamlı bir şekilde etkilenmektedir. Personel aracılığıyla gerçekleşen bir faktör olan ilk karşılama hizmetlerinin diğer hizmetlere göre yüksek düzeyde bu algıyı etkilemesi, özel hastanelerin insana değer verdiği algısı açısından önemlidir.

- “Özel hastaneler iyi yönetilir.” algısı “ilk karşılama”, “fiziki yönlendirme” ve “temizlik ve hijyen” faktörleri tarafından anlamlı bir şekilde etkilenmektedir. Bu sonuç, hastanın doktora ulaşmaya kadar geçen süreçlerde aldığı hizmetlerin hastanenin yönetim kalitesi hakkındaki algıya etki yaptığını göstermektedir.

- “Özel hastanelerde kaliteli doktorlar çalışır.” algısı “fiziki yönlendirme” faktörü tarafından anlamlı bir şekilde etkilenmektedir. “Doktor” faktörünün bu algı üzerinde anlamlı bir etken olması gerektiği düşünülmesine rağmen araştırmada böyle bir sonuca ulaşılamamıştır.

- “Özel hastaneler sağlık hizmetinde samimidir.” algısı “fiziki yönlendirme ve “ilk karşılama” faktörleri tarafından anlamlı olarak etkilenmektedir.

- “Özel hastaneler yeterli ve yetkindir.” algısı “temizlik ve hijyen” ve “fiziki yönlendirme” faktörleri tarafından anlamlı bir şekilde etkilenmektedir. Dolayısıyla hastane ortamının hastanenin yeterli ve yetkin olduğu algısı açısından önemli olduğu söylenebilir.

- “Özel hastaneler vizyoner bir bakışa sahiptir.” algısı “fiziki yönlendirme” ve “temizlik ve hijyen” faktöründen anlamlı bir şekilde etkilenmektedir.

- “Özel hastaneler değişime ve yeniliğe açıktır.” algısı “temizlik ve hijyen” ve “ilk karşılama” hizmetlerinden anlamlı olarak etkilenmektedir.

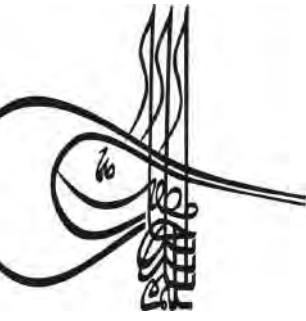
Yukarıda ifade edilen faktörler, özel hastanelerle ilgili algılar üzerinde doğrusal bir etkiye sahiptir. Diğer bir ifadeyle, hasta karşılama hizmetleri nedeniyle sağlık hizmeti alanların memnuniyet düzeylerinde gerçekleşecek bir yükseliş, özel hastane ile ilgili genel algıyı da olumlu yönde güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada özel hastanelerle ilgili toplam algıda hasta karşılama hizmetlerinin etkisi ortaya konmuştur. Yapılacak başka çalışmalarla hastanelerle ilgili gerçekleşen

toplam algıya etki eden diğer faktörlerin ele alınması hastanelerin itibar değerlerinin ortaya konması açısından önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, E. (2012). İtibar Yönetimi. İstanbul, Kerasus Kitap.
- Almaçık, Ü. (2011). “Kurumsal İtibarı Oluşturan Farklı Bileşenlerin Müşteri Bağlılığı Üzerindeki Etkileri”. Pazarlama ve Pazarlama Araştırmaları Dergisi, 7, 65-96.
- Almaçık, E., Almaçık, Ü. ve Genç, N. (2010). “Kurumsal İtibar Bileşenlerinin Algılanan Önemi Demografik Özelliklerden Etkilenmekte midir?”. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 13(23), 93-114.
- Atilla, G., Oksay, A. ve Erdem, R. (2012). “Hekim-Hasta İletişimi Üzerine Nitel Bir Ön Çalışma”. İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, 43, 23-37.
- Bekiş, T., Bayram, A. ve Şeker, M. (2013). “Kurumsal İtibarın İşgören Performansı Üzerindeki Etkisinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma”. International Journal of Alanya Faculty of Business, 5(2), 19-27.
- Bozkurt, Ö. ve Yurt, İ. (2015). “Kurumsal İtibar Yönetimi Algısının Örgütsel Bağlılık Üzerindeki Etkisi: Akademik Personel Üzerine Bir Araştırma”. International Journal of Economic and Administrative Studies, 15, 59-75.
- Büber, R. ve Başer, H. (2012). “Sağlık İşletmelerinde Müşteri Memnuniyeti: Vakıf Üniversitesi Hastanesinde Bir Uygulama”. Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, 4(1), 265-274.
- Civan, A. (2009). “Sağlık Sektöründe Devletin Rolü”. Ed. Ali Coşkun ve Ahmet Akın, *Sağlık İşletmeleri Yönetim Rehberi*, Ankara; Seçkin Yayıncılık, 285-302.
- Engür, Ç. (2012), “Halkla İlişkiler ve İtibar Yönetimi”. Ed. Metin Işık, *Halkla İlişkilere Giriş*, Konya: Eğitim Akademi Yayınları, 142-168.
- Erdem, R., Avcı, L., Köseoğlu, S., Kesici, T., Üzel, S., Rahman, S., Demirel, B., Fırak, G., Kırmızıgül, Ş. ve Kubat, C. (2008). “Hasta Memnuniyetinin Hasta Bağlılığı Üzerine Etkisi”. Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 31, 95-110.
- Fombrun, C. J.; Gardberg, N. A. ve Sever J. M. (2000). “The Reputation QuotientSM: A Multi Stakeholder Measure of Corporate Reputation”. A Journal of Brand Management, 7(4), 241-255.
- Fombrun, C. J. ve Rindova, V. (1998). “Reputation Management in Global 1000 Firms: A Banchmarking Study”. Corporate Reputation Review, 1(3), 205-212.
- Göksel, A. B. (2010) Stratejik Halkla İlişkiler Yönetimi. Ankara: Nobel Yayınları.
- Griffin, A. (2014). Crisis, Issues and Reputation Management. Great Britain and USA: Kogan Page,
- Güllüpınar, M. D. (2016). “Bir Halkla İlişkiler Uygulaması Olarak Hastanelerde Hasta Karşılama Hizmetlerinin Kurumsal İtibara Olan Etkisi: Kamu Hastaneleri Üzerine Bir İnceleme”. Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi, Gümüşhane.
- Engiz, O. (2007). “Sağlık Hizmetlerinde Hasta Tatmini”. <http://www.merih.net/m1/woguzen21.htm>, Erisim Tarihi: 11.06.2017
- Işık, M. (2011). Hastanelerde Halkla İlişkiler. Konya: Eğitim Kitapevi.

- İnce, A. R. ve Tosun, N. (2015). “İç Müşteri Odaklı Kurumsal İtibar Bileşenlerinin Belirlenmesi ve İşgören Performansına Etkisinin Değerlendirilmesi Üzerine Bir Çalışma”. The Journal of KAU IIBF, 6(11), 37-52.
- Kadıbeşegil S. (2013). İtibar Yönetimi. İstanbul: Mediat Yayınları.
- Kalaycı, Ş. (2006). “Faktör Analizi”. Ed. Şeref Kalaycı, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, Ankara: Asil Yayınları, 321-331.
- Karaköse, T.(2012). Kurumların DNA’sı İtibar ve Yönetimi, Ankara: Nobel Yayınları,
- Karatepe, S.(2008). “İtibar Yönetimi: Halkla İlişkilerde Güven Yaratma”. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 7(23), 77-97.
- Karayel, M. ve Yalman, Y. (2016). “Kurumsal Sosyal Sorumluluk Boyutlarının Kurumsal İtibara Etkisi, Sivas İli İşletmelerinde Bir Araştırma”. Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 13, 221-233.
- Kavuncubaşı, Ş. ve Yıldırım, S. (2010). Hastane ve Sağlık Kurumları Yönetimi. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Kayış, A. (2006). “Güvenilirlik Analizi”. Ed. Şeref Kalaycı, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, Ankara: Asil Yayınları, 403-419.
- Kırdar, Y. (2009). “Halkla İlişkilerde Yeni Eğilim ve Kurumsal İtibar Yönetimi”. Ed. Metin Işık ve Mustafa Akdağ, *Dünden Bugüne Halkla İlişkiler*, Konya: Eğitim Akademi Yayınları, 289-309.
- Özgöz, A. (2013). “Tüketici Algısı Açısından Kurumsal İtibar İle Marka Değeri İlişkisi”. <https://www.slideshare.net/itibarenstitusu/uluslararası-tibar-ynetimi-konferans-27093817>, Erişim tarihi: 11.06.2017.
- Ponzi, L. J.; Fombrun, C. J. ve Gardberg, N. A. (2011). “RepTrak™ Pulse: Conceptualizing and Validating A Short-Form Measure of Corporate Reputation”. Corporate Reputation Review, 14(1), 15-35.
- Sayım, F. (2009). “Sağlık Hizmetleri ve Sağlık Sektörünün Piyasa Yapısı”. Ed. Ali Coşkun ve Ahmet Akın, *Sağlık İşletmeleri Yönetim Rehberi*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 253-283.
- Sinan, Y. ve Kavas, E. (2015). “Örgütsel Bağlılıkta Kurumsal İtibarın Rolü”. Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 10/6 Spring 2015, p. 833-854, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8213>, ANKARA-TURKEY,
- Tengilimoğlu, D., Işık, O. ve Akbolat, M. (2009). Sağlık İşletmeleri Yönetimi. Ankara: Nobel Yayınları.
- Yener, M. ve Ergun, S. (2014). “İtibar Yönetimi: Tanım, Ölçüm ve Teori”. İtibar Yönetimi, Beta Yayınları, İstanbul, 3-23.
- Zehir, C., Taşkın, N. ve Özşahin, M. (2009). “Sağlık Organizasyonlarında Halkla İlişkiler Yönetimi”. Ed. Ali Coşkun ve Ahmet Akın, *Sağlık İşletmeleri Yönetim Rehberi*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 93-113.



This article was checked by iThenticate.

AŞÇILIK YARIŞMASI ETKİNLİKLERİNDE ORGANİZASYON YETERLİLİĞİ VE ÖĞRENCİ KAZANIMLARI: BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ

Melike GÜL - Burak ERDEMİR - Kudret GÜL*

ÖZET

Üniversitelerin işlevlerini yerine getirebilmesinde, öğrencilere yönelik düzenlenen sosyo-kültürel etkinlikler önemli bir rol oynamaktadır. Bu yaklaşımdan hareketle çalışmada, Balıkesir Üniversitesi'nde düzenlenen 1. Aşçılık Yarışması etkinliğinin katılımcı öğrencilere sağladığı kazanımlar ve öğrencilerin organizasyon yeterliliğine ilişkin algıları belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmada aşçılık yarışması kazanımları ve organizasyon yeterliliği; “yarışmanın genel kazanımları”, “kişisel kazanımlar” ve “yarışma organizasyonunun yeterliliği” olmak üzere üç boyut altında incelenmiştir. Veriler anket ve mülakat yöntemi ile elde edilmiştir. Ankette katılımcıların demografik özelliklerini belirlemeye yönelik soruların yanında, katılımcıların etkinliğe ilişkin algılarını ölçmeye yönelik Likert tipi 24 ifadeli bir ölçek ve yarı yapılandırılmış üç adet açık uçlu soru bulunmaktadır. Veriler frekans ve nonparametric testler ile test edilmiştir. Açık uçlu sorulardan elde edilen veriler ise frekanslar dikkate alınarak gruplandırılmıştır. Araştırma sonuçları, katılımcıların yarışmaya ilişkin genel kazanımlar ve kişisel kazanımlar konusundaki algılarının oldukça olumlu olduğunu, buna karşın yarışma organizasyon yeterliliği ile ilgili algılarının ise yeterince olumlu olmadığını ortaya koymaktadır. Katılımcıların yarışma memnuniyeti puanı ile yarışma organizasyonuna verdikleri puan da oldukça yüksektir. Ayrıca araştırma sonuçları katılımcılar arasında cinsiyete dayalı aşçılık yarışması kazanımları ve yarışma organizasyonunun yeterliliği konusunda da algı farklılığı olduğunu göstermektedir. Başka yarışmalara katılıp katılmama kriterine göre de yarışmanın genel kazanımları konusunda katılımcılar arasında algı farklılığı bulunmaktadır. Yarışmaya verilen puan kriterine göre ise yarışma organizasyonunun yeterliliği konusunda yarışmaya daha fazla puan veren katılımcıların lehine algı farklılığı bulunmaktadır.

Yapılan mülakattan elde edilen araştırma bulguları malzeme yetersizliğinin, izdihamın ve yemek soğuması sorununun yarışmanın en önemli eksiklikleri olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Katılımcılar etkinliğini öğrenciler arasındaki iletişimi güçlendirmesini, jürinin adil olmasını, yarışmanın heyecan verici ve öğrenci motivasyonunu artırıcı olmasını ise yarışma organizasyonunun en güçlü yönleri olarak

* Dr. Balıkesir Üniversitesi Sındırgı Meslek Yüksekokulu, El-mek: melikegul2011@myynet.com

değerlendirmektedirler. Ayrıca katılımcılar ileriki yıllarda yapılacak yarışmalarda ekipman eksikliklerinin giderilmesini, etkinliğe katılımın özendirilmesini ve etkinliğin daha iyi duyurularak diğer üniversitelerin de yarışmaya katılımının sağlanmasını önermektedirler.

Anahtar Kelimeler: Üniversite Öğrencileri, Aşçılık Yarışması, Yarışma Kazanımları.

ORGANIZATIONAL COMPETENCE AND STUDENT BENEFITS IN COOKING EVENTS: BALIKESIR UNIVERSITY CASE STUDY

ABSTRACT

The socio-cultural activities that organized for the students play an important role in fulfilling the functions of the universities. The aim of the study is to determine student's perceptions on organizational competence and benefits in the 1st Cookery Contest that organized in the Balıkesir University. The benefits of the cookery competition event and organizational competence were examined under three dimensions as general benefits, personal benefits and organizational competence in the study. Data were obtained by questionnaire and interview. There is 24-point Likert type scale for measuring the perceptions of the participants and the questions about determining the demographics character of the participants as well as three semi-structured open-ended questions in the questionnaire. The data were analyzed by using frequency and nonparametric tests. The data obtained from the open-ended queries were grouped according to the frequencies. Research results show that the participants' perceptions about general and personal benefits of cookery event are very positive, whereas the perceptions about organizational competence are not enough. Participants' scores on the competition satisfaction and organizational competence are also very high. Research results show that there is a significant difference between the participant's perception on the benefits of culinary competition and organizational competence based on sex difference. There is also significant difference among the participants perception about general benefits of the event based on competition experience. There is also significant difference among the participants perception about organizational competence in favor of the participants who give more points based on given score to the event.

Interview results reveal that the insufficiency of equipment and meal cooling is seen as the most important shortcomings of the competition event. Participants are also considered to be the most powerful aspects of the organization as strengthening communication between the students, fair jury, exciting and motivational event. Participants also recommend eliminating equipment deficiencies, promoting participation and promoting the event by inviting the other universities in future events.

STRUCTURED ABSTRACT

Conceptual Framework: Lack of practice to apply theory in the real life is one of the major problems for university students and it results to acquire insufficient professional skills (Çemrek ve Yılmaz, 2010). For the solution of the problem, it is necessary to encourage the students to participate in various activities related to their field in addition to increasing the practical education. By referring to the importance of various activities and competitions in vocational training, Büyükparmaksız (2013) suggests that the skills, creativity, productivity, motivation and researching spirit have developed more in the students participating in such activities. With a similar approach, Ünalı (2013) indicates that the success of the course, interest and intellectual capacity among the competitor students is too high than that of those who did not participate in these activities. Fisher et al. (2011) also point out that activities related to cooking are acted upon by the imagination, inspiration and talents of the students. Svejenova et al. (2010) emphasize that individuals who can better use external activities, organizations and resources based on individual interests and motivations can access more benefits such as income, fame and competence. Thus, it appears that cooking competitions play an important role in the development of culinary skills of university students.

Objective: The aim of the study is to determine the benefits of the students participating in the 1st Cookery Competition organized by Balıkesir University and the competitiveness of the competition organization.

Method: A total of 20 students participated in the competition held in the individual category. The selected sample covers all participated students. The data were collected through questionnaires and interview techniques.

The questionnaire consists of three parts. In the first part, there are questions about demographics variables, participants' experiences and satisfaction, the points given to the competition organization and the recommendation of such competitions to others. In the second part, there is a scale consisting of 24 proposals about overall benefits of the competition, individual benefits of the organization and adequacy of the organization. Finally, in the third section, there are three open-ended questions related to determine participants' views on adequacy of the organization. Data were analyzed by using frequency, arithmetic mean and one of the nonparametric tests which is called Kruskal Wallis test.

Findings and Discussion: 40.0% of the participant students are male and 60.0% are female students. It has been determined that 30.0% of the students have already participated in such a cooking competition and 70.0% have never participated in such a competition before. Satisfaction level of the participant students with respect to the competition is $\bar{x}$ = 3.85 over maximum 5 points. In this regard, 90% of participants are satisfied with participating in the organization, while only 10% are not satisfied. The points awarded by the participants for the competition organization are $\bar{x}$ = 7.3 over maximum 10 points. In the survey, it was revealed that the participants recommended this competition to others with $\bar{x}$ = 4.4 from a maximum of 5 points. These results show that the satisfaction level of

participation is too high. Thus, they agree that competition organization is successful.

Descriptive statistical analysis shows that arithmetic average of the "Overall Benefits of the Competition" is $\bar{x}$: 4.45. This finding suggests that participants' perception about the overall benefits of the competition is quite positive. Participants' participation on the individual benefits of the competition is also very high. The arithmetic mean of the "Individual Benefits of the Competition" is $\bar{x}$: 4.53. The arithmetic mean of the "Competition Organization's Sufficiency" is $\bar{x}$: 3.62. These findings show that participants' participation about organizational competence is lower than the overall and individual benefits of the competition.

According to the Kruskal Wallis test, perception difference regarding the upscale of “benefits of the cooking competition” based on gender difference among participants was statistically significant ($X^2=7.767$, $df=1$, asymp. $p=0.005<0.05$). There is no perception difference among the participants regarding the subscale of "overall benefits of competition" ($X^2=1.650$, $df=1$, asymp. $p=0.199>0.05$) and "individual benefits of the competition" subscale ($X^2=.90$, $df=1$, asymp. $p=0.663>0.05$). Regarding the subscale of "competency of the competition organization", perception difference among the participants is statistically significant ($X^2=8.440$, $df=1$, asymp. $p=0.004<0.05$). Other findings as follows (table 1):

Table 1. The participant’s perception on organization

Variables	SCALES							
	Overall Benefits (Subscale)		Individual Benefits (Subscale)		Organizational Competence (Subscale)		The Benefits of Cooking Competition (Upper Scale)	
	X ²	p	X ²	p	X ²	p	X ²	p
Gender	1.650	0.199	.190	0.663	8.440	0.004	7.767	0.005
Competition Experience	5.050	0.025	.217	0.642	2.883	0.090	3.467	0.063
Satisfaction Level	2.365	0.500	.388	0.943	5.693	0.128	6.989	0.072
Scoring the Competition	6.959	0.138	.501	0.342	12.268	0.015	8.259	0.083

The results of the interviews conducted on the open-ended questions in the study show that the most important shortcomings in the organization of the competition are inadequacy of equipment, disorder and confusion, loss of taste and flavor due to waiting. Strengthening communication among students, fair jury, exciting activity and enhancing student motivation are considered to be strengths of the competition organization. Participants recommend eliminating equipment deficiencies, promoting participation in the event, and promoting the participation of other universities in the event of a competition to be held in the future. These results demonstrate that the participants have made a significant contribution to the development of the

competition organization taking into account the shortcomings of the competition organization.

Conclusions: The socio-cultural activities to be organized for the students play an important role for universities to perform their functions. From this point of view, the participants benefits of the 1st Cooking Competition held at Balıkesir University were investigated in the study. According to research results, the competitors' opinions about the overall benefits and individual benefits about the competition are quite positive. However, the opinions of the competitors on organizational competence are not positive enough. According to Geysen et al. (2012) innovation plays important role in gastronomy as well as in foods. Thus, it is recommended that the authorities and the university administrators should focus on the physical competence in order to encourage gastronomic innovation such as sufficiency of preparation, cooking and presentation facilities, material and equipment sufficiency in these competitions. In addition, financial support and feedback will contribute significantly to the benefits of such competitions.

Perception difference related to the benefits of competition based on gender difference has been determined in the survey. This finding is in agreement with the findings of Ünalı (2013) that competition benefits, observed changes, and new and updated information change by gender. It was also revealed that the students who did not participate in any competition before had higher benefits in competition than those who participated in other competitions.

Research result shows that the effect of participant satisfaction on participant perception is not significant. Contrary to this finding, competitions have the potential to raise the motivation, curiosity and increase the number of participation on competitors (Frey and Gallus, 2016; Rudd, 2015). According to score given to the competition, there is a perception difference among the participants about the adequacy of the competition organization. Competitors who give more points to the competition think they have achieved more benefits than those who have fewer points. Closer relationship between students, fair jury, inspiration and the enhancing student motivation are considered as strengths of the competition organization. Inadequacy of equipment, disorder working conditions and meal cooling due to waiting are considered to be the most important shortcomings in the organization of the competition. These results are also indicative for similar activities and future studies.

Recommendations and Limitations: The limited number of students participating in the competition and the sample structure are the most important limitation of the study. Thus, limited number of tests and variables could be used in the study. Eliminating physical deficiencies are key element in such organizations. In order to make the event permanent and recognizable, promoting participation from other universities will be useful. It will be also useful to extend the study through different activities and categories as well as tourism students at associate and undergraduate level.

Keywords: University Student, Cookery Competition, Competition Benefit.

1. Giriş

Küreselleşen dünyada bütün sektörlerin ihtiyaç duyduğu nitelikli işgücünün sağlanmasında üniversitelere önemli bir rol düşmektedir. Gül ve Gül'e (2012) göre üniversiteler, bu nitelikli işgücünün sağlanmasının yanı sıra, medeniyetin ve kültürün gelişmesine, ekonomik, sosyal ve politik sorunların çözümüne katkı sağlayan en önemli kurumlardır. Üniversiteler bu işlevleri ile Türk mutfak kültürünün sürdürülebilirliğinde ve aşçılık mesleğinin gelişiminde de önemli rol oynamaktadırlar. Turizm sektöründe de istihdam edilen personelin geçmişte almış olduğu üniversite eğitimi ve edindiği kazanımlar ön plana çıkmaktadır (Ünlüönen ve Boylu, 2005). Ülkemizde mutfak kültürü ve aşçılık mesleğine ilişkin yükseköğretim kurumlarına bağlı üniversitelerdeki eğitimler ise iki yıllık (ön lisans) meslek yüksekokullarında aşçılık programlarında ve dört yıllık (lisans) düzeyinde ise gastronomi, gastronomi ve mutfak sanatları ile mutfak sanatları yönetimi bölümlerinde verilmektedir (Sevim ve Görkem, 2015). Ayrıca son yıllarda yüksek lisans ve doktora düzeyinde de gastronomi ve mutfak sanatları bölümlerinde bu yönde eğitimlerin verilmeye başlanması oldukça sevindirici gelişmelerdir.

Son yüzyılda turizm sektörünün kitlesel bir olguya dönüşmesi, yiyecek ve içecek hizmetlerinin önemini de arttırmış bulunmaktadır. Zamanla yiyecek ve içecek işletmelerine olan talebin artması işletmeler arasında yoğun rekabetin ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Güler, 2007). Yoğun rekabet ortamı içerisinde yiyecek ve içecek işletmelerinin avantaj elde edebilmesi için ise yine nitelikli ve eğitilmiş personel ihtiyacının önemi ortaya çıkmaktadır. Ancak günümüzde üniversite düzeyinde eğitim veren okullarda yaşanan başlıca problemlerden biri, öğrencilerin teoride aldıkları bilgileri uygulayabilecekleri yeterli alanlar bulamaması ve bunun sonucunda ise yeterli mesleki beceri kazanamamalarıdır (Çemrek ve Yılmaz, 2010). Sorunun çözümü için, uygulamalı eğitimin artırılmasının yanında öğrencilerin kendi alanları ile ilgili çeşitli etkinliklere katılmalarının özendirilmesi gerekmektedir. Büyükparmaksız (2013) bu yaklaşımdan hareketle mesleki eğitimde çeşitli etkinliklerin ve yarışmaların önemine değinerek, bu tür etkinliklere katılan öğrencilerde becerilerin, yaratıcılığın, üretkenliğin, motivasyonun ve araştırmacılık ruhunun daha fazla geliştiğini ileri sürmektedir. Benzer bir yaklaşımla Ünalı da (2013) yarışmacı öğrenciler arasında ders başarısının, ilginin ve genel kültürün bu yarışmalara katılmayanlara kıyasla daha fazla arttığını belirtmektedir. Yangın ve Kırca (2013) okullarda öğrenci memnuniyetinin, öğrencilerin bölümüne ilişkin duygularını ve sosyal-bilimsel etkinliklere katılımını etkilediğini ileri sürerken, Aktuğlu ve Temel (2006) ise bireylerin geçmiş deneyimlerinin karar almayı etkilediğini ileri sürmektedir. Özder vd. (2010) de farklı bölümlerde öğrenim gören öğrenciler arasındaki puanların, yeteneklerin, duygusal ve bilişsel yönlerin farklılık gösterdiğini öne sürmektedirler. Bu yaklaşımlardan yola çıkıldığında, üniversite öğrencilerinin aşçılık ile ilgili yeteneklerinin ortaya çıkartılmasında ve geliştirilmesinde yarışmaların önemli bir rol oynadığı ortaya çıkmaktadır.

2. Kavramsal Çerçeve

2.1. Mutfak Kültürünün Sürdürülebilirliğinde Aşçılık Yarışmaları ve Önemi

Mutfak kültürü; inanış ve uygulamalardan oluşan, yiyecek ve içecek türlerinin saklanma, hazırlanma, pişirilme ve tüketilme aşamasıyla birlikte mekan, ekipman, yeme içme geleneğiyle gelişen, kendine özgü bir kültürel yapıyı anlatmaktadır (Çevik, 1997; Gül, 2013). İnsanların temel ihtiyaçlarından olan beslenme ihtiyacını karşılayan mutfak kültürüne tarihsel açıdan bakıldığında; mutfaklar, toplumların değer yargılarına uygun gelenek, görenek, dinsel inançlar, sosyo-kültürel boyutlar, töre ve törenleriyle birleşerek toplumların kendine özgü mutfak kültürlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ayrıca toplulukların yaşam alanlarını belirleyebilmek amacıyla gerçekleştirdikleri faaliyetler, yer değiştirmeler ve göçler mutfak kültürünün belirlenmesi aşamasında önemli bir yere sahiptir (Düzgün ve Özkaya, 2015).

Türk mutfağının ortaya çıkmasında, şekillenmesinde ve zenginleşmesinde Orta Asya Türkleri, Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu dönemlerinin etkisinin olduğu gibi Türkiye’de yaşamış olan eski uygarlıkların etkisi de bulunmaktadır (Güler ve Olgaç, 2010; Şanlıer, 2005; Özdemir, 2001). Türklerin köklü bir geçmişe sahip olmasının yanı sıra, Türkiye’nin jeopolitik konumu, bölge iklimleri, bölgelerde yetiştirilen sebze ve meyvelerin çeşitliliği, Türk mutfağının zenginlik sebepleri arasındadır (Talas, 2006; Çokişler ve Türker, 2015; Cömert, 2014). Türklerin örf, adet, gelenek ve göreneklerinde önemli bir yeri olan yiyecek-içecek unsuru, toplumun sosyal kaynaşması açısından da önem taşımaktadır (Avcıkurt vd., 2007). Türk Mutfağının genel özelliklerinin ise halkın yaşadığı coğrafi bölgelere ve tarihi gelişimi içerisinde sosyal yapıya göre değiştiği de ileri sürülmektedir (Önçel, 2015; Kızıldemir vd., 2014; Akman, 1998). Bu devingenliği ile Türk Mutfak kültürü komşu ülkelerin mutfak kültürlerini etkilemiş ve onlardan etkilenmiştir.

Alan yazında yiyecek ve içeceklerin turizm amacıyla kullanımını tanımlamak amacıyla “gastronomi turizmi” ve “yiyecek turizmi” gibi kavramlar kullanılmaktadır (Cömert ve Özkaya, 2014). Gastronomi turizmi, özel bir yemek türünü tatmak veya bir yemeğin üretilme aşamasını görmek amacıyla, yemek festivallerini, yemek üreticilerini, restoranları ve özel alanları ziyaret etmek şeklinde tanımlanmaktadır (Yüncü, 2009). Bireyler bu tür faaliyetlere katılarak statü, kültürel keşif, yenilik, prestij, dönüşüm, duygusal, sosyal ve bilinç kazanımları elde etmektedirler (Crompton ve McKay, 1997; Lee vd., 2012; Gül vd., 2013). Bu niteliği ile gastronomi turizmi kültürel değerlerin tanıtılması ve korunmasında, turistlerin farklı deneyimler kazanmasında, turistik çekiciliği artırmada ve ülke veya bölge imajı oluşturmada önemli yararlar sağlamaktadır (Seyitoğlu ve Çalışkan, 2014). Gastronomi turizminin, her sezon ve mevsimde yapılabilir olması destinasyonlar açısından ayrıca önem arz etmektedir (Zağralı ve Akbaba, 2015). Gün geçtikçe birbirine benzeyen kültürlerle karşı yerel kültürü yansıtan yemekler, destinasyonların pazarlanması ve farklılık yaratabilmesi açısından da önemli bir yer tutmaktadır (Hamlacıbaşı, 2008). Ayrıca turistler gittikleri yerlere özgü yemeklerin hazırlanışı, pişirilişi, sunuluşunu öğrenirken; bu sayede kendi elleriyle hazırlamış oldukları yemekleri tadarak, yöresel yemek çeşitlerini, yeni kültürleri ve yöre insanlarını tanıma imkanı da bulmaktadır (Zağralı ve Akbaba, 2015). Bazı ülkeler ise mutfak kültürlerini öne çıkararak, turizm alanında rekabet gücünü artırmaya yönelik stratejiler ve politikalar da üretebilmektedirler. Örneğin tüm dünyada bir İtalyan ürünü olarak tanıtılan “pizza”, nerede tüketilirse tüketilsin, en iyi pizzanın İtalya’da olduğu algısı yaratmaktadır (Şahbaz, 2011). Türk Mutfağı ise, zengin içeriği, çeşitliliği ve taşıdığı kültür özellikleri ile gelecek nesillere ulaştırılabilecek ve turizm pazarlamasında kullanılabilecek önemli bir potansiyeldir (Yıldırğan ve Bilgiçli, 2016).

Türkiye’de de bölgelere özgü, farklı ve zengin seçenekler sunan yöresel yemek kültürü, otantik lezzetlerle yerli ve yabancı turistler açısından önemli bir çekim noktası oluşturmaktadır (Serçeoğlu, 2014). TÜRSAB’ın 2015 gastronomi turizm raporuna göre de Türkiye’nin turizm gelirleri içerisinde en büyük pay yiyecek-içeceğe aittir (TÜRSAB, 2015). Diğer taraftan günümüzde pazarlamacılar daha fazla ziyaretçi çekebilmek için turistik yerlerin çekiciliğini etkileyen faaliyetlere yönelmekte ve bir destinasyonun mutfak kültürüyle ilgili mirasını turizm pazarlaması açısından kullanabilmektedirler (Cömert, 2014; Gül vd., 2013). Nitekim Pearson ve Pearson (2016) UNESCO’nun “Gastronomide Yaratıcı Şehirler” statüsüne sahip şehirlerin, ekonomik ve sosyal kazanımlarla birlikte marka imajı oluşturmada da üstünlük sağladıklarını belirtmektedirler.

2.2. Aşçılık Yarışmalarında Öğrenci Kazanımları

Aşçı: “Mutfak planlaması, mutfak organizasyonu, menü planlaması yapabilen, iyi yiyecek ve içeceği seçebilen, soğuk, sıcak mutfak ve pastane ürünleri hazırlayabilen, çalışma ortamını denetleyebilen, mesleki gelişime ilişkin faaliyetleri yürütüp müşteri memnuniyetine önem veren, dünya ve yöre mutfağına ait ürünleri hijyen ve sanitasyon kurallarına göre hazırlayan, kontrol eden ve pişirebilen nitelikli elemandır.” şeklinde tanımlanmaktadır (Aksoy vd., 2016; Harbalıoğlu ve Ünal,

2014). Genellikle otel, restoran, hastane, kulüp, yemek şirketleri, askeri birimler ve eğitim kurumlarında istihdam edilen aşçılar; tren, gemi ve uçak gibi ulaştırma sektörlerinde de istihdam edilmektedir ve aşçıların iyi bir mutfak sanatı becerisine sahip olmalarının yanında, teknolojik gelişmelere de ayak uydurabilecek şekilde kendilerini geliştirmeleri oldukça önemlidir (Çiftçi, 2014; Karahan, 2010).

Şanlıer (2005) yapmış olduğu bir çalışmada, Türk mutfağının yurt dışında tanıtılmasında yemek yarışmalarının önemine değinerek, Türk mutfak kültürünün korunması ve sürdürülebilirliğinde yemek yarışmalarının rolüne dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında öğrencilerin sektör içerisinde faaliyet göstermeden önce üniversite bünyesinde teoride öğrendiği bilgileri uygulayabilecekleri platformlar yaratılması, yarışmalar düzenlenmesi ve bu faaliyetlere katılımlarının özendirilmesi önemlidir. Böylece öğrencilerin pratik kazanımları ile hem özgüvenlerini geliştirebilmeleri hem de sektöre daha hazır hale gelebilmeleri mümkün olabilecektir. Bu yaklaşımdan hareketle Gatenby vd. (2011) okullarda düzenlenen yemek pişirme etkinliklerinin öğrencilerin yemek pişirme becerilerini geliştirdiğini, sağlıklı yeme alışkanlığı kazandırdığını, farklı yerel ve uluslararası yemek kültürlerine olan saygılarını arttırdığını ileri sürmektedirler. Fisher vd. (2011) de benzer bir yaklaşımla yemek pişirme ile ilgili etkinliklerin öğrencilerdeki hayal gücünü, ilhamı ve yetenekleri harekete geçirdiğini belirtmektedirler. Petruzzelli ve Savino (2014) da bu tür yarışmalarda eski yemeklerin ve içeriklerinin araştırılmasının, yemek mucitlerinin yenilikçiliğini tetiklediğini ileri sürmektedirler. Svejenova vd. (2010) ise bireysel ilgi ve motivasyonlara dayalı olarak dışsal etkinlikleri, organizasyonları ve kaynakları daha iyi kullanabilen bireylerin gelir, şöhret ve yetkinlik gibi kazanımları daha kolay elde edebildiklerini vurgulamaktadırlar.

Yukarıdaki kuramsal değerlendirmeler doğrultusunda araştırmanın hipotezleri aşağıdaki gibi belirlenmiştir:

H1: Katılımcıların yarışma kazanımları cinsiyete göre değişmektedir.

H2: Katılımcıların yarışma kazanımları katılım tecrübesine göre değişmektedir.

H3: Katılımcıların yarışma kazanımları katılımcı memnuniyet düzeyine göre değişmektedir.

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Amacı

Çalışmanın amacı, Balıkesir Üniversitesinde düzenlenen 1. Aşçılık Yarışması etkinliğine katılan öğrencilerin sağladığı kazanımları ve yarışma organizasyonunun yeterliliğini belirlemektir. Veriler, anket ve mülakat tekniği ile toplanmıştır. Anket, araştırmaya katılmayı kabul eden 20 yarışmacı üzerinde uygulanmıştır.

3.2. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini; 2015- 2016 eğitim öğretim yılında Balıkesir Üniversitesi'nde düzenlenen "1. Aşçılık Yarışması" etkinliğine katılan öğrenciler oluşturmaktadır. Bireysel kategoride düzenlenen adı geçen yarışmaya toplam 20 öğrenci katılmıştır. Çalışmada yarışmaya katılan öğrencilerin tümü araştırma kapsamına alınmıştır. Dolayısıyla seçilen örneklem evrenin tamamını kapsamaktadır.

3.3. Verilerin Toplanma Tekniği ve Analizi

Çalışmada, veri toplama aracı olarak anket ve mülakat tekniğinden yararlanılmıştır. Anketin oluşturulmasında konu ile ilgili alan yazındaki (Crompton ve McKay, 1997; Şanlıer, 2005; Lee vd., 2012; Gül, 2013; Gül vd., 2013) çalışmalardan yararlanılmıştır. Anket üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, katılımcıların demografik özellikleri, daha önce aynı türden başka bir yarışmaya katılıp katılmadıkları, yarışmaya ilişkin memnuniyet düzeyleri, yarışma organizasyonuna verdikleri

puan ve bu tür yarışmaları başkalarına tavsiye etme durumu ile ilgili sorular yer almaktadır. İkinci bölümde, yarışmanın genel kazanımları, yarışmanın kişisel kazanımları ve yarışma organizasyonunun yeterliliğine ilişkin 24 önermeden oluşan bir ölçek yer almaktadır. Son olarak üçüncü bölümde ise katılımcıların yarışma organizasyonuna ilişkin görüşlerinin belirlenmesine yönelik yarı yapılandırılmış açık uçlu üç adet soru yer almaktadır. Elde edilen verilerin analizinde frekans, aritmetik ortalama ve parametrik olmayan testlerden Kruskal Wallis testi kullanılmıştır.

3.4. Ölçeğin Güvenilirliği

Araştırmada kullanılan ölçeğin güvenilirliğinin değerlendirilmesinde Cronbach's Alpha testinden yararlanılmıştır. Kalaycı'ya (2006: 405) göre alfa katsayısı $0,00 \leq \alpha < 0,40$ arasında değer alması durumunda ölçek güvenilir değildir; $0,40 \leq \alpha < 0,60$ ise ölçeğin güvenilirliği düşük; $0,60 \leq \alpha < 0,80$ ise ölçek oldukça güvenilir ve $0,80 \leq \alpha < 1,00$ ise ölçek yüksek derecede güvenilirdir. Çalışmada kullanılan ölçeğin alfa katsayısı $\alpha = ,79$ olarak hesaplanmıştır. Bu değer, çalışmada kullanılan ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu göstermektedir.

4. Bulgular

4.1. Katılımcıların Demografik Özelliklerine İlişkin Veriler

Ankete katılan öğrencilerden %95,0'i Turizm ve Otel İşletmeciliği bölümünde, %5,0'i ise farklı bir bölümden yarışmaya katılmıştır. Öğrencilerin %40,0'ı erkek, %60,0'ı ise kadın öğrencidir. Ankete katılan öğrencilerin daha önce bu tür bir yarışmaya katılma durumu incelendiğinde; öğrencilerin %30,0'u daha önce bu tür bir yarışmaya katılırken, %70,0'inin ise daha önce bu tür bir yarışmaya katılmadıkları belirlenmiştir. Katılımcı öğrencilerin yarışmaya ilişkin memnuniyet düzeyleri maksimum 5 puan üzerinden $\bar{x} = 3,85$ 'dir. Bu konuda katılımcıların %90'nı yarışmaya katılmaktan dolayı memnuniyet duyarken, sadece %10'u memnuniyet duymamaktadır. Katılımcıların yarışma organizasyonuna verdikleri puan ise maksimum 10 üzerinden $\bar{x} = 7,3$ 'dür. Yarışmanın başkalarına tavsiye edilme durumu dikkate alındığında ise katılımcıların bu yarışmayı başkalarına maksimum 5 puan üzerinden $\bar{x} = 4,4$ puan ile tavsiye ettikleri ortaya çıkmıştır (tablo 1). Çalışmada elde edilen bu veriler, katılımcılar arasında etkinliğe katılıma ilişkin memnuniyet düzeyinin oldukça yüksek olduğunu ve yarışma organizasyonunun başarılı bulunduğunu göstermektedir. Katılımcıların yarışmayı güçlü bir şekilde başkalarına tavsiye etmeleri ise hem yarışma memnuniyetine hem de yarışma kazanımlarına ilişkin algılarının yüksekliğine işaret etmektedir.

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri ve Etkinliğe İlişkin Değerlendirmeleri

Değişkenler	Cinsiyet		Bölüm		Başka Yarışmalara Katılma Durumu		Yarışmaya İlişkin Memnuniyet Düzeyi (5 Mak.)	Yarışma Organizasyonuna Verilen Puan (10 Mak.)	Yarışmayı Başkalarına Tavsiye Etme Durumu (5 Mak.)
	Erkek	Kadın	Turizm	Diğer	Evet	Hayır			
n	8	12	19	1	6	14	20	20	20
%/Ort.	40	60	95	5	30	70	3,85	7,3	4,4

4.2. Yarışmaya İlişkin Katılımcı Algılarına Yönelik Bulgular

Çalışmada ilk olarak aşçılık yarışmasının katılımcılara sağladığı genel kazanımlara yönelik bulgular elde edilmeye çalışılmıştır. Tanımlayıcı istatistik analizi sonuçlarına göre “Yarışmanın Genel Kazanımları” ile ilgili 9 maddelik alt ölçeğin aritmetik ortalamasının $\bar{x}$: 4,45 olduğu ortaya çıkmıştır. Bu değer katılımcıların yarışmanın genel kazanımları hakkında düşüncelerinin oldukça olumlu olduğunu göstermektedir. Önermeler bazında verilen yanıtların aritmetik ortalamaları 4,65 ile 4,00 arasında değişiklik göstermektedir. Verilere göre en yüksek ortalama “bu tür yarışmalar öğrencilerin kültürel ve sosyal gelişimini arttırmaktadır” ($\bar{x}$: 4,65); en düşük ortalama ise “bu tür yarışmalar mezunlar arası iletişimi güçlendirmektedir” ($\bar{x}$: 4,00) önermesine aittir (tablo 2).

Tablo 2. Katılımcıların Yarışma Etkinliğe İlişkin Algıları

Önermeler	Σ	$\bar{x}$	S.S.
Yarışmanın Genel Kazanımları (9 Madde)	89,1	4,45	
1. Bu tür yarışmalar öğrencilerin kültürel ve sosyal gelişimini arttırmaktadır.	93,0	4,65	,48936
2. Bu tür yarışmalar üniversitenin/bölümün tanınmasını kolaylaştırmaktadır.	92,0	4,60	,59824
3. Bu tür yarışmalar üniversitelerin/bölümlerin gelişimini katkı sağlamaktadır.	90,0	4,50	,60698
4. Bu tür yarışmalar kurum kültürünün gelişimine katkı sağlamaktadır.	88,0	4,40	,50262
5. Bu tür yarışmalar üniversite/sektör işbirliğine katkı sağlamaktadır.	89,0	4,45	,60481
6. Bu tür yarışmalar öğrencilerin mesleki ve kariyer gelişimini güçlendirmektedir.	92,0	4,60	,94032
7. Bu tür yarışmalar öğrenciler arasında dayanışma bilincini artırmaktadır.	92,0	4,60	,59824
8. Bu tür yarışmalar mezunlar arası iletişimi güçlendirmektedir.	80,0	4,00	,97333
9. Bu tür yarışmalar öğrencilerin üniversiteye olan aidiyet duygusunu güçlendirmektedir.	86,0	4,30	,73270
Kişisel Kazanımlar (5 Madde)	91,0	4,53	
10. Yarışmaya katılım kendime olan özgüvenimi arttırdı.	89,0	4,45	,60481
11. Yarışmaya katılım yemek kültürüne olan ilgimi ve bilgimi arttırdı.	89,0	4,45	,51042
12. Yarışmaya katılım eğitici ve mesleki tecrübe artırıcıydı.	92,0	4,60	,50262
13. Yarışmaya katılım sorumluluk alma duygumu arttırdı.	92,0	4,60	,59824
14. Yarışmaya katılım hoş ve eğlenceli vakit geçirmemi sağladı.	91,0	4,55	,60481
Yarışma Organizasyonunun Yeterliliği (10 Madde)	72,4	3,62	
15. Katılımcılar dışındaki öğrencilerin yarışmaya olan ilgisi yeterli düzeydedir.	61,0	3,05	1,09904
16. Bölümümüz bu tür yarışmalara katılımı özendirilmektedir.	84,0	4,20	,61559
17. Yarışma organizasyonu yeterince başarılı idi.	71,0	3,55	,82558
18. Yarışmacılara sunulan hazırlık ve pişirme olanakları yeterli düzeyde idi.	70,0	3,50	1,23544
19. Yarışmacılara tahsis edilen malzeme ve ekipman yeterli düzeyde idi.	65,0	3,25	1,33278
20. Yarışmacılara tanınan hazırlık, pişirme ve sunum süresi yeterli idi.	74,0	3,70	1,17429
21. Yarışmacılara tanınan sunuma ilişkin olanaklar yeterli düzeyde idi.	70,0	3,50	1,00000
22. Jürinin değerlendirmesi yeterince objektif idi.	81,0	4,05	,99868
23. Yarışma sonunda malzemelerin toplanması ile ilgili olanaklar yeterli düzeyde idi.	66,0	3,30	1,30182
24. Yarışma sonunda izleyicilerden gelen geri bildirim oldukça olumludur.	82,0	4,10	,96791

Çalışmada katılımcıların, yarışmanın kişisel kazanımları konusundaki önermelere katılımının da oldukça yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. 5 maddelik “Kişisel Kazanımlar” alt ölçeğinin aritmetik ortalaması $\bar{x}$: 4,53’dir. Kişisel kazanımlar konusunda en yüksek aritmetik ortalama “yarışmaya katılım eğitici ve mesleki tecrübe arttırıcıydı” ($\bar{x}$: 4,60) ve “yarışmaya katılım sorumluluk alma duygumu arttırdı” ($\bar{x}$: 4,60) şeklinde iki önerme üzerinde yoğunlaşmaktadır (tablo 2).

Katılımcıların 10 maddelik “Yarışma Organizasyonunun Yeterliliği” alt ölçeğine verdikleri yanıtların aritmetik ortalaması ise $\bar{x}$: 3,62’dir. Önermeler arasında en yüksek aritmetik ortalama “bölümümüz bu tür yarışmalara katılımı özendirilmektedir” ($\bar{x}$: 4,20) önermesine aittir. En düşük ortalama ise “katılımcılar dışındaki öğrencilerin yarışmaya ilgisi yeterli düzeydedir” ($\bar{x}$: 3,05) önermesine aittir. Verilere göre 10 önerme arasında en az değişkenliğe (en homojen) sahip değerlendirme “bölümümüz bu tür yarışmalara katılımı özendirilmektedir” (Standart sapma: ,61559) önermesine aittir. En çok değişkene (en heterojen) sahip değerlendirme ise “yarışmacılara tahsis edilen malzeme ve ekipman yeterli düzeyde idi” (1,33278) önermesine aittir (tablo 2).

Elde edilen bu bulgular, katılımcıların organizasyon yeterliliği önermelerine katılımının, yarışmanın genel ve kişisel kazanımlarına kıyasla daha düşük olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan katılımcılar arasındaki yarışma organizasyonunun yeterliliği konusundaki algı farklılığı da daha yüksek ve bu konudaki görüşleri daha heterojendir.

4.3. Hipotez Testi Sonuçları

Merkez limit teoremine göre örneklem büyüklüğü 30’un altında olan çalışmalarda ve test edilen bağımsız değişkenlere ait alt kategorilerde örneklem büyüklüğünün 30’un altına düşmesi durumunda, veri analizinde parametrik olmayan testlerin kullanılması daha uygundur (Karagöz (2010: 19). Bu yaklaşımdan hareketle çalışmadaki evren büyüklüğü 20 olduğundan, veri analizinde Kruskall Wallis testinin uygulanması tercih edilmiştir.

Kruskall Wallis testine göre, katılımcılar arasında cinsiyet farklılığına dayalı yarışmanın aşçılık yarışması kazanımları konusundaki algı farklılığı istatistiksel olarak anlamlıdır ($X^2=7,767$, $df=1$, asymp. $p=0,005<0,05$). Bu sonuç çalışmada öngörülen “Katılımcıların yarışma kazanımları cinsiyete göre değişmektedir” yönündeki H1 hipotezini desteklenmektedir. “Aşçılık Yarışması Kazanımları” üst ölçeği alt ölçekler bazında değerlendirildiğinde ise “yarışmanın genel kazanımları” alt ölçeği konusunda katılımcılar arasında algı farklılığı bulunmamaktadır ($X^2=1,650$, $df=1$, asymp. $p=0,199>0,05$). Aynı zamanda “yarışmanın kişisel kazanımları” alt ölçeği konusunda da katılımcılar arasında algı farklılığı bulunmamaktadır ($X^2=,190$, $df=1$, asymp. $p=0,663>0,05$). “Yarışma organizasyonunun yeterliliği” alt ölçeği konusunda ise katılımcılar arasındaki algı farklılığı istatistiksel olarak anlamlıdır ($X^2=8,440$, $df=1$, asymp. $p=0,004<0,05$).

Katılımcılar arasında başka aşçılık yarışmalarına katılıp katılmama kriterine göre ise aşçılık yarışması kazanımlarına yönelik algı farklılığı bulunmamaktadır ($X^2=3,467$, $df=1$, asymp. $p=0,063>0,05$). Bu sonuç çalışmada öngörülen “Katılımcıların yarışma kazanımları katılım tecrübesine göre değişmektedir” yönündeki H2 hipotezini desteklememektedir. Ancak yarışmanın genel kazanımları alt ölçeğine ilişkin tecrübeye dayalı algı farklılığı istatistiksel olarak anlamlıdır ($X^2=5,050$, $df=1$, asymp. $p=0,025<0,05$). Kişisel kazanımlar alt ölçeği ($X^2=,217$, $df=1$, asymp. $p=0,642>0,05$) ile yarışma organizasyonunun yeterliliği alt ölçeğinde ($X^2=2,883$, $df=1$, asymp. $p=0,090>0,05$) ise katılımcılar arasında algı farklılığı bulunmamaktadır.

Katılımcıların yarışmaya ilişkin memnuniyet düzeyleri dikkate alındığında da katılımcılar arasında aşçılık yarışması kazanımlarına ilişkin algı farklılığı bulunmamaktadır ($X^2=6,989$, $df=3$, asymp. $p=0,072>0,05$). Bu sonuç da çalışmada öngörülen “Katılımcıların yarışma kazanımları katılımcı memnuniyet düzeyine göre değişmektedir” yönündeki H3 hipotezini desteklememektedir. Bu konuda

yarışmanın genel kazanımları ($X^2=2,365$, $df=3$, asymp. $p=0,500>0,05$), kişisel kazanımlar ($X^2=,388$, $df=3$, asymp. $p=0,943>0,05$) ve yarışmanın yeterliliği ($X^2=5,693$, $df=3$, asymp. $p=0,128>0,05$) alt ölçeklerinde de algı farklılığı bulunmamaktadır.

Tablo 3. Aşçılık Yarışması Kazanımlarına İlişkin Hipotez Testi Sonuçları

Değişkenler	ÖLÇEKLER							
	Yarışmanın Genel Kazanımları		Kişisel Kazanımlar		Yarışma Organizasyonunun Yeterliliği		ÖLÇEK BÜTÜNÜ (Aşçılık Yarışması Kazanımları)	
	X^2	p	X^2	p	X^2	p	X^2	p
Cinsiyet	1,650	0,199	,190	0,663	8,440	0,004	7,767	0,005
Yarışma Tecrübesi	5,050	0,025	,217	0,642	2,883	0,090	3,467	0,063
Yarışma Memnuniyet Düzeyi	2,365	0,500	,388	0,943	5,693	0,128	6,989	0,072
Yarışmaya Verilen Puan	6,959	0,138	4,501	0,342	12,268	0,015	8,259	0,083

Yarışmanın verilen puan kriterine göre de katılımcılar arasında aşçılık yarışması kazanımlarına ilişkin algı farklılığı istatistiksel olarak anlamlı değildir ($X^2=8,259$, $df=4$, asymp. $p=0,083>0,05$). Ancak yarışma organizasyonunun yeterliliği alt ölçeğine ilişkin katılımcılar arasındaki algı farklılığı istatistiksel olarak anlamlıdır ($X^2=12,268$, $df=4$, asymp. $p=0,015<0,05$). Katılımcılar arasında yarışmanın genel kazanımları alt ölçeği ($X^2=6,959$, $df=4$, asymp. $p=0,138>0,05$) ile kişisel kazanımlar alt ölçeğinde ($X^2=4,501$, $df=4$, asymp. $p=0,342>0,05$) algı farklılığı bulunmamaktadır. Yarışmanın başkalarına tavsiye edilmesi kriterine göre de katılımcılar arasında aşçılık yarışması kazanımlarına ilişkin algı farklılığı bulunmamaktadır ($X^2=3,951$, $df=2$, asymp. $p=0,139>0,05$). Bu durum alt ölçekler bazında da geçerlidir.

Çalışmada yarışma etkinliğinin eksikliklerini, güçlü yönlerini ve etkinliğin daha da geliştirilebilmesi için katılımcı önerilerini belirlemeye yönelik yarı yapılandırılmış üç adet açık uçlu soru da sorulmuştur. Katılımcılardan bazıları bu sorulara yönelik yapılan mülakatta birden fazla soruna ya da öneriye değinmişlerdir. İlk soruda görüş beyan etmeyen katılımcı sayısı 6'dır. İkinci soruda 11 ve üçüncü soruda ise 7'dir. Katılımcıların bu sorulara verdikleri cevaplar daha sonra frekans sayılarına göre gruplandırılmıştır.

Mülakat sonuçları yarışma organizasyonundaki en önemli eksikliklerin ekipman yetersizliği, izdiham ve düzensizlik ile bekleme kaynaklı yemeklerin soğuması, tat ve lezzet kaybı olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Etkinliğin öğrenciler arasında iletişimi güçlendirmesi, jürinin adil olması, etkinliğin heyecan verici olması ve öğrenci motivasyonunu artırması ise yarışma organizasyonunun güçlü yönleri olarak değerlendirilmektedir. Katılımcılar ileriki yıllarda yapılacak yarışmalarda ekipman eksikliklerinin giderilmesini, etkinliğe katılımın özendirilmesini ve yarışmanın daha iyi duyurularak diğer üniversitelerin de katılımının sağlanmasını önermektedirler. Bu sonuçlar

katılımcıların yarışma organizasyonun geliştirilmesine yönelik önerileri önemli ölçüde yarışma organizasyonunun eksikliklerini dikkate alarak yaptıklarını göstermektedir (tablo 4).

Tablo 4. Yapılandırılmış Sorulara İlişkin Mülakat Sonuçları

Görüşler	N
Yarışmada Organizasyon Eksiklikleri	
Mutfakta ekipman yetersizliği	4
İzdiham ve düzensizlik	4
Yemeklerin soğuması, bekleme kaynaklı tat ve lezzet kaybı	2
Jürinin yarışmacıları iyi takip etmemesi	1
Jürinin birbirini etkilemesi	1
Mutfakta yardımcı personel eksikliği	1
Hazırlık ve pişirme olanaklarının yetersizliği	1
Ödüllerin tatmin edici olmaması	
Yarışma Organizasyonunun Güçlü Yönleri	
Öğrenciler arasında iletişimi, arkadaşlık bağlarını ve yardımlaşmayı güçlendirmesi	3
Jürinin adil olması	2
Heyecan verici bir organizasyon olması	2
Öğrenci motivasyonu arttırması	2
Sorumluluk duygusunu geliştirmesi	1
Üniversite yararına bir etkinlik olması	1
Sunum alanının ve dekorun iyi olması	1
Yarışma Etkinliğinin Geliştirilmesine Yönelik Katılımcı Önerileri	
Mutfakta ekipman eksikliğinin giderilmesi	6
Etkinliğe katılımcılığın özendirilmesi	4
Yarışmanın daha iyi duyurulması	2
Diğer üniversitelerde etkinliğe katılımının sağlanması	1
Etkinliğin her yıl tekrar edilmesi	1
Motive edici ödüllerin verilmesi	1
Yarışmanın profesyonel ve amatör olmak üzere iki kategoride yapılması	1
Yarışmacılara daha fazla zaman verilmesi	1

5. Sonuç ve Tartışma

Beerens (2008) üniversitelerin ulusal kültürün korunmasında ve sosyal hareketliliğin artırılmasında bir araç olarak kullanıldığını ileri sürmektedir. Sökmen (2011) ise üniversitelerde sosyo-kültürel faaliyetlerin yetersiz olmasının öğrenci memnuniyetsizliğini arttırdığını belirtmektedir. Bu nedenle üniversitelerin işlevleri yerine getirebilmesinde, öğrencilerine yönelik düzenlenecek sosyo-kültürel etkinlikler önemli bir rol oynamaktadır. Bu noktadan hareketle çalışmada, Balıkesir Üniversitesi'nde düzenlenen 1. Aşçılık Yarışması'na katılan öğrencilerin yarışmaya ilişkin kazanımları araştırılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre yarışmacıların yarışmaya ilişkin genel kazanımlar ve kişisel kazanımlar ile ilgili görüşleri oldukça olumludur. Ancak yarışmacıların, yarışmanın organizasyon yeterliliği konusundaki görüşleri ise yeterince olumlu değildir. Oysa Geysen vd.'ne (2012) göre bir toplumun değişimlere ayak uydurabilmesinde yenilikçilik ne kadar önemliyse, gastronomide ve yemeklerde yenilikçilik bir o kadar önemlidir. Bu nedenle bu tür yarışmalarda görevli organizasyon yetkililerinin ve üniversite yöneticilerinin gastronomide yenilikçiliği özendirmek adına özellikle yarışmanın fiziki alt yapı yeterliliğine (hazırlama, pişirme ve sunum olanaklarının yeterliliği, malzeme ve ekipman yeterliliği) odaklanmaları önerilmektedir. Ayrıca katılımcıların finansal açıdan desteklenmesi ve geri bildirimlere önem verilmesi, bu tür yarışmaların kazanımlarına ciddi katkı sağlayacaktır.

Araştırmada yarışmaya ilişkin kazanımlar konusunda cinsiyet farklılığına dayalı algı farklılığı tespit edilmiştir. Bu bulgu, Ünalı'nın (2013) yarışma kazanımlarının, gözlemlenen değişimin, yeni ve güncel bilgiler edinme oranının cinsiyete göre değiştiği yönündeki araştırma bulguları ile örtüşmektedir. Araştırmada daha önce hiçbir yarışmaya katılmayan öğrencilerin yarışmaya ilişkin kazanımlarının, daha önce başka yarışmalara katılan öğrencilere kıyasla daha yüksek olduğu da ortaya çıkmıştır.

Araştırmada katılımcı memnuniyetinin, aşçılık yarışması kazanımlarına ilişkin algı farklılığına neden olmadığı tespit edilmiştir. Oysa Frey ve Gallus (2016) ödüllü yarışmaların, yarışmacıların içsel motivasyonunu yükseltme potansiyeli olduğunu ileri sürmektedirler. Benzer bir yaklaşımla Rudd (2015) da yemek yarışmalarının zamanla katılımcı ekip sayısını, rekabeti ve şampiyonların neler yaptığına yönelik merakı arttırdığını belirtmektedir. Alan yazındaki bu çalışmalar dikkate alındığında, Balıkesir Üniversitesi'nde ilk kez düzenlenen 1. Aşçılık Yarışma 'sının yarışmacılara sağladığı kazanımların, memnuniyetin, içsel motivasyonun ve rekabetin yeterli düzeyde olmadığı biçiminde yorumlanabilir. Yarışmanın ilk olmasının, bu sonuçlarda etkili olduğu düşünülmektedir.

Yarışmanın puanlanması kriterine göre ise sadece yarışma organizasyonunun yeterliliği konusunda katılımcılar arasında algı farklılığına neden olduğu tespit edilmiştir. Bu konuda yarışmaya daha fazla puan veren yarışmacıların, daha az puan verenlere kıyasla daha fazla kazanım elde ettikleri yönünde algı farklılığı bulunmaktadır. Yarışmanın başkalarına tavsiye edilmesi kriterine göre ise yarışmacılar arasında yarışma kazanımlarına yönelik herhangi bir algı farklılığı bulunmamaktadır.

Araştırmada yarı yapılandırılmış sorulara yönelik yapılan mülakat sonuçları ekipman yetersizliğinin, izdihamın ve bekleme kaynaklı yemek soğumasının yarışma organizasyonundaki en önemli eksiklikler olduğunu ortaya koymaktadır. Yarışmanın öğrenciler arasında iletişimi güçlendirmesi, jürinin adil olması, yarışmanın heyecan verici ve öğrenci motivasyonunu artırması ise yarışma organizasyonunun güçlü yönleri olarak değerlendirilmektedir. Katılımcılar ileriki yıllarda yapılacak yarışmalarda ekipman eksikliklerinin giderilmesini, katılımın özendirilmesini ve etkinliğin daha iyi duyurularak diğer üniversitelerin de katılımının sağlanmasını önermektedirler. Bu sonuçlar benzer etkinliklere yönelik yapılacak SWOT analizlerinde ve ileride yapılacak çalışmalarda yol gösterici niteliktedir.

Yarışmaya katılan öğrenci sayısının sınırlı olması ve örneklem yapısı, çalışmanın en önemli sınırlılığını oluşturmaktadır. Bu nedenle çalışmada bölüm farklılığına dayalı testler yapılamamıştır. İleride yapılacak çalışmaların ön lisans ve lisans düzeyindeki turizm öğrencilerinin yanında, farklı bölümlerden ve kategorilerden yarışmalara katılacak öğrencileri de kapsayacak şekilde genişletilmesi yararlı olacaktır.

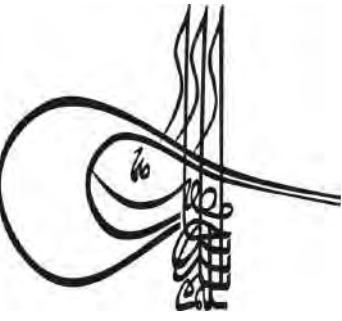
KAYNAKÇA

- Akman, M. (1998). Yabancı Turistlerin Türk Mutfağından Beklentileri, Yararlanma Durumları ve Türk Mutfağının Turizme Katkısı Üzerine Bir Araştırma. Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü*, Ankara.
- Aksoy, M., İflazoğlu, N. ve Canbolat, C. (2016). Avrupa Aşçılık Tarihi: Antik Yunan'dan Sanayi Devrimi'ne. *Journal of Recreation and Tourism Research*, 3 (1), 54-62.
- Aktuğlu, I. K. ve Temel, A. (2006). Tüketiciler Markaları Nasıl Tercih Ediyor? (Kamu Sektörü Çalışanlarının Giysi Markalarını Tercihini Etkileyen Faktörlere Yönelik Bir Araştırma). *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 43-59.
- Avcıkurt C., Sarioğlu M. ve Girgin G. K. (2007). Yiyecek-İçecek Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış. 1. Ulusal Gastronomi Sempozyumu ve Sanatsal Etkinlikler, Antalya.
- Beerens, E. (2008). University policies for the knowledge society: global standardization, local reinvention. *Perspectives on Global Development and Technology*, 7, 15-36.
- Büyükparksız, M. A. (2013). Ulusal Resim Yarışmalarına Yönelik Öğrenci Görüşleri. Yüksek Lisans Tezi, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, Resim-İş Öğretmenliği Bilim Dalı, Konya.
- Çemrek, F. ve Yılmaz, H. (2010). Turizm ve Otel İşletmeciliği ile Aşçılık Programı Öğrencilerinin “Uygulamalı Mutfak Dersleri” Hakkında Tutum ve Düşüncelerini Ölçmeye Yönelik Bir Uygulama. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (2), 202-220.
- Çevik, N. K. (1997). *Türk Mutfak Kültürü*. [URL: <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/mutfakkulturu.pdf>] (Erişim 13 Temmuz 2016).
- Çiftçi, B. (2014). 5 Yıldızlı Otellerde Aşçılık Eğitimi Alan ve Almayan Yönetici Pozisyonundaki Mutfak Personelinin Gıda Güvenliği Konusundaki Bilgi ve Uygulamaları. Yüksek Lisans Tezi, *Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Aile Ekonomisi Beslenme Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara.
- Çokışler, N. ve Türker, A. (2015). Mutfak Kültürünün Turizm Ürünü Olarak Kullanım Etkinliğinin İncelenmesi: Ayder Turizm Merkezi Örneği. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 122-136.
- Cömert, M. (2014). Turizm Pazarlamasında Yöresel Mutfakların Önemi ve Hatay Mutfağı Örneği. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 2(1), 64-70.
- Cömert, M. ve Özkaya, F. D. (2014). Gastronomi Turizminde Türk Mutfağının Önemi. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 2(2), 62-66.
- Crompton, J. L. ve McKay, S. L. (1997). Motives of Visitors Attending Festival Events. *Annals of Tourism Research*, 24 (2), 425- 439.

- Düzgün, E. ve Özkaya, F.D. (2015). Mezopotamya'dan Günümüze Mutfak Kültürü. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 3(1), 41-47.
- Fisher, C., Nicholas, P. ve Marshall, W. (2011). Cooking in schools: rewarding teachers for inspiring adolescents to make healthy choices. *British Nutrition Foundation Nutrition Bulletin*, 36, 120-123.
- Frey, B. S. ve Gallus, J. (2016). Honors: A rational choice analysis of award bestowals. *Rationality and Society*, 28(3), 255-269.
- Gatenby, L.A., Donnelly, J. and Connell, R. (2011). Cooking Communities: using multicultural after-school cooking clubs to enhance community cohesion. *British Nutrition Foundation Nutrition Bulletin*, 36, 108-112.
- Geyzen, A., Scholliers, P. ve Leroy, F. (2012). Innovative traditions in swiftly transforming foodscapes: An exploratory essay. *Trends in Food Science & Technology*, 25, 47-52.
- Gül, K. (2013). Geçmişten Günümüze Mutfak Kültürüne Tarihsel Bir Yaklaşım ve Mutfakta Yeni Eğilimler. Works of The International Scientific- Practical Conference "Development of Science, Education and Culture of Independent Kazakhstan in Conditions of Global Challenges of Modernity"; Devoted to 70 Years anniversary of M. Auezov South Kazakhstan State University, 25-26 Ekim, Çimkent, Kazakistan, 241-250.
- Gül, K. ve Gül, M. (2012). Yerel Halkın Üniversite ve Üniversite Öğrencilerine Bakış Açısı: Balıkesir Örneği. *Mevzuat Dergisi*, 14 (172), 1-12.
- Gül, K., Erdem, B. ve Gül, M. (2013). Yerel Festivallerin Etkinliğine Bağlı Ziyaretçi Kazanımları: Sındırgı Yağcıbedir Festivali Örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 213-239.
- Güler, S. (2007). Yiyecek ve İçecek İşletmeleri İçin Rekabet Avantajı Yaratacak Stratejik Seçenekler. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 18(1), 101-104.
- Güler, S. ve Olgaç S. (2010). Lisans Düzeyinde Eğitim Gören Öğrencilerin Türk Mutfağının Tanıtım Ve Pazarlanmasına İlişkin Görüşleri (Anadolu Üniversitesi Turizm ve Otel İşletmeciliği Yüksekokulu Örneği). *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28, 227-238.
- Hamlacıbaşı, F.Ü. (2008). Yiyecek Turizmi ve Yiyecek Turizmi Açısından Bozcaada'nın Kaynakları. Yüksek Lisans Tezi, *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Çanakkale.
- Harbalıoğlu, M. ve Ünal, İ. (2014). Aşçılık Programı Öğrencilerinin Mesleki Tutumlarının Belirlenmesi: Ön Lisans Düzeyinde Bir Uygulama. *Turizm Akademik Dergisi*, 01, 55-65.
- Kalaycı, Ş. (2006), *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. 2.Baskı, Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd.
- Karahan, C. (2010). Aşçıların Beslenme Bilgi Düzeyleri. Yüksek Lisans Tezi, *Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Aile Ekonomisi Ve Beslenme Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara.
- Kızıldemir, Ö., Öztürk, E. ve Sarıışık M. (2014). Türk Mutfak Kültürünün Tarihsel Gelişiminde Yaşanan Değişimler. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14 (3), 191-210.
- Lee, I., Arcodia, C. ve Lee, T. J. (2012). Benefits Of Visiting a Multicultural Festival: The Case of South Korea. *Tourism Management*, 33, 334 – 340.

- Önçel, S. (2015). Türk Mutfağı ve Geleceğine İlişkin Değerlendirmeler. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 3(4), 33-44.
- Özdemir, B. (2001). Otel İşletmelerinde Mutfak Yönetimi ve Her Şey Dahil (All-Inclusive) Uygulamasının Mutfak Yönetimine Etkileri Üzerine Sektörel Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Antalya.
- Özder, H., Konedra, G. ve Zeki, C. P. (2010). Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 16 (2), 253-275.
- Pearson, D. ve Pearson, T. (2016). Branding Food Culture: UNESCO Creative Cities of Gastronomy. *Journal of International Food & Agribusiness Marketing*, 28 (2), 164-176.
- Petruzzelli, A. M. ve Savino, T. (2015). Search, Recombination, and Innovation: Lessons from Haute Cuisine. *Long Range Planning*, 47, 224-238.
- Rudd, L. (2015). Competition + Classes= Winning Channel. *Business Casual*, Mart 2015, 24-28.
- Şahbaz, E. (2011). Yiyecek Turizmi ve Yiyecek Turizmi Ürünleri. Yüksek Lisans Tezi, *Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Şanlıer, N. (2005). Yerli ve Yabancı Turistlerin Türk Mutfağı Hakkındaki Görüşleri. *Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25(1), 213-227.
- Serçoğlu, N. (2014). Yöre Halkının Mutfak Kültürünü Tanıma Durumunun Tespit Edilmesi: Erzurum İli Örneği. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 2(4), 36-46.
- Sevim, B. ve Görkem, O. (2015). Gastronomi ve Aşçılık Programlarında Gıda Güvenliği Donanım Altyapısının Değerlendirilmesi. *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 7(1), 59-67.
- Seyitoğlu, F. ve Çalışkan, O. (2014). Turizm Literatüründe Türk Mutfağı Üzerine Yapılan Araştırmaların Değerlendirilmesi. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 2(4), 23-35.
- Sökmen, A. (2011). Öğrenci Memnuniyetine Yönelik Ankara'daki Bir Meslek Yüksekokulunda Araştırma. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 4, 66-79.
- Svejenova, S., Planellas, M. ve Vives, L. (2010). An Individual Business Model in the Making: a Chef's Quest for Creative Freedom. *Long Range Planning*, 43, 408-430.
- Talas, M. (2006). "Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü ve Mehmet Eröz'e Göre Türk Yemekleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18, 273-283, URL: [\[http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad/article/viewFile/293/283\]](http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad/article/viewFile/293/283) (Erişim 20 Temmuz 2016).
- TÜRSAB (2015). *Türsab Gastronomi Turizmi Raporu*. URL: [\[http://www.tursab.org.tr/dosya/12302/tursab-gastronomi-turizmi-raporu_12302_3531549.pdf\]](http://www.tursab.org.tr/dosya/12302/tursab-gastronomi-turizmi-raporu_12302_3531549.pdf) (Erişim 23 Temmuz 2016).
- Ünaldı, İ. (2013). Ders Dışı Etkinliklerden Coğrafya Bilgi Yarışmalarının Bu Yarışmalara Katılan Öğrencilerin Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi, *Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı, Coğrafya Öğretmenliği Bilim Dalı, Ankara.
- Ünlüönen, K. ve Boylu, Y. (2005). Anadolu Otelcilik ve Turizm Meslek Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Beklenti ve Algılamalarındaki Değişimin Karşılaştırılması (2000 - 2001 Ve 2003 - 2004 Öğretim Yılları). *Milli Eğitim, Üç Aylık Eğitim Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 33(166), 159-174.

- Yangın, H. B. ve Kırca, N. (2013). Antalya Sağlık Yüksekokulu Hemşirelik Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2(1), 78-94.
- Yıldırgan, R. ve Bilgiçli, İ. (2016). Turizm Eğitimi Alan Üniversite Öğrencilerinin Türk Mutfak Kültürü Üzerine Bir Araştırma; Sakarya Üniversitesi Örneği. URL: [<https://www.researchgate.net/publication/303104181>] (Erişim 22 Temmuz 2016).
- Yüncü, H. R. (2009). Sürdürülebilir Turizm Açısından Gastronomi Turizmi ve Perşembe Yaylası. 10. *Aybastı- Kabataş Kurultayı*, Ankara.
- Zağralı, E. ve Akbaba, A. (2015). Turistlerin Destinasyon Seçiminde Yöresel Yemeklerin Rolü: İzmir Yarımadası'nı Ziyaret Eden Turistlerin Görüşleri Üzerine Bir Araştırma. *Journal of Yasar University*, 10(40), 6633-6644.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Fatih BAYRAM – Doç. Dr. Güven BÜYÜKBAYKAL - Yrd. Doç. Dr. Ali KORKMAZ – Yrd. Doç. Dr. Doğan AYDOĞAN

This article was checked by iThenticate.

KAMU KURUMLARINDA ÇALIŞAN PERSONELİN SİGARA KULLANMA ALIŞKANLIKLARI

Mustafa İNCE* - Mevlüt Can KOÇAK

ÖZET

Sigara, tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de yaygın bir alışkanlık olmakla beraber önemli bir sağlık sorunudur. İnsan sağlığını ciddi şekilde tehdit eden sigaranın toplumun geneli tarafından sağlığa zararlı olduğu kabul edilmesine rağmen, tüketilmeye devam edilmektedir. Üstelik sadece içen kişiye değil aynı zamanda dumanına maruz kalanların da sağlığına zarar vermektedir. İnsana hiçbir faydası olmadığı halde her yaştan, her meslekten kadın erkek, birçok insan tarafından kullanılan bir zehirdir. Bedensel, ruhsal ve ekonomik açıdan kullananları olumsuz etkileyen sigaranın zararları konusunda toplumu bilgilendirme ve bilinçlendirmeye yönelik çalışmaların yapılması elzemdir. Halk sağlığı için ciddi tehdit oluşturan sigaranın tüketimini azaltmak maksadıyla gerek özel gerekse kamu kuruluşlarında sigara içme alışkanlığının saptanması, kurum ve kuruluşların yöneticilerinin alacakları kararlarda referans niteliği taşıyacaktır. Bu çalışma, kamu kurumlarında görev yapan personelin sigara kullanım alışkanlıklarını ve kullanım düzeylerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmada elde edilen verilere, Konya il merkezinde çeşitli kamu kurumlarında görev yapan, amaçlı örneklem yoluyla, 350 kişi üzerinde yapılan araştırma sonucu ulaşılmıştır. Çalışmada elde edilen bulgulara göre, sigaraya başlamada özenti ilk sırada yer alırken, sigaraya başlama yaşının 18 yaş altında olduğu görülmektedir. Araştırmada ulaşılan diğer bir sonuca göre, araştırmaya katılanların büyük bir kısmı sigaraya başladığına pişman olmuştur. Araştırmada ortaya çıkan bir başka sonuç ise, kapalı alanlarda sigara içme yasağının hayata geçmesiyle birlikte katılımcıların içtikleri sigara sayısında azalma olduğuudur.

Anahtar Kelimeler: Kamu personeli, sigara alışkanlığı, sigara bağımlılığı

SMOKING HABITS OF PERSONNEL WORKING IN PUBLIC INSTITUTIONS

ABSTRACT

Smoking is an important health problem as well as being a common habit in our country as it is all over the world. Although cigarette, which seriously threatens human health, is considered to be harmful to the health of the population by the general public, continues to be consumed. Moreover not only the person who smokes but also the health of those who are exposed to the smoke is affected. It is a poison that is used by many people, men and women from all ages and professions, although it has no benefit for human beings. It is essential to make efforts to inform the public about the harms of the cigarette which negatively affects the users physically, spiritually and economically. In order to reduce the consumption of the smoking cigarette, which is a serious threat to public health, the smoking habit in public and private institutions will be reference for the decisions of the administrators of institutions and organizations. This study aims to determine the usage habits and usage levels of the personnel employed in public institutions. The data obtained in this study were reached via the research made on over 350 people through purposeful sampling in various public institutions in Konya province centre. According to the results of the study, it is observed that the age to start smoking is under 18 years old while the wannabe is the first place in the taking up of cigarette. According to other result that was reached in the survey, a large part of the participants in the research regretted to start smoking cigarettes. Another result of the study is the reduction in the number of cigarettes consumed by the participants thanks to the ban on smoking in closed areas.

STRUCTURED ABSTRACT

Introduction

Smoking, which has become an indispensable part of most people's lives, is one of the most important factors that trigger health problems in our country and in the world. The damages that a person who smokes cigarette inflicts to himself or herself and environment has been proven many times.

Smoking addiction is not an ordinary and innocent addiction. On the contrary, it is a very severe, potent and dangerous disease. Cigarette is a harmful substance for the entire body.

Cigarette has a price paid not only by smokers but also by non-smokers. The dimensions of the addiction patterns of smokers may also vary from person to person. While some of these addictions are easily overcome, some cannot quit smoking, even if they have cancer in their organs or limbs. Smoking is a difficult habit to leave because of physical and psychological dependence. Especially, when these two factors come side by side, this situation becomes even more difficult. It is necessary to break both habit and nicotine addiction in order to quit smoking. In other

words, both psychological and physiological struggle are needed. While some people smoke cigarettes for nicotine, some people enjoy smoking cigarettes in their hands. Quitting smoking requires time and effort. It is very difficult for a person to leave without any help from anybody with own will (Kutlu, 2002: 46).

The relationship between the cigarette, which is loved by many people, and the word of death that scares everyone are found side by side because one is seen as the reason the other is result and has deeply a meaning (Ari, 1982: 119). For this reason, the damage of the cigarette has been constantly discussed. Especially for the first time the some damages of the cigarette began to be discussed clearly and seriously in the late 1800s as a result of the development of medicine.

However, these discussions attracted little interest because the tobacco had a 'glorious', 'clean' history of 350 years. This situation caused the spread of tobacco throughout the world. (Atasoy, 2008: 19). However, especially from 1900 until 1960 a significant number of deaths due to smoking cigarette have been observed in many countries, particularly in the USA, allowing for a closer examination of the relationship between smoking and cancer. (Eysenck, 2000: 33). According to some scientific calculations made, it is claimed that the amount of smoke coming from the burning of a gram of tobacco in the cigarette is about 650-700 cm. It is thought that about 10 percent of the amount coming in mouth. (Babuna ve Bayhan, 2009: 100).

Body decay of smokers are faster than non-smokers. Because, besides physiological wearing, thousands of poisonous substances in cigarettes and tobacco disturb organs and their physiological work, preventing the cells of the body from renewing themselves. (Babuna ve Bayhan, 2009: 101).

Although cigarette is known for having many such and such harmful effects, people continue to smoke it. (Keyishian, 2003, 11). People usually only have to quit smoking if they have a very serious health problem, in this situation that is generally too late (Luch, 2009: 98).

Of course, cigarette smoking is one of the important problems that must be resolved.

The rate of smoking among people is high, so the illness and mortality rate due to cigarette is also high. A total effort is needed to reduce the negative effect of cigarette on people.

Cigarette using rates and harms can be minimized through governmental practices, institutional studies and individual efforts.

In this study, it was aimed to determine the dimensions of the smoking habits of the personnel who work in the public organization in Konya province centre and the factors that are effective in the acquisition of smoking habits.

Research

Purpose and importance in study

The main purpose of the study is to determine the cigarette habits of personnel working in the workplace in Konya, to determine what the factors are and which level the habit is. While the smoking habits of the personnel employed in public institutions are revealed in Konya, the study is important that the incidence of cigarette usage in public institutions, smoking reasons and related awareness.

Method and sample

A field research was conducted in public institutions in Konya, where everyone in public institutions is allowed to have smoking habits and validity.

In this study; Centre and Konya centre (Selçuklu, Karatay and Meram) were selected. The number of public personnel working in the centre of Konya is 32,405.

The sample was taken as an example. Public personnel and non-smokers were excluded. For this purpose, the public did not smoke for the primary use of those who did not work. The survey was conducted by interviewing participants face to face with the title

The study included 390 questionnaires and 350 questionnaires were considered suitable for form analysis.

Methods of collecting data and tools

A questionnaire consisting of 45 questions was prepared to identify participants' smoking habits. In the questionnaire, 29 questions were applied in 4 different categories in likert type of 5. Scale, Definitely agree 5, Agree 4, Undecided 3, disagree 2, Never agree 1, created with intervals. In the questionnaire, between 1 and 10 'table marking' methods were used to measure nicotine addiction and addiction to the cigarette brand. The measurement was made at the lowest level (1), the highest level (10). In addition, several questions in the questionnaire were applied as multiple choices. The questions that revealed the socio-demographic characteristics of the interviewed people were included in the last part of the questionnaire.

Analysis of data

The survey was conducted between February 1 and February 28, 2016. The data obtained as a result of the study were processed in electronic environment using the SPPSS 17 Statistical Program. In the analysis of the data; the frequency distributions were taken as a basis in order to reveal the demographic characteristics of the respondents and some information about smoking dependence and usage.

Also in the research, according to the gender of participants, whether they differ between the components for level of nicotine addiction and factors of choosing cigarette were calculated by the Independent Sample T-Test.

Responses to the questionnaire, evaluation and research findings

Under this heading, some characteristics of the participants are evaluated first, then the results of the questionnaire about smoking habits are given. Finally, the participants' smoking addiction levels and the results of time period that they used most are discussed.

Participants (demographic) characteristics

Some of the demographics of participants, cigarette addiction, and smoking were as follows;

Looking at the percentage distribution of the participants, 56.3 percent of the respondents were male and 43.7 percent were female. It seems having a little extra in favor of men among participants; It can be seen that the sample does not have a very uneven distribution in terms of gender, and that analysis can be done.

When the descriptive statistics of the age distribution are examined, it is found that the participants with the lowest 24 and the highest 55 were interviewed. The average age of the respondents is 38.3 and the standard deviation of the distribution is 6.47.

While 0,6% of the participants are primary school graduates, 0,9% are junior high school graduates, 20% are high school graduates, 76,6% are university graduates and 2% are postgraduates.

Public personnels who took part in the research expressed opinions about how long they have been smoking cigarette, 0.3 percent is less than 1 year, 1.7 percent is between 1 and 5 years, 11.7 percent is between 6 and 10 years, 21.4 percent 11 to 15 years, while 64.9 percent said they had 16 years and over.

The lowest age at starting smoking is 13, while the highest age at starting smoking is 30.

The average age of participants for starting cigarette was 17,30 with a standard deviation of 2.39. According to gender, the average age of starting smoking in males is 17.45, while in females it is 17.10.

When we look at the descriptive statistical results of the expenditures of the participants on the monthly average cigarette, the lowest expenditure is 30 TL, the highest expenditure is 450 TL.

According to these results, the monthly average expenditure of the participants is 212 TL. The standard deviation of monthly average expenditure is; It is 68.13.

Participants who participated in the survey expressed about how many cigarettes they have been smoking in a day; 18 percent 'between 1 and 10', 61,1 percent between '11 and 20' and 19,1 percent between '21 and 30' 1,7 means '31' and they smoke over.

Discussion and conclusion (results)

Both we examine our works and other works done in this area, smokers agree with the harm of the cigarette. However, when it comes to quitting smoking, it is understood that smokers aren't willing.

It seems that the best way to combat cigarette smoking is to prevent starting smoking. It may be possible with total effort; an individual, family, manager, etc.

With social awareness, among the first things to be done are expansion of prohibitions on the sale and usage of cigarettes, emphasizing the physical, psychological and material effects of cigarette smoking through mass media, and facilitating the accessibility of cigarette addiction treatment.

In this study, habits of using cigarette of public employees and the levels of smoking dependence were tried to be revealed. However, the (negative) effects of smoking on the individual were also investigated. For the participants involved in the survey, wannabe is the most important reason for starting smoking in the first place.

Wannabe is mostly seen in adolescents and that participants' average age of starting cigarette smoking is 17.3 and that the age groups start to use cigarette in adolescence are important that with regard to the results of the research.

In the study, the most frequent smoking times of participants were also identified.

Employees in public establishments usually consume cigarette after tea and coffee, the second class consumes cigarettes while drinking tea or coffee. The employees of the public institutions prefer cigarette the least when the works are heavy.

According to another finding in the study; It was concluded that the nicotine addiction status of participants was moderate. Moreover, there was no significant difference in nicotine addiction level according to the sex of participants. The cigarette brand dependency used by the participants was 6.78 and did not show any significant difference with respect to sex as it was with nicotine dependence.

According to the survey, 41,7% of the participants said that they could leave the cigarette only if they encounter any disease. This is followed by family health problems. Family and environmental pressure have the least importance among conditions of quitting cigarette for participants.

In closed areas, 63,1 percent of public officials say "there is a decrease in the number of cigarettes that I smoke " together with smoking ban.

The percentage of those who say "no change in the number of cigarettes I smoked" together with the ban was 35,4 percent, and the rate of those who said "the number of cigarettes I smoked increased" together with the prohibition is only 1,4 percent.

With smoking ban in closed areas has a positive effect on 63,1 percent that law shows the importance of reducing usage of cigarette.

'Is it difficult to smoke in closed areas?' 73,7 percent of the respondents indicated that they were not able to smoke in these areas and 26,3 percent said that they did not have any difficulties because they couldn't smoke where smoking is prohibited.

As a result of these, when the laws were enacted, it seems that those who participated in the investigation were not able to smoke because of the illegality, and this difficulties are also an important factor in decreasing smoking the cigarette.

The public sector employees involved indicated that the most effective element when choosing cigarettes is the pleasure from cigarettes and the other following is price of cigarette.

The least effective factor in the choice of the cigarette is domestic or foreign brands of cigarettes.

While there is no significant difference between these preferences and gender, there is a significant relationship between the appearance of the cigarette package and the brand of cigarette and gender. When the women choose a cigarette, they pay more attention to the appearance of the cigarette package and to the cigarette brand than to men.

In another question, the participants who were asked about reasons of smoking stated that they used cigarettes mostly because they enjoyed smoking and secondly they stated that cigarettes relieve themselves.

The lowest response among reasons of smoking cigarettes is believed that losing weight by using cigarette.

It is not suprising that option to believe that you lose weight by smoking is on the last row.

As a result, this study, is one of the few works done in Turkey to reveal the habits of using cigarette by public employees, With researches in the future in different regions and different samples can provide both literate expansion and making cross-research comparisons be more feasible.

Keywords: Personnel of public institutions, smoking habit, smoking addiction

1. Giriş

Çoğu insanın hayatının vazgeçilmez bir parçası haline gelen sigara, ülkemizde ve dünyada sağlık sorunlarını tetikleyen en önemli unsurlardan biri durumundadır. Sigara kullanan bir kişinin, başta kendisi olmak üzere çevresine verdiği zarar birçok defa kanıtlanmıştır.

Sigara bağımlılığı sıradan ve masum bir bağımlılık değildir. Tersine çok ağır, güçlü ve tehlikeli bir hastalıktır. Sigara tüm vücuda zararlı bir maddedir. Sigara içenlere olduğu kadar içmeyenlere de ağır bedeller ödetmektedir. Sigara kullanan kişilerin bağımlılık şekillerinin boyutları da kişiden kişiye farklılıklar gösterebilir. Bu bağımlılığı bazıları kolaylıkla atlatılırken, bazıları ise kanser olmasına, organlarını, uzuv ya da uzuvlarını kaybetmesine rağmen sigarayı bırakmaz / bırakamaz.

Sigara, fiziksel ve psikolojik bağımlılık yüzünden bırakılması zor bir alışkanlıktır. Özellikle bu iki faktör yan yana gelince bu durum daha da zorlaşmaktadır. Sigarayı bırakmak için hem alışkanlığı, hem de nikotin bağımlılığını kırmak gerekmektedir. Yani hem psikolojik hem de fizyolojik mücadele gerekmektedir. Bazı insanlar daha çok nikotin için sigara içerken kimi insanlar

ellerinde sigara tutmaktan zevk aldıkları için tercih ederler. Sigara bırakmak zaman ve gayret ister. Kimseden yardım almadan insanın kendi iradesiyle bırakması oldukça zordur (Kutlu, 2002: 46).

Birçok insan tarafından sevilerek kullanılan sigara ile herkesi korkutan ve ürperten ölüm sözcüğü arasındaki ilişki, birisinin neden, diğerinin sonuç gibi görünmesinden ötürü yan yana bulunmaları, derin bir mana taşır (Arı, 1982: 119). Bu sebeple sigaranın zararları sürekli tartışılmıştır. Özellikle 1800'lü yılların sonlarına doğru tıptaki gelişmeler sonucu ilk kez sigaranın bazı zararları açıkça ve ciddi şekilde tartışılmaya başlandı. Ancak bu tartışmalar, yine de fazla ilgi görmedi, çünkü tütün 350 yıllık 'şanlı', 'temiz' bir geçmişe sahipti. Bu durum, onun dünya geneline yayılmasına sebep olmuştu. (Atasoy, 2008: 19). Fakat özellikle 1900 yılından 1960 yılına kadar geçen sürede başta ABD olmak üzere birçok ülkede sigaraya bağlı ölüm oranında önemli bir artış gözlenmesi sigara ve kanser arasındaki ilişkilerin daha çok incelenmesini sağlamıştır (Eysenck, 2000: 33). Yapılan bazı bilimsel hesaplamalara göre sigaranın içimindeki bir gramlık tütünün yanmasından çıkan duman miktarının yaklaşık 650-700 santimetreküp olduğu iddia edilmektedir. Bunun da ağza gelen miktarı yaklaşık olarak yüzde 10'u kadar olduğu da düşünülmektedir (Babuna ve Bayhan, 2009: 100).

Sigara içenlerin vücut yıpranmaları, içmeyenlere göre daha hızlı olmaktadır. Çünkü fizyolojik yıpranmalar yanında bir de sigara ve tütünde bulunan binlerce zehirli maddenin, organları ve onların fizyolojik çalışmalarını bozarak vücudun hücrelerinin kendilerini yenilemesini engellemektedir (Babuna ve Bayhan, 2009: 101). Sigaranın bu ve buna benzer birçok zararları olduğu bilinmesine rağmen insanlar sigara kullanmaya devam etmektedir. (Keyishian, 2003, 11). İnsanlar genelde ancak çok ciddi sağlık sorunu yaşaması durumunda sigarayı bırakma cabası içine girmektedir ki bu durumda genellikle çok geç kalınmış olunabilmektedir (Luch, 2009: 98).

Şüphesiz sigara çağımızın çözümüne kavuşturulması gereken önemli sorunlarından biridir. İnsanlar arasında sigara kullanım oranı yüksektir buna paralel olarak sigaraya bağlı olan hastalık ve ölüm oranları da yüksektir. Sigaranın insanlar üzerindeki olumsuz etkisini azaltmaya yönelik topyekûn bir uğraş gerekmektedir. Devlet uygulamalarıyla, kurumsal çalışmalarla ve bireysel çabalarla sigara kullanım oranları ve sigaranın zararları minimize edilmelidir. Bu çalışmada Konya il merkezindeki kamu kuruluşunda çalışan personelin sigara içme alışkanlıklarının boyutu ile sigara alışkanlığının kazanılmasında etkili olan faktörlerin neler olduğunun belirlenmesi amaçlanmıştır.

2. Sigara kullanım alışkanlığı

Günümüzde nikotin yüksek oranda bağımlılık yapan bir madde olarak kabul edilmektedir. Bu maddeye çeşitli şekillerde bulaşmış ve bağımlılık kazanmış insanların bağımlılıktan kurtulmamaları ise oldukça zor olabilmektedir. Tütün, dünyada en yaygın kullanılan bağımlılık yapıcı maddelerden biridir. İnsanlar sigarayı bıraksa bile geri dönme ihtimali yüksek olan bir maddedir. Özellikle bağımlılık yapan diğer maddelere göre ulaşılması daha kolay olması, kullanımını arttırmaktadır (Ögel, 2001: 68).

İnsanlar, genellikle sigara kullanmaya başladıktan sonra, özellikle de zararlarını hissetmeye başlayınca, sigarayı bırakmak için adım atılması gerektiğini düşünürler. Buna ön hazırlık olsun diye de sigarayı kontrol amacıyla azaltmayı denerler. Aslında bu durum birçok doktor tarafından da önerilmektedir. Fakat bir kişi ne kadar az sigara içerse içsin bu sigaradan tamamen kurtulmak için yeterli bir yöntem değildir. Hatta tek başına sigarayı azaltma çabaları yaşam boyunca bu tuzaktan kurtulamamaya neden olabilir. İnsanlar genellikle sigarayı bırakma girişimlerinden biri başarısız olduğu zaman daha çok sigara içmeye yönelir. Bu da kişilerin sigarayı hayatlarından çıkarmadan, sürekli zehirlenmeleri anlamına gelir. Böylece kişinin nikotine olan bağımlılığı devam etmekte ve canavar hala yalnızca bedeninde değil aynı zamanda düşüncelerinde de yaşamaktadır (Carry, 1997: 96).

Sigara tiryakilerinin bir nefeste ciğerlerine çektikleri dumanın içinde neler olduğunu bilim adamları en ince ayrıntısına kadar incelemiştir. Bir nefes dumanda 23 mg çeşitli gaz ile 70 mg katı parçacıklar olmak üzere 1000 den fazla kimyasal bileşim bulunduğunu ve vücuda giren bu yabancı maddelerin etkisiz hale getirilmesinin ise olanaksız olduğunu ispatlamışlardır (Şaşal, 1997: 30-31). Dünya Sağlık Örgütü istatistiklerine göre, dünya ülkelerinin birçoğunda en çok rastlanan ve en çok ölüme yol açan nedenler arasında ilk sırayı akciğer kanseri almaktadır. Özellikle son 40 yılda yüzde 250 oranında artış gösteren akciğer kanserine sadece ABD’de her yıl 160 bin kişi yakalanmaktadır. Türkiye’de ise her yıl 30-40 bin kişide akciğer kanseri görülmektedir (Atasoy, 2008: 21). Bütün bu tıbbi, ekonomik ve sosyal- kültürel zararlarına rağmen sigara ve diğer zararlı maddeleri bıraktırma kampanyaları kısmen etkili olsa da arzu edilen seviyelere ulaşamamıştır (Koç, 1989: 3). Aslında kampanyalar istenilen sonucu sağlasa, özellikle fert ve toplum ekonomisi üzerinde de olumlu etki yapabilir. Sigara, sebep olduğu hastalıklar yüzünden büyük ölçüde iş gücü kaybına neden olmaktadır. Bu durum aile ekonomisini geriye götürebildiği gibi, ülke ekonomisini de olumsuz yönde etkilemektedir. Bu yüzden sigara bağımlılığı insan hayatının her alanına zararı dokunan bir maddedir (Öztürk ve Aykut, 1988: 24-26).

Sigara aslında alışkanlık yaratan psikoaktif bir madde olduğu için sigara içenleri içilen miktara göre iki gruba ayırabiliriz. Bunlar sosyal sigara içiciler ve sigara bağımlılarıdır. Sosyal sigara içiciler genelde içinde bulunduğu gruba / topluluğa ayak uydurmak için sigara içerler. Bunlar haftada ya da ayda bir iki taneyi geçmeyecek şekilde içen kimselerdir. Bu kimseler yalnız oldukları zaman sigara arayışı içinde olmayan kişilerdir. Sigarayla da neşelenmek, kaygılardan kurtulmak için bir araç olarak görmezler. Bu kişilerin içtiği sigara sayısı 5 tanenin üzerine çıktığı takdirde alışkanlığı başlatan tuzağa düşme tehlikesi de vardır. Sigara bağımlıları ise günde bir, iki paket ya da daha fazla sigara içmedikleri zaman şiddetli nikotin arayışında olan kimselerdir. Kaygı, sinirlilik ve öfke içinde olan kişilerdir. Sigara içmedikleri zaman bu tepkileri artar (Kasatura, 1998: 176).

3. Sigaraya başlama nedenleri

Gençlerin madde kullanmaya başlaması pek çok farklı nedene bağlı olabilmektedir. Ailenin sosyoekonomik ve kültürel yapısı, arkadaş çevresi, kolay erişilebilir olması gibi pek çok etken sigaraya başlamada belirleyici olabilir. Bu etkenlerin başında ise merak ögesi gelmektedir. “Gençler sigaranın yaratacağı etkiyi merak ettikleri için yaşlılarıyla birlikteyken sigarayla deneyebilirler. Akran ilişkileri böyle kötü bir alışkanlığın başlaması veya önlenmesinde büyük öneme sahiptir. Gençlik çağında bir guruba ait olmak bir gencin, psikolojik sağlığı açısından önemlidir. Ancak aile içinde belirli değerler kazanmış ve kendine güveni olan bir genç, kendi kişilik yapısı ve değer ölçülerine uygun olan bir grup seçer. Eğer seçtiği grup içerisinde arkadaşları sigara kullanıyorsa o gruptan ayrılabilir” (Kasatura, 1998: 110). Ancak kişilik özellikleri tam oturmamış ise grupta kabul görmek ve yer edinebilmek adına sigaraya başlayabilir.

Sigaraya başlamada en hassas dönem ergenlik ve gençlik dönemleridir. Genellikle bu dönemlerde gençler özgürlük, erişkinlik, olgunluk vb. durumlarının ispatı çabasında olurlar. Bu tavır bir nevi kişisel yeterlilik çabası olarak görülebilir. Çocukların genellikle okul çağlarında, çevreleri gittikçe genişler ve yeni arkadaşlar edinirler. Bu dönemlerde çocukların biyolojik yapısı da, psikolojik durumunda, hızla değişmektedir. Bu çağdaki çocuklar, arzu, istek ve duygularını, akıl ve mantıkla kontrol altına almakta zorluk çekerler. Çünkü onlar olgunlaşma devresini henüz tamamlamamış durumdadır. Bunun yanında tecrübeleri de yok denecek derecede azdır. Bu dönemlerde çocuklar daha fazla hissi olarak hareket ederler. Bu yüzden yanılgıları çok kolay olmaktadır. Böylece bazı geçici, yapay, tehlikeli ve aldatıcı zevkler adına sağlık ve mutluluklarını kolayca feda edebilirler (Babuna ve Bayhan, 2009: 101-102).

Çocukların kötü alışkanlık edinmelerinde ve olumsuz tutum sergilemelerinde kitle iletişim araçlarının etkisi de büyüktür. Sigaraya başlamada özellikle televizyonda sigaraya sansür uygulanmadığı bir dönemde dizi karakterlerinin ellerindeki sigaralar çocuklar üzerinde özendirici etki yapabilmekteydi. Bu dizi karakterleriyle bütünleşen çocuklar o dizi karakterinin hal ve hareketlerini taklit etme yoluna gitmekteydiler. Nedeni ne olursa olsun kazanılan bu kötü alışkanlığın yok edilmesi gerekmektedir ve bunun temelini de eğitim oluşturmaktadır. Gençlerin sigaranın zararları konusunda eğitilmeleri ise pedagoglarca çok zor bir iş olarak nitelendirilmektedir. İngiltere’de ‘Uyuşturucuların ve zararlarını tanıtmak’ için okullarda çalışma yapan pedagoglar, sigaradan akciğer kanserine yakalanmış bir kişinin ciğerlerinin durumunu film üzerinde izah ederken çocukların sadece güldüklerini ve işi ciddiye almadıklarını görmüşlerdir. Bu da gençlerin sigara konusunda nasıl bilinçsizce yetiştirilmiş olduklarına iyi bir örnektir (Koç, 1989: 2).

Sigara içimi erkeklerde olduğu gibi kadınlar arasında da hızla yaygınlaşmaktadır. Eskiden batıda kadınların sigara içmesi iyi karşılanmazdı. Bunu iyi bilen sigara üreticilerinin reklamları genellikle erkeklere yönelikti. Türkiye’de de kadınlar arasında sigara içme durumu Avrupa’daki gibi azdı. Bu durum hala kırsal kesimlerde geçerli diyebiliriz. Zamanla büyük şehirlerde özellikle memur olarak çalışan kadınlar arasında da sigara içimi artmıştır. Sigara içen kadınlarda, genelde, sigarayı bırakırsam kilo alırım düşüncesi hâkimdir. Bu bir yanılgıdır. Aslında nikotin eksikliğinin yarattığı özlem açlık sinyallerine benzer. Bu yüzden açlıkla karıştırılır. Açlık yemekle giderilmesine rağmen nikotin özlemi tam anlamıyla giderilemez (Carry, 1998: 125-126).

4. Türkiye’de sigara kullanımı üzerine yapılan araştırmalar

Sigara kullanımı üzerine dünyada olduğu gibi ülkemizde de pek çok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalardan biri ise Turgut ve arkadaşları (2001: 295-299) tarafından 1999 yılı içerisinde Elazığ il merkezinde lise ve dengi okullarda görev yapan öğretmenler üzerinde yapılan araştırmadır. Araştırmada; Sigara içme nedenleri arasında kadınların yüzde % 55,3’ünün, erkeklerin ise % 70,1’inin alışkanlık seviyesinde olduğu belirtilmektedir. Öğretmenlerin sigara bırakmama nedenleri ilgili görüşleri sorulduğunda, kadınların % 43,8 ‘severek içtiğinden’ cevabını verirken, erkeklerin ise % 41,4 sigara içmenin nedeninin ‘yanıtsız’ olduğunu belirtmiştir.

Alanya’da yapılan başka bir araştırma ise; Ögel ve arkadaşları (2003: 106-107) tarafından 2000 yılının haziran ayında İstanbul’un 24 ayrı ilçesinde yaşayanlar üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmanın bulgularına göre; ilk olarak sigara denemenin 16 yaş dolaylarında yapıldığı, düzenli olarak sigara kullanmaya başlama yaşının ise 19 olduğu saptanmıştır. Araştırmada elde edilen bir başka bulguda ise erkeklerde sigara kullanım yaygınlığının daha yüksek olduğu ve yine erkeklerin daha erken yaşlarda düzenli sigara içme alışkanlığı edindiği ortaya çıkmıştır.

Bu alanda yapılan diğer bir araştırma ise; Çetinkaya ve arkadaşları (2006: 168-171) tarafından 2001 yılının ocak ve mayıs ayları arasında Kayseri il merkezinde bulunan tıp fakültesi öğrencileri ve hâkimler üzerinde yapılan araştırmadır. Bu araştırma sonucunda toplu yerlerde sigara içilmesinin yasak olmasını uygun buldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Sigara kullanımı ile ilgili bir diğer araştırma ise Ergeneilek (2005: 108-114) tarafından Aralık 2002’de sigara kullanan hemşireler üzerinde yapılan araştırmadır. Araştırma Adana ilinde değişik statülere sahip Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi, Balcalı Hastanesi, Adana Numune Hastanesi ile Adana SSK Hastanesi’nde çalışan ve sigara kullanan hemşireleri kapsamaktadır. Araştırmaya katılan (hemşireler) en fazla sıkıntılı oldukları zamanın, sigara kullanmadıkları zaman olduğu belirtmişlerdir. Araştırmada katılımcılara ‘son bir yıl içinde sigarayı bırakmayı düşündünüz mü?’ sorusuna katılımcıların yüzde 72,3 evet derken, hayır diyenler oranı ise yüzde 27,7 olmuştur. Yukarıdaki literatür taraması ışığında bu çalışmada aşağıda sıralandığı gibi bazı temel sorulara yanıtlar aranmaya çalışılmıştır:

Araştırma Sorusu 1: Katılımcıları sigaraya başlama nedenleri

Araştırma Sorusu 2: Katılımcıların kullandığı sigara markasına bağımlılık derecesi

Araştırma Sorusu 3: Katılımcıların nikotin bağımlılık derecesi

Araştırma Sorusu 4: Katılımcıların sigaranın zararları konusunda bilgi almasında iletişim araçlarının etkisi

Araştırma Sorusu 5: Katılımcıların sigaraya başlama nedeni

Araştırma Sorusu 6: Katılımcıların sigaraya bırakma ile ilgili görüşleri

Araştırma Sorusu 7: Katılımcıların kapalı alanda sigara yasağı ile ilgili düşünceleri

5. Araştırma

5.1. Çalışmanın amacı ve önemi

Çalışmanın temel amacı, Konya il merkezinde kamu kurumlarında çalışan personelin sigara kullanma alışkanlıklarının tespit edilmesi, bu alışkanlıkların edinilmesindeki etkenlerin neler olduğu ve alışkanlığın hangi düzeyde olduğunu ortaya koymaktır. Çalışma sonucunda Konya’da kamu kurumlarında görev yapan personelin sigara kullanma alışkanlıkları ortaya çıkarılırken, kamu kurumlarında sigara kullanım oranları, sigara kullanma sebepleri ve konuyla ilgili farkındalıkların ortaya konulması açısından çalışma önem taşımaktadır.

5.2. Metot ve örneklem

Kamu kurumlarında çalışanların sigara içme alışkanlıkları ve sigara içme alışkanlığı üzerinde etkili olan faktörleri belirlemek amacıyla, Konya il merkezinde kamu kurumlarında çalışanlar üzerinde bir saha araştırması gerçekleştirilmiştir. Çalışmada ana kütle olarak Konya merkez (Selçuklu, Karatay ve Meram) seçilmiştir. Konya merkezde görev yapan kamu personeli sayısı 32.405’dir. Örneklem seçiminde amaçlı örneklem esas alınmıştır. Kamu personeli olmayan ve sigara kullanmayanlar örneklem dışında tutulmuştur. Bu maksatla kamuda çalışan deneklere öncelikle sigara kullanıp kullanmadığı sorulmuş ve sigara kullananlara anket uygulanmıştır. Araştırmada kapsamında katılımcılarla yüz yüze görüşülerek anket çalışması yapılmıştır. Çalışma kapsamında 390 anket uygulanmış, ön değerlendirme sonucunda 350 anket formu analiz için uygun görülmüştür.

5.3. Veri toplama yöntemi ve araçları

Katılımcıların sigara kullanım alışkanlıklarını belirlemek amacıyla 45 sorudan oluşan bir anket formu hazırlanmıştır. Ankette 5’li likert tipinde, 4 farklı kategoride 29 soru uygulanmıştır. Ölçek, Kesinlikle Katılıyorum 5, Katılıyorum 4, Kararsızım 3, Katılmıyorum 2, Hiç Katılmıyorum 1, aralıklarla oluşturulmuştur. Ankette, nikotin bağımlılığı ve sigara markasına olan bağımlılığı ölçmek için de 1 ile 10 arasında ‘tablo işaretleme’ yöntemi kullanılmıştır. En düşük seviyeye (1), en yüksek seviye (10) olacak şekilde (belirlenerek) ölçüm yapılmıştır. Ayrıca anket formunda bazı sorular çoktan seçmeli olarak uygulanmıştır. Görüşülen kişilerin sosyo-demografik özelliklerini ortaya koyan sorular ise anket formunun son bölümünde yer almıştır.

5.4. Verilerin analizi

Anket 1 Şubat - 28 Şubat 2016 tarihleri arasında uygulanmıştır. Araştırma sonucunda elde edilen veriler SPPSS 17 İstatistik programı kullanılarak elektronik ortamda işlenmiştir. Verilerin analizinde sırasıyla; ankete katılanların demografik özellikleri ile sigara bağımlılığı ve kullanımına ilişkin bazı bilgileri ortaya koymak amacıyla frekans dağılımları esas alınmıştır. Araştırmada ayrıca katılımcıların cinsiyetine göre nikotin bağımlılık düzeyleri ve sigara seçiminde etkili olan unsurlar

arasında farklılık gösterip göstermediğini Bağımsız Örneklem T-Testi (Independent Sample T-Test) ile hesaplanmıştır.

6. Ankete verilen yanıtlar, değerlendirme ve araştırma bulguları

Bu başlık altında öncelikle katılımcıların bazı özellikleri değerlendirilmekte, daha sonra sigara kullanım alışkanlıklarına ilişkin anket sonuçlarına yer verilmektedir. Son olarak katılımcıların sigara bağımlılık düzeyleri ile sigarayı en çok kullandıkları zaman dilimine ilişkin sonuçlar tartışılmaktadır.

6.1. Katılımcıların (demografik) özellikleri

Katılımcıların demografik özellikleri, sigara bağımlılıkları ve sigara kullanımına ilişkin bazı bulgular şu şekildedir;

Araştırmaya katılanların cinsiyete göre yüzdelik dağılımına bakıldığında katılımcıların yüzde 56,3'ü erkek, yüzde 43,7'si kadındır. Katılımcılarda erkekler lehine biraz fazlalık görülse de; örneklemin cinsiyeti bakımından çok dengesiz bir dağılıma sahip olmadığı, analiz yapılabilecek düzeyde olduğu görülmektedir. Yaş dağılımının betimleyici istatistikleri incelendiğinde en düşük 24, en yüksek 55 yaşındaki katılımcılarla görüşüldüğü ortaya çıkmaktadır. Anket sorularını cevaplayanların yaş ortalaması 38,3 olup dağılımın standart sapması ise 6,47 olarak hesaplanmıştır. Katılımcıların yüzde 0,6'sını ilkokul mezunu, yüzde 0,9'u ortaokul mezunu, yüzde 20'si lise mezunu, yüzde 76,6'sı üniversite mezunu oluştururken, yüzde 2'si ise lisansüstü mezunudur.

Araştırmaya katılan kamu görevlilerine ne kadar zamandır sigara içiyorsunuz sorusuna yüzde 0,3'ü 1 yıldan az, yüzde 1,7'si 1 ile 5 yıl arası, yüzde 11,7'si 6 ile 10 yıl arası yüzde 21,4'ü ise 11 ile 15 yıl arası derken yüzde 64,9'u 16 yıl ve üzeri şeklinde görüş bildirmişlerdir.

Araştırmaya katılanların en düşük sigaraya başlama yaşı 13 iken en yüksek sigaraya başlama yaşı ise 30'dur. Katılımcıların sigaraya başlama yaş ortalaması 17,30 olup standart sapması ise 2,39 dur. Cinsiyete göre ise erkeklerde sigaraya başlama yaş ortalaması 17.45 iken kadınlarda 17,10'dur.

Katılımcıların aylık ortalama sigaraya yaptıkları harcamaya ilişkin betimleyici istatistik sonuçlarına bakıldığında, en düşük 30 TL, en yüksek 450 TL harcama yaptıkları göze çarpmaktadır. Bu sonuçlara göre katılımcıların aylık ortalama yaptıkları harcama 212 TL'dir. Aylık ortalama harcamanın standart sapması ise; 68,13'dür.

Araştırmaya katılan katılımcılara günde 'kaç adet sigara içiyorsunuz' sorusuna yüzde 18'i '1 ile 10' adet arası, yüzde 61,1'i '11 ile 20' adet arası yüzde 19,1 ise '21 ile 30' adet arası derken yüzde 1,7'si ise '31' ve üzeri adet sigara içtiğini belirtmektedir.

6.2. Katılımcıların sigaraya başlama nedenleri

Araştırmada 'sigaraya başlama nedeniniz nedir?' sorusuna katılımcıların önemli bir kısmı 'özentî' cevabını vermişlerdir. Katılımcıların sigara başlama nedenlerinde en az etkili olan unsur ise ailede sigara içen bireyin bulunmasıdır.

Tablo 1: Sigaraya başlama nedenleriyle ilgili yanıtlar

Sigaraya başlama nedeniniz nedir?	En Az	En Çok	Aritmetik Ortalama	Standart Sapma
Özenti	1	5	4.10	1.22
Merak	1	5	3.82	1.23
Arkadaş / Çevre Etkisi	1	5	3.67	1.23
Sosyalleştirme Ögesi	1	5	3.60	1.34
Yaş olarak olgunluk hissi vermesi	1	5	3.51	1.30
Sıkıntılı ve Stresli bir yaşam	1	5	3.14	1.37
Herhangi bir nedeni yok	1	5	2.13	0.98
Ailede sigara içen bireyin bulunması	1	5	2.11	1.13

Tablo 1’de de görüldüğü üzere katılımcıların sigaraya başlama nedenleriyle ilgili soruya ‘özenti’ ifadesi 4.10 aritmetik ortalamasıyla en yüksek öneme sahiptir. İkinci sırada; 3.82 aritmetik ortalamasıyla ‘merak’, üçüncü sırada ise; 3.67 aritmetik ortalamayla ‘arkadaş ve çevre etkisi’ ifadeleri yer almaktadır. Araştırmaya katılan kamu kuruluşunda çalışanların sigaraya başlama nedenleri arasında en az önem verdikleri madde ise ‘ailede sigara içen bireyler bulunması’ ifadesidir. Bunu 2.13 aritmetik ortalama ile ‘herhangi bir nedeni yok’ ifadesi izlemektedir.

6.3. Katılımcıların sigarayı kullanma nedenleri

Katılımcıların sigara kullanma nedenleri arasında ilk sırada ‘sigara içerken keyif alıyorum’ yanıtı yer alırken, ‘sigara kullanarak kilo verdiğime inanıyorum’ cevabı en az verilen yanıt olmuştur.

Tablo 2: Katılımcıların sigarayı kullanma nedenleri ile ilgili yanıtlar

	En Az	En Çok	Aritmetik Ortalama	Standart Sapma
Sigara içerken keyif alıyorum	1	5	4.20	.873
Sigara beni rahatlatıyor	1	5	4.14	.879
İş yerinde yaşadığım stresli zamanlarda stresimi alıyor	1	5	3.24	1.27
Sorunlarımı Unutturuyor	1	5	3.14	1.37
Sigarayı Bırakamıyorum	1	5	2.93	1.24
Sigarayı Bırakamayacak kadar tiryakiyim	1	5	2.64	1.11
Sigara kullanarak kilo verdiğime inanıyorum	1	5	2.35	1.13

Tablo 2’de de görüldüğü gibi katılımcılara sigara kullanma nedenleriyle ilgili soruya ‘sigara içmekten keyif alıyorum’ diyenler 4.20 aritmetik ortalamasıyla birinci sırada yer alırken, ikinci sırada 4.14 aritmetik ortalamasıyla ‘sigara beni rahatlatıyor’ üçüncü sırada 3.34 aritmetik ortalamasıyla ‘sigara iş yerinde yaşadığım stresli zamanlarda stresimi alıyor’ şıkları izlemektedir. Araştırmaya katılanların sigara kullanım nedenleri arasında en az öneme sahip olanı ise; 2.35 aritmetik ortalamasıyla ‘sigara kullanarak kilo verdiğime inanıyorum’ maddesi olurken, bunu 2.64 aritmetik ortalaması ile ‘sigarayı bırakamayacak kadar tiryakiyim’ ifadesi izlemektedir.

6.4.Katılımcıların en çok sigara içtiği zaman dilimleri

En çok sigara içtiği zaman dilimleri sorulan katılımcılar, ilk sırada ‘yemeklerden hemen sonra’, son sırada ise ‘işimin yoğun olduğu zamanlar’ cevabını vermişlerdir.

Tablo 3: Katılımcıların en çok sigara içtiği zamanın dilimi ile ilgili yanıtlar

	En Az	En Çok	Aritmetik Ortalama	Standart Sapma
Yemeklerden Hemen Sonra	1	5	4.60	.577
Çay veya Kahve İçerken	1	5	4.28	.738
Stresli veya Sıkıntılı Olduğum Zaman	1	5	4.25	.810
Haber ve Spor Programlarını izlerken	1	5	3.22	1.33
Yalnız Olduğum Zaman	1	5	3.20	1.19
Mutlu, Sevinçli Olduğum Zaman	1	5	3.08	1.17
İşimin Yoğun Olduğu Zamanlar	1	5	2.73	1.23

Tablo 3’de de görüldüğü gibi katılımcıların en çok sigara içtiği zamanla ilgili soruya ‘yemekten hemen sonra’ ifadesi 4.60 aritmetik ortalamasıyla en yüksek öneme sahiptir. İkinci sırada; 4.28 aritmetik ortalamasıyla ‘çay ve kahve içerken’ üçüncü sırada 4.25 aritmetik ortalamasıyla ‘stresli ve sıkıntılı olduğum zaman’ ifadesi yer almaktadır. Araştırmaya katılan kamu görevlilerinin en az sigara içtikleri zaman 2.73 aritmetik ortalamasıyla ‘işinin yoğun olduğu zaman’ şikkını belirtirken bunu 3.08 aritmetik ortalamasıyla ‘mutlu ve sevinçli olduğum zaman’ ifadesi izlemektedir.

6.5.Katılımcıların kullandığı sigara markası tercihleri üzerinde etkili olan unsurlar

Aşağıda bulunan (Tablo 4’de) de görüldüğü gibi katılımcıların sigara marka tercih yapmasında en etkili unsur ‘sigaradan aldığım haz’ ifadesi 4.09 aritmetik ortalamasıyla en yüksek öneme sahiptir. İkinci sırada 3.88 aritmetik ortalamasıyla ‘sigaranın fiyatı’ üçüncü sırada 3.86 aritmetik ortalamasıyla ‘sigaranın kalitesi’ maddeleri izlemektedir. Araştırmaya katılanların sigara tercihinde en az öneme sahip neden ise; 2.16 aritmetik ortalaması ile sigaranın ‘yerli ve yabancı marka oluşu’ dur, bunu 2.55 aritmetik ortalaması ile ‘sigaranın paketinin görünümü’ izlemektedir.

Tablo 4: Katılımcıların kullandığı sigara markası tercihleri üzerinde etkili olan unsurları hakkındaki yanıtları

Sigara Marka Tercihi Yaparken Sizi Etkileyen Unsurlar Nedir?	En Az	En Çok	Aritmetik ortalama	Standart Sapma
Sigaradan Aldığım Haz	1	5	4.09	1.00
Sigaranın Fiyatı	1	5	3.88	.975
Sigaranın Kalitesi	1	5	3.86	1.05
Sigaranın Markası	1	5	3.15	1.32
Sigaranın Aşırı Koku Yapıp Yapmadığı	1	5	3.01	1.20
Sigaranın Paketinin Görünümü	1	5	2.55	1.22
Sigaranın Yerli veya Yabancı Marka Oluşu	1	5	2.16	1.12

Çalışmanın bu bölümünde katılımcıların cinsiyeti ile sigara seçiminde etkili olan unsurlar arasında anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığı, tespit etmek amacıyla bağımsız örneklem T- testi (Independent Samples T- Test) uygulanmıştır. Analiz sonuçlarına göre; sigara paketinin görünümü ($t = -2.232$; $p < .05$), sigaranın markası ($t = -2.167$; $p < .05$) ile katılımcıların cinsiyeti arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilirken, sigaranın fiyatı ($t = -1.194$; $p > .05$), sigaranın kalitesi ($t = -1.531$; $p > .05$), sigaranın yerli veya yabancı marka oluşu ($t = 1.384$; $p > .05$), sigaranın aşırı koku yapıp yapmadığı ($t = -1.241$; $p > .05$), sigaradan alınan haz ($t = -.263$; $p > .05$) ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık bulgulanamamıştır. Katılımcılardan kadınlar 3.33 aritmetik ortalama değeri ile erkeklere ($\bar{x} = 3.02$) göre sigara seçiminde sigara markasına daha çok önem verirken yine kadınlar 2.72 aritmetik ortalamasıyla erkeklere ($\bar{x} = 2.43$) oranla daha fazla sigaranın paketinin görünümüne önem vermektedir (bkz. Tablo 5).

Tablo 5: Cinsiyete göre sigara seçiminde etkili olan unsurların Dağılımı

	Cinsiyet		t	df	sig
	Erkek	Kadın			
Sigaranın Fiyatı	3.82	3.95	-1.194	348	.233
Sigaranın Kalitesi	3.79	3.96	-1.531	348	.127
Sigaranın Yerli veya Yabancı Marka Oluşu	2.23	2.07	1.384	348	.167
Sigaranın aşırı koku yapıp yapmadığı	2.94	3.10	-1.241	348	.215
Sigaradan aldığım haz	4.08	4.10	-.263	348	.793
Sigaranın paketinin görünümü	2.43	2.72	-2.232	348	.026
Sigaranın markası	3.02	3.33	-2.167	348	.031

6.6. Katılımcıların kullandığı sigara markasına bağımlılık dereceleri

Ankette katılımcılara kullandıkları sigara markasına bağımlılık derecelerini belirlemek için 1 ile 10 arasında puan verilmesi istenmiştir. Merkezi eğilim istatistik sonuçlarına göre kullanılan sigara markasına bağımlılık yüksek düzeyde görülmektedir.

Tablo 6: Katılımcıların kullandıkları sigara markasına bağımlılık derecelerine ilişkin yanıtları

	Katılımcı Sayısı	En Düşük	En Yüksek	Ortalama	Standart Sapma
Sigara markasına bağımlılık derecesi	350	1	10	6.78	2.09

Tablo 6’da yer alan analiz sonuçlarına göre ortalamayı ifade eden 6.78 rakamı katılımcıların sigara markasına bağımlılıkları yüksek düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır. Katılımcılar en düşük marka bağımlılıklarından 1’inci dereceyi işaretlerken en yüksek bağımlılık derecesi olan 10’u da işaretlemişlerdir.

Tablo 7: Kullanılan sigara markasına bağımlılık düzeyindeki farklılık

Cinsiyet	N	Ortalama	SD	t	df	Sig.
Erkek	197	6.85	2.140	.656	348	.512
Kadın	153	6.70	2.043			

Kullanılan sigara markasına bağımlılık düzeyine verilen cevapların cinsiyet ile olan ilişkisine bakıldığında, katılımcıların sigara markasına bağımlılık düzeyi cinsiyete göre farklılık göstermediği görülmektedir ($t = .656$; $p > .05$) Erkek katılımcıların oranı kadınlardan biraz daha yüksek olmasına rağmen, söz konusu oran anlamlı fark oluşturacak düzeyde değildir (bkz. Tablo 7).

6.7. Katılımcıların nikotin bağımlılığı durumları

Katılımcılara sigara markasına bağımlılık derecesinde olduğu gibi nikotin bağımlılığı durumunu belirlemek içinde 1 ile 10 arasında puan vermeleri istenmiştir.

Tablo 8: Nikotin bağımlılığı durumuna verilen yanıtlar

	N	En Düşük	En Yüksek	Ortalama	Standart Sapma
Nikotin bağımlılığı durumu	350	1	10	6.58	1.85

Tablo 8’de yer alan analiz sonuçlarına göre, ortalamayı ifade eden 6,58 rakamı katılımcıların nikotin bağımlılıklarının orta düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır. Katılımcılar en düşük 1’i işaretlerlerken en yüksek ise 10’u işaretlemişlerdir.

Tablo 9: Nikotin bağımlılık düzeyindeki farklılık

Cinsiyet	N	Ortalama	SD	t	df	Sig.
Erkek	197	6.67	1.848	.999	348	.318
Kadın	153	6.47	1.857			

Nikotin bağımlılığına verilen cevapların cinsiyet ile olan ilişkisine bakıldığında, katılımcıların nikotin bağımlılığı düzeyi cinsiyete göre farklılık göstermediği dikkat çekmektedir ($t = .999$; $p > .05$). Erkek katılımcıların oranı kadınlardan biraz daha yüksek olmasına rağmen, söz konusu oran anlamlı fark oluşturacak düzeyde değildir (bkz. Tablo: 9)

6.8. Katılımcıların sigara yasağıyla ilgili görüşleri

Katılımcılara sigara yasağıyla ilgili sorulara “sigara içmenin yasak olduğu alanlarda sigara içmemek zor geliyor mu”? Sorusuna verilen yanıtlarla başlanmıştır. Katılımcıların önemli bir bölümü bu soruya ‘evet’ yanıtı vermişlerdir.

Tablo 10: Katılımcıların ‘sigara içmenin yasak olduğu yerlerde sigara içmek zor geliyor mu?’ sorununa verdikleri yanıtlar

Sigara içmenin yasak olduğu alanlarda sigara içmemeniz zor geliyor mu?	Frekans	Yüzde
Evet	258	73.7
Hayır	92	26.3
Toplam	350	100.0

Tablo 10’da görüldüğü gibi katılımcıların yüzde 73,7’si sigara içmenin yasak olduğu alanlarda sigara içmemenin zor geldiğini belirtirken, yüzde 26,3’ü ise hayır diyerek yasağın olduğu kapalı alanlarda sigara içmemenin kendilerine zor gelmediğini belirtmektedir.

6.9. Katılımcıların kapalı alanlarda sigara içme yasağının sigara içme davranışları üzerindeki etkileri

‘Kapalı alanlarda sigara içme yasağı sigara içme davranışınızı etkiledi mi?’ sorusuna Katılımcıların yüzde 63’ü, ‘yasakla birlikte içtiğim sigara sayısında azalma oldu’ yanıtını vermiştir.

Tablo 11: Kapalı alanlarda sigara içme yasağının sigara içme davranışı üzerinde etkisine yönelik yanıtlar

Kapalı Alanlarda Sigara İçme Yasağı Sigara içme Davranışınızı Etkiledi mi?	Frekans	Yüzde
Yasakla Birlikte İçtiğim Sigara sayısında azalma oldu	221	%63.1
Yasak Sigara İçme Alışkanlığında herhangi bir değişim yapmadı	124	%35.4
Yasakla birlikte sigara içme sayımda artış oldu	5	%1.4
Toplam	350	%100.0

Katılımcıların yüzde 63,1'i yasakla birlikte içtiği sigara sayısında azalma olduğunu ifade ederken yüzde 35,4'ü ise yasak sigara içme alışkanlığında herhangi bir değişim yapmadığını belirtmektedir. Yasakla birlikte sigara içme sayısında artış oldu diyenlerin sayısı ise yüzde 1,4 ile en az orana sahiptir. Bu sonuç ışığında kapalı alanlarda sigara içme yasağıyla içilen sigara sayısında azalma olmuştur diyebiliriz (bkz. Tablo 11).

6.10. Katılımcıların sigara bırakma ile ilgili görüşleri

Araştırmada sigara bırakmanın en iyi yöntemi nedir sorusuna katılımcıların çoğunluğu 'birden bırakmak yöntemini' olduğunu belirtmişlerdir.

Tablo 12: Katılımcıların sigara bırakmanın en iyi yöntemi hakkındaki yanıtları

	Frekans	Yüzde
Birden Bırakmak	212	%60.6
Doktor kontrolünde bırakmak	82	%23.4
Yavaş yavaş bırakmak	32	%9.1
Her hangi bir hastalıkla karşılaşınca bırakmak	15	%4.3
Fikrim yok	9	%2.6
Toplam	350	%100.0

Tablo 12'de de görüldüğü gibi katılımcıların 'sigarayı bırakmanın en iyi yöntemi nedir?' sorusuna yüzde 60,6'sı birden bırakmak olduğunu ifade ederken, yüzde 23,4'ü doktor kontrolünde bırakmak, yüzde 9,1'i yavaş yavaş bırakmak, yüzde 4,3'ü ise herhangi bir hastalıkla karşılaşıldığında bırakmak yanıtını vermişlerdir. Sigara bırakma yöntemi hakkında hiçbir fikri olmayan katılımcı sayısı ise yüzde 2,6'dır.

6.11. Katılımcıların 'sigarayı hangi şartlar oluşursa bırakırsınız' sorusu ile görüşleri

Katılımcıların yaklaşık yüzde 42'si sigarayı hastalık durumunda bırakacaklarını belirtmişlerdir. Aile ve çevre baskısı yüzünden sigarayı bırakacağını söyleyenlerin oranı ise sadece yüzde 2,3'tür.

Tablo 13: 'Sigarayı hangi şartlar oluşursa bırakırsınız' ile ilgili yanıtlar

Sigarayı hangi şartlar oluşursa bırakırsınız	Frekans	Yüzde
Hastalık	146	%41.7
Ailevi Sağlık Sorunları	134	%38.3
Ekonomik Sıkıntı	39	%11.1
Hiçbir Şekilde Bırakmam	23	%6.6
Aile ve Çevre Baskısı	8	%2.3
Toplam	350	%100.0

Tablo 13'te de görüldüğü gibi kamu kuruluşunda çalışanların sigarayı bırakma şartlarının oluşmasında ilk sırayı yüzde 41,7'si ile 'hastalık' alırken yüzde 38,3'ü 'ailevi sağlık sorunları' yüzde 11,1'i "ekonomik sorunlar" yine yüzde 6,6'sı hiçbir şekilde bırakmayacağını belirtmiştir. En az orana sahip olan gerekçe ise yüzde 2,3'ü ile "aile ve çevre baskısıdır".

6.12. Katılımcıların gelecekte sigara içme konusundaki görüşleri

Katılımcılar, gelecekte sigara içme konusunda yüzde 57’lik oranla mevcut durumlarının devam edeceğini belirtmişlerdir. Daha fazla içeceğimi düşünüyorum diyenlerin oranı ise yüzde 3’tür.

Tablo 14: Katılımcıların gelecekte sigara içme konusundaki yanıtları

Gelecekte Sigara İçme Konusunda Ne düşünüyorsunuz?	Frekans	Yüzde
Aynı miktarda içeceğimi düşünüyorum	201	%57.4
Azaltacağımı Düşünüyorum	95	%27.1
Bırakacağımı Düşünüyorum	43	% 12.3
Daha Fazla İçeceğimi Düşünüyorum	11	%3.1
Toplam	350	% 100.0

Tablo 14’te de görüldüğü gibi gelecekte sigara içme konusunda ‘aynı miktarda içeceğimi düşünüyorum’ yanıtını verenlerin oranı yüzde 57,4 gibi ciddi bir rakamı bulurken, diğer yandan aynı soruya azaltacağımı düşünüyorum diyenler yüzde 27,1 olup bırakacağım cevabını veren ise yüzde 12,3’dür. Gelecekte ‘daha fazla sigara içeceğimi düşünüyorum’ diyenler ise en az orana sahip olup yüzde 3,1’dir.

6.13. Katılımcıların ‘sigara kullandığınızdan dolayı pişmanlık duyduunuz mu?’ sorusu ile ilgili görüşleri

Katılımcılar yüzde 86 gibi yüksek bir oranda sigara içmekten dolayı pişmanlık duyduklarını belirtmişlerdir.

Tablo 15: Katılımcıların ‘sigara kullandığınızdan dolayı pişmanlık duyduunuz mu?’ sorusuna verdiği yanıtlar

Sigara Kullandığınızdan Dolayı Pişmanlık Duyduunuz mu?	Frekans	Yüzde
Evet	302	%86.3
Hayır	48	%13.7
Toplam	350	%100.0

Tablo 15’te ’de görüldüğü gibi katılımcıların yüzde 86,3’ü sigara kullandığından dolayı pişmanlık duyduğunu belirtirken yüzde 13,7’si ise sigara kullandığından dolayı pişmanlık duymadığını belirtmektedir.

6.14. Katılımcıların ‘sigara bırakmak için ciddi bir deneme yaptınız mı?’ sorusu ile ilgili görüşleri

Katılımcıların yarısına yakını sigarayı bırakmak için ciddi bir deneme yaptıklarını belirtmişlerdir.

Tablo 16. ‘Sigara bırakmak için ciddi bir deneme yaptınız mı?’ ile ilgili yanıtlar

Sigarayı Bırakmak İçin ciddi bir deneme yaptınız mı?	Frekans	Yüzde
Evet	169	%48.3
Hayır	181	%51.7
Toplam	350	%100.0

Tablo 16’da görüldüğü gibi araştırmaya katılanların yüzde 48,3’ü sigarayı bırakmak için ciddi bir deme yaptığını belirtirken yüzde 51,7’si ise ciddi bir deneme yapmadığını ifade etmektedir.

Tartışma ve sonuç

Gerek bizim yaptığımız çalışmada gerekse bu alanda yapılan diğer çalışmaları incelediğimizde, sigara kullanıcıları sigaranın zararları konusunda hemfikirlerdir. Ancak iş sigarayı bırakmaya geldiğinde sigara içenlerin buna pek yanaşmadığı anlaşılmaktadır. Görünen o ki sigarayla mücadelede en iyi yöntem sigaraya başlamanın engellenmesidir. Bu da bireysel, aile, yöneticiler vb. topyekûn çabalarla mümkün olabilir. Toplumsal bilinçlenmeyle birlikte, sigaranın satışı ve kullanılması konusundaki yasakların genişletilmesi, kitle iletişim araçlarıyla sigaranın fiziksel, ruhsal ve maddi yönden olumsuz etkilerinin vurgulanması ve sigara bağımlılığından kurtulma konusunda tedavinin erişilebilirliğinin kolaylaştırılması ilk yapılabilecekler arasında sayılabilir.

Bu çalışmada kamu kuruluşunda çalışanların sigara kullanım alışkanlıkları ve sigara bağımlılık düzeyleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte sigaranın bireyler üzerindeki (olumsuz) etkileri de araştırılmıştır.

Araştırmaya dâhil olan katılımcılar için, sigaraya başlama nedenlerinden özentî ilk sırada yer almaktadır. Özentînin genellikle ergenlik çağındaki kişilerde fazlaca görülmesi ve katılımcıların sigaraya başlama yaş ortalamalarının 17,3 olması ile bu yaş grubundaki bireylerin sigaraya başlamalarının ergenlik çağlarına denk gelmesi araştırmanın sonucu açısından önemlidir.

Çalışmada katılımcıların en çok sigara içtiği zaman dilimleri de tespit edilmiştir. Kamu kuruluşunda çalışanların en fazla sigarayı yemekten hemen sonra, ikinci sırada ise çay ve kahve içerken tükettikleri gelmektedir. Kamu kuruluşunda çalışanların sigarayı en az tercih ettiği zaman ise; işlerin yoğun olduğu zamanlardır.

Araştırmada ortaya çıkan bir başka bulguya göre; katılımcıların nikotin bağımlılık durumunun orta düzeyde olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca katılımcıların cinsiyetine göre nikotin bağımlılık düzeyinde anlamlı farklılık görülmemektedir. Katılımcıların kullandığı sigara markasına bağımlılık durumu ise 6,78 olup yine nikotin bağımlılığında olduğu gibi cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir.

Araştırma sonuçlarına göre katılımcıların yüzde 41,7 gibi önemli bir kısmı sigarayı ancak herhangi bir hastalıkla karşılaşması durumunda bırakabileceğini belirtmiştir. Bunu ailevi sağlık sorunları izlemektedir. Katılımcıların sigarayı bırakma şartlarında aile ve çevre baskısının en az öneme sahip olduğu gözlenmiştir.

Kapalı alanlarda sigara içme yasağıyla birlikte ‘içtiğim sigara sayısında azalma oldu’ diyen kamu görevlileri yüzde 63,1’lik kısmı oluşturmaktadır. Yasakla birlikte ‘içtiğim sigara sayısında herhangi bir değişim olmadı’ diyenlerin oranı yüzde 35,4 olup yasakla birlikte ‘içtiğim sigara sayısını arttı’ diyenlerin oranı ise sadece yüzde 1,4’dür. Kapalı alanlarda sigara içme yasağı yüzde 63,1’lik kısmı üzerinde olumlu etki yapması, çıkan yasanın sigara kullanımı azaltması bakımından önemini göstermektedir. ‘Kapalı alanlarda sigara içmek zor geliyor mu?’ sorusuna ise; katılımcıların yüzde 73,7’lik kısmı bu alanlarda kendilerinin sigara içemediklerinden dolayı zorlandıklarını belirtirken yine yüzde 26,3’lük kısmı ise sigara içmenin yasak olduğu yerlerde sigara içemediklerinden dolayı herhangi bir zorluk çekmediklerini belirtmektedirler. Bu sonuçlar ışığında sigaraya yönelik yasalar çıktığında araştırmaya katılanlar yasadan dolayı sigara içemediklerinden dolayı zorlansalar da sigarayı azaltmaları bakımından önemli bir etken olduğu görülmektedir.

Araştırmaya katılan kamu kuruluşu çalışanları, sigara tercihi yaparken en çok etkili olan unsurun sigaradan alınan haz olduğunu belirtirken, bunu sigaranın fiyatı takip etmektedir. Sigara

tercihinde en az etkili olan unsurun ise sigaranın yerli veya yabancı marka oluşudur. Bu şıklar ile cinsiyet arasında ise anlamlı bir farklılık görülmezken sigara tercihinde etkili olan unsurlardan, sigaranın paketinin görünümü ve sigaranın markası ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki görülmektedir. Kadınlar sigara tercihlerinde, sigaranın paketinin görünümüne ve sigaranın markasına erkeklere göre daha fazla önem vermektedir. Bir başka soruda yine sigara kullanmasının nedeni sorulan katılımcılar, en çok sigara içmekten keyif aldığından dolayı sigara kullandığını belirtirken, ikinci sırada ise sigaranın kendilerini rahatlattığını ifade etmektedirler. Sigara kullanmasının nedenleri arasında en düşük yanıt ise sigara kullanarak kilo verdiğine inanma şikkı olmuştur. Sigara kullanarak kilo verdiğine inanma şikkının son sırada olması aslında şaşırtıcı değildir.

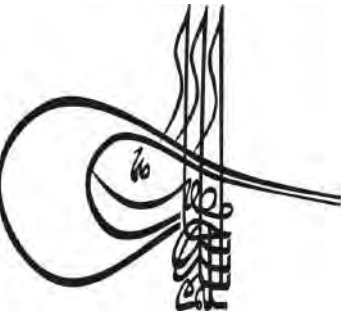
Sonuç olarak kamu kuruluşunda çalışanların sigara kullanım alışkanlıklarını ortaya koyması bakımından yürütülen bu çalışma, Türkiye’de yapılan az sayıdaki çalışmadan birini oluşturmaktadır. Gelecekte farklı bölgelerde ve farklı örneklem üzerinden yürütülecek araştırmalarla hem literatürün genişlemesi sağlanabilir, hem de farklı araştırmalar arasında karşılaştırmalar yapmak daha olanaklı hale gelebilir.

KAYNAKÇA

- Arı, O .(1982). *Sigara ve İnsan*, İstanbul: Yeni Asya Yayınları.
- Atasoy, A. (2008). *Hedef: Sigarayı Bırakmak*, Ankara: Edvar Yayınları.
- Babuna, C ve Bayhan, N. (2009).*Uyuşturucu - Bağımlılık Afeti ve Sorunlar*, İstanbul: Karakutu Yayınları.
- Carry, A. (1997). *Sigarayı Bırakmanın Kolay Yolu*, İstanbul: E Yayınları.
- Çetinkaya, F. , Biricik, S.S. , Naçar, M. *Kayseri İl Merkezindeki Hekimlerin ve Tıp Öğrencilerin Sigara İçme Durumları ve Sigara Konusundaki Tutumları*, Erciyes Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Anabilim Dalı, Kayseri, Erciyes Tıp Dergisi, 28(4), 163-171, 2006.
- Ergeneilek, E. (2005). *Sigara Kullanan Hemşirelerin Sigarayı Bırakmaya Yönelik Girişimleri ve Sonuçları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Üsttütüsü Hemşirelik Anabilim Dalı, Adana.
- Eysenck, J. H. (2000). *Smoking, Health& Personality*, U.S.A: Transaction Publishers.
- Kasatura, .İ (1998). *Gençlik ve Bağımlılık*, İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Keyishian, E. (2003). *Everyting You Need To Know about Smoking* New York: The Rosen Publishing Group.
- Koç, S. (1989). *Son Asırların Vebası*, İzmir: Nil A.Ş Yayınları.
- Kutlu, R. (2002). *Sigara İçenler Arkadaşınızı Tanıyor musunuz*: Konya: S.Ü. Vakfı Yayınları.
- Lluch, A. A.(2009). *Simple Principles to Quit Smoking* California: WS Publishing Group.
- Ögel, K.(2001). *Madde Bağımlılarına Yaklaşım ve Tedavi*, İstanbul: Kültür Sanat Yayınları.
- Ögel, K. , Tamar, D. , Özmen, E. , Aker, T. , Sağduyu, A. , Boratav, C. , Liman, O. , (2003). *İstanbul Örnekleminde Sigara Kullanım Yaygınlığı*, Bağımlılık Dergisi, cilt,4 say,3. 2003.
- Öztürk, Y ve Aykut, M.(1988). *Ya Sigara Ya Sağlık*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Şaşal, B. (1997). *Sevgili Düşmanın Sigara*, Ankara: Halkevleri Basım Evi.

Turgut, T. , Deveci, F. , Altuntaş, E. , Muz, H.M. , (2001). *Elazığ'da Lise ve Dengi Okul Öğretmenlerine Uygulanan Sigara Anketi Sonuçları*, Fırat Üniversitesi Tıp Fakültesi Göğüs Hastalıkları Anabilim Dalı, Elazığ, Solunum, 3 (4): 295-299.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM – Doç. Dr. Mesut GÜN

This article was checked by iThenticate.

ŞAMAN GİYSİ UNSURLARI ÜZERLERİNDE KULLANILAN SEMBOLLER

Yasemin OĞUZ GÜNER* - Naile Rengin OYMAN**

ÖZET

Şamanlar tarafından "deneyim" olarak ifade edilen Şamanizm, varlığı tüm insanlık tarihinde erken taş devrine ve daha da geriye kadar kanıtlanabilen, spiritüel etkili bir trans şekli olarak kabul edilmektedir. Klasik literatürde Türk Şamanlığının en önemli merkezini Rusya sınırları içerisinde olan Sibirya Bölgesi oluşturmaktadır. Ele alınan konu bu bölgede yaşamış topluluklar içerisinde Türk Şaman kültürüne sahip bölgenin Altaylar, Yakutlar, Samiler, Tuvalar, Hakaslar, Tofalar, Dolganlar gibi belli başlı önemli Türki kabilelerdir.

Sibirya klasik şamanizmin anavatanı kabul edilmektedir. Bölgedeki Ural, Altay, Paleosibiryalı halklar özellikle de avcı-toplayıcı gruplar modern dönemlere kadar şamanistik uygulamalarda bulunmaya devam etmişlerdir.

Babadan oğula miras yolu ile ya da “çağrı yöntemi” ile devredilen, kutsal bir kült eşyası kabul edilen Şaman giysi ve unsurları, Şamanı kozmik ve sınır ötesi âleme taşıyan bir araç olup onu toplumun diğer üyelerinden ayıran bir nişandır. Kutsal bir kült eşyası kabul edilen Sibirya Türk Şamanlarının giysilerine toplu olarak bakıldığında giysilerin biçimi anlam ve önemiyle ilgili olup tasarımı ise görselliğindeki zengin malzeme kombinasyonunda olduğunu görebilmekteyiz. Tasarım ve biçim ilişkisi farklı coğrafya ve kültürlerde etkileşerek çoğu zaman iç içe geçtiği örnekler bulunmaktaysa da olan değişiklikler aslını asla kaybettirememiş her defasında Şaman kültürü izi olduğu farkedilmiştir.

Şaman giysisi, döneminin hayat görüşünü, sosyo – kültürel yapısını, dini bakışını yansıtırken Şamanın mistik gücünü, ruh halini, hayal gücünü fantastik şekilde ortaya koymaktadır. Giysi örneklerinde görülen kadın yada erkek Şamanların giysilerinde yada unsurlarında ayırım olmaksızın daha çok kadın giyimine yakın tutulan form ve renklerde olmasıdır. Giysi ve unsurlarla Şamanlar, doğanın insan yaşamı

* Öğr. Gör. Akdeniz Üniversitesi Sağlık Hizmetleri MYO, el-mek: yaseminoguzguner2016@gmail.com

** Doç. Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, El-mek: renginoyman35@gmail.com

üzerindeki gizemli gücünü onu kutsallaştırarak ritüellerinde aracı olarak kullanılmaktadırlar. Kullanırken de doğadaki canlıların güçlerini temsil eden unsurları bazen yalın çoğu zaman da çeşitli kombinasyonlarla biraraya getirerek giysilerinde ve davul üzerinde yer vermişlerdir.

Anahtar Kelimeler: şaman, giysi, şaman giysisi, sembol, giysi unsuru

THE SYMBOLS USED ON SHAMAN'S CLOTHES

ABSTRACT

Shamanism, expressed as "experience" by shamans, is considered an early stone devolution in all human history and a spiritually effective trans-form that can be proved even further. In the classical literature, the most important center of Turkish shamanism is the Siberian Region which is located within Russia borders. Within the communities that lived in this region, the subject covered is the major Turkic tribes such as the Altai, Yakut, Samiler, Tuvalar, Hakas, Tofalar, Dolgan.

Siberia is considered the homeland of classical shamanism. Ural, Altai, Paleosibiric peoples in the region, especially the hunter-gatherer groups, continued to find shamanistic practices until modern times.

The shaman clothes and elements that are accepted as a sacred cult item, inherited from the Babylon through inheritance or "call method", are a car that carries the shaman with cosmic and cross-border tales and distinguish it from the other members of the community. When we look at the clothes of the Siberian Turkish shamans, which are accepted as sacred cult items, we can see that they are related to the formal meaning and importance of the clothes and the design is in the combination of the rich materials of visuality. Although there are examples where design and form relations interact in different geographies and cultures and often intertwine, it has been noticed that the changes that have never been lost are traces of shaman culture.

The shamans' clothes reveal the mystic power, the mood, and the imagination of the shaman in a fantastic way while reflecting the life view, socio - cultural structure of the era, religious view. It is in the forms and colors that the female and male shamans, seen in the garment samples, are held closer to the female garments without distinction in the yada elements in the garments of the male shamans. Shamans with clothes and elements use the mysterious power of nature on human life as an instrument in their ritual by sanctifying it. While using them, elements that represent the powers of the living beings in the nature have sometimes been placed on their clothes and drums by bringing them together in many combinations.

STRUCTURED ABSTRACT

Shamanism, expressed as "experience" by shamans, is considered an early stone devolution in all human history and a spiritually effective

trans-form that can be proved even further. In the classical literature, the most important center of Turkish shamanism is the Siberian Region which is located within Russia borders. Within the communities that lived in this region, the subject covered is the major Turkic tribes such as the Altay, Yakut, Samiler, Tuvalar, Hakas, Tofalar, Dolgan.

Siberia is considered the homeland of classical shamanism. Ural, Altai, Paleosibiric peoples in the region, especially the hunter-gatherer groups, continued to find shamanistic practices until modern times.

The shaman clothes and elements that are accepted as a sacred cult item, inherited from the Babylon through inheritance or "call method", are a car that carries the shaman with cosmic and cross-border tales and distinguish it from the other members of the community. When we look at the clothes of the Siberian Turkish shamans, which are accepted as sacred cult items, we can see that they are related to the formal meaning and importance of the clothes and the design is in the combination of the rich materials of visuality. Although there are examples where design and form relations interact in different geographies and cultures and often intertwine, it has been noticed that the changes that have never been lost are traces of shaman culture.

The shamans' clothes reveal the mystic power, the mood, and the imagination of the shaman in a fantastic way while reflecting the life view, socio - cultural structure of the era, religious view. It is in the forms and colors that the female and male shamans, seen in the garment samples, are held closer to the female garments without distinction in the yada elements in the garments of the male shamans. Shamans with clothes and elements use the mysterious power of nature on human life as an instrument in their ritual by sanctifying it. While using them, elements that represent the powers of the living beings in the nature have sometimes been placed on their clothes and drums by bringing them together in many combinations.

In this research, a catalog study was conducted in order to analyze the symbols used on the shaman clothing elements on samples. In the cathedral; The elements used by the shaman, the shaman head, the shaman shoe and the shaman are classified as "dressed in the size", "dressed in the head" and "dressed in the leg", while the elements used by the shaman (Kam) are taken as a whole. Charts, Place of Use, Material Used, Color, Symbol are given under 4 main headings.

In the study, Shaman (Kam) assessment of Garments, exist for scientific research on the shaman's dress, written and visual sources were examined. Shamans from different Turkic tribes Clothing Components (accessories and attachments), in comparison, colors, symbols, materials, usage and meaning by examining the location, prepared a catalog. The aim of preparing the catalog, Turkish shamanistic elements of the information contained in the sources about the clothes, to bring together the visual and the similarities and differences in comparison to reveal.

Khakassia, Siberia, the Buryat shaman clothes, Altai, Buryatia, Tuva, Khakassia shaman caps, shoes, Buryats of the ring and metal elements, Altai, Siberia, and use in Eurasian clothes, Tuva, Eurasia,

Sami, Altai, Siberia shaman drum and mallet, bone, Feathers, tassels, bear claws, and so on.

In Siberian shaman garment Plain rough weaving, leather rope, colored rope tassel, bell and many metal elements, puppets are used. Especially on the shoulders, underarms and skirts of the clothes, a large number of ropes and tassels are used. treatment on a large collar on leather clothes In another example, metal bracket, round metal pieces of different sizes on the chest, in the belt part color processing and shoulders and the flanks plurality of colored threads and fabric pieces, tassels, bells were used on the body in different sizes. In another example of clothing, the dress is designed with a long rounded, highly rounded collar and a length up to the wrist. There are thin fur ribbons in collar and sleeve mouth. In the middle of the back is used a triple metal pendant and a thick long tassel weave strip under the skirt. A large number of fabrics and string long stalactites on the back continue to the shoulders, shorter group stalks up to the short stalks arms. Vignetting, coffee and cream tones, red, yellow and white colors are used. Eez middle and back shaman symbols, tree of life, and eye symbols used on clothes Siberian shamans, animals are decorated with so many pieces of iron, body slamming each other's interests are strong voices in every move. These voices are necessary for spirits. As a result, we see that the Siberian shaman garments are extremely rich in terms of the elements and colors used, and that they use a lot of symbols.

In the shaman's garment, the red strip which is from the Double to the right is then tied to the waist. A large number of colored ropes and fabrics are used under the armpit and on the chest at the skirt end. Red stripes were formed on the neck and neck of cream color base. The ends are blue and white, red chest and armpit tassels, red, green and orange thread on the skirt tip, mainly in cream-colored tassels. There are no ornaments in the symbolic elements of the garment other than the fabric and the tassels formed from the whiteness. Buryat Shaman clothes are simple designs with long sleeves, up to ankle but with much richer tassels, colored braids and round gold-colored metal. The arm cuffs are made of cream and pink lumbar support on black. It is used on short hangers that hold colored rope and tassels in both hands. In Buryat Shaman's garment where the color richness is the title, blue, mainly pink, green and pink colors are used. In the case of the other garment, it is made up of strips extending from the level of the shovel bones to the two arm ends on the flat surface extending to the basin and used in the basin direction. There are a large number of long beads and fabric materials on the arms under the arm, tassels and stalactites called Kunus and Kiasan, shorter on the back. A large bell and round metal elements were used in the middle of the back. In addition to the stalactites consisting of fabric, metal, rope, and seashells extending all the way to the ankle surrounding the skirt edge of the dress, there is a thick red strip at the rear and a small bell and metal elements at the end. In the example where relatively few colors are used, the cream color is used with deep red, white strips, gold whiting, coffee and black tufts. There are no linear symbols on the clothes, the symbols are ring, sea shell, colored fabric, metal and tassel. The direct center of life is symbolized in the red belt. In the middle of the back is the original metal moon symbol found in the design of the

garment to illuminate the road in the journey of the cam. The Hakas shaman headgear is also placed on the top of a plain, deer horn and fur, fabric floor like a garment. At the back of the head is a group of horse heads combined with red fabrics. Reminiscent of natural materials, zigzag green process reminds of water. The use of red color represents power. The shaman uses the power and sanctity of nature in the head of deer horn, fur and horse tail. The Eurasian shaman head was designed from tufts to cover a large part of the face to the bottom of the nose, made of rope and beads forward through a metal crown. In the headline, stalactites consisting of metal and beads extending from the sides down to the chest are used in the ear. The shells on the tassels used to accelerate the passage in the title symbolically occupy the shells. Another Eurasian shaman head rests in the shape of a helmet, and the fingertip metal, estimated to be 7-9, merged on top of the skull like a skull. Dummy heads in the title are arranged as metal. The bead, rope and fabric parts of the metal head to the face extend to the lip level. There are stalactites from cloths and feathers. The puppets are on the front of the head, representing seven of Ulgen's daughters. The feather is believed to belong to the bird of wisdom and represents spiritual forces. The number of beads is five, nine or sixteen. In some titles, two seams are added in addition to these. One of these kings symbolizes the cloister of eternity, is knotted from nine places, and the other piece is stuck on top of it. The Altay shaman title is a four-sided sea shell on the head which is designed as fez. At the bottom of the headline there are 9 shells in a row and 16 shells in the second row. The fur is used on the top and bottom edges of the head. Or, in the same style designed with a flusher, the metal and jewelery ornaments are made in two lines and each line is separated by a fur. Under the head there are variable tufts of length. The ornaments are decorated with zigzag and sequins. In another example of a different Altay headgear, deer horns are depicted at the top of the head made of fabric rubbers. In the design of the title, in addition to different thickness stalactites, metal long elements and braids were used. In addition to the bells in the metal elements, long, approximately the same length of metal bars were used in triplicate groups. It is believed that other metals, such as rattle, scare off evil spirits with the sounds they multiply. The deer horn symbolizes spiritual forces. The Altay Shaman head is covered with a metal eagle, bull horns and two eyes and a hairy sable or other rodent animal's fur.

There is an eagle metal element and a hill in the front of the connection of the head to the four sides. It was seen that the head of the head was the geometric metal clasps and the fabric was hanging down from the ear level. Eagle is the symbol of sun and sky god in the oldest Turkish communities of Altay. Bird horns as power elements in the title, bird symbols to reach the right, and eyes for symbolic significance. Tuva The head of the shaman is the head of the head, which is the symbolic place of the pugu bird in the title. Sometimes the wings of a bird are sometimes used as an intermediary in communicating with the shaman's gods in designs where the head is not cut off. It is seen that the head is embroidered and the bead tufts are especially longer on the sides to the nose level. The symbol is the bird of wisdom. During the ritual, the eagle, as a shaman's guardian, mediates by bringing the shaman and his victims to the souls without appearing in the eye. Eagle feathers, beads

on top of the head, eye, metal and beads on the head of the design is made of bead stalactite in the direction of the ear to the chest is used. Eagle's feathers accompany the spiritual gentle on the ascension to the chest. The eagle is believed to be the guardian and protector of the shamans. For this reason, eagle feathers are used in the headline and in the corners. The eyes used to strengthen the perception and the stalactites next to the head are used to support the transient. Bordeaux, blue, white, green, colors are designed in weight. Buryat Shaman was made using shells in stalactites in a helmet-shaped headpiece called Orgay, which was made entirely of metal elements. Metal elements are placed in ring, bell, chain and amorphous plane. The number of metal powers and seashells as well as the girls of Ulgen have been symbolically used, but no color has been used. In shaman shoe short or long examples, motifs in Siberian shoe leather and woven design are front plan. The geometric motifs on the skin are blue, green, red, navy blue. Saka shaman shoes are made up of leather wigs, and there are tassels surrounding the wrist part. It is designed with natural skin color and there are no symbols other than tassel detail. Buryat Shaman used burgundy and metal as a garment element on numerous items of clothing, geometric and bell elements, as well as symbolic metal pieces. In rites, it is seen that, in addition to being wounded by the sounds of the metals, in order to remove evil spirits, they are used formally as animals, in four-dimensional geometric materials. In another example, it is seen that Buryat Shaman clothes used a large spring-like metal apparatus, along with bells and metal clasps on the back. The Sami shaman moth, for example, is processed on a knob made from a tree branch, with bare skin wrapped around the handle, and a metal clasp with tassels on the skin hint. There is a zine-like line ornament on the dome. The handle is decorated with materials such as rope, bead, fabric, picture, ring to scare a kind of evil spirits. Tunguz In the case of the deer horns that stand out in the title of shaman, there are pieces of fabric that are embroidered on both horns except for the fabric parts with bright colors like red and yellow on the horn. The fabric is black in color, with geometric shapes in gold and silver colors on it. The horns used are mostly deer, bull horn. The horns are seen in the titles of Yakut, Tunguz and Buryat Shamans. Other objects such as shaman clothes, shaman headgear, masquerade as a tool of metamorphosis, drum, pendulum mirror and the symbols on it form a whole. The shaman's tools and utensils help the shaman in his new identity as a symbol of the shaman, with a new and different meaning outside of himself. Shaman clothes and elements are regarded as an integral part of it. This study was aimed at collecting together with visual samples of researches about Turkish shaman clothes.

Keywords: Shaman, Clothes, Shaman clothes, Symbol, Clothes element

GİRİŞ

İnsanoğlunun en önemli ihtiyaçlarından biri olarak görülen giyim; geçmişin farklı yaşam şekillerini yansıtan, siyasi ve ekonomik şartlarına göre biçimlenen, dönemin yaratıcı ve sanatsal yönlerini betimleyen, geçmişin yaşanmışlığını günümüze taşıyan bir araçtır.

İnsanların görsel dili olarak da adlandırılabileceğimiz giyim; farklı yaşayış, kültür ve değer yargılarına sahip toplumların ortak ve evrensel düşüncelerini yansıtan önemli araçtır. Milletlerin karakterini ortaya koyan; onların sürekliliğini sağlayan en önemli unsurlardan biri kültürdür. Kültürün sürekliliğini sağlayan ise inançlardır. Bu inançlar sadece mensubu olunan dinler değil; aksine milletlerin tarihleri boyunca inandıkları bütün inançlardır.

Şamanizm'in tanımında bilim insanları aynı fikirde olmayıp bu hem Şamanizm'in içinde barındırdığı farklı yön ve unsurlardan hem de Şamanizm'in çok farklı coğrafyalarda, aynı temelde ama çok farklı şekillerde var olmasından kaynaklanmaktadır. Büyük çoğunluğu eski Sovyet bilim insanları olan bir kesim (Mikaylovskiy, Haruzin, Potapov, Alekseev gibi) Şamanlığı Türklerin orijinal dini kabul ederken, aralarında Mircea Elide, Jean Paul Roux, V. Jochelson, V. Bogoras, Hikmet Tanyu, Osman Turan, İbrahim Kafesoğlu'nun da bulunduğu bilim insanı ve yazarlar ise şamanlığı bir din değil Kuzey Asya topluluklarının dini duygularını içeren ve öteki alem varlıklarına hükmeden bir tür kült olarak görmektedirler.

Şaman gücünün kökeni ister kalıtım ister yetenek veya uzun bir acemilik dönemi ya da 'yetki sağlama isteği' olsun, amacına genellikle inzivada veya diğer büyük ustaların yanında gerçekleştirilen sabırlı bir yetiştirme dönemi gerektirmektedir. Ne olursa olsun, güçten düşürücü şekilde gerçekleşen ve sonuçta kendisini bitkin halde yere düşürecek olan bir deneyim için bütün gücünü toplamaya çalışır. Evrenin yollarını kat etmeye çağrılan şaman, yolunu kaybetmemek için bu yolları mümkün olan en iyi şekilde tanımalı, kendisini izleyen varlıklarla devamlı olarak karşı karşıya gelme olasılığı nedeniyle onların geleneklerini, dillerini ve âdetlerini öğrenmiş olmalı, belirli hedeflere yönelmesi nedeniyle bu hedeflere nasıl varacağını bilmelidir. Gerek geçtiği yollarda, gerek karşılaştığı varlıklarla elde etmek istediği sonuçlara erişebilmesi için şamanın kendisine yararlı olacak araçları tanımaya ihtiyacı vardır. Bunlar da yardımcı ruhlar, giyside kullanılan unsurlardır (aksesuar ve ekler).

Şaman giysisi, Şaman başlığı, başkalaşma aracı olarak maskesi, davulu, tokmağı ayna gibi diğer nesneleri ile üzerindeki semboller übir bütün oluşturmaktadır. "Sembol, en genel tanımıyla kendisi olmayandır. Yani bir şeyin kendi anlamı dışında yeni ve farklı anlamlarla zenginleşerek daha üst bir kurmaca anlatımının aracı durumuna gelir." Şamanın bir sembol olarak kendi dışında yeni ve farklı bir anlama bürünmesinde ise şamanın kullandığı araç ve gereçler şamana bu yeni kimliğinde yardımcı olmaktadır. Şaman araç ve gereçleriyle bireyselliğini evrenselliğe taşıyabilmektedir. Bu esnada şaman kullandığı simgelerle birlikte kendisi de simgeleşmektedir.

1. Şaman, Şamanizm ve Türk Şamanında Giysi Dili

1.1. Şaman ve Şamanizm

Şaman kelimesi Tunguzlardan Rusça yolu ile Batı ilim dünyasına geçtiği bilinmektedir. Aslen Sanskritçenin bir koluna bağlı bu terimin Hint-Avrupa menşeli olduğu görüşü kuvvet kazanmıştır. Altay Türklerinde Şaman anlamında "Kam" sözcüğü kullanılmakta olup geçmişi 5. Yüzyıla kadar dayanır. (İnan, 1972:74-75) Şamanlık ya kalıtsal aktarım ya da kendiliğinden gelen bir iç çağrıyla olur. Türkolog W. Radloff Sibirya'da yaptığı gözlemlere dayanarak kalıtım yoluyla kamların erginleşmesiyle ilgili olarak; "Şamanlık bilgisi irsîdir ve babadan oğula intikal eder" şeklinde ifade eder" (Radloff, 1994:19).

Orta Asya Toplulukları (Eski Türkler) doğada bazı gizli kuvvetlerin varlığına inanmışlardır. Çevredeki dağ, deniz, ırmak, ateş, fırtına, gök gürültüsü, ay, güneş, yıldızlar gibi tabiat şekillerine ve olaylarına karşı hayret ve korkuyla karışık bir saygı hissi eskiden beri olmuştur (İnan, 1976:54-58). Şamanizm'in köken olarak anaerik dönemde ortaya çıktığı tahmin edilmektedir (İnan, 2000:396).

Kam ateş üzerinde hakimiyet kuran, hastalanan ruhlarla şifa veren, ölümlerin arzularını yerine getiren, dertlilerin şikayetlerini dinleyen, yer altındaki tanrıların yanına giderek aracılık yapabilen bir kişidir. Bu özellikleriyle de çevresinde korkuyla karışık bir saygı uyandırır (Radloff, 1994:233).

Şaman gerek gökte Bay-Ülgen ile gerek karanlıklar dünyasında Erlik gibi tanrılarla dostluk kurar, onları görür ve onlarla konuşur. Hastanın vücudundan çıkmış olan ruhunu bulur ve geri getirir, yani hastalığı iyi eder. Samanların elbiselerinde her şeklin bir manası olan semboller vardır (Ögel, 1971:29).

Her kamın davulu ölümünden sonra bir ormana götürülerek, parçalanıp, bir ağacın dalına asılır. Kamın ölüsü de bu ağacın dibine gömülür. Kamlar mümkün olduğu kadar obadan ve yollardan uzak bir tepeye, hayvan sürülerinin yaklaşamayacağı bir yere defnedilir (İnan, 1952:22).

Altay Türkleri davul tokmağına "orbu", Sahalar ise "bula-ayah" derler. Bu tokmak kayın ağacından veya sığın (geyik) boynuzundan yapılır. Davul tören sırasında kamın ruhu dünyayı dolaşırken taşıt, karada gezerken at, suların geçerken kayık, tokmak ise kamçı, kürek, göklere çıkarken de kuş görevi görür (İnan, 1952: 93-96).

Yakutlarda ruhlar öldükten sonra, öldüğü gece öldüğü yeri terk etmez. "Caasık kiehe" denilen bu gecede çocukların sokağa çıkmasına izin verilmez. Ruhu kamlar götürür (Pekarskiy, 1945:162). Yine Yakut (Saha) inanç sisteminde üç farklı dünyadan bahsedilir. Orta dünya içinde bulunduğumuz dünya olup gündelik işler burada gerçekleşir (Ögel, 1995: 245). Yukarı dünya basit anlamda "ayın" yani iyi ruhların bulunduğu dünyadır. Aşağı dünya ise "abaası" yani kötü ruhların yaşadığı dünyadır. Fakat bu üç dünya arasında geçişler mümkündür (Pekarskiy, 1945:583). Bu bağlamda Kam'ın tüm bu görevleri için en önemli yardımcı ruhları giysi ve unsurlarındaki sembollerdir.

1.2.Türk Şamanında Giysi Dili

Etnografik, folklorik ve arkeolojik çalışmalar en ilkel dinlerin Şamanizm içinde değerlendirilebileceğini göstermekte olup Paleolitik Çağ'dan bu yana rastlanmaktadır (İnan, 2000:67).

Türk Şaman kültürüne dâhil olan Türki kabileler; Altaylar, Yakutlar, Hakaslar, Tuvalar, Tofalar, Dolganlardır. Babadan oğula miras yolu ile ya da çağrı ile devredilen, kutsal bir kült eşyası olan Şaman giysileri ve unsurları Şamanın giysi dilini oluşturur. Şaman giysileri, Şamanizm'in mitoloji ile ilişkisi ve kendine özgü kültürünün tüm izlerini üzerinde taşır. Biçimi, Şaman giysisinin anlam boyutu ile tasarımı ise işlevi ve anlamıyla ilgilidir. Tabiat unsurlarına bağlı olarak geliştirilen bu inanç sistemi, kültürel unsurlar ve coğrafyayla ilgili olarak farklı Şamanist sistemlerden bahsetmek mümkündür.

Eski tarihlerden beri dinlerin temsilcisi olan kişileri diğer insanlardan farklı özel kıyafetleri vardır. Geleneğe uygun bir giysi hazırlamak oldukça maliyetli olması nedeniyle ruhların özel izinleri ile birkaç yıl cüppesiz ayın yapılması mümkündür (İnan, 2000:92).

Giysiler genel olarak değerlendirildiğinde derecelerine göre farklılıklar gösterirler. Yeni bir Şaman, alın bağı ya da göz maskesi, kuşak ve kısa şal türü atkı takar. Dereceleri ve seviyeleri arttıkça kıyafetler ve ekleri değişebilmektedir Bazı toplumlarda hiçbir Şaman üst derece giysiye sahip değildir (Mikluho-Malakia, 1971: 5-6).

Türk Şaman giysilerinin önemli özelliklerinden biri kadın ve erkek Şamanlarının elbiseleri arasında pek fark olmamasıdır. Bazen süs unsurları saç örüğü, boncuk gerdanlık ya da kızlara özgü başlıklar fark yaratır. Demir levhalar, figürler, çingiraklı omuz atkısı, boynuzlar, tüyler ise giysinin vazgeçilmez unsurlarıdır (Mikluho Maklai, 1971:7).

Her ne kadar kabileler arasında birtakım farklılıklar söz konusu olsa da mutlaka Şaman giysisinin birtakım kural ve kaideleri vardır. Oldukça zor ve titiz çalışmaların ürünü olup büyük bir itina ve temizlik anlayışı içinde hazırlanırlar. Beğenilmemesi ya da eksik görülmesi hâlinde giysinin eksikleri telafi edilir (İnan, 2003:91).

Şaman giysisine literatürde en çok görülen “Manyak” adı kullanılsa da mandzak, mandyak günümüzde halen Hakasya’da “Kam ton” terimleri kullanılmaktadır (<http://www.nytud.hu/nyk/reg/069.pdf>) (19.11.2016).

Şaman elbisesinin hazırlanması oldukça pahalıya mal olmaktadır. Dolayısıyla bir Şaman’ın giysisinin hazırlanması iki ya da üç ayı ya da yılı alabilmektedir. Şaman’ın hizmetinde bulunduğu ruhların verdiği talimatla eş, dost ve akrabaların desteği ile kadın tarafından dikilirler (İnan, 1998:438). Şaman giysisinin hazırlanmasında kullanılan malzemeler son derece önemlidir. Giyside sığır, maral, mus nadiren ayının bütün bir derisi ya da Yakut ve Altay Şamanlarında tay ve kuzu derisi kullanılmıştır. Giysinin kürklü kısmı iç tarafta deri kısmı dışta kalacak şekilde oluşturulması tasarımın karakteristik yönlerinden birisidir (Mikluho Malaya, 1971:65).

N. N. Mikluho Şaman giysisinin kesim aşaması ile Türki kabilelerin birbirlerinden farklılaştığını ortaya koyar;

1.3. Türk Şaman Giysisinin Anlamı

Abdulkadir İnan, din adamlarının özel bir elbise giymelerinin gelenek olduğunu ifade eder. Bu çok eski devirlerden beri süregelen bir gelenektir. Kıyafetlerin önemli olmadığı İslam dininde dahi bu geleneğe uyulmuştur. Şamanizm’in din adamları olan şamanların da kendilerine has kıyafetleri vardır.

Bu bağlamda elbisenin şaman için bir güç kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Maddi sıkıntılar yüzünden cübbe sahibi olamayan şamanlar ruhlara karşı savunmasız kalmaktadır.

Eliade’ye göre, şaman kostümü ve üzerinde bulunan simgeler de kutsallığın ifadesinde önemlidir. Bir nevi Şamanizm, kostümle simgesel olarak nesnelleşmektedir. Şaman, görev süresi boyunca kullanacağı elbiseyi önce rüyasında görür. Elbisenin kullanılmaması halinde ise örneğin yerleşik hayata geçen Tunguzlar, elbiseyi evde muhafaza ederken, göçebe Tunguzlar elbiseyi şaman mezarına bırakırlar. Eğer hasta tedavisinde hasta ölürse Şaman kullandığı elbiseyi bırakabilir. Bu durum, elbisenin kirlendiği ve artık işe yaramadığı anlamına gelir.

Sibiry şamanlarının elbiselerinde hayvan figürleri, demir halkaların bulunduğu bir kaftan, maske, demirden ve bakırdan yapılmış bir göğüslük ve külah, hilal ile dayanıklılığın sembolü zincir bulunur. Yakut şaman elbiselerinde on üç ile on yedi kilo arasında değişen ve canları olduğuna inanılan takılar bulunur. Buryat şaman kostümleri kürk, başlık ve ağaçtan yapılmış ucunda demirden bir at başın bulunduğu bir değnekten oluşur. Altay şaman elbiseleri ise diğer Şamanist boylarda görülen şaman elbiselerinden daha ayrıntılı olarak sembollerden oluşur.

Eliade’ye göre elbise şamana yeni ve büyümlü bir beden kazandırır. Şaman elbisesi; şamanın güçlerini elde ettiği dönemde sahip olduğu ruh haline götürür. Şaman elbisesinde bulunan iskelet resmi ise ölüp dirilmeyi sembolize eder (Eliade, 1999: 175–188).

Şaman elbisesindeki simgeler şamanın kişiliğiyle birleşerek soyut dünyayı somut dünyaya taşımış olmaktadır. Şaman, özel giysi ve unsurları bu dünyaya uyum sağlanmış olur. “Şamanı bir kuş haline getirecek olan tüyler, kanatlar ve gaganın, bir memeli hayvana dönüştürecek kemikler ve boynuzların yani onu toplu olarak hayvan dünyasının hayatına katmak için gerekli her türlü aracın elbisenin üstüne takılması söz konusu olacaktır” (Roux, 2002:64). Bu bağlamda kullanılan unsur ve semboller iki dünya arasındaki geçişi ve iletişimi kolaylaştırır.

1.4. Türk Şaman Giysisinin Tasarımı

Kavimler arası savaşlar esnasında kültürel etkileşimler sonucunda farklılaşmış olan Sibirya Türk kavimlerine ait Şaman giysileri, Altay, Hakas, Tofalar, Yakut tarzlarını oluşturmuştur. Şamanizm’de gök, yeryüzü ve yeraltı olarak ayrılan bölümler arasındaki geçiş kozmik bir eksenle bağlanır (Roux, 2002:64).

Giysilerin tasarımlarının bütününe bazen gök hayvanı olan kuş, bazen ise yer hayvanı olan geyik, mus, ayı hâkimdir. Tek başlarına dinî bir kozmografi oluşturan Şaman giysilerinde, biçim ve tasarımın birbirinden farklı kavramlar oldukları görülmektedir (Kılıç, 2010:323). Giysilerde bazen gök hayvanı olan kuş, bazen ise yer hayvanı olan geyik, mus, ayı hâkimdir. Kuş, daha çok güney Altaylar, Hakaslar, Tuvalar ve Tofalarda, kara hayvanları, Yakutlar, Baykal ve Evenklerde kullanılmıştır. Giysiyi kışın bir gömlekle, yazın çıplak vücuda giyen Altaylılarda, kol ve göğüste çapraz dikişler bulunur (Mikluho Malaya, 1971:60).

Kaçın Şamanlarının giysilerinin bir türü de hırka şeklinde kısa üstlüklerdir. Giysi, koyun derisinden üzeri siyah kumaşla kaplı, etek ucu ve giysinin sağ tarafı renkli biye geçilidir. Yuvarlak bir yakalık dikip üzeri deniz kabukları ile süslenir. Alt kısmında büyük yuvarlak çingiraklar bulunur. Belin üstünde kumaştan veya deriden kemer vardır (Hoppal, 2010: 212-213).

Hakaslarda birden fazla giysi türü bulunmaktadır. Genişçe bu kısa ceketin eteklerine ve koltuk altlarına uzun deri şeritler dikilmiştir. Daha üst düzeydeki Şamanlar ceketinde deniz kabukları ve kırmızı kumaş kullanılır. Atkı, boyunda yaka gibi dikilip yakanın uçlarında bazen küçük, bazen büyük çanlar bulunur (Mikluho Malaya, 1971:61). Cübbenin yanında ise, “yutpa” adlı yeraltı canavarını temsil eden siyah kumaştan yapılmış olan şerit çatalkuyruklu, dört ayaklı, ağzı açık yılan benzer. Şaman’ı kötü ruhlarla karşı korur (Biray, 2013:95-113).

Yakutlarda giysinin adı “Kumu”, şapkanın adı “Bergee Kokoldo”, göğüs zırhlarının adı ise “Dalis”tır. Tam takıma sahip olunması için Şaman’ın yaşının ve derecesinin artması gerekir. Hayvanın kürklü derisinden yapılan giysinin kürklü kısmı içte, deri kısmı dışta bırakılır. Uzun deri şeritler (Saymırın Batırıs), püsküller vardır (Mikluho Malaya, 1971:41). Dolgan giysisi derisi saf ve sırt kısmının düz olmasına bakılmalıdır (Kılıç, 2010:11).Tuva giysileri, geyik ya da maral derisinden yapılır. Maral derisinden yapılan cübbenin dikişi “iskelet dikişi”dir. Giyside, içine demir tel geçirilmiş ve 6-8 cm uzunluktaki yılan şekline sokulmuş deri askılar bulunur. Dirsek tarafında ise küçük deri parçaları dikilerek “kçük çılan” (küçük yılan) denen püskül ve şeritler oluşturulur (Mikluho Malaya, 1971:70-71).

Şaman giysisinin dikimini çoğunlukla dikimde en tecrübeli us kiji denen yaşlı kadın üstlenir. Örneğin; iinelik (iğnelik), kalta (kese), kajanay (saç örgüsü) kadınlar tarafından hazırlanır. Manyak tamamlandıktan sonra şaman, kurbansız bir ayin yapar. Bu ayinin amacı, manyakın kullanıma uygun olup olmadığının anlaşılmasıdır (Anohin, 2006:41-43).

Altay Şaman giysi, Sibirya geyiğinin postlarından yapılan Ton denilen arka eteği olmayan bir kabandan oluşur (Anohin, 2006:45). Kolların aşağı kısmına küçük bakır çanlar (küzünü) ya da çingirak bağlanır. Sağda dört, solda beş toplamda dokuz adet çingirak bulunup kötü ruhlardan şaman, çingirtı sesleriyle korunmuş olur. Ayrıca, beş renk kumaş, kurdele ve ipten yapılmış küçük koltuk manyakları dikilir. Her manyak üç tutam ip ve saçağa sahiptir (Anohin, 2006:48)

Anohin, Manyak için “...arkada yere kadar kumaş (kızıl pös), omuzların arkasında dokuz tane küçük kukla Ülgen’in dokuz kızının (kıstar, kıyandar) sembolü olarak dikilir. Kuklaların başlarına puhu kuşu (sarı ükü) tüyleri dikilir. Kuklaların altına iki sıra halinde üçer tane dokuzluk sedef, deniz kabuğu, yılan başı, geçirilir. Bunlar kız şapkalarının (kajanay) parçasıdır.” demektedir.

Şaman giysisinin dört buçuk santim genişliğinde kırmızı şeritten oluşan kürke kayış yardımıyla dikilen bir de kuşağı (kurdak) bulunur. Kuşağın üzerinde güneş ve ayı sembolize eden iki büyük metal toka, küçük metal tokalar ve sıra, grup ya da haç şeklinde yerleştirilmiş deniz kabukları bulunur. Kuşak altına ya da üstüne yatay olarak dokuz yay çingirak dikilir. Bazen de çingirakların altına üç tane düz metal düğme dikilir (Anohin, 2006:48). Kenarlık, püskül ve boncuklu küçük torbadan ibaret dokuz tane iğnelik kuşak boyunca dikilir. İğneliğin sayısı Ülgenin kızlarını sembolize eder. Şaman giysisinde tüm bunların dışında küçük deri torbalar, küçük boncuklarla da süsleme yapılabilmektedir.

Şaman giysisinin yan eklerinden olan Yutpa adını Altay masallarından almış “canlı yutan” anlamına gelen siyah ya da kahverengi kumaştan yapılan büyük sicimdir. Yatpa, şamanı insan yiyen kötü ruhlara karşı korur. Yutpanın yerine yeşil kumaştan yapılmış sicime ise Abra adı verilir.

Bazı manyaklarda ise Yutpa ya da Abra yoktur; onların yerine kırmızı, beyaz ve sarı renkte özel üç sicim bulunur. Omuz arkasındaki sicimler baykuş tüylerine sahiptir. Bu nedenle de onlara iki omuzun kanatları denir (Anohin, 2006:50). Etek eki Şaman giysisinin kalça üzerine gelen kısımlarıdır. Kartal pençesi veya ayı pençesi takılabilmektedir. Şaman giysisinin sol tarafına koyu renkli kumaştan örülmüş üç veya dört arşın uzunluğunda iki kalın sicim asılır. Bunlardan birincisine yılan, diğerine ise zehirsiz yılan adı verilir. Şaman bu yılanları hastalardan kötü ruhları kovmak için aracı olarak kullanır (Anohin, 2006:51).

Şaman giysisinde iki omuzuna dikey olarak bağlanmış puhu kuşu, baykuş ve kartal tüylerinden oluşan iki demet vardır. Bu demetlere ülbek adı verilir. Onlar iki kartalı ya da şahini sembolize eder. Kartal ve şahin göze görünmeden şamanı ve kurbanlarını ruhlara götürürerek aracılık ederler (Anohin 2006:52).

Şaman başlığı, şaman giysisinin önemli tamamlayıcı unsurudur. Şamanlar esrik haldeyken ruhlarını korumaya gayret ederler. Başlıktan dışarıya çıkan boynuzlar kozmik güçlerle ilişkiyi sembolize etmektedir. Başlıktan geyik boynuzu ya da tüyler bulunduğu görülmektedir. Anohin , “Altay Şamanlığına Ait Materyaller” adlı eserinde Şaman başlıkları için, Kobdin şamanları ‘abgulda’, Hâlhâl şamanları ‘orgobçi’, Tuva şamanları ‘hamnar bört’, Altay şamanları “pörük” isimlerini kullandıklarından bahsetmektedir. Altay Şaman şapkasına kuş pörük veya yılan başlı kuş şapka adı verilir. Bu şapka sadece ayin esnasında manyak ile birlikte kullanılır (Anohin 2006:54). Şaman kıyafetleri içinde özellikle Altay Türk boylarındaki (Teleüt, Hakas, Karagas) kuş sembolizmi özel bir öneme sahiptir. Şamanın ya da Şaman kadının ana yardımcıları sadece kartal ya da kuğu olmasa da gösterişli baş süslemelerinde genellikle kuş tüyü kullanılır (Hoppal, 2010:215-216).

2. Şaman Giysi Unsurları Üzerlerinde Kullanılan Semboller

Şaman, yaşadığı toplum adına görevlerini yerine getirirken toplumdaki isminden sıyrılarak evrensel bir kimliğe bürünür ve toplumun bir sembolü olur. “Sembol, en genel tanımıyla kendisi olmayandır. Yani bir şeyin kendi anlamı dışında yeni ve farklı anlamlarla zenginleşerek daha üst bir kurmaca anlatımının aracı durumuna gelir” (Korkmaz, 2002:263). Bu bağlamda Şamanın bir sembol olarak kendi dışında yeni ve farklı bir anlama bürünmesi kullandığı araç ve gereçler ile sağlanır. Şaman, elbisesi, başlığı, başkalaşma aracı olarak maskesi, davulu, tokmağı ayna gibi diğer nesneler ve üzerindeki sembollerle adeta kişiliği tamamlanır. “Sembol, en genel tanımıyla kendisi olmayandır. Yani bir şeyin kendi anlamı dışında yeni ve farklı anlamlarla zenginleşerek daha üst bir kurmaca anlatımının aracı durumuna gelir” (Bayat, 2006:304). Şamanın bir sembol olarak kendi dışında yeni ve farklı bir anlama bürünmesinde ise şamanın kullandığı araç ve gereçler şamana bu yeni kimliğinde yardımcı olmaktadır.

Şaman giysisinin dışında kullanılan farklı unsurlardan biri olan davul, Türklerde çok eskiden beri kullanılmakta ve Şamanın ruhani yolculuğunun en önemli parçasıdır. Radloff'a göre ayinlerde şaman elbisesi giymek fazla bir önem arz etmez; lakin şaman davulu önemlidir ve davul olmadan ayin bir kuvvet taşımaz. 'Tüngür' ya da 'tür' olarak da adlandırılan şaman davulu ve iç kısmında davulun sahibi anlamına gelen 'tüngür asi' denilen tahta kenarın uzunluk mihveri boyunca takılmış değnek şeklinde bir sap bulunur. Bu sap genellikle kollarını açmış, ayakta duran bir insan şeklini tasvir eder. Tüngür asi'nin kolları, başın biraz altından geçen ve sapa dikey bir biçimde gerilen bir telle bağlanır. Telin üzerine ayin sırasında çok ses çıkması için demir parçaları ve levhacıklar takılır. Bu parçaların dışında kırmızı ve mavi renkte şeritler ile atalar tarafından kutsanmış birçok bez ya da şerit davulun iç tarafına ilıştırılmıştır. Davulun dışında semboller vardır. Örneğin, deri üzerine kaba kırmızı renkle resimler çizilir. Ortada Ay ve Güneş, onların üstüne de yıldızlar resmedilir. Bunların altına yerin resmi çizilir. İki tarafta ağaçlar, şaman, insan ya da insanlar, at üzerinde giden bir iki kişi, at ve kurban atı sembolleri, yanlarda kuşlardan kaz ya da kartal ve Tanrı tarafından kutsanmış kayın ağacını sembolize edilir. Tokmağı ise üstü keçe ile samur, kakım ya da tavşan derisiyle örtülür. Bunun amacı davuldan boğuk ses çıkmasını sağlamaktır (Radloff, 2008:36-38).

2.1. Altay Şamanlarında Kullanılan İnsan, Bitki, Hayvan ve Doğa Sembolleri

Davul şaman için ayin sırasında vazgeçilmez bir nesnedir. Çünkü şaman ayin sırasında davul sayesinde dünyanın merkezine ulaşır, ruhları çağırır ve öteki dünya ile iletişim kurar. Şamanın giysi olmadan da ayinlere katılabildiği halde bunu davul olmadan gerçekleştirememesi davulu şamanın kullandığı unsurlar arasında özel bir yere koymaktadır. Davulun dış tarafında bulunan resimler ise kasnak ve iç tarafta bulunanlara göre daha ayrıntılıdır. Bu resimler yeryüzüne ait nesnelere ait olanlar ve gökyüzüne ait nesnelere ait olanlar diye iki kategoride incelenebilir. Davulun dış tarafında bulunan resimlerden en önemlisi bir insan figürüdür. Eezi, yani davulun sahibi denilen bu resim, geçmiş bir şamanın resmidir.

Güneş ve Ay resimleri davulun üst kısmına içinde çapraz, uzun çizgiler ve kenarlarında nuru temsilen kısa çizgiler bulunan yuvarlak resimler olarak çizilir. Bütün davullarda Eezi'nin sağ tarafında Ay, sol tarafında ise Güneş vardır. Bu durum ay ile Güneşin yaz mevsimindeki hareketleriyle de paralellik gösterir ki yılın bu mevsiminde şamanların gökyüzüne çıkabileceklerine inanılır. Güneş, Ay ve gök pırıltılarının olduğu bölgeye ise sayıları on ile seksen arasında değişen yıldız tasvirleri resmedilir. Her zaman üç tane çizilen pura, üç uzun boynuzlu koç şeklinde çizilir. (Anohin, 2006:62-70).

Mircea Eliade'a göre simyacı ateşin efendisidir. Ateşi kullanarak bir maddeyi diğerine dönüştürür. Dolayısıyla da ateş, dünyayı değiştirebilecek büyüsel, dinsel bir unsurun sembolüdür ve o unsur bu dünyaya ait değildir. Bu nedenle en arkaik kültürler kutsallığın üstadını (şaman, büyücü-şifacı, büyücü) "ateşin efendisi" olarak hayal ederler. Ayrıca tıpkı şamanlar gibi demirciler de ateşin efendileri olarak bilinirler. Bir Yakut atasözü "demircilerle şamanlar aynı yuvadandır" demektedir. Bir diğer mesele göre ise "ilk demirci, ilk şaman ve ilk çömlekçi öz kardeştiler (Eliade, 2003:35).Demir ekler Şaman giysilerinde sıkça rastlanan objelerdir. Demir, saygı ve korku nesnesidir. Demircinin esrarengiz gücü bakımından Şaman'a denk olduğu kabul edilir. Yakutlarda "demirci ve Şaman aynı yuvadandır." Bu nedenle demirden takılar ruhlarla iletişimi sağlamakta ve kötü ruhları korkutmakta önemli bir araç olarak ilgi görmüştür (Tokarev, 2006:202).

Ayna, Şaman aksesuarları içinde ruhların doğrudan doğruya Şamana sunduğu kehanet aracı olarak betimlenir. Ayna, öteki dünyayı görmek ve ruhların yerini tespit etmek için kullanılır. Hatta V. Dioszegi, aynayı tanımlayan Mancu-Tunguzca panaptu kelimesinin "ruh, insan ruhu" ya da daha açığı "ruh-gölge" anlamına gelen pana kelimesinden türediğini göstermiştir (Tuna, 2000:70).

Hayvan üslubunun doğduğu çevre, Avrupa-Sibirya kuşağı boyunca ilerleyerek Çin'e kadar uzanır. Üslubun, İç Asya'da daha uzun süre devam ederek tarihi çağlara kadar canlılığını korumasının nedeni, kıtasal kış mevsiminin ancak bu bölgede ağırlığını hissettirmesi ayrıca ekolojik şartlar ve toplumsal kültürün Ortaçağ sonlarına kadar bu çevrede devam etmiş olmasıdır (Mülayim, 1999:126-269).

Şaman giysisi tasarlanırken Şamanın ayin esnasında dönüştüğü hayvanın şekli dikkate alınarak hazırlanır. B. Ögel'in aktardığı gibi, Orta Asya ve Sibirya'da Şaman giysileri, "hayvan ata" dikkate alınarak 'kuş, geyik ve ayı' tipinde yapılmaktadır (Ögel, 1998:37). At eski Türk Dünyası'nda özellikle insanın ayrılmaz dostu ve savaşta faydaları ile de kuvvet ve kudret sembolü olmuştur (Roux, 2006:35). At sürüleri ise zenginliğin ifadesi olarak görülmüştür (Çoruhlu, 1999:141). At ile gök arasında bir bağlantı olduğu kesin olmakla birlikte bu inancın Türklerde var olması muhtemeldir (Roux, 2006:35). Öyle ki Türk mitolojisinde atın, Tanrı'yı gördüğünden bahsedilmiştir. Yakutların bir efsanesinde anlatılana göre at tanrı tarafından kahramanlara hizmet için gönderilmiştir (Bakırcı, 2014:41). Yine bir yakut efsanesinde, şeytan davulunu ters çevirerek üzerine oturmuş, değneğiyle üç delik açmıştır ve davul üç bacaklı bir kısıra dönüşerek sahibini doğuya götürmüştür. Ayrıca Buryat efsanelerinde ölen şamanları yeni yurtlara taşıyan atlardan söz edilmiştir (Eliade, 1999:511). Şamanlarda ölüm hayvanı ve ruh taşıyıcı olmuştur (Eliade, 1999:508). Şamana göğe çıkma olanağı sağladığı için çoğu kere kanatlı olarak düşünülmüştür (Çoruhlu, 1999:141). Şaman davulunun üzerinde tasvir edilen at resmi uzun mesafeyi almaya yardımcı olmayı temsil eder. Tarihte pek çok kez kullanılan kartal sembolü Şamanlar tarafından da kullanılan koruyucu bir gücü ve asaleti simgelemektedir.

Şaman başlığında tilkinin postu da yer almıştır. Bu durum Şamanist törenlerde tilkinin de yer aldığını göstermektedir (Çoruhlu, 1999:157).

Kutsal ağaç üzerinde de şamanın doğmamış ruhunun simgesidir ve aynı zamanda şamanın kendisidir. Çünkü şaman gökle yerin birleştiği ağaç aracılığıyla göğe yükselir. Ayrıca Öney'e göre kartal aydınlık ve Güneş simgesidir (Öney, 1972:165-171). Kartal gibi başka yırtıcı kuşlar hükümdar ya da beylerin timsali, koruyucu ruhun, adaletin simgesi, ayrıca güneşi, gücü ve kudreti ifade ettiği için tarihte kullanılmaya devam etmiştir (Çoruhlu, 2000:133-134).

Ayı sembolü, Türk mitolojisinde önemli bir yeri olmasına rağmen bir kartal, at ya da kurt kadar önemli olmamıştır (Çoruhlu, 1999:140). Ayı tipi elbiseler şamanlar tarafından kullanılmış, onun farklı kısımlarından alınan kemiklerde şaman elbiselerine dikilmek suretiyle şamanın göğe seyahatinde yardımcı ruh olarak işlev gördüğüne inanılmıştır. Çinliler için güç ve cesaretin sembolü olmuştur (Çatalbaş, 2011:51).

Geyik, Türklerde kurttan sonraki en önemli hayvandır. Türk mitolojisinin, en eski simgelerinden birisidir. Diğer hayvanlarla ortak özellikler gösterir. Şaman törenlerinde suretine girilen hayvan-ata ya da ruhlardan birisi olmuştur. Bu nedenle şaman elbisesi ya da davulu üzerinde temsili olarak ya da ona ait bir parçayla görülebilir (Çoruhlu, 1999:142). Türklerde dona girmek deyimi kullanılmıştır. Geyik donuna girmek yani geyik olmak anlamına gelen bu tabir menkıbe, masal ve efsanelerinde karşımıza çıkmaktadır.

Buryatların bir anlatısına göre: "Başlangıçta sadece batıda tanrılar ve doğuda kötü ruhlar varmış. Tanrılar insanı yaratmışlar ve insan, kötü ruhlar yeryüzüne hastalık ve ölüm saçmaya dek mutlu yaşamış. Tanrılar hastalık ve ölümle savaşmak üzere insanlara bir şaman armağan etmeye karar vermişler ve kartalı göndermişler. Ama insanlar onun dilini anlamamışlar, zaten alt tarafı bir kuş diye güvenememişler. Kartal geri dönüp tanrılardan kendisine konuşma yetisi vermelerini ya da insanlara bir Buryat şaman göndermelerini istemiş. Tanrılarsa kartalı, yeryüzünde rastlayacağı ilk kişiye şamanlık yetisi vermesini buyurarak, tekrar dünyaya göndermişler. Kartal yere inince bir ağaç

dibinde uyuyan bir kadın görüp onunla çiftleşmiş. Bir süre sonra kadın bir oğlan doğurmuş ve bu çocuk ilk şaman olmuş” (Eliade,1992:95). Özellikle Göktürk ve Uygur devirlerinde kartal ve diğer yırtıcı kuşlar hükümdar ya da beylerin, koruyucu ruhun ve adaletin simgesi olmuş güneşi, güç ve kudreti ifade etmiştir (Çoruhlu, 1999:134).

Yılan, Türk Şamanizm’inde yeraltı Tanrısı Erlik ile ilişkili bir simgedir. Bazı Şamanlar yılan biçimine girerler. Tören esnasında onun hareketlerini taklit ederler. Bu nedenle Şaman elbiselerinde yılanı işaret eden nesnelerde yer alır. Altay Şaman elbiselerinde bazen yılanın başı ve çatalı kuyruğu belirgin bir şekilde gösterilmiştir. Ayrıca Şaman davulunun derisi içinde diğer tasvirlerle birlikte yeraltı denizinde yaşadığı varsayılan bir yılan resmi bulunmaktadır.

Davulun yüzündeki en önemli figür insandır. Şamanı yönlendiren ruhu temsil eder. Büyük insan figürü ise hatırasına yapılan şamanı tasvir eder.

Ayinlerdeki en çok bilinen temel unsur; dünyamız, üst dünya ve zaman zaman alt dünyayla arasında iletişim kanallarını simgeleyen temel ağaçtır. Ruhlar, şamanla buluşmak için direği kullanarak aşağı inmezse; şaman, düzenli ve yıllık yapılan törenlerde kendisi ruhlarla buluşmak için evren ağacına tırmanır. Buryat inancında, alt dünya, üst dünya ve insanların gerçek dünyası arasında bağlantıyı sağlayan bir akıntı vardır ki buna “her şeyi kuşatan efsanevi ırmak” adını verirler. Üst ya da alt dünyada dolaşırken, şaman bu nehirde gidip gelir. “Dünya nehri” ve “evren ağacı” aynı kozmik düşüncenin değişik biçimleridir. Bu düşünceye göre, alt ve üst dünyanın her ikisi de birbiriyle iletişim hâlinindedir. (Hultkrantz, 1978:4).

Etnik-kültürel gelenekte önemli bir yeri olan ağaç miti, Türk düşüncesinde yaratılış nedeninin önemli motiflerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu düşünceye göre, ilk insan dokuz budağı olan bir ağacın altında yaratılmıştır. Türk mitolojisinde, evliya ağaç, Tanrıya kavuşmanın bir yolu olarak düşünülmektedir (Kalafat, 1999 :85). Kayın ağacı, Şamanlıkta çok önemli bir varlık olan “hayat ağacı” (evren ağacı, dünya ağacı) olarak karşımıza çıkar. Hayat ağacı, ulu, yeryüzünden gökyüzüne uzanıp göğün direği olarak kabul edilir. Şamanlar için paleolitik dönemin de özelliğinden kaynaklanan, insan ile doğa iletişimi her zaman büyük önem taşımıştır. Şaman olabilmede “ölüp dirilme” ritüelinde, Şamanlar bu ağaca çıkarlar ya da bu ağacın kovuğunda ölüp yeniden doğarlar. Toprağın altına inen kökleriyle yeraltını, dalları ve gövdesiyle gökyüzünü, ışığa yükselen üst dallarıyla cenneti birleştirir (İnan, 1998:65). Hayat ağacının motiflerinde en çok kullanılan servidir. Sürekli yeşil kalması, uzun ömürlü ve dayanıklı olması, güzel biçim ve boyluluk gibi özelliklerle, serviyi iyilik ve güzellik simgesi haline getirmiştir (Yörük, 2002:64-66). Dolayısıyla Hayat ağacı; yaşam, güzellik, ebedilik ve evrenin ölümsüzlüğünü sembolize etmektedir.

Şamanistler doğadaki tüm varlıkların ve hatta cansız nesnelerin ruh sahibi olduğuna ve bu ruhların hakları korunmadığı takdirde, insanların kötü sonuçlarla karşılaşacağına inanırlardı. Bunun için dağlarda, nehirlerde, demirci aletlerinde yaşayan bu ruhlara kurbanlar sunulurdu. (Diyarbakirli, 1972:83).

Su, hayatın başlangıcı ve sonunu kendisinde gizler. Hayat ve ölümün birleştiği yerdir. Ateşin de söndürücüsü; yani ölümü, büyümesi suya bağlı olan tahtadan gelmektedir (Roux, 2002:143-144). Su, insan zihninin, evren ve en önemlisi Tanrı ile suyu bağdaştırması sonucu Şamanizm’de bir anlama bürünmüş ve Şamanizm’in bir toplum dini olması nedeniyle toplumun inanç yaşantısına girmiştir.

Ateş, Türk Şamanlığı için Tanrı’nın sonsuz ışığının bir parçası; Tanrı’nın arındırıcı oluşunun bir sembolüdür. İlahi gücün sembolünü taşıdığı için kutsaldır. Şamanizm’de Güneş, Ay, Yıldız, Yıldırım, Fırtına vb. ile ilgili inançlar hep Gök Tanrı kültüyle bağlantılıdır. Şaman inancına göre kötü

ruhlar Güneş ve Ay ile sürekli mücadele halindedirler. Güneş ya da Ay tutulduğu zaman, Şamanlar onları kötü ruhların esaretinden kurtarmak için gürültü çıkararak kötü ruhları korkutmaya çalışırlar.

3. Değerlendirme Ve Sonuç

Bu araştırmada, Şaman giysi unsurları üzerlerinde kullanılan semboller örnekler üzerinden analiz etmek amacıyla, bir katalog çalışması yapılmıştır. Katalogun içinde; 9 Şaman (Kam) Giysisi, 11 Şaman (Kam) Başlığı, 33 Şaman'ın (Kam) kullandığı unsur, olmak üzere toplamda 53 görsel incelenerek çizelgeler hazırlanmıştır.

Çizelgede, Kullanım Yeri, Kullanılan Materyal, Renk, Sembol olmak üzere veriler, 4 ana başlık altında incelenmiştir.

Araştırmada, Şaman (Kam) Giysilerinin değerlendirmesi, “Bedene Giyilen”, “Başa Giyilen” ve “Ayağa Giyilen” şeklinde sınıflandırılırken, Şaman'ın (Kam) kullandığı unsurlar ise, bir bütün olarak ele alınmıştır.

Şu ana kadar Şaman giysileri üzerine yapılan bilimsel araştırmalar, yazılı ve görsel kaynaklarda incelenmiştir. Bu araştırmada, Şaman Giysi Unsurları (Aksesuar ve ekler), karşılaştırmalı olarak, renk, sembol, malzeme, kullanım yeri gibi özellikleri incelenerek, bir katalog hazırlanmıştır. Katalogun hazırlanmasındaki amaç, Şaman giysi unsurlarıyla ilgili kaynaklarda yer alan bilgileri, görselleriyle buluşturmak ve farklılık ve benzerlikleri karşılaştırmalı olarak ortaya koymaktır.

Çizelge 1: Şaman giysi ve unsurları

ŞAMAN GİYSİ VE UNSURLARI	KULLANIM YERİ	KULLANILAN MATERYAL	KULLANILAN RENK	KULLANILAN SEMBOL
 Hakas Şaman Giysisi https://tr.pinterest.com/pin/476677941790888125/ (12.09.2016)	BEDENE GİYİLEN	Hakas Şaman giysisinde renkli kumaş parçaları beden kısmında göğüsten bileğe kadar uzanmaktadır. Kol ağzında ve göğüste tek sıra yakada üçlü gruplar halinde deniz kabukları kullanılmıştır. Ayrıca bazı sarkıklarda da deniz kabuğu mevcuttur. Göğüste çok sayıda metal parçalar asılmıştır.	Beyaz, kırmızı, mavi ve siyah renkler ağırlıklı olarak kullanılmıştır.	Deniz kabukları, metal ve kumaş sarkıtların sembolik olarak kullanıldığı sade sayılabilecek bir Şaman giysisidir. Unsurlardan ziyade renklerin hakim olduğu bir tasarımıdır.

 Sibirya Şaman Giysisi https://tr.pinterest.com/pin/484348134902470954/ (12.09.2016)	BEDENE GİYİLEN	Deri giysi üzerinde büyük bir yaka üzerinde işlemeler, metal aparatlar, göğüs kısmında farklı büyüklüklerde yuvarlak metal parçalar, kemer kısmında renkli işlemeler ve omuz ve etek kısımlarında çok sayıda renkli ip ve kumaş parçalar, püsküller, farklı büyüklükte gövde üzerinde çingiraklar kullanılmıştır.	Yaka ağzı kırmızı, altın sarısı geniş kenarlıkların içinde düz siyah zemin üzerinde gümüş işlemeler kullanılmıştır. Bel kısmında ve etek kısmında yer yer dikdörtgen farklı sarı, pembe, mavi, yeşil, beyaz renklerde işlemeler mevcuttur. Yanlarda beyaz, kırmızı, pembe vb. renklerde kumaş ipler vardır.	Yakada ve etekdeki işlemelerde artı sembolü bolca kullanılmış ve her alan kendi içinde çerçeve içine alınmıştır. Kollarda yer yer şeritler bulunmaktadır. Kemer kısmında geometrik semboller kullanılmıştır.
 Sibirya Şaman Giysisi https://tr.pinterest.com/pin/342484746647433733/ (12.09.2016)	BEDENE GİYİLEN	Deri üzerinde yer yer kürkü kullanılmış ve çok sayıda koltuk altı ve etek kısmında deri, ip ve kumaş parçalarından oluşan püsküller ile boncuklar, etek ve kol uçlarında deri metal uzun sarkıtlar bulunmaktadır.	Deri ve kahverengi postun tonlarında kumaş, ip ve krem kahve açık sarı boncuklar kullanılmıştır.	Giysi üzerinde çizgisel sembol kullanılmamış olup boncuk, tüy, püskül içermektedir.

 Sibirya Şaman Giysisi https://tr.pinterest.com/pin/348466089891272186/ (12.09.2016)	BEDENE GİYİLEN	Giysi deriden (maral yada koyun) yüksek yuvarlak yakalı uzun kollu ve bilek hizasına kadar uzunlukta tasarlanmıştır. Yaka ve kol ağzında ince kürk şeritler bulunmaktadır. Sırtın ortasında üçlü metal sarkıt ve altında etek boyunca kalın uzun ucu püsküllü dokuma şerit kullanılmıştır. Sırtta çok sayıda kumaş ve ip uzun sarkıtlar omuz hizasında daha kısa grup grup kısa sarkıtlar kollara kadar devam etmektedir.	Vizon rengi, kahve ve krem tonları, kırmızı sarı ve beyaz renkler kullanılmıştır.	Sırt ortasında şaman ve Eezi sembolleri, hayat ağacı ve göz sembolleri kullanılmıştır. şaman elbiselerinde, arka, göğüs ve kollarından olmak üzere hayvan şekilleriyle süslü birçok demir parçaları bulunur, bunlar vücudun her hareketinde birbirine çarparak kuvvetli sesler çıkarırlar. Bu sesler ruhlar için gereklidir.

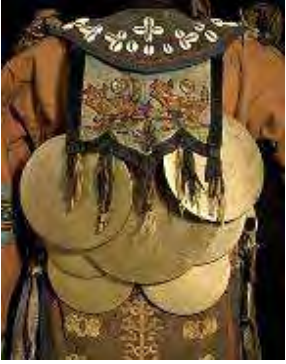
 Buryat Şamanı https://tr.pinterest.com/pin/445786063090029233/(12.09.2016)	BEDENE GIYİLEN	Uzun kollu, ayak bileğine kadar kumaştan sade olarak tasarlanmış, başlıkta püsküller, renkli örgü ve yuvarlak altın rengi metal kullanılmıştır. Kol ağzı manşetleri siyah üzerine krem ve pembe biyeler şeklinde yapılmıştır. Renkli ip ve püskülleri iki elinde tuttuğu kısa asalar üzerinde kullanılmıştır.	Mavi ağırlıklı olarak sarı, pembe, yeşil ve pembe renkler kullanılmıştır.	Semboller kullanılmamıştır.
 Altay Şaman Başlığı A.V. Anohin, Altay Şamanlığına Ait Materyaller, s. 54.	BAŞA GIYİLEN	Fes şeklinde tasarlanmış olan başlık üzerinde artı yani dört yön şeklinde deniz kabuğu kullanılmıştır. Başlığın alt kısmında bir sıra 9 adet ve ikinci sırada 16 adet deniz kabukları bulunmaktadır. Başlığın üst ve alt kenarlarında kürk kullanılmıştır.	Renkleri tespit edilmemiş-tir.	Deniz kabukları sayı olarak 9 ülgenin kızlarını sembolize etmektedir. Üstteki üçlü dizilimde dört yön ile gök yer ve yeraltı dünyasını sembolize etmektedir.

 Altay Şaman Başlığı A.V. Anohin, Altay Şamanlığına Ait Materyaller, sf. 54.	BAŞA GİYİLEN	Hotoza benzer tarzda tasarlanmış başlıkta metal ve iplerle süslemeler iki hatta yapılmış ve her hat kürkle ayrılmıştır. Başlığın altında uzunluğu değişken püsküller bulunmaktadır.	Renkler tespit edilmemiştir. Şamanın cübbesiyle beraber külahı (börk) da hazırlanır. Külahın esas kısmı üç karış uzunluğunda kırmızı kumaştan olur, etrafına da üç tane düğme konulur. Astarı kaba ve âdi kumaştır. Külah da cübbe kadar önemlidir.	Süslemelerde zikzak ve sıralamalar yapılmıştır.
 Buryat Şaman Başlığı https://tr.pinterest.com/pin/432345632955445609/ (12. 09.2016)	BAŞA GİYİLEN	Tamamen metal unsurlar kullanılarak yapılmış olan Orgay denilen miğfer biçimli başlıkta, süslemeleri sarkıtlarında deniz kabukları kullanılarak yapılmıştır. Metal unsurlar halka, zil, zincir ve amorf düzende yerleştirilmiştir.	Metalin kendi rengi ve deniz kabukların beyaz renginden oluşmuştur	Metalin gücü ve deniz kabuklarının Ülgenin kızları kadar olan sayısı sembolik olarak kullanılmaktadır.

 Tuva Şamanı https://tr.pinterest.com/pin/342484746646322868/(12.09.2016)	BAŞA GIYİLEN	Başlık sert bir zemin üzerinde kalın deri yada ağaç kabuğu olarak tasarlanmış iskeletin üzerinde boncuk ve metal süslemeler yapılmıştır. Başlığın tepesinde çok sayıda puhu yada kartal tüyü dikilmiştir. Başlığın yüze doğru boncuk sıraları önde kısa yanlara doğru uzayarak sarkıtılmıştır.	Siyah, kırmızı, beyaz, mavi, yeşil renkleri ağırlıklı olarak kullanılmıştır.	Tüyler ruhani güçleri ve göğe doğru yükselişi sembolize eder. Yüze doğru olan sarkıtlar ayın esnasında konsantrasyona yardımcı olur. Metal aparatlar kötü ruhlara karşı koruyucu olarak kullanılmaktadır.
 Altay Şamanı https://tr.pinterest.com/pin/512706738812349947/ (21.08.2016)	BAŞA GIYİLEN	Kumaş organlardan oluşan başlığın tepesinde geyik boynuzları tasvir edilmektedir. Başlığın tasarımında farklı kalınlıkta sarkıtların yanı sıra aralarda metal uzun unsurlar ve örgüler kullanılmıştır. Metal unsurlarda çingirakların yanı sıra halkalara üçlü guruplar halinde uzun yaklaşık aynı boylarda metal çubuklar kullanılmıştır.	Sarı, kırmızı, bordo, yeşil, mavi renkleri kullanılmıştır.	Çingirak gibi diğer metaller birbirine çarparak çıkarttığı seslerle kötü ruhları korkutup kaçırdığına inanılmaktadır. Geyik boynuzu ruhani güçleri sembolize eder.

	BAŞA GİYİLEN	Başlıkta metal bir kartal, boğa boynuzları ve iki göz resmi ve ak tüylü samur ya da başka bir kemirgen hayvanın kürküyle de alın kısmı kaplıdır. Başlığın dört tarafa olan bağlantılarında önde bir kartal metal unsuru ve tepeliği bulunmaktadır. Başlığın alın hizasında geometrik metal küpelerin olduğu ve iki yandan kumaşın kulak hizasından aşağı sarkıtıldığı görülmektedir.	Mavi, bordo, siyah ve beyaz renklerden yapılmıştır.	Kartal, Altayların en eski Türk topluluklarında güneş ve gök tanrının sembolüdür. Başlıkta güç unsuru olarak boğa boynuzu ve Erliğe ulaşmak için kuş sembolleri, algının artırılması için de gözler sembolik anlam içermektedir.
Altay Şaman Başlığı http://www.atlasdergisi.com/kesfet/kultur/sayanlar-altaylar-ve-mogollar.html (21.08.2016)				
 Tuva Şamanı https://tr.pinterest.com/pin/342484746645946556/ (21.08.2016)	BAŞA GİYİLEN	Kartal tüyleri başlığın tepesinde ve başlık üzerinde göz, metal ve boncuklar kullanılarak yapılan tasarımda kulağın hizasında göğse kadar inen boncuk sarkıtlar kullanılmıştır.	Bordo, mavi, beyaz, yeşil, renkler ağırlıkta olarak tasarlanmıştır.	Kartal tüyleri göğe yükselişte ruhani güce eşlik eder. Kartalın Şamanların atası ve koruyucusu olduğuna inanılır. Bu nedenle başlıkta ve kollarda kartal tüyleri kullanılır. Algıyı güçlendirmek için kullanılan gözler ve başlığın yanındaki sarkıtlar transı desteklemek için kullanılmaktadır.

 Hakasya Şamanı https://tr.pinterest.com/pin/572168327634703123/(21.08.2016)	BAŞA GİYİLEN	Başlıkta geyik boynuzu ve kürk kumaş bir zemin üzerine tepe kısmına yerleştirilmiştir. Başlığın arka kısmında gruplar halinde başlığa kırmızı kumaşlarla birleştirilmiş at kuyruğu bulunmaktadır.	Doğal malzemelerin yansıra zikzak yeşil tondaki işlemler su yolunu anımsatır. Kırmızı rengin kullanımı gücü temsil etmektedir.	Şaman, doğanın gücünü ve kutsallığını geyik boynuzu, kürk ve at kuyruğunu başlığında kullanmaktadır.
 Sibirya Şamanı https://tr.pinterest.com/pin/342484746648978527/(21.08.2016)	AYAĞA GİYİLEN	Deri ve dokumadan oluşan tasarımda motifler ön plandadır.	Deri üzerinde motiflerde mavi yeşil kırmızı lacivert renkleri kullanılmıştır.	Geometrik semboller kullanılmıştır.
 Buryat Şaman Unsuru https://tr.pinterest.com/pin/360639882641855962/(07.12.2016)	ZİL VE METAL	Giysi üzerinde çok sayıda hayvan, geometrik ve zil unsurların yanı sıra sembolik biçimlerde metal parçalar kullanılmıştır.	Sarı ve beyaz metaller kullanılmaktadır	Ayinlerde kötü ruhları uzaklaştırmak için metallerin çıkardığı seslerden yaralanmanın yanı sıra biçimsel olarak hayvan, dört yönün geometrik materyaller içerisinde kullanıldığı görülmektedir.

 Altay Şaman Giysisi https://tr.pinterest.com/pin/288793394831338668/ (07.12.2016)	ZİL VE METAL	Giysi üzerinde ve başlıkta metal unsurların kullanıldığı görülmektedir. Metaller başlık çevresinde ve göğüs üzerinde farklı büyüklüklerde yuvarlak biçimlerde, zil ve küpe formlarında kullanılmaktadır . Çuoraan, Kam kaftanının kenarlarından saçak halinde (ökçelere kadar) sarkan uzun kayışların uçlarına asılı, küçük bakır, içleri boş kürecikler.	Sarı metal rengi kullanılmıştır.	Güneş ve ay sembolleri Şamanın ruhsal yolculuğunda yolunu bulmasına yardım eder. Bazen de metal levhalar üzerinde şaman resmi bulunur. Emeget denilen bu sembol önceden yaşamış bir kamın ruhudur. Bu koruyucu ruh her zaman sevdiği insanların yakınlarında dolaşır ve her zaman onun yardımına koşar. Kam yalnız kendi “emeget”in vasıtasıyla görür ve duyar.
 Sibirya Şaman Unsuru https://tr.pinterest.com/pin/532128512195050464/ (07.12.2016)	ZİL VE METAL	Giyside sırta yedi adet büyük yuvarlak formda metal kullanılmaktadır . Kam elbisesi arkasının ortasında asılı durur. Bu levha güneşi temsil eder. Bu levhanın bir büyüğüne “oybon küñese” denir.	Sarı metal rengi kullanılmıştır.	Güneş ve ay sembolleri Şamanların doğayla bunlar başka dünyaya giderken kamın yolunu aydınlatır. Bir kam daha ağır, metalden yapılmış donanımları elbisesine asarsa o zaman alt dünyaya dalabilir. Bu nedenle semboller de büyük formlarda yapılmaktadır.

 Avrasya Şaman Unsuru https://tr.pinterest.com/pin/30962316162726907(07.12.2016)	ZİL VE METAL	Giyside bele takılı kuşak üzerinde metal askılarla asılı, insan ve av materyalleri metal formlarda kullanılmaktadır. Xatıs, Kamin ruhunun ağaçtan yapılmış tasviridir.	Sarı metal rengi kullanılmıştır.	Tanrı tarafından çekildiğine inanılan yay ve oklar Şamanın doğayla ilişkisini ve ayinlerinde yardımcı unsur olarak kullandığı sembollerde yerde bulduğu görülmektedir.
 Tuva Şaman Maskesi https://tr.pinterest.com/pin/342484746647117326/ (18.11.2016)	MASKE	Tilki yada kurt sembolünün deri ve kürkten tasarlandığı maskede üzerinde boncuk, deniz kabuğu ve kemiklerden oluşmaktadır. Kemiklerin kaburga kemiği olduğu düşünülmekte başlıkla maske bir bütün olarak yapılmış olupyanlardan göğse doğru ve göz hizasında başın yan tarafından burna doğru sarkıtılmıştır.	Tilki kürkü ile yakın kahve tonları ve krem rengi kullanılmıştır.	Tilki ya da kurtla ait olduğu düşünülen kürk ve kemik parçaları hayvanın ruhani gücünden yararlanarak ve onun koruyuculuğu altında trans amaçlı kullanılan sembollerdir. Kurt eski Türk dininde ve inanışında ve aynı zamanda günümüz Anadolu'sunda güç, kuvvet, liderlik, iyilik ve bereket sembolüdür.

 Avrasya Şaman Davulu http://tengriticurkiye.blogspot.com.tr/2016/08/saman-davulu.html (07.12.2016)	DAVUL	Davul yeni yapıldığında ayin yapılmadan önce ardıc dumanıyla tütsülendiği için rengi döner ve üzerindeki semboller ve unsurlarla kullanım amacı güçlenmektedir.	Mavi, yeşil, bordo, siyah ve yeşil renkler konturlar de siyahın çizimlerin yanı sıra renkli boncuk ve kumaş örgüler bulunmaktadır.	Kayın ağacı dünyanın merkezinde durduğuna inanılır ve kutsal sayılmaktadır. Dallarıyla cenneti kucaklar, kökleriyle yer altına ulaşır. Bu nedenle davul kayın ağacından yapılmaktadır. Davulun üzerinde güneş, ay , insan, gökkuşağı ,şaman ve at sembolleri kullanılmıştır. Ayin esnasında transa geçiş için aracı unsur olarak bulunmaktadır.
 Sami Şaman Tokmağı https://tr.pinterest.com/pin/572168327642368378/ (07.12.2016)	TOKMAK	Ağaç dalından şekillendirilerek yapılmış olan tokmak üzerinde işlemeler, sap kısmında çıplak yada deri sarılı, deri ipucunda püskül yada metal unsurlar kullanılmıştır.	Ağacın doğal rengi kullanılmaktadır.	Tokmağın üzerinde zencirek benzeri çizgisel süslemeler mevcuttur. Tokmağın sapı bir nevi kötü ruhları korkutmak için ip, boncuk, kumaş , resim yada halka gibi materyallerle süslenmektedir.

 Sibirya Şaman Davulu https://tr.pinterest.com/pin/342484746647117361/(07.12.2016)	DAVUL	Ağaç, deri ve kıl sicim kullanılarak hazırlanan davulun ana malzemesi kayın veya sedir ağacıdır. Şaman figürü yanı sıra kumaş parçaları, zil, boncuk ve renkli ipler kullanılmıştır.	Mavi, yeşil, beyaz, sarı, krem ve bordo renkleri kullanılmıştır.	Davulun alt çapında takılmış değnek şeklinde bir sap vardır. Bu sap, genellikle kollarını iki yana uzatmış ayakta duran bir insan şeklindedir. Buna da davul sahibi (tüngür asi) de denir. Ayrıca zil ve metal parçalar yardımcı unsur olarak kullanılır.
 Sibirya Şamanı https://tr.pinterest.com/pin/342484746645981382/(19.12.2016)	DAVUL/ TOKMAK	Şaman davulu tüngür ya da tür Tanrılar tarafından kutsanmış kayın ağacından olan tokmağın üzerinde metal halkalar, deri kürk ve tokmak ucunda kalın ip örgüler kullanılmıştır.	Malzemelerin doğal renklerinde kullanıldığı tahmin edilmektedir.	Davul Şamanı semaya çıkaran yada yeraltına götüren bineğidir. Ruhlarla iletişime geçmesinde aracıdır. Tokmağı da bir nevi kamçı gibi kullanır. Bazen bu örnekteki gibi metal halkalar mevcuttur. Onlar da her vuruşla birbirine çarparak çıkartılan sese eşlik eder.

 Altay Şamanı https://tr.pinterest.com/pin/342484746645946567/(07.12.2016)	DAVUL/ TOKMAK	Ağaç malzemesinden ve ziller kullanılan Tokmak, üzeri önce keçe ile, onun üzerinden de kılı hayvan derisiyle (samur, kakım ya da tavşan derisi) örtülmüştür. Amaç sesin boğuk çıkmasıdır.	Metal ziller, tokmağın başı kırmızı renklerde, sapı natürel rengiyle kullanılmıştır.	Zillerin çıkardığı seslerin kötü ruhları kaçıracağına inanılmaktadır. Altay Şamanlarında tokmağa “obru” adı verilir. Tokmak da davul gibi kutsal kayın ağacından yapılır.
 Sami Şaman Davulu https://tr.pinterest.com/pin/469992911087927823/(22.12.2016)	DAVUL	Davulun deri yüzeyinde siyah renkte semboller çizilmiş olup alt yarı kısmında ip ve değişik boy ve şekillerde metallerden uzun sarkıtlar bulunmaktadır.	Metal ve derinin doğal renkleri kullanılmaktadır.	Davulun merkezinde dört yön sembolü yada çarkıfelek sembolü mevcuttur. Çarkıfelek evrenin dönüşünü ifade eder. Çevresinde insan, ok, yay, koyun, at sembolleri kullanılmaktadır.

 Sibirya Şaman Unuru https://tr.pinterest.com/pin/342484746647433728/ (21.12.2016)	KEMİK	Şamanik unsurlardan olan küçük büyük kemik parçaları, boynuz ve dişler kullanılabilmeğe edir. Sibirya Şaman örneğimizde yardımcı ruh olarak Sibirya Şaman giysisinde sırt kısmında geyik boynuzları kullanılmıştır.	Kemiğin doğal rengi kullanılmaktadır.	Kemikler insanın doğayla ilişkisini ve esrimede hastalıkları iyileştirmede kullanılmaktadır. Bazen giysi üzerinde asılarak ya da buradaki gibi kolye olarak bir araya getirildiğini görüyoruz.
 Ongun https://tr.pinterest.com/pin/404338872780171408/ (21.12.2016)	KEMİK	Kemik ya da ağaçtan şekil verilmiş bir yardımcı ruhtur.	Doğal rengiyle kullanılmıştır.	Elinde ok ve yayın başında balık olan bir avcı sembolize edilmiştir. Eski Türk boylarının her birisinin kendine özel bir ongunu vardır. Bu genellikle kendi boylarını koruduğuna inandıkları kutsal bir havyan türü ya da büyük bir atalarının ruhunu barındırdığına inandıkları bir cisimdir.

ŞAMAN UNSURLARI 20  Tunguz Şaman Başlığı https://tr.pinterest.com/pin/342484746646322878/(21.12.2016)	KEMİK	Üzerinde boynuz takılmış bir Hakas Şaman başlığıdır. Boynuzun üzerine renkli kumaş parçalarının asılı olduğu görülmektedir.	Boynuz üzerinde kırmızı, sarı gibi canlı renklerin olduğu kumaş parçalarının dışında her iki boynuza aslı işlemeli kumaş parçaları mevcuttur. Üzerinde geometrik şekiller altın ve gümüş renklerde üzerinde bulunduğu kumaş ise siyah renktedir.	Kullanılan boynuzlar çoğunlukla geyik, boğa boynuzundan oluşur. Yakut, Tunguz ile Buryat Şamanlarının başlıklarında boynuz görülmektedir. Sibirya Şamanlarının bazıları başlıklarına rengeyiği boynuzu kullanmaktadır.
 Yakut Şamanı https://tr.pinterest.com/pin/96053404525282218/(13.12.2016)	PÜSKÜL	Püsküllerin giysi tasarımında önlük üzerinde gruplar halinde bel hizasında kullanıldığı görülmektedir. Başlık üzerinde de önde burun hizasına kadar ve yanda göğüs hizasına kadar püsküller kullanılmıştır.	Püsküllerin beyaz dışında koyu renklerde olduğu tahmin edilmektedir.	Hem başlıkta hem giysinin ön kısmında kullanılan püsküller kuşkanadını sembolize ederek Şamanın ruhani göçünde göğuşuşunda yardımcı unsurdur olarak kullanılmıştır.

 Buryat Şaman Giysisi https://tr.pinterest.com/pin/360639882641856405/ (13.12.2016)	PÜSKÜL	Giysi tasarımında koltuk altı, sırt ve etek uçlarında oldukça yoğun püskül kullanılmaktadır. Sırtta kısa kollarda daha uzun ve etek kısmında belден topuk boyuna kadar boncuk ve iplerle birlikte kullanılmıştır.	Püsküller siyah kırmızı renklerden tasarlanmıştır.	Püsküller ve beraberindeki ip ve çanlarla sembolik anlamda giysi üzerinde sırt, kol altı ve etek unsurlarında kullanılmıştır. Altay şamanlarının elbiselerinde Yutpa denilen yeraltı canavarı ya da yılanı temsil eden kurdeleler de bulunabilir.
 Sibirya Şaman Giysisi https://tr.pinterest.com/pin/36028865743970759 (13.12.2016)	TÜY	Giysinin sırt unsurunda iki omuzdan tutturulmuş kumaş bir şeritin ortasında puhu kuşu tüyü kullanılmıştır.	Tüyler doğal renklerinde bulunmaktadır.	Ayin esnasında Şamanın koruyucu unsurlarından biri olarak sembolik amaçlı kullanılmaktadır. Şaman giysisinde iki omuzuna dikey olarak bağlanmış puhu kuşu, baykuş ve kartal tüylerinden oluşan iki demet vardır. Bu demetlere <i>ülbrek</i> adı verilir. Onlar iki kartalı ya da şahini sembolize eder.

 Tuva Şaman Başlığı https://tr.pinterest.com/pin/342484746645984076/ (13.12.2016)	TÜY	Başlıkta kullanılan tüyler gelişi güzel tamamen başın tepesini örtecek şekilde şahin tüyü kullanılarak tasarlanmıştır.	Tüyler doğal renklerinde bulunmak adır.	Ayin esnasında Şamanın koruyucu unsurlarından biri olarak sembolik amaçlı kullanılmaktadır. Kartal ve şahin göze görünmeden Şamanı ve kurbanlarını ruhlara götürürerek aracılık ederler.
 Altay Şaman Giysisinde “Dokuz Kukla” A.V. Anohin, Altay Şamanlığına Ait Materyaller, s.46	KUKLA	Çizgisel formdaki kukla ya da bebekler dokuz adet ve aynı büyüklük ve formdadır. Kollar açık ve iki yanda gövdesinde ise dairesel formdadır.	Çizgisel tasarım renk-siz olduğu tahmin edilmektedir.	Kukla ya da bebekler Tanrı Ülgenin 9 kızını sembolize etmektedir.
 Altay Şaman Davulu https://tr.pinterest.com/pin/572168327630484368/ (15.12.2016)	KUKLA	Dairesel kasnak içine Şaman davulunun arka görünüşü formunda yapılan tasarımda tam merkezde kolları açık şaman figürü bulunmaktadır. Figürün kendisi ağaçtan giysisi deri ve kumaştan yapılmaktadır.	Ağaçtan yapılmış olan tasarımda kırmızı ve siyah bez ve deri parçaları kullanılmıştır. Güç ve ateş renkleri sembolize edilmiştir.	Tüngür Eezi, Şaman ı ifade eden kukla davul kasnağının merkezinde dünyanın merkezi gibi düşünülerek sembol unsuru olarak kullanılmaktadır.

Arkaik toplumlarda Şaman kültürünün en önde geleni, hikâyecisi, iyileştiricisi, falcısı hatta devlet büyüklerinin danıştığı kişi olan Şaman yada Türk kültüründe Kamlar ve onların giysileri ile kullandıkları unsurları her dönemde farklı kültürlerde kullanılmıştır. Farklı coğrafyalarda, farklı yaşam ortamlarında, farklı dinlerin ritüellerinde ve günümüz Türk kültüründe halen izlerini görmekte olduğumuz Şaman kültürü izleri varlığının en önemli kanıtıdır. Bir moda olarak Şaman giysi tasarımlarında giysi analizinde ortaya çıkan kısa ve uzun püsküllerin, zil ve metallerin, tüylerin, kemiklerin ve renklerin etkileri hemen her dönemin moda anlayışında az yada çok kullanılmıştır.

Şaman giysisi döneminin hayat görüşünü, sosyo – kültürel yapısını, dini bakışını yansıtırken Şamanın mistik gücünü, ruh halini, hayal gücünü fantastik şekilde ortaya koymaktadır. Giysi örneklerinde görülen kadın yada erkek Şamanların giysilerinde yada unsurlarında hiçbir ayırım olmaksızın daha çok kadın giyimine yakın tutulan form ve renklerde olmasıdır. Doğanın insan yaşamı üzerindeki gizemli gücünü onu kutsallaştırarak ritüellerinde aracı unsur olarak kullanmaktadırlar. Kullanırken de kimi zaman doğal renkleriyle ve her rengi içinde barındıran tabiata öykünmüşlerdir. Bazen tek tek bazen de diğer materyallerle bir araya getirerek giysi ve unsurlarında kullanmışlardır.

Kutsal bir kült eşyası kabul edilen Sibiry Türk Şamanlarının giysilerine toplu olarak bakıldığında giysilerde biçimi anlam ve önemiyle ilgili olup tasarımı ise görselliğindeki zengin malzeme kombinasyonunda olduğunu görebilmekteyiz. Tasarım ve biçim ilişkisi farklı coğrafya ve kültürlerde etkileşerek çoğu zaman iç içe geçtiği örnekler bulunmaktaysa da olan değişiklikler aslını asla kaybettirememiş her defasında Şaman kültürü izin olduğu farka dilmıştır.

Yapılan katalog çalışması için seçilen toplamda 53 parça üzerinde Şaman(Kam) Giysileri , “Bedene Giyilen”, “Başa Giyilen” ve “Ayağa Giyilen” şeklinde sınıflandırılırken, Şaman’ın (Kam) kullandığı unsurlar bir bütün olarak ele alınmıştır. Bunun sonucunda ;

Şaman giysilerinde Hakas, Sibiry, Tunguz ve Buryat Şaman giysileriyle ilgili olarak, Hakas Şaman giysisinde renkli kumaş parçaları beden kısmında göğüsten bileğe kadar uzanmaktadır. Kol ağzında ve göğüste tek sıra yakada üçlü gruplar halinde deniz kabukları kullanılmıştır. Ayrıca bazı sarkıtlarda da deniz kabuğu mevcuttur. Göğüste çok sayıda metal parçalar asılmıştır. Deniz kabukları , metal ve kumaş sarkıtların sembolik olarak kullanıldığı sade sayılabilecek bir Şaman giysisidir. Unsurlardan ziyade renklerin hakim olduğu bir tasarımıdır. Beyaz, kırmızı, mavi ve siyah renkler ağırlıklı olarak kullanılmıştır.

Sibiry Şaman giysisinde Düz kaba dokuma, deri ip, renkli ip püskül, zil ile çok sayıda metal unsurlar, kuklalar kullanılmıştır. Özellikle giysinin omuz, koltukaltı yaka ve eteklerinde çok sayıda ip ve püskül kullanılmıştır. Bir diğer örnekte Deri giysi üzerinde büyük bir yaka üzerinde işlemeler, metal aparatlar, göğüs kısmında farklı büyüklüklerde yuvarlak metal parçalar, kemer kısmında renkli işlemeler ve omuz ve etek kısımlarında çok sayıda renkli ip ve kumaş parçalar, püsküller, farklı büyüklükte gövde üzerinde çingiraklar kullanılmıştır. Bir diğer giysi örneğinde Giysi deriden yüksek yuvarlak yakalı uzun kollu ve bilek hizasına kadar uzunlukta tasarlanmıştır. Yaka ve kol ağzında ince kürk şeritler bulunmaktadır. Sırtın ortasında üçlü metal sarkıt ve altında etek boyunca kalın uzun ucu püsküllü dokuma şerit kullanılmıştır. Sırtta çok sayıda kumaş ve ip uzun sarkıtlar omuz hizasında daha kısa grup grup kısa sarkıtlar kollara kadar devam etmektedir. Vizon rengi, kahve ve krem tonları, kırmızı sarı ve beyaz renkler kullanılmıştır. Sırt ortasında şaman ve Eezi sembolleri, hayat ağacı ve göz sembolleri kullanılan Sibiry Şaman giysilerinde, hayvan şekilleriyle süslü birçok demir parçaları olup, vücudun her hareketinde birbirine çarparak kuvvetli sesler çıkarırlar. Bu sesler ruhlar için gereklidir. Sonuçta Sibiry Şaman giysisinin kullanılan unsur ve renk açısından son derece zengin olduğunu ve sembolleri bolca kullandıklarını görüyoruz.

Tunguz Şaman giysisinde Kruvaze gelen yakasında kırmızı şerit daha sonra bel kısmında bağlanmıştır. Etek ucunda koltuk altında ve göğüs kısmında çok sayıda renkli ip ve kumaş kullanılmıştır. Krem rengi zeminin yaka ve kol ağzında kırmızı şeritler oluşturulmuştur. Uçları mavi beyaz ve kırmızı göğüs ve koltukaltı püskülleri, etek ucunda ağırlıklı olarak krem rengi püsküllerde kırmızı, yeşil, turuncu iplerle bağlanmıştır. Giysi üzerinde sembolik unsurlarda kumaş ve ipten oluşan püsküllerin dışında başka bir süsleme bulunmamaktadır.

Buryat Şaman giysisi ise sade tasarımda uzun kollu , ayak bileğine kadar kumaştan ancak çok daha zengin başlıkta püsküller, renkli örgü ve yuvarlak altın rengi metal kullanılmıştır. Kol ağzı manşetleri siyah üzerine krem ve pembe biyeler şeklinde yapılmıştır. Renkli ip ve püskülleri iki elinde tuttuğu kısa asalar üzerinde kullanılmıştır. Renk zenginliğinin başlıkta olduğu Buryat Şaman giysisinde mavi ağırlıklı olarak sarı, pembe, yeşil ve pembe renkler kullanılmıştır. Diğer giysi örneğinde Deriden basene kadar uzanan düz zemin üzerinde kürek kemikleri hizasından iki kol ucuna kadar uzanan ve basen hizasında da kullanılan şeritlerden oluşmuştur. Kol altından kol ucuna uzun boncuk ve kumaş materyallerden çok sayıda, sırtta daha kısa olmak üzere Kunus ve Kiasaan denilen püskül ve sarkıtlar bulunmaktadır. Sırtın orta kısmında iri bir zil ve yuvarlak metal unsurlar kullanılmıştır. Giysinin etek ucunu tamamen çevreleyen ayak bileğine kadar uzanan kumaş, metal, ip, deniz kabuklarından oluşan sarkıtların yanı sıra arka ortadan kırmızı kalın bir şerit ve ucunda irili ufaklı zil ve metal unsurlar bulunmaktadır. Nispeten daha az renklerin kullanıldığı örnekte krem rengi, deride, kırmızı, beyaz şeritlerde, altın sarısı işleme, kahve ve siyah püskülle kullanılmıştır. Giysi üzerinde çizgisel semboller bulunmayıp semboller zil, deniz kabuğu, renkli kumaş, metal ve püskül olarak yer almaktadır. Yaşamın merkezinde olan direk kırmızı kuşakta sembolize edilmiştir. Sırt ortada aslı metal ay sembolü kamın yolculuğunda yolunu aydınlatması için giysi tasarımında yer bulmuştur.

Hakas Şaman başlığı da giysisi gibi sade tasarlanmış, geyik boynuzu ve kürk, kumaş bir zemin üzerine tepe kısmına yerleştirilmiştir. Başlığın arka kısmında gruplar halinde başlığa kırmızı kumaşlarla birleştirilmiş at kuyruğu bulunmaktadır. Doğal malzemelerin yansırı zikzak yeşil tondaki işlemler suyunu anımsatmaktadır. Kırmızı rengin kullanımı gücü temsil etmektedir. Şaman, doğanın gücünü ve kutsallığını geyik boynuzu, kürk ve atkuyruğunu başlığında kullanmaktadır.

Avrasya Şaman başlığında metal bir taç üzerinden öne doğru ip ve boncuklardan oluşturulmuş burun altına kadar yüzün büyük bir kısmını örtecek şekilde püsküllerden tasarlanmıştır. Başlıkta kulak hizasında iki taraftan aşağıya göğüs üstüne kadar uzanan metal ve boncuklardan oluşan sarkıtlar kullanılmıştır. Başlıkta transa geçişi hızlandırmak için kullanılan püsküllerin üzerinde deniz kabukları sembolik olarak yer bulmuştur. Bir diğer Avrasya Şaman başlığı miğfer şeklinde oturmuş ve 7-9 arasında olduğu tahmin edilen parmak kalınlığındaki metaller kafatası gibi tepede birleşmiştir. Başlıkta kukla başlar metal olarak dizilmiştir. Metal başlığın yüze doğru boncuk, ip ve kumaş parçaları dudak hizasına kadar uzanmaktadır. Yanlarda kumaş ve tüylerden sarkıtlar bulunmaktadır. Kuklalar Ülgenin kızlarını temsilen yedi adet olarak başlığın ön kısmında bulunmaktadır. Tüyler puhu kuşuna ait olduğu sanılmakta ve ruhani güçleri temsil etmektedir. Boncuk dizilerinin sayısı beş, dokuz ya da on altıdır. Bazı başlıklarda bunların dışında iki sırma kaytan ilave edilir. Bu kaytanlardan biri ebemkuşağını sembolize eder, dokuz yerinden düğümlenir ve diğer parça bunun üzerine dikilmiştir.

Altay Şaman başlığı fes şeklinde tasarlanmış olan başlık üzerinde artı yani dört yön şeklinde deniz kabuğu kullanılmıştır. Başlığın alt kısmında bir sıra 9 adet ve ikinci sırada 16 adet deniz kabukları bulunmaktadır. Başlığın üst ve alt kenarlarında kürk kullanılmıştır. Ya da Hotoza benzer tarzda tasarlanmış başlıkta metal ve iplerle süslemeler iki hatta yapılmış ve her hat kürkle ayrılmıştır. Başlığın altında uzunluğu değişken püsküller bulunmaktadır. Süslemelerde zik zak ve sıralamalar yapılmıştır. Farklı bir diğer Altay başlığı örneğinde kumaş organlardan oluşan başlığın tepesinde

geyik boynuzları tasvir edilmektedir. Başlığın tasarımında farklı kalınlıkta sarkıtların yanı sıra aralarda metal uzun unsurlar ve örgüler kullanılmıştır. Metal unsurlarda çingirakların yanı sıra halkalara üçlü guruplar halinde uzun, yaklaşık aynı boylarda metal çubuklar kullanılmıştır. Çingirak gibi diğer metaller birbirine çarparak çıkarttığı seslerle kötü ruhları korkutup kaçırdığına inanılmaktadır. Geyik boynuzu ruhani güçleri sembolize eder. Altay Şaman başlığında metal bir kartal, boğa boynuzları ve iki göz resmi ve ak tüylü samur ya da başka bir kemirgen hayvanın kürküyle de alın kısmı kaplıdır. Başlığın dört tarafa olan bağlantılarında önde bir kartal metal unsuru ve tepeliği bulunmaktadır. Başlığın alın hizasında geometrik metal küpelerin olduğu ve iki yandan kumaşın kulak hizasından aşağı sarkıtıldığı görülmüştür. Kartal, Altayların en eski Türk topluluklarında güneş ve gök tanrının sembolüdür. Başlıkta güç unsuru olarak boğa boynuzu ve Erliğe ulaşmak için kuş sembolleri, algının artırılması için de gözler sembolik anlam içermektedir.

Tuva Şaman başlığında Başlıkta en göze çarpan puhu kuşunun sembolik yeri yani başın tepesidir. Bazen kuşun kanatları bazen de başı kesilmediği tasarımlarda Şamanın tanrılarla iletişime geçmesinde aracı unsur olarak kullanılır. Başlığın işlemeli olduğu ve burun seviyesine kadar boncuk püşküllerin özellikle yanlarda daha uzun olduğu görülmektedir. Sembol olarak puhu kuşu kullanılmaktadır. Ayin esnasında Şamanın koruyucusu olarak kartal, göze görünmeden şamanı ve kurbanlarını ruhlara götürürerek aracılık ederler. Kartal tüyleri, başlığın tepesinde ve başlık üzerinde göz, metal ve boncuklar kullanılarak yapılan tasarımda ise kulağın hizasında göğse kadar inen boncuk sarkıtlar kullanılmıştır. Kartal tüyleri, göge yükselişte ruhani güce eşlik eder. Kartalın Şamanların atası ve koruyucusu olduğuna inanılır. Bu nedenle başlıkta ve kollarda kartal tüyleri kullanılır. Algıyı güçlendirmek için kullanılan gözler ve başlığın yanındaki sarkıtlar transi desteklemek için kullanılmaktadır. Bordo, mavi, beyaz, yeşil, renkler ağırlıkta olarak tasarlanmıştır.

Buryat Şaman başlığında tamamen metal unsurlar kullanılarak yapılmış olan Orgay denilen miğfer biçimli başlıkta, süslemeleri sarkıtlarında deniz kabukları kullanılarak yapılmıştır. Metal unsurlar halka, zil, zincir ve amorf düzende yerleştirilmiştir. Metalin gücü ve deniz kabuklarının Ülgenin kızları kadar olan sayısı sembolik olarak kullanılmış ancak renk kullanılmamıştır.

Şaman ayakkabıları kısa ya da uzun olarak kullanıldığı örneklerde Sibiryaya ayakkabısı deri ve dokumadan oluşan tasarımda motifler ön plandadır. Deri üzerinde geometrik motifler mavi yeşil kırmızı lacivert renkleri kullanılmıştır.

Saka Şaman ayakkabısı ise deri bileğe kadar yapılan ayakkabı tasarımında bilek kısmında çevreleyen püşküller bulunmaktadır. Doğal deri rengi ile tasarlanmış ve püşkül detayı dışında sembol bulunmamaktadır. Tabiatın ölümün ve yeniden var oluşunun sembolik varyantı olan Dolganların Şaman ayakkabılarına "çabala" denir. Zarif ve desensizdir.

Şaman giysi unsurlarından zil ve metalin kullanıldığı örneklerde Sibiryaya Şamanı başlık üzerinde boynuzların arasında dokuz adet küçük zil kullanılmıştır. Bu çingiraklar; çubuklar, askılar, salkımlar, borucuklar şeklindedir. Bu parçaların ses çıkarmak, ruhları korkutmak, kötü ruhları bağlamak, süs olarak dikkat çekmek gibi işlevleri vardır. Eski Türk inanışında demir koruyucudur. Bu nedenle hem giysi de hem başlık metal levhalar, çingiraklar, tasvirler yer alır. Bu takıların her birinin ruhu vardır. Diğer bir örnekte Giyside sırtta yedi adet büyük yuvarlak formda metal kullanılmıştır. Kam elbisesi arkasının ortasında asılı durur. Bu levha güneşi temsil eder. Bu levhanın bir büyüğüne "oybon küñese" denir. Güneş ve ay sembolleri Şamanların doğayla bunlar başka dünyaya giderken kamin yolunu aydınlatır. Bir kam daha ağır, metalden yapılmış donanımları elbisesine asarsa o zaman alt dünyaya dalabilir. Bu nedenle semboller de büyük formlarda yapılmaktadır.

Buryat Şaman giysi unsuru olarak kullanılan zil ve metal, giysi üzerinde çok sayıda hayvan, geometrik ve zil unsurlarının yanı sıra sembolik biçimdeki metal parçalarda kullanılmıştır. Ayinlerde

kötü ruhları uzaklaştırmak için metallerin çıkardığı seslerden yaralanmanın yanı sıra biçimsel olarak hayvan, dört yönün geometrik materyaller içerisinde kullanıldığı görülmektedir. Bir diğer örnekte ise, Buryat Şaman giysisi üzerinde sırt kısmında zil ve metal küpelerin yanı sıra büyük yay benzeri metal aparatın kullanıldığı görülmektedir. İemex, Kam elbisesinde “oybon timire” denilen demir parçasına takılan askı, salkımdır. Giysi üzerinde sırt kısmında zil ve metal küpelerin yanı sıra büyük yay benzeri metal aparatın kullanıldığı görülmektedir. “Condoy kısaan” konik şekilli küpe askılardır. Ortada asılı duran Köñjöy küöğü timir denilen Kam elbisesinde içi boş madeni borucuk, ufak düdüktür. Tenekeden yapılmış yüzük parmağı kalınlığında ve içi boş borucuklardır.

Altay Şaman giysisinde zil ve metal unsurların kullanımının görüldüğü örnekte, güneş ve ay sembolleri Şamanın ruhsal yolculuğunda yolunu bulmasına yardım eder. Bazen de metal levhalar üzerinde şaman resmi bulunur. Emeget denilen bu sembol önceden yaşamış bir kaminin ruhudur. Bu koruyucu ruh her zaman sevdiği insanların yakınlarında dolaşır ve her zaman onun yardımına koşar. Kam yalnız kendi “emeget”inin vasıtasıyla görür ve duyar. Giysi üzerinde ve başlıkta metal unsurların kullanıldığı görülmektedir. Metaller başlık çevresinde ve göğüs üzerinde farklı büyüklüklerde yuvarlak biçimlerde, zil ve küpe formlarında kullanılmıştır.

Şamanik unsurlardan maskede hem kurt hem geyik hem de kartal kanadı tasvir edilmiştir. Ayin esnasında yardımcı ruh olarak geyik, kurt ve kartalın gücü sembolize edilmiştir. Orta Asya Türk Şamanları doğurganlık ayinleri sırasında boynuz maskesi takmaktadırlar.

Tuva Şamanlarında Tilki yada kurt sembolünün deri ve kürkten tasarlandığı maskede üzerinde boncuk, deniz kabuğu ve kemiklerden oluşmaktadır. Kemiklerin kaburga kemiği olduğu düşünülmekte başlıkla maske bir bütün olarak yapılmış olup yanlardan göğse doğru ve göz hizasında başın yan tarafından burna doğru sarkıtılmıştır. Tilki kürkü ile yakın kahve tonları ve krem rengi kullanılmıştır. Tilki ya da kurtta ait olduğu düşünülen kürk ve kemik parçaları hayvanın ruhani gücünden yararlanarak ve onun koruyuculu altında trans amaçlı kullanılan sembollerdir. Kurt eski Türk dininde ve inanışında ve aynı zamanda günümüzde de güç, kuvvet, liderlik, iyilik ve bereket sembolüdür.

Sibirya ve Avrasya Şaman davullarında ağaç, deri ve kıl sicim kullanılarak hazırlanan davulun ana malzemesi kayın veya sedir ağacıdır. Şaman figürü yanı sıra kumaş parçaları, zil, boncuk ve renkli ipler kullanılmıştır. Davulun üzerinde güneş, ay, insan, gökkuşağı, şaman ve at sembolleri kullanılmıştır. Ayin esnasında transa geçiş için aracı unsur olarak bulunmaktadır. Mavi, yeşil, bordo, siyah ve yeşil renkler konturlar de siyahın çizimlerin yanı sıra renkli boncuk ve kumaş örgüler bulunmaktadır. Davul yeni yapıldığında ayin yapılmadan önce ardıc dumanıyla tütsülendiği için rengi döner ve üzerindeki semboller ve unsurlarla kullanım amacı güçlenmektedir. Kayın ağacı dünyanın merkezinde durduğuna inanılır ve kutsal sayılmaktadır. Dallarıyla cenneti kucaklar, kökleriyle yer altına ulaşır. Bu nedenle davul kayın ağacından yapılmaktadır. Davulun alt çapında takılmış değnek şeklinde bir sap vardır. Bu sap, genellikle kollarını iki yana uzatmış ayakta duran bir insan şeklindedir. Buna da davul sahibi (tüngür asi) de denir. Ayrıca zil ve metal parçalar yardımcı unsur olarak kullanılır. Sami davulu örneğimizde ise davulun tütsülenerek koyulaşan deri yüzeyinde siyah renkte semboller çizilmiş olup alt yarı kısmında ip ve değişik boy ve şekillerde metallerden uzun sarkıtlar bulunmaktadır. Davulun merkezinde dört yön sembolü yada çarkıfelek sembolü mevcuttur. Çarkıfelek evrenin dönüşünü ifade eder. Çevresinde insan, ok, yay, koyun, at sembolleri kullanıldığı görülmüştür.

Sami Şaman tokmağı örneğimizde ağaç dalından şekillendirilerek yapılmış olan tokmak üzerinde işlemeler, sap kısmında çıplak yada deri sarılı, deri ipucunda püskül yada metal unsurlar kullanılmıştır. Tokmağın üzerinde zencirek benzeri çizgisel süslemeler mevcuttur. Tokmağın sapı bir nevi kötü ruhları korkutmak için ip, boncuk, kumaş, resim ya da halka gibi materyallerle

süslenmektedir. Şaman davulu tüngür ya da tür, Tanrılar tarafından kutsanmış kayın ağacından olan tokmağın üzerinde metal halkalar, deri kürk ve tokmak ucunda kalın ip örgüler kullanılmıştır. Diğer bir örnekte Ağaç malzemesinden ve ziller kullanılan Tokmak, üzeri önce keçe ile, onun üzerinden de kıllı hayvan derisiyle (samur, kakım ya da tavşan derisi) örtülmüştür. Amaç sesin boğuk çıkmasıdır. Tokmak üzerinde de kırmızı rengin hakim olarak kullanıldığı görülmüştür.

Şamanik unsurlardan olan küçük büyük kemik parçaları, boynuz ve dişler kullanılabilir. Sibiry Şaman örneğimizde yardımcı ruh olarak Sibiry Şaman giysisinde sırt kısmında geyik boynuzları kullanılmıştır. Kemikler insanın doğayla ilişkisini ve esrimede hastalıkları iyileştirmede kullanılmaktadır. Bazen giysi üzerinde asılarak ya da buradaki gibi kolye olarak bir araya getirildiğini görüyoruz. Kürek kemiği ve ince kemiklerin bir arada kullanıldığı Şamanik bir yardımcı unsurdur. Kürek kemiği Şamanların geleceğe dair görüşlerini oluştururken tanrılara ulaşmada ve fal bakmada yardımcı unsur olarak kullanılmaktadır.

Tunguz Şaman başlığında öne çıkan geyik boynuzlarının olduğu örnekte Boynuz üzerinde kırmızı, sarı gibi canlı renklerin olduğu kumaş parçalarının dışında her iki boynuza asıl işlemeli kumaş parçaları mevcuttur. Üzerinde geometrik şekiller altın ve gümüş renklerde üzerinde bulunduğu kumaş ise siyah renktedir. Kullanılan boynuzlar çoğunlukla geyik, boğa boynuzundan oluşur. Yakut, Tunguz ile Buryat Şamanlarının başlıklarında boynuz görülmektedir.

Paleolitik dönem Sibiry Şaman başlığı olarak kullanılmış bir diğer tasarımda kemikten geyik boynuzu ve iki göz oluşturulmuştur. Şaman yardımcı ruhu geyik ise başlığında geyik boynuzunu kullanmakta böylece ayin esnasında kötü ruhlardan da korunmaktadır. Kemiğin doğal rengiyle olduğu üzerinde varsa da günümüze herhangidir sembol ya da süsleme kalmadığı görülmüştür. Kemik ya da ağaçtan yapılan ve eski Türk boylarının kendine özel olan totem unsuru ongun örneğinde elinde ok ve yayın başında balık olan bir avcı sembolize edilmiştir. Bu genellikle kendi boylarını koruduğuna inandıkları kutsal bir havyan türü ya da büyük bir atalarının ruhunu barındırdığına inandıkları bir cisimdir.

Deniz kabuğunun unsur olarak kullanıldığı Sibiry Şaman giysisi örneğinde Deniz kabukları giysinin süslemelerinde yaka çevresinde, göğüste üçlü ya da ikili olacak şekilde yerleştirilmiştir. Deniz kabukları doğal rengiyle koyu renk zemin üzerinde püskül ve metal unsurlarla bir arada kullanılmıştır. Öldükten sonra canlanmayı sembolize ettiği başlık ve giysi üzerinde sayılı ya da dizi halinde kullanılmaktadır.

Avrasya Şaman başlığında deniz kabuğunun kullanıldığı örnekte ise, Şamanın başlığının (külâh veya börk) en önemli kısımlarından olan arkada 3 karış kadar uzunluktaki kırmızı kumaş sarkıt üzerinde düğmeler, deniz kabukları ve başlığın çevresinde vaşak derisi ile birlikte kullanılmıştır.

Şaman giysi unsurlarından biri olan püskül Yakut Şaman giysisi örneğinde, koyu renklerde gruplar halinde bulunmaktadır. Hem giysinin ön kısmında hem de başlıkta kullanılan püsküller kuşkanadını sembolize ederek Şamanın ruhani göçünde göğe uçuşunda yardımcı unsurdur olarak kullanılmıştır. Püsküllerin giysi tasarımında önlük üzerinde gruplar halinde bel hizasında kullanıldığı görülmektedir. Başlık üzerinde de önde burun hizasına kadar ve yanda göğüs hizasına kadar püsküller kullanılmıştır.

Altay Şaman Giysisi örneğimizdeki püsküller ise sarı, kırmızı, mavi, beyaz renklerde olup bu tasarımda kullanılan püsküller uzun renkli organların ucunda üç yada beş parmak kalınlığında kullanıldığı görülmüştür.

Buryat Şaman giysisinde püsküller, giysi tasarımında koltuk altı, sırt ve etek uçlarında oldukça yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. Sırtta kısa, kollarda ise daha uzun ve etek kısmında

belden topuk boyuna kadar boncuk ve iplerle birlikte kullanılmıştır. Püsküller siyah kırmızı renklerden tasarlanmıştır. Püsküller ve beraberindeki ip ve çanlarla sembolik anlamda giysi üzerinde sırt, kol altı ve etek unsurlarında kullanılmıştır. Altay şamanlarının elbiselerinde Yutpa denilen yeraltı canavarı ya da yılanı temsil eden kurdeleler de bulunabilmektedir.

Şamanın yardımcı unsurlarından biri olan tüy örneğimizde Tuva Şaman başlığında kullanılmıştır. Başlık üzerinde uzun kartal tüylerin çepeçevre sarılarak hazırlanan tasarımın dışında giysi üzerinde de farklı kuşkanatları kullanılmıştır. Siyah renkte uzun kartal tüylerinin dışında renkli kısa tüylerden oluşmaktadır. Tüyler esrime esnasında şamanın göğse Tanrı Ülgene yükselmesinde yardımcı unsur olarak sembolize edilmektedir. Tuva Şaman başlığı örneğinde kullanılan tüyler gelişmiş güzel tamamen başın tepesini örtecek şekilde şahin tüyü kullanılarak tasarlanmıştır.

Sibirya Şaman giysisinin üzerinde tüyün kullanıldığı örnekte ise, giysinin sırt unsurunda iki omuzdan tutturulmuş kumaş bir şeritin ortasında puhu kuşu tüyü bulunmaktadır. Ayin esnasında Şamanın koruyucu unsurlarından biri olarak sembolik amaçlı kullanılmaktadır. Şaman giysisinde iki omuzuna dikey olarak bağlanmış puhu kuşu, baykuş ve kartal tüylerinden oluşan iki demet vardır. Bu demetlere ülbek adı verilir. Onlar iki kartalı ya da şahini sembolize eder. Sibirya Şaman başlığı örneğinde ise başın tepesini tamamen örtecek şekilde ve farklı kuşların tüyleri kullanılarak tasarlanmıştır. Tasarımda boynuz, boncuk ve püsküller de tüylerin yansırı başlıkta bulunduğu görülmektedir.

Şamanın kullandığı unsurlardan biri olarak ayı pençesi kötü ruhları uzaklaştırmak amacıyla kendilerine yardımcı unsur olarak kullanılmaktadır. Tuva Şamanının iyileştirme amaçlı kullandığı örneğimizin dışında kuş pençeleri doğadan güçlü ve kutsal hayvanların aracı edildiği diğer unsurlardır.

Altay Şaman Giysisinde “Dokuz Kukla” A.V. Anohin, Altay Şamanlığına Ait Materyaller adlı eserinde çizgisel formlarda gördüğümüz ve Ülgen’in 9 kızını sembolize eden kukla ya da bebekler Şaman giysi ve unsurlarında hem çizgisel hem de üç boyutlu formlarda kullanıldığı görülmektedir. Altay Şaman davullarının örneğimizde de gösterdiğimiz gibi dairesel kasnak içine Şaman davulunun arka görünüşü formunda yapılan tasarımda tam merkezde kolları açık şaman figürü bulunmaktadır. Kuklanın kendisi ağaçtan giysisi deri ve kumaştan yapılmıştır. Ağaçtan yapılmış olan tasarımda kırmızı ve siyah bez ve deri parçaları kullanılmıştır. Güç ve ateş renkleri sembolize edilmiştir. Tüngür Eezi, Şaman ı ifade eden kukla davul kasnağının merkezinde dünyanın merkezi gibi düşünülmektedir sembol unsuru olarak kullanılmaktadır.

Şamanik unsurlardan olup totemik amaçla çift başlı olarak şekillendirilmiş olan Dolgan Şaman unsuru örneğimizde davul tokmağı olarak kullanıldığı düşünülmüştür. Çift başlı olması düalizmi sembolize ettiği düşünülmektedir.

Buryat Şaman giysisi örneğimizde ise ağacın bu kez giysi üzerinde kaburga kemiklerinin olduğu yerlere yatay olarak dikildiği görülmektedir. Ağaç dallarının göğüs üzerinde aynı ölçülerde sekiz adet solda ve biri kalın olmak üzere dört adedi de sağ göğüs üzerinde sıralanmaktadır. Herhangidir renk kullanılmadan doğal rengiyle kullanılmıştır.

Paleolitik dönem Sibirya Şaman başlığı olarak kullanılmış bir diğer tasarımda kemikten geyik boynuzu ve iki göz oluşturulmuştur. Şaman yardımcı ruhu geyik ise başlığında geyik boynuzunu kullanmakta böylece ayin esnasında kötü ruhlardan da korunmaktadır. Kemik doğa rengiyle olduğu üzerinde varsa da günümüze herhangidir sembol yada süsleme kalmadığı görülmüştür. Kemik ya da ağaçtan yapılan ve eski Türk boylarının kendine özel olan totem unsuru ongun örneğinde elinde ok ve yayın başında balık olan bir avcı sembolize edilmiştir. Bu genellikle

kendi boylarını koruduğuna inandıkları kutsal bir havyan türü ya da büyük bir atalarının ruhunu barındırdığına inandıkları bir cisimdir.

Deniz kabuğunun unsur olarak kullanıldığı Sibiry Şaman giysisi örneğinde Deniz kabukları giysisinin süslemelerinde yaka çevresinde, göğüste üçlü ya da ikili olacak şekilde yerleştirilmiştir.

Şaman giysi unsurlarından biri olan püskül Yakut Şaman giysisi örneğinde, koyu renklerde gruplar halinde bulunmaktadır. Hem giysisinin ön kısmında hem de başlıkta kullanılan püsküller kuşkanadını sembolize ederek Şamanın ruhani göçünde göğe uçuşunda yardımcı unsurdur olarak kullanılmıştır. Püsküllerin giysi tasarımında önlük üzerinde gruplar halinde bel hizasında kullanıldığı görülmektedir. Başlık üzerinde de önde burun hizasına kadar ve yanda göğüs hizasına kadar püsküller kullanılmıştır.

Buryat Şaman giysisinde püsküller, giysi tasarımında koltuk altı, sırt ve etek uçlarında oldukça yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. Sırtta kısa, kollarda ise daha uzun ve etek kısmında belden topuk boyuna kadar boncuk ve iplerle birlikte kullanılmıştır. Püsküller siyah kırmızı renklerden tasarlanmıştır. Püsküller ve beraberindeki ip ve çanlarla sembolik anlamda giysi üzerinde sırt, kol altı ve etek unsurlarında kullanılmıştır. Altay şamanlarının elbiselerinde Yutpa denilen yeraltı canavarı ya da yılanı temsil eden kurdeleler de bulunabilmektedir.

Şamanın yardımcı unsurlarından biri olan tüy örneğimizde Tuva Şaman başlığında kullanılmıştır. Başlık üzerinde uzun kartal tüylerin çepeçevre sarılarak hazırlanan tasarımın dışında giysi üzerinde de farklı kuşkanatları kullanılmıştır. Siyah renkte uzun kartal tüylerinin dışında renkli kısa tüylerden oluşmaktadır. Tüyler esrime esnasında şamanın göğes Tanrı Ülgen'e yükselmesinde yardımcı unsur olarak sembolize edilmektedir. Tuva Şaman başlığı örneğinde kullanılan tüyler geliştiği güzel tamamen başın tepesini örtecek şekilde şahin tüyü kullanılarak tasarlanmıştır. Sibiry Şaman giysisinin üzerinde tüyün kullanıldığı örnekte ise, giysisinin sırt unsurunda iki omuzdan tutturulmuş kumaş bir şeritin ortasında puhu kuşu tüyü bulunmaktadır. Ayin esnasında Şamanın koruyucu unsurlarından biri olarak sembolik amaçlı kullanılmaktadır. Şaman giysisinde iki omuzuna dikey olarak bağlanmış puhu kuşu, baykuş ve kartal tüylerinden oluşan iki demet vardır. Bu demetlere ülbek adı verilir. Onlar iki kartalı ya da şahini sembolize eder. Sibiry Şaman başlığı örneğinde ise başın tepesini tamamen örtecek şekilde ve farklı kuşların tüyleri kullanılarak tasarlanmıştır. Tasarımda boynuz, boncuk ve püsküller de tüylerin yansıra başlıkta bulunduğu görülmektedir.

Altay Şaman Giysisinde “Dokuz Kukla” A.V. Anohin, Altay Şamanlığına Ait Materyaller adlı eserinde çizgisel formlarda gördüğümüz ve Ülgen'in 9 kızını sembolize eden kukla ya da bebekler Şaman giysi ve unsurlarında hem çizgisel hem de üç boyutlu formlarda kullanıldığı görülmektedir. Altay Şaman davullarının örneğimizde de gösterdiğimiz gibi dairesel kasnak içine Şaman davulunun arka görünüşü formunda yapılan tasarımda tam merkezde kolları açık şaman figürü bulunmaktadır. Kuklanın kendisi ağaçtan giysisi deri ve kumaştan yapılmıştır. Ağaçtan yapılmış olan tasarımda kırmızı ve siyah bez ve deri parçaları kullanılmıştır. Güç ve ateş renkleri sembolize edilmiştir. Tüngür Eezi, Şamanı ifade eden kukla davul kasnağının merkezinde dünyanın merkezi gibi düşünülmüş sembol unsuru olarak kullanılmaktadır.

Şamanik unsurlardan olup totemik amaçla çift başlı olarak şekillendirilmiş olan Dolgan Şaman unsuru örneğimizde davul tokmağı olarak kullanıldığı düşünülmüştür. Çift başlı olması düalizmi sembolize ettiği düşünülmektedir.

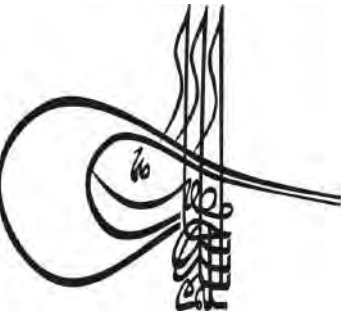
Giysiler her toplumdaki kültürel yapısını, toplumun mitolojisinin, Şaman'ın mistik ve gizemli dünyasını sembollerle derinlik kazandırarak dönüştürmüş tarihin derinliklerine ışık tutmaktadır. Ayrıca günümüze kadar geçirdiği süreçlerin sosyokültürel dokusunu yansıtan birer belge niteliği taşırlar.

Şaman (Kam)'ların, insanları aşağı dünyadaki ruhların kötülüklerinden korumak, hastalıklardan kurtarmak için bazen de yukarı dünyadaki ruhlardan iyilik ve koruma istemek için tören yaptıkları kadar günlük olarak güneşi karşılamak ve uğurlamak, sabaha karşı ya da akşama doğru çıkan kötü ruhlara karşı ayrıca mevsim başlangıçlarında bahar ya da sonbaharda kurbanlı veya kurbandsız ayin yapmaktadırlar. Ayin için özel, kurallar dahilinde hazırlanan giysi ve unsurlarından, sembollerden güç alırlar. Şaman giysi unsurları ve üzerlerindeki sembolleri araştırdığımız bu çalışmada farklı Türk kavimlerinden görseller ile literatür bilgileri desteklenmeye çalışılmıştır. Öğrenmede görsel materyallerin kalıcılığı ile kültürel mirasımızın devamlılığı için atılan bir adımdır. Şaman giysileri geçmişten günümüze çeşitli toplumlarda farklı farklı görünümlemlerle karşımıza çıksa da onun biçimi ve anlamı evrensel bir yön tutmaktadır.

KAYNAKÇA

- Biray, N.(2013). Terim Dünyamızda Yılan: Kavram, Anlam ve Yapı Bakımından, Avrasya Terim Dergisi 1.2 (2013):
- Çoruhlu, Y. (1999). Türk Mitolojisinin Ana hatları, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- (2002). Türk Mitolojisinin Ana Hatları, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Demir, A. F. ve Çomak, N. A. (2015). Şaman ve Türk Dünyası, Bağlam Yayıncılık,
- Diyarbakirli, N. (1972). Hun Sanatı, M.E.B. Kültür Yayınları, İstanbul.
- Eliade, M.(1992). İmgeler, Simgeler, Çev. M.A. Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara,
- (1993). Mitlerin Özellikleri, Çev. S. Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul.
- (1999). Şamanizm, Çev. İ. Birkan, İmge Yayınları, Ankara.
- (2003). Demirciler ve Simyacılar, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Hoppal, M.(2010). Avrasya'da Şamanlar, çev. B. Bayram, H. Şevket, Ç. Yılmaz, YKY Yay, İstanbul.
-(2012). Şamanlar Ve Semboller, Yapı Kredi Yayınları.
-(2012). Avrasya'da Şamanlar, çev. B. Bayram, H. Şevket, Ç. Yılmaz, YKY Yay, İstanbul.
- Hultkrantz, A.(1978). Şamanizm'in Çevresel ve Olgusal Yönleri, Akademia Kiado, Budapest.
- İnan, A. (1966). Tuğ-Bayrak (sancak), Türk Kültürü
- (1987). Makaleler ve İncelemeler. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- (1952). Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları, Belleten, Cilt: 1, Sayı: 4, Ankara.
- (1972). Tarihte ve Bugün Şamanizm, 2. baskı, Ankara.
- (1976). Eski Türk Dini Tarihi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- (1986). Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- (1987). Türk Rivayetlerinde Bozkurt, Makaleler ve İncelemeler I Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- (1998). A. V. Anohin, Altay Şamanlığına Ait Materyaller, Makaleler ve İncelemeler, C. 1, Ankara.

- (2000). Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları, Türkler, C. 3., Ankara.
- (2000). Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar, TTK Basımevi, Ankara.
- (2002). Şamanizm, Ankara 2003.
- Kalafat, Y., Türkler'in Geleneksel Dini Şamanizm'in Orta Asya Eski Türk Kamu Hukukuna etkisi, Ankara.
-(1999). Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.
-(2002). Türk Halk İnançları I, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Kılıç, S. (2010), Türk Şaman Giysilerine Semantik Yaklaşım, Zeitschrift für die Welt der Türken, Vol. 2, No. 1.
- Mıkluhov, N. N. (1971). Akademia Nauk Soyuzu Sovetskix Sosialisticheskikh Respublik, Institut Etnografi imeni.
- Mülayim, S. (1999). Değişimin Tanıkları, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Ögel, B. (1971). Türk Mitolojisi, Ankara.
- (1978), Türk Mitolojisi, Türk Kültür Tarihine Giriş, c. V. Türkler'de Giyecek ve Süslenme", Kültür Bakanlığı Yayınları, C.5: 324., İstanbul-Ankara.
- (1991). Türk Kültür Tarihine Giriş. C. VI. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- (1993). Türk Mitolojisi, Ankara.
- (1995). Türk Mitolojisi, C. II. Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- (1998). Türk Mitolojisi, C. I. Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- Pekarsky, E.K. (1945). Yakut Dili Sözlüğü I., Ebuzziya Matbaası, İstanbul.
- Radlof, W.(1975). Sibirya'dan (Seçmeler), Çev. Ahmet Temir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara.
-(2008). Türklük ve Şamanlık, Çev. A.Temir, Ankara.
- Roux, J.P.(2002). Türklerin ve Moğolların Eski Dini, İstanbul.
- Roux, J.P.(2002). Türklerin ve Moğolların Eski Dini, İstanbul.
- Tokarev, S. A.(2006). Dünya Halklarının Dinler Tarihi, İstanbul.
- Tuna, E. (2000). Şamanlık ve Oyunculuk, Okyanus Yayınları İstanbul.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN – Doç. Dr. Ashı YAZICI

This article was checked by iThenticate.

ARİSTOTELES'İN KÖLELİK ANLAYIŞINA TOPLUMSAL DEĞERLERİN ETKİSİ

Murat Sultan ÖZKAN*

ÖZET

Yunan uygarlığında ve Avrasya'da kurulan uygarlıklarda köleliğin müesseseseleştiği görülmektedir. Köleleştirme sebepleri ve kölelere yapılan uygulamalar farklı olsa da köleler hemen hemen tüm iş kollarında ağır koşullarda çalışmıştır. İlk Çağ'da tarım, hayvancılık, beden gücüne dayanan zanaatlar ve denizcilikte kol gücüne duyulan ihtiyacın, köleliğin bir olgu olarak ortaya çıkmasına etki ettiği söylenebilir. Aristoteles de Atina'nın ekonomik koşullarını göz önünde bulundurarak köleliği değerlendirmiştir. Diğer uygarlıklarda olduğu gibi Yunanlarda da kölelerin özgürlüğe kavuştukları görülmektedir. Aristoteles vasiyetinde kölelerine mirastan pay ayrılmasını ve bazı kölelerin ise özgürlüğe kavuşturulmalarını varislerine tavsiye etmektedir. Aristoteles, kölelik olgusuna duyarsız kalmamış ve felsefi bakış açısıyla konuyu ele almıştır. Onun kölelik hakkındaki düşünceleri, içerisinde yaşadığı toplumun değer yargılarını yansıtmaktadır. O, köleliği doğal ve hukuki olmak üzere ikiye ayırır ve felsefi olarak temellendirmeye çalışır. Ona göre zihinsel yetileri yetersiz olan ya da zihinsel yetilerini tam olarak kullanamayanlar doğal olarak köledir. Böylece bu durumda olan insanların köleliğini haklı bir uygulama olarak sunmuştur. Hukuki olarak uygulanmakta olan kölelikte ise tamamen çifte standart ortaya koymuştur. Yunanlar dışında kalan milletlerin bir savaş sonucu hukuki olarak köleleştirilebileceğini kabul ederken Yunanların köleleştirilemeyeceğini iddia etmektedir. Aristoteles, Yunanların dışındaki milletlerin savaş sonucunda köleleştirilebileceğini kabul ederek, Yunan site devletlerinin dış kaynaklı kölelik anlayışlarını haklı çıkarmaktadır. Onun bu yaklaşımı evrensel insan doğasına aykırıdır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Kölelik, Özgürlük, Ekonomi, İşgücü

THE INFLUENCE OF SOCIAL VALUES ON ARISTOTLE'S PERSPECTIVE ON SLAVERY

ABSTRACT

Slavery was institutionalized in Greek and Eurasian civilizations. Although the justifications for slavery and related practices are different, slaves worked in almost all fields under severe conditions. It can be said that the need for work in agriculture, livestock, and crafts based on physical strength in antiquity prompted the emergence of slavery. Aristotle also evaluated slavery by taking into account the economic conditions in Athens at the time. As in other civilizations, slaves were sometimes freed in Ancient Greece, and Aristotle suggested in his will that a share from the inheritance should be given to his slaves and some of them should be freed. Aristotle did not remain insensitive to the concept of slavery and addressed the issue from a philosophical point of view. His thoughts on slavery reflect the value judgements of the society he lived in. He divides slavery into two categories, namely “natural” and “legal” slavery, and tries to ground it philosophically. According to him, those who are inadequate with respect to mental abilities or those who cannot fully exercise their mental abilities are naturally slaves. Thus, slavery in this case is introduced as a just practice. On the other hand, regarding legally practiced slavery Aristotle holds a double standard. While accepting that nations other than Greeks could be enslaved legally because of a war, he claims that Greeks cannot be enslaved. Accepting that nations other than Greeks could be enslaved as a result of war, Aristotle justifies the “outsourced” slavery of Greek city states. This approach is obviously contrary to the idea of universal human nature.

STRUCTURED ABSTRACT

Did social and universal values have any effect on the opinions of Aristotle concerning slavery? If yes, what was the level of this effect? In the era when Aristotle lived, what were the attitudes of states and societies towards slavery? Were the views of Aristotle similar or different compared to practices in the First Age? In order to answer these questions, to begin with, the phenomenon of slavery in ancient civilizations should be analyzed. After this has been established, the meanings of his beliefs can be clarified.

In their study, *Early State*, Henri J. M. Claessen and Pater Skalnik investigated the attitudes of the first states towards slavery. In their analysis, they found that slavery was institutionalized in 15 of the 21 early states. In four states, relevant data could not be acquired and in two states, there was no phenomenon of slavery (Claessen and Skalnik, 1993: 174-177). This indicates that slavery emerged and became systematized with the early states. The states established in Mesopotamia, Egypt, Anatolia, China and India were observed to acknowledge and practice slavery as a phenomenon. In the states of the First Age, the resources of slavery have great similarities. In all of the states established in the regions listed above, war captives were enslaved.

As the number of wars increased, the number of slaves also increased. In most of these states, the resources of slavery comprised indebted people, criminals and traded children. In the lowest social stratum, there stood the slaves (Ekinci, 2015: 33-82). Despite the fact that there were differences in the practice, they were forced to work under aggravated conditions at tasks that required physical strength. Although in some states slaves had certain rights, such as property ownership, marriage with the free and being a party in legal procedures, they were deprived of the basic human right of freedom.

The resources of slavery that were approved by the cultural and religious values of Greek society were almost the same as those in the states of the First Age. Furthermore, pirates kidnapped free people and traded them as slaves. This led to a widespread slave trade. Wars and financial developments also increased the number of slaves in Ancient Greece. Colonies established by Greeks on the Mediterranean and Black Sea coasts led to improvements in trade and, as trade improved, a need for a workforce emerged. Addressing this need with slaves led to an increase in the number of slaves. This resulted in many people being slaves, as long-term investments. Those who invested in long-term businesses became enslaved when they were unable to pay their debts on time. This caused an increase in the number of people who became slaves because of debt. A small number of aristocrats benefited from the long-term investments. This led to monopolization and social unease. As a result of these financial developments, certain aristocrats who lost power, demanded reform. Individual legal experts, such as Solon, were provided with the authority to reconstruct society. With his reforms, there was a significant decrease in the number of slaves (Tanilli, 2015: 216-232; Şenel, 2013: 124-125). However, aristocratic values dominated these reforms and slavery once again became popular, as slaves were mostly used in agricultural production and mercantile trade. The public also perceived slavery as a legitimate practice and therefore the reforms that were made were not conclusive.

Aristotle was born in such a cultural and economic environment. His father was a physician in the palace; as a result, he spent his childhood around the palace. During his childhood, he made friends with the crown prince and he tutored Alexander the Great when he grew up (Weischedel, 2014: 55-57). This may have caused him to have aristocratic attitudes. For a long time, Aristotle attended Plato's academy and took some classes from him. Naturally, his teacher influenced him in certain topics. Plato classified people according to their spiritual characteristics and thought it natural for those whose spiritual aspects were more dominant to enslave those who pursued sensual pleasures (Plato, 2015: 331). Therefore, the opinions of Aristotle regarding slavery could be interpreted as a reflection of the ideas of his teacher. According to the accounts that are available today, it is understood that before Plato, famous philosophers such as Heraclitus and Democritus accepted slavery. Several Greek philosophers, including Antiphon who lived in the 5th Century, emphasized that all human beings should have equal and comparable rights. Despite the fact that Antiphon and such philosophers were not taken into account in the cultural environment of those times,

after two thousand years the opinions of Antiphon started to be accepted and defended in the West.

Aristotle interpreted slavery by considering the general practices in and around Athens. As he was not able to dissociate himself from the values of his time, he remained under their influence and acted with prejudice. He made a philosophical analysis of slavery and classified it in two ways: as natural and legal slavery (Tannenbaum and Schultz, 2007: 78-79). Based on a subjective thesis that some people did not have the thinking capacity of the spirit, Aristotle created the natural slavery concept because in the conditions of those times, it was not possible to prove through experimentation that slaves did not have the capacity to think. Therefore, in his thesis, he tried to conceptualize theoretically that slaves did not have the capacity to think, instead of using an experimental approach. Based on this approach, he stated that some people should be born slaves.

Aristotle expressed that the second type of slavery was contractual. Contractual slavery was the enslavement of the war captives. This type of slavery was relatively common in the states of the First Age; as in those times, war captives were enslaved. Therefore, enslaving war captives became an international practice. Aristotle agreed to the enslavement of captives of a rightful war; however, he stated that the Greek war captives could not be enslaved. Aristotle perceived the Greeks as a superior race and reached such a conclusion. He tried to prove his opinion theoretically. According to him, weather conditions affected the human character, either positively or negatively. Races that remained outside the Greek lands did not have administrative skills, as they were under the influence of negative climate conditions. On the other hand, the Greeks had administrative skills as they lived in the most suitable climate conditions. Therefore, it was inappropriate to enslave them legally (Aristotle, 2000: 207). Aristotle's approach did not mean anything other than presupposition of Greeks being the superior race and did not depend on any objective criteria. This prejudiced approach of Aristotle was quite similar to the approaches of Jews towards slavery. Jews did not have Jewish slaves; they enslaved the people of other races.

Aristotle tried to attribute a philosophical foundation to the publicly approved and institutionalized slavery practices. He agreed that the people and nations, who did not meet the subjective criteria that he determined, could be enslaved, and he instrumentalized them. Therefore, he perceived slaves as the instruments of production. The economic conditions and aristocratic social order of the First Age were main determinants in the development of his opinions on this issue. Furthermore, his opinions about slavery were a part of the elitist approach and far behind even some states of the First Age. For instance, while Aristotle perceived slaves as commodities, the Hittites accepted them as parties in law.

The fact that Aristotle accepted slavery as a phenomenon and attributed a philosophical basis to slavery could be seen as a reason for the institutionalization of slavery or its perception as a legitimate practice after him. While interpreting contracted slavery in terms of mental ability and virtues, he did not consider basic human rights. Slavery continued

in the West until the philosophical opinions based on basic human rights were legitimized. In the event that Aristotle, who has an important place in the history of philosophy, interpreted slavery on objective grounds and basic human rights, instead of subjective judgments, the solution to this issue could be included in the priorities of philosophy a long time ago. Aristotle emphasized that slavery should continue as long as the need for such as workforce remained. According to him, what made slavery necessary was the method of production or economic conditions.

Keywords: Aristotle, Slavery, Freedom, Economy, Labour Force

Giriş

Aristoteles'in kölelik hakkındaki görüşlerinin anlaşılması için köleliğin, tarihsel süreçteki durumuna bakmamız yerinde olacaktır. Köleliğin ne zaman ve nerede ortaya çıktığı tam olarak tespit edilemese de, özel mülkiyetin ortaya çıkışı ve yerleşik hayata geçişle birlikte başladığı düşünülmektedir. Eski çağlarda toplumlar ve devletler birbirleriyle savaştıklarında, ele geçirdikleri esirleri köleleştirmişler ve kapalı ekonomik sistemleri içerisinde iş gücü olarak kullanmışlardır (Kılıç ve Akkuş Mutlu, 2013: 284; Selçuk, 2014: 1006). Eski devletlerin karakteristik özellikleri üzerine yapılan bir çalışmada köleliğin kabul edilmesi ya da kurumsallaşması araştırılmış, erken olarak kabul edilen 21 devlet incelenmiş ve bu devletlerden on beş tanesinde köleliğin olduğu saptanmıştır. Erken devletlerden ikisinde kölelik olgusuna rastlanmamış, dördünde ise köleliğin varlığı ya da yokluğu hakkında herhangi bir kanıt ulaşılamamıştır (Claessen ve Skalnik, 1993: 174-177). İlk Çağ'da köleliğin bir olgu olarak kabul edildiği, birkaç devletin tarihi verilerinden hareketle açıklanabilir. Örneğin, Mezopotamya medeniyetinde kurulan devletlerde kölelik vardır. Sümerlerde halk; asiller, özgür çiftçiler, asillere bağlı hür vatandaşlar ve köleler şeklinde tabakalanmıştır. Köleler, yaklaşık olarak nüfusun dörtte birini oluşturmaktadır. Köleliğin asıl kaynağı esirlerdir. Ayrıca suçlular ve borcunu ödemeyenler de köle yapılmaktaydı. Baba, isterse çocuğunu köle olarak satardı. Borcundan dolayı köle olanlar üç yıl sonra özgürlüklerine kavuşurdu. Sümerlerde köleler mülk edinebilir, hür kadınlarla evlenebilir, borç alabilir, kefil olabilir hatta kendi değerinin iki katını ödeyerek özgür olabilirdi. Çocuk sahibi olan cariyeye, efendisi öldükten sonra özgürlüğüne kavuşurdu (Ekinci, 2015: 43-44). Sümerlerde sadece ergen erkekler vatandaş olarak kabul edilmekteydi. Yönetime katılma hakkına da sadece vatandaşlar sahipti. Köleler ve kadınlar gibi geniş halk kitleleri "yeryüzü devletin" vatandaşı olarak kabul edilmezdi (Bıçak, 2014: 134). Asurlarda ise M. Ö. 8. asırda fetihlerde ele geçirilen on binlerce esirin köleleştirilmesiyle kölelik yaygınlaşmıştır. Köleliğin kaynağı genel olarak savaş esirlerine dayanmaktaydı. Köle sayısının çok fazla olması beraberinde köle ticaretini de tetiklemişti. Köleler aile halinde ya da büyük gruplar halinde satılırdı. Çok sayıda köle orduda görev alır, yol ve imar işlerinde çalışırdı. Sargon'un sarayında devlet ve tapınak işlerinde çalışan üç- dört bin köle vardı. Asurlarda kölelik uygulamaları Yunanlardaki ile benzerlik arz etmektedir. Babil'de de fetihler Asur'daki gibi köle sayısını artırmıştır ve köleler aynı şekilde ağır koşullarda çalıştırılmıştır. Ayrıca köleler bir zanaatı öğrenir ve efendisi adına üretimde bulunurdu. Borç yüzünden köle konumuna düşenler üç yıl içerisinde özgürlüğüne kavuşması gerekirken genellikle bu gerçekleşmez, on yıl köle olarak kalırlardı. Babil'de köle emeğine dayanan büyük işletmeler dahi kurulmuştu. Köle sayısının artması ile eş zamanlı olarak özgürlük mücadeleleri de başlamıştır (Tanilli, 2015: 148-152). Dünyanın ilk düzenli kanunları olarak kabul edilen Hammurabi Kanunları'nın (M.Ö. 1750) amacı adaleti sağlamak ve alt sınıfları korumak olsa da cezalar herkese eşit uygulanacak şekilde düzenlenmemiştir. Cezai yaptırımlar soyluların lehine kölelerin ise aleyhine düzenlemeler içermekteydi. Örneğin, bir soylunun gözünü çıkarana kısas uygulanırken bir soylu, kölenin gözünü çıkarmışsa kısas uygulanmaz ve onun cezası para cezasına çevrilirdi (Karaköse, 2007: 9).

Mezopotamya'da kurulan devletlerde olduğu gibi Hititlerde de köleliğin toplumsal olarak kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Hititlerde toplum; "asiller, orta sınıf, *namr*lar ve kölelerden" oluşmaktaydı ve hiyerarşik bir yapıdaydı. Feodal beyler asilleri; askerler ve toprak sahipleri orta sınıfı; fethedilen bölgelerden getirilen yabancılar ise *namr*ları oluşturmaktaydı. Bunlar serf statüsüne sahiptiler. Köleliğin kaynağı esirlik, borç, cinayet ve babası tarafından satılmaktı. Borcunu ödeyen köleler özgürlüğüne kavuşurdu. Hititler köleyi bir mal olarak değil, hukukta taraf olarak kabul etmişlerdir. Kölelerin hak ve sorumlulukları hukuk tarafından belirlenmiştir. Köleler dava açma, istedikleri kadınla evlenme, miras ve en önemlisi mülkiyet hakkına sahiptiler (Ekinci, 2015: 62).

Mısır'da krallıklar döneminde köleliğe bakış açıları farklı olsa da kölelik uygulamaları görülmektedir. Eski Krallık döneminde, Etiyopya ve Libya'dan savaş esiri olarak alınanlar ve özgür Mısırlıların köleleştirilmesi, köleliğin kaynağını oluşturmaktaydı. Eski krallık döneminde kölelik yaygın olsa da soylular ve özgür insanlar tarımda çalıştıklarından köleler üretimde fazla etkin değildiler (Tanilli, 2015: 79). Yeni Krallık döneminde de köleliğin ekonomide önemli bir rolü olmamış ve büyük oranda kurumsallaşmamıştır. Ancak bu dönemde Suriye ile yapılan savaşta çok sayıda savaş esiri Mısır'a getirilerek ev işlerinde çalıştırılmıştır (Bıçak, 2014:140). Mısır'da topraklar kralın malıydı ve işlenmesi için "yerel soylulara" ya da üst düzey devlet memurlarına bırakılmıştı. Topraklar serf konumundaki köylüler tarafından işleniyordu. Köylüler aktif tarımsal faaliyetlerin yapılmadığı dönemlerde piramit ve tapınak yapımı gibi angarya işlerde zorla çalıştırılıyordu. II. Ramses döneminden (1198- 1167) kalan ve rahiplerin zenginliklerini anlatan "Harris Papirüsü"ndeki kayıtlara göre "Mısır nüfusunun yüzde ikisi tapınaklarda köleydi." Arazilerin ise %14'ü tapınakların elindeydi (Şenel, 2013: 61-62). Mısır'da toplumsal yapı, sınıf sistemine dayandığından mülki, askeri ve dini bürokrasiye asiller atanmaktaydı. Köleler ve çiftçilerin ise herhangi bir hakları yoktu. Köleler de köylüler gibi sarayda, tarımsal faaliyetlerde ve taş ocaklarında ağır şartlarda çalışırlardı (Karaköse, 2007: 12).

Hindistan ve Çin'de kurulan devletlerde de Orta Doğu'da kurulan devletler gibi kölelik uygulanmaktaydı. M. Ö.1500-1000 yıllarında Hindistan'ın kuzey batısına yerleşen Aryalar, M.Ö. 1000-750 yılları arasında Ganj bölgesini feth edip yerli halkı egemenlikleri altına almış ve toplumsal yapının temellerini atmışlar. Aryalar yerli halkla karıştıktlarında kendi ırklarını korumak ya da nüfusça daha fazla olan yerli halk arasında yok olmamak için toplumu aryalar ve sudralar olarak temelde iki sınıfa ayırmışlar. Aryalar da kendi içinde üç sınıfa ayrılmıştır: Brahmanlar, kşatriyalar ve vaisyalar. Sudralar, aryalardan sonra ikinci sınıftı. Birde yerliler, tutsaklar, kölelerin oluşturduğu ve toplumdan dışlanan paryalar vardı (Störing, 2015: 37-40). Aryalar, toplumsal yapıyı halka benimsetmek için buna dini bir boyut kazandırmışlardır. Bu inanca göre "Brahmanlar, Brahmanın ağzından, Kşatriyalar kollarından, Vaisyalar midesinden ve Sudralar da ayaklarından yaratılmıştır" (Tümer ve Küçük, 1993: 88). Herhangi bir sınıfa tabi olmayan ya da toplumsal sınıfların dışında bırakılan paryalar, köy ve kasabalarda oturamaz, köpek ve eşekten başka bir şeye sahip olamazlardı. Brahmanlar ve kşatriyalar toplumda hükümranlıklarını kurmak ve bunun devamını sağlamak için böyle bir inanış ortaya koymuşlardır (Ekinci, 2015: 81- 82).

M.Ö. 1450-1050 yılları arasında hüküm süren Şang hanedanlığı döneminde Çin'de Devlet feodal bir yapıdaydı. Hükümdarın "dini üstünlüğüne" rağmen yetki feodal beylerin elindeydi ve hükümdar insanlar ile tanrılar arasında aracı konumundaydı (İşçi, 2012: 32). Çin'de toplum; asiller, köylüler ve kölelerden müteşekkildi. Asiller; "mukaddes bir klana ait olan, müşterek ataları bulunan ve bunların ruhlarına ibadet eden kişilerdir." Köylülerin ise ortak ataları, özgürlükleri ve mülkiyet hakları yoktu. Asiller dini bir törenle evlenirken köylülerin evlenmelerinde dini tören yapılmazdı. Köleler; esirler, borçlular ve kendini ya da çocuğunu geçim darlığından dolayı satanlardan oluşmaktaydı (Ekinci, 2015: 108-109).

I. Aristoteles'in Hayatı ve Toplumsal Bir Gerçeklik Olarak Kölelik

A- Hayatı

Aristoteles, M.Ö. 383/384'te Stageira'da aristokrat olmayan bir ailede dünyaya gelmiştir. Bundan dolayı o, Stageiralı olarak tanınmıştır (Weischedel, 2014: 55). Makedonya Kralı III. Amyntas'ın doktorunun oğludur. O, sarayda kendisinden iki yaş küçük olan ve ileride Yunanistan'ı feth edecek II. Philip ile arkadaşdır. O, Atina'da uygulanan demokratik yönetimden çok farklı bir siyasi ortamda büyümüştür. Makedonya oligarşi ya da kavimler krallığı ile yönetilmekteydi. III. Amyntas'ın ölümünden sonra Makedonya'da hanedanlık çatışmaları başlayınca Aristoteles 367'de Atina'ya gitmiş ve Platon'un antidemokratik ortamında demokrasiyle tanışmıştır (Wood, 2013: 96). O, baba mesleğini yapma yerine Atina'da felsefe öğrenmeyi tercih etmiştir. Babası da onun iyi bir eğitim alması için elinden geleni yapmıştır (Weischedel, 2014: 56). Baba mesleği, onun gözleme önem veren bir eğitim anlayışı benimsemesine vesile olmuştur (Elmalı ve Özden, 2011: 143).

Aristoteles, Platon'un akademisinde sekiz yaşında eğitim almaya başlamış ve yirmi yıl devam etmiştir (Fieser ve Lillegard, 2002:101). O, yetişkinliğinin önemli bir kısmını Atina'da geçirmiş olsa da, o hiçbir zaman Atina vatandaşı olamamış, Atina'da bir yabancı olarak bulunmuş ve zaman zaman da şehirle olan ilişkileri gerginleşmiştir (Kraut, 2002: 179). Hocasının ölümünden sonra da yaşanan olumsuzluklardan dolayı Anadolu'ya geçmiş ve eski okul arkadaşı olan Troas bölgesinin beyine sığınmış ve orada beyin evlatlığı ile evlenmiştir. Makedonya kralı II.Philip, oğlu İskender'i eğitmesi için onu sarayına davet edince, oradan da ayrılmıştır (Störing, 2015: 244-245). Bu davetten sonra Makedonya'ya gitmiş ve çağının en büyük hükümdarı olacak İskender'e hocalık etmiştir. On üç yaşından itibaren İskender'i pedagojik anlayışı doğrultusunda eğitmiştir. Onların beraberliği ilmi keşiflerin öncüsü ile büyük bir kralın birlikteliğidir (Weischedel, 2014: 57; Fieser ve Lillegard, 2002:101). Aristoteles, İskender'in Asya seferinden önce Makedonya'dan ayrılarak Atina'ya dönmüş ve orada okulu Lyceum'u kurmuştur. İskender, ön Asya seferine giderken bilim insanlarını da yanında götürmüş ve bunlar sefer süresince birçok bilimsel veri toplamışlar. Aristoteles, İskender'le olan yakınlığı sayesinde sefer dönüşü bu verileri temin etmiş ve bilimsel çalışmalarında kullanmıştır (Elmalı ve Özden, 2011: 143-144). İskender'in ölümünden sonra Atina'nın da içerisinde bulunduğu birçok kent devleti, Makedonya'ya karşı ayaklanmıştır. Aristoteles'in Atina'dan ayrılmasının sebeplerinden biri de oluşan bu Makedon karşıtlığıdır (Kraut, 2002, 178-179). Böyle gergin bir siyasi ortamda sevilmeyen ve istenmeyen biri olmuştur. Ayrıca Sokrates gibi kutsal değerlere de saygısız davranmakla suçlanmıştır (Solomon ve Higgins, 1996: 67). Sokrates'in başına gelenleri yaşamamak için Chalcis adasına sığınmış ve M.Ö. 322 yılında orada ölmüştür (Elmalı ve Özden, 2011: 143).

B- Toplumsal Bir Gerçeklik Olarak Yunan Medeniyetinde Kölelik

Yunanlar kendilerine "Helen" diyorlardı. Helenler, kendilerini diğer milletlerden keskin hatlarla ayırıp onları "barbar" olarak nitelendirirlerdi. Romalılar, Helenleri Yunan olarak adlandırmıştır. Yunanlar, M.Ö. 8. asır öncesinde krallıkla yönetilirken, 8. asırdan itibaren vatandaşların oylarıyla seçilen aristokrasi ile yönetilmişlerdir (Aydon, 2015: 94). M.Ö. 8. ve 7. asırlarda toplum; mülk ve köle sahibi soylu zenginler ile bunların sömürdüğü hiçbir hakkı olmayan halktan oluşuyordu. Halkın yaşamı da kölelerden farklı değildi. M.Ö. 8. asırda köleci siteler genel olarak deniz kenarlarında kurulmuştu. Denizlerde ticaretin ilerlemesiyle köleliğin yaygınlaşması arasında doğru orantı vardır. Deniz ticareti arttıkça, kölelik de artmıştır. Bu çağda antik toprak sistemi de ortaya çıkmıştır. Sitede sadece yurttaşlar toprak sahibi olabilirdi. Soylular ataerkil tüm kurumları kendi lehlerine, kölelerin ve halkın aleyhine kullanmışlardır. Birkaç soylu aile, klan şeflerini de devre dışı bırakarak halk meclislerini göstermelik bir konuma getirmiştir (Tanilli, 2015: 216-217).

M.Ö. 8. ve 6. asırlarda Akdeniz, Karadeniz ve Marmara Denizi kıyılarında kurulan koloniler ticaret merkezleri haline gelmiştir. Bu "ticaret ve sanayi merkezleri" aynı zamanda "kölecilik merkezleri" olmuştur. Tekniğin fazla gelişmemiş olması ve emeğin üretimde çok önemli bir yere sahip olması köleleri hayati bir konuma taşımıştır. Bu çağlarda köleler, sadece borç sebebiyle ya da savaş esiri olanlardan değil, haydutlukla yabancı ülkelere kaçırılanlardan da oluşuyordu. Kaçırılıp köleleştirilen yabancılar, Yunan kentlerinde köleliğin kaynağını oluşturmaktaydı. M.Ö. 7. ve 6. asırlarda üretim biçiminde gerçekleşen değişiklikler, klan rejimini yıkarken "kölecilik toplumu" da yasallaştırmıştır (Tanilli, 2015: 220-221). Soylular, bir taraftan korsanlıkla edindikleri köleleri ile topraklarını işlerken bir taraftan da tefecilikle küçük toprak sahiplerini köleleştirmişlerdi. Küçük toprak sahipleri ipotek karşılığında borç alırlar ve borçlarını ödeyemeyince de köle durumuna düşerlerdi. Yabancıardan edinilen köleler ticaret, sanat ve ziraatı geliştirirken, borç yüzünden köleleştirilenlerin dışarıya satılması nüfusu azaltmıştır (Tanilli, 2015: 230-231). Bu kolonizasyon döneminde köle sayısında önemli oranda artış olduğu gibi 15. asırda sömürgeciliğin artması da Afrika'dan elde edilen köle sayısını artırmıştır. Bu asırda köle ticareti sistemli bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. 16-19. asırlar arasında yaklaşık olarak on milyon Afrikalı köleleştirilerek, Amerika Kıtası'nda tarım alanında iş gücü olarak kullanılmıştır. 1810 yılına kadar Afrika'dan Amerika Kıtası'na getirilen kölelerin sayısı, Avrupa'dan kıtaya gelen göçmenlerin üç katı kadardır. Bu zamana kadar yedi milyondan fazla Afrikalı köle olarak Amerika'ya taşınmıştır (Yılmaz, 2014: 1687-1688).

M.Ö. 8. asrın ilk yarısında yaşamış olan Homeros, İlyada ve Odysseia destanlarında dönemle ilgili bilgi vermiştir (Reyhan ve B. Cengiz, 2015: 193). Homeros, İlyada'da Akhaların Troya'ya düzenledikleri akınları anlatırken aynı zamanda "sivil yaşama" da değinmiştir. İlyada'da sunulan anlatılardan toplumsal üretim biçiminin "yağma ekonomisi" olduğu anlaşılmaktadır. Yağma ekonomisinden yerleşik düzene geçilirken feodal üretim biçimi de ortaya çıkmıştır. M.Ö. 8. asırda bir Akha soylusu Odysseus'un Troya seferi, öncesi ve sonrasında yaptıkları anlatılırken o günkü toplumsal yapı hakkında da bilgi vermiştir. Yerleşik hayata geçiş, üretim biçimini de değiştirdiğinden köleliğin ortaya çıkışına da neden olmuştur (Şenel, 2013: 119). Üretim biçimindeki bu değişiklik, Yunan medeniyetinde köleliğin kurumsallaşmasını etkilemiştir.

İlyada'da feodal beylerin oluşturduğu konfederasyonun en üst yöneticisinin soyu Zeus'a dayandırılmıştır. Feodal beyler de soylarını Zeus'a dayandırarak kendilerine üstünlük sağlamaya çalışmışlardır. Feodal beyler ve en üst yöneticiler, yönetme hakkını da Zeus'tan aldıklarını iddia etmişlerdir. Yönetme hakkı sadece bu soydan gelenlere aittir. Zeus yönetme hakkını temsil eden asayı Atreus'a vermiştir. Atreus'dan da kalıtsal olarak soyuna kalmıştır. İlyada'da bu kalıtsal devir şöyle ifade edilmiştir: "Krallık yetkisi Zeus'tan gelir/ Akıllı Zeus Kralları seçer" (Şenel, 2013: 119-120). Başlangıçta Yunanlar krallar tarafından yönetilirken, aristokratlar güç kazanarak yönetimi ele geçirmişler (Reyhan ve B. Cengiz, 2015: 193). Odysseia'da köleliğin "doğal ve yasal" olduğu şöyle vurgulanmıştır: "Kul kısmı böyledir işte, ne yaparsın, görmezler işlerini gereğince, başlarından gidince efendileri. Kölelik günü çökmeye görsün bir insanın omuzlarına, engin bakışlı Zeus, erdemin yarısını alır ondan" (Homeros, 2015: 297). Bu alıntıda, Odysseus'un yokluğunda kölelerden bazılarının sorumluluklarını tam olarak yerine getirmemelerine karşın, efendisine gönülden bağlı bir kölenin deyişi olarak sunulmuştur. Böylece aristokratik bir yaklaşım sergilenmiştir (Şenel, 2013: 120).

Antik Yunan'da zengin fakir ayrımı ve bunların birbirlerine duydukları ihtiyaç köleliğin doğmasını sağlamıştır. Ancak ev dini aileye yabancıların katılmasını mümkün görmediğinden köle ya da hizmetçi ev tapınmalarına dinsel bir törenle dâhil edilirdi. Köle, "ocağa yaklaştırılır, ev tanrısının varlığıyla bir araya getirilir; başına kutsal su dökülür ve aile ile birlikte çörek ve meyveleri paylaşır[dı]". Dün aileye yabancı olan köle, dualar eşliğinde aileye katılırdı. Böylece "tapınma ve dua etme hakkını kazanan köle özgürlüğünü kaybederdi." Din onu aile içerisinde tutan güçlü bir

bağdı ve bu köle öldükten sonra da devam etmekteydi. Efendi, kölesine özgür insan gibi davranırdı ve köle öldüğünde efendisinin mezarlığına gömülürdü. Köle büyük bir günah işlemekle birlikte aile ile kurulan tapınma bağı devam ederdi. Platon, kurulan bu bağı "aynı ev tanrılarına taptığından gerçek akrabalığa sahiptir" şeklinde ifade etmektedir (Coulanges, 2011: 110-112). Antik Yunan'da kanunların tanrılardan geldiği ve kutsal olduğu kabul edilmiştir. Bundan dolayı kanunlar çok uzun süre yürürlükte kalmıştır. Platon bunu şöyle ifade eder: "Yasalara itaat etmek, tanrılara itaat etmektir." Kanunlar ilahi olarak kabul edildiğinden değişiklik yapılamazdı. Köleler ve yabancılar site dinine katılmadıkları sürece kanunlar onları kapsamazdı. Dolayısıyla bunlar mahkemelere başvuramaz ya da kanuni olarak haklarını arayamazlardı (Coulanges, 2011: 180-185).

Yunan bölgesinde aristokratların aşırı derecede güçlenmesiyle topraklar belli ellerde toplanmıştır. Feodal aristokratların ekonomideki belirleyiciliğinin artması, tahıl üretiminden üzüm ve zeytin üretimine geçiş yapılması küçük çiftçilerin tepkisine neden olmuştur. Üzüm-zeytin üretimi orta ve uzun vadeli yatırımlar gerektirmekteydi. Küçük çiftçiler, bu yatırımları yapabilmek için kendilerini, hanımlarını ve çocuklarını rehin göstererek tefecilerden altı aylığına faizli borç para almışlar, borçlarını ödeyemeyince de köle durumuna düşmüşlerdi. Toprakların çok az sayıdaki aristokratın eline geçmesi tepkilere yol açmıştır. Diğer aristokratlar, haklarını korumak için M.Ö. 624'te Drakon'a "ceza yasası" hazırlatmışlardır (Şenel, 2013: 124-125). Drakon'un hazırlamış olduğu bu ağır ceza yasaları, toplumdaki sorunları çözmede yeterli olmayınca, Solon'u kanun koyucu olarak görevlendirmişlerdir. Solon, toplumsal sınıfları insanların mali durumlarına göre düzenlemiş ve farklı sınıflardan insanların yönetime katılmasını sağlamıştır (Reyhan ve B. Cengiz, 2015: 207). Solon M.Ö. 594'te insanların borçlarına karşılık olarak kendilerini, hanımlarını ve çocuklarını rehin olarak göstermelerini ve "borç köleliğini" yasaklamıştır (Şenel, 2013: 125). Borç köleliğini kaldırmak için de "borç affı yasasını" yürürlüğe koymuştur. Solon topluma örnek olmak ve öncülük etmek için "babasından kalan yedi *talantlık* alacağını" bağışlamıştır (Laertios, 2015: 32). Solon'un mülkiyet hakkıyla ilgili köklü reformları bir devrim niteliğindedir. Borç affıyla borcundan dolayı köle konumunda olanlar, özgürlüklerine kavuşmuşlardır. Dış devletlere köle olarak satılanlar da devlet kaynakları kullanılarak bedelleri ödenmiş ve azat edilmişlerdir (Tanilli, 2015: 232). Solon kanunlarından sonra önemini yitiren kölelik, demokratik yönetimle birlikte yaygınlaşmıştır.

Atina'da uygulanan demokratik yönetim için kölelik önemliydi ve her geçen gün önemi daha da artmaktaydı. Demokratik yönetimle birlikte köylülerin ekonomik olarak bağımsızlaşması ve bağımsız bir güç olmaları, "Yunanlı olmayanların köleleştirilmesini teşvik etmiştir" (Wood, 2013: 51). Yunanlar köle edinmeyi yasal ya da normal karşılardı. M.Ö. 5. asırda Atina'da kölelik yine yaygınlaşmıştı ve üç özgür kişiye bir köle düşmekteydi. Atina'da köle sayısı yaklaşık olarak yüz bindi (Botton, 2013: 18). Solon'dan sonra ise Kleisthenes tarafından önemli demokratik adımlar atılmıştır. Onun yapmış olduğu yenilikler, aristokratlara karşı darbe niteliğindedir.

Kleisthenes, halkı yönetime katarak aristokratik soyluların etkinliğini azaltmıştır. Onun yapmış olduğu değişikliklerle kamuda görev almak soya değil, mahalle (deme) üyeliğine dayandırılmıştır. Böylece özgür erkeklerden oluşan halk, hem kamuda görev alma hem de beş yüz üyeli meclisin bir bölümünü seçerek denetleme hakkına sahip olmuştur (Aydon, 2015: 98). M.Ö. 5. asırda Atina'daki demokratik düzende nüfusun yaklaşık olarak onda biri yönetime katılma hakkı kazanmıştır. Vatandaşlar, kanunlar karşısında eşit haklara sahip olmuşlardır. Onların siyasi kararlara katılmalarını "kapsamlı bir seçim sistemi" sağlanmıştır (Warburton, 2016a: 19). Ancak demokratikleşmenin arttığı bu asırda, köleler lehine her hangi olumlu bir gelişme olmamıştır.

M.Ö. 4. asrın başlarında Atina'nın nüfusu yaklaşık olarak beş yüz bin olmasına rağmen vatandaşlık haklarına sahip olanlar sadece altmış bindi. Vatandaşların sayısı kölelerin ve yabancıların yaklaşık olarak dörtte biri kadardı. (Aydon, 2015: 96). Aristoteles'in yaşadığı dönemde ise Atina'da vatandaşların üç katı kadar köle bulunmaktaydı. Askeri zaferler sonucunda ele geçirilen esirlerle de her geçen gün köle sayısı artmaktaydı. Vatandaş olarak sadece özgür erkekler kabul edilmekteydi ve sayıları kırk bin civarındaydı. Bu dönemde tarımda ve diğer iş kollarında köleler çalışırlardı. Vatandaşların bir kısmını oluşturan filozoflar, bürokratlar, ozanlar ve işverenler beden gücü gerektiren işlerde çalışmaya tenezzül etmezler ve bu işlerde çalışanları da hakir görürlerdi. Kadınların çalışma alanı ise ev işleriyle sınırlandırılmıştı (Solomon ve Higgins, 1996: 64). Dolayısıyla kadınlar ile kölelerin siyasal hakları yoktu ve adeta "politik bir zindandaydılar" (Aydon, 2015: 96). Vatandaşlar ise Atina'nın merkezinde bulunan formda, toplanır hazırlanan kanunları oylarlardı. Hazırlanan kanun taslakları, kabul oylarının ret oylarından fazla olması durumunda kanunlaşır. Ayrıca vatandaşlar, konulacak vergileri belirlerler, savaş ve barış kararlarını verirlerdi. Köleler ve kadınlar gibi yabancıların da oy verme hakları yoktu (Bauer, 2014: 145-146). Aristoteles, Atina'da bir yabancı olarak bulunmasına rağmen bu toplumsal yapıyı eleştirmemiş, hatta kabul etmiştir.

Yunan medeniyeti, sınıflı bir topluma ve köleci bir üretim sistemine dayanmaktaydı. Bu anlayış siyasal yaşama da kültüre de yansımıştır. Özgür işçiler ve köleler imalat sanayisinde beraber çalışırken, madencilikte genellikle köleler çalışırdı. Her kentin pazar yeri (agora) vardı. Bu agoralarda köle ticareti yapıldı (Tanilli, 2015: 275-276). Kölelerin yoğun bir şekilde üretimde iş gücü olarak çalıştırılması ekonomik büyümeyi sağlasa da, kaba kuvvete dayandığından teknolojik gelişmelere engel olmuştur (Tanilli, 2015: 282). Aristoteles'ten önce Yunan toplumunda köleliği kabul eden filozoflar da bulunmaktadır. Herakleitos ve Demokritos bunlara örnek olarak verilebilir.

Herakleitos, (540-480) köleliğin doğal bir olgu olduğunu şöyle belirtmiştir: "Savaş her şeyin babasıdır, her şeyin kralıdır: kimilerini tanrı kimilerini ise insan olarak ortaya çıkarır; kimilerini köle, kimilerini ise özgür kılar" (2016: 163). Başka bir ifadesinde de seçkinlerin insanlar arasında ünlü olmayı talep etmelerine karşın çoğunluğun "hayvanlar gibi beslen[diklerini]" belirtmiştir (Fırat 2012: 43). Böylece o halkı bir yığın olarak nitelemiştir. Halkın, hakikatleri kavrayamayacağını ve bilge birinin halktan on bin kişiye denk olduğunu belirtmiştir. Bir benzetme yaparak halk ile bilgin arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: Eşekler hem altını tanımaz hem de samanı altına tercih ederler (Elmalı ve Özden, 2011: 50). Demokritos'un (460- 370) günümüze ulaşan bir fragmanından, köleliği kabul ettiği anlaşılmaktadır: "Köleleri organların gibi kullan, birini bir iş için, diğerini başka bir iş için" (Aktaran: Capelle, 1995: 206).

Köleliği doğal gören filozofların aksine tüm insanların yaratılıştan eşit olduğunu savunan Antik Yunan filozofları da bulunmaktadır. M.Ö. 5. asırda yaşayan Antiphon soylu ailelerin çocukları itibar görürken, bu sınıftan olmayanlara aynı saygının gösterilmediğini belirtmiştir. Ona göre Helen ve Helen olmayan tüm yurttaşlar, eşit olmalıdır. Çünkü tüm insanlar aynı doğaya sahip olduklarından yaratılıştan eşit kabul edilmelidirler (Aktaran: Capelle, 1995: 130).

II. Aristoteles'in Toplumsal Normlar Çerçevesinde Köleliği Değerlendirmesi

Aristoteles, "politik antropolojinin" temel söylemini *Politika* kitabında oluşturmuştur. İnsanın "politik bir canlı" olmasının doğumla başladığını ve olgunlaşmayla gelişim sürecini tamamladığını ifade etmektedir. İnsanlar, devlet içerisinde özgür ve eşit bireyler olarak kendilerini gerçekleştirme imkânı bulurlar. Ancak site nüfusunun büyük bir çoğunluğunu oluşturan kadınlar ve köleler özgür topluma dâhil edilmediklerinden politik bir canlı olarak görülmezler (Höffe, 2014: 63). İstisnalar bunlarla da sınırlı kalmaz. O, Yunanistan'ın doğu ve kuzeyinde yaşayanların da siyaset

yapma kapasitesinden yoksun olduklarını belirtmiştir (Kraut, 2002: 181). Böylece siyaset yapma yeterliğine sahip olmamakla kölelik arasında bir bağ kurulmuş ve temellendirilmiştir.

Aristoteles'in bu düşüncelerinde hocası Platon'un etkisi açıkça görülmektedir. Kölelikle ilgili görüşlerinde Platon'un doğal köle fikrini kabul ettiği söylenebilir (Popper, 2013: 322). Platon'a göre beden gücüyle çalışanların akli melekeleri yetersizdir. Bunlar aklın buyruklarından çok arzularına göre hareket etmektedirler. Bundan dolayı da bunların tanrısal yönü ağır basanların kölesi olması gerekir. Tanrısal yönü, öne çıkmayanların köle olmaları, kendi lehlerinedir. Böylece kölelerin zarar görmemeleri fikri ileri sürülmüştür (Platon, 2015: 331). Platon gibi Aristoteles de insanların hem biyolojik hem de manevi olarak eşit olmadıklarına inanmıştır. Onlar Yunanlar ile barbarların birbirine eşit olmadığını, doğal olarak Yunanların üstün olduğunu iddia etmişlerdir. Bu eşitsizlik fikrinden hareket ederek de doğal efendi ve doğal köle anlayışına ulaşmışlardır. Bu karşıtlar birbirini tamamlamış ve toplumsal yaşamı mümkün kılmıştır. Toplumsal yaşamın sürekliliğinin sağlanması da doğal köle ve doğal efendi ayrımının devamına bağlıdır (Popper, 2013: 92). İnsanlar, köle ve efendi olarak sınıflandırılınca doğal olarak efendiyi üstün kılan nitelikler de belirlenmiştir.

Aristoteles, etik ve siyasi düşüncelerini teolojik yaklaşımı ile tutarlı bir şekilde sunmuştur. Mutluluk, ancak aristokratik bir toplum içerisinde akla uygun yaşamayla gerçekleşir. O, herhangi bir bireyin sadece eğitimle erdemli olamayacağını belirtmiştir. Bir bireyin erdemli olabilmesi için zeki, sağlıklı, varlıklı ve iyi bir ailede dünyaya gelmiş bir vatandaş olması da gereklidir. Aristoteles'e göre köleler, bu özelliklere sahip olmadıklarından erdemli olmaları da mümkün değildir (Solomon ve Higgins, 1996: 64-66; Akarsu, 1998: 128-131). Kölelerin istençleri olmadığından ya da istençleri tam olarak yetkinleşmediğinden etik erdemlere de sahip değildirler. Özgür insanlarla kölelerin istençleri farklı olduğundan, kölelerin ödev ve sorumlulukları da buna göre olmalıdır (Akarsu, 1998: 134-135).

Aristoteles'in erdemli olup olmamayı belirleyen ölçütleri, kendi belirlemelerinden çok bir Yunan soylusunda bulunması gerekenleri içermektedir. O erdemler; "cesaret, ölçülülük, cömertlik, ihtişam, yüce-gönüllülük, iyi huy, nüktedanlık ve ortak işlerde takdir edilmedir." Aristoteles, siyasi yapıları açıklarken Yunanların toplumsal yapısını normatif olarak aldığı gibi "erdemleri açıklarken de üst sınıf Grek hayatını normatif olarak" almıştır (MacIntyre, 2001: 78-79). Böylece etik anlayışında da şanslı ve iyi olarak gördüğü aristokratlar lehine bir tutum içerisine girmiştir. Aristoteles, gerçekleri tamamen ters yüz edecek kadar seçkincidir (Solomon ve Higgins, 1996: 66). O, soyluların ya da aristokratların doğal üstünlükleri ve üstlenmiş oldukları sorumlulukları nedeniyle beden gücüyle çalışmak zorunda olanlara karşın oligarşik ve demokratik yönetimlerde de korunmasını savunmuştur (Wood, 2013: 103).

Aristoteles'e göre "onurlu olmak ve büyük ruhluluk" birbiriyle yakından ilgilidir. Büyük ruhlu olanlar dostlarından ve başka kimseden yardım istemezler. Başkalarına muhtaç olan ya da üstün ruhlu olmayan sıradan insanlar, köle ruhludurlar (Aristoteles, 2014: 94-95). Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* eserinde dönemindeki statükoya karşı çıkmak yerine toplumsal değerleri felsefi incelemeye tabi tutarak o değerleri idealize etmiştir. Örneğin, Atina soylularının kabul ettiği köleliği "kabul edilebilir bir pratik" olarak sunmuştur. O zamanki tikel insan doğasından hareket ederek, evrensel insan doğasını açıklamıştır. Bu noktadan hareket ederek de köleliği kabul etmiştir (Warburton, 2016b: 56).

Aristoteles, insanları yaşadıkları coğrafi bölge ve iklim koşullarına göre de sınıflandırmıştır. Avrupa'nın soğuk bölgelerinde yaşayan ırklar cesurdurlar, ama "beyin güçleri biraz kıttır." Bundan dolayı başkaları üzerinde hükümlanlık kurma yetileri ve "siyasal birlik" kurma becerileri gelişmemiştir. Asya'da yaşayan ırklarına beyin güçleri ve becerileri ileri düzeydedir, ancak cesarettten yoksun olduklarından hep köleleştirilmişlerdir. Konum itibarıyla orta bir noktada yaşayan Helenler bilgelik ve cesarettten pay aldıklarından siyasal birliklerini kurmuş, bir anayasa etrafında bileşerek diğer ulusları yönetme yeteneğine sahip olmuşlardır. Helenleri de bu erdemlere sahip olup olmama bakımından bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur (2000: 207). İbn Haldun (1334-1406) da coğrafyanın ve iklimin insanların mizaçları üzerinde etki ettiğini ifade etmiştir. Bu etkiyi gözlemlerine bağlı kalarak açıklamış ve herhangi bir milleti üstün göstermeye de çalışmamıştır (1990: 204-205). Aristoteles ise böyle bir tutum içerisine girmeden tarihi gerçeklerle bağdaşmayan genellemeler yapmıştır. Çünkü Asya'da Türkler geçmişten günümüze hep özgür yaşamışlardır. Türk Milleti'nin özgürlüğüne düşkünlüğünü Milli Şairimiz Mehmet Akif Ersoy, İstiklal Marşı'nda şu şekilde ifade etmektedir: "Ben ezelden beridir hür yaşadım, hür yaşarım./ Hangi çılgın bana zincir vuracakmış? Şaşarım!"

Aristoteles'e göre aile; erkek, kadın ve kölenin bir araya gelmesiyle kurulmuştur. Ozan Hesiodos, ailenin kuruluşunu bir şiirinde şöyle ifade etmiştir: "İlkin bir ev ve kadın edin ve bir öküz, sabana koşmak için." Aristoteles bu açıklamayı doğru bulmuş ve öküzün de fakirin kölesi olduğunu belirtmiştir. Ailenin kurulması ve devamlılığı doğaldır. Neslin devamlılığını sağlamak için karşı cinslerin birliktelikleri doğal olduğu kadar yöneten ve yönetilenlerin bir amaç etrafında bir araya gelmeleri de doğaldır. Öngörüsü gelişmiş olanlar doğal olarak yönetici pozisyonundayken beden gücüyle çalışanlar köledir ve yönetilmeleri gerekmektedir. Bundan dolayı efendi ve köle, bir çıkar etrafında bir araya gelmelidirler (2000: 8).

Ailelerin birleşmesi köyleri, köylerin birleşmesi de şehir devletlerini oluşturur. Ailenin kuruluşu doğal olduğu gibi köy ve şehirlerin kuruluşu da doğaldır (Aristoteles, 2000: 8-9). Ailenin kuruluşu temel teşkil ettiğinden ailenin unsurlarını ekonomik faaliyetleri göz önünde bulundurarak incelemiştir. Aristoteles, aile içerisinde üç tür ilişkiyi ön plana çıkarmaktadır: "Efendi ile köle, koca ile karı, baba ile çocuklar." Efendiyle köle arasındaki ilişkide despotluk söz konusu iken diğer ilişkiler "kocalık" ve "babalık" olarak adlandırılmıştır (2000: 11). O, barbarların köle ile kadını birbirinden ayırmayarak hata yaptıklarını belirtir. Hâlbuki ona göre doğa kadın ile köle arasında bir ayırım yapmıştır (Aristoteles, 2000: 8).

Ailenin mutlu olarak yaşayabilmesi için mülkiyet hakkının olması gereklidir. "Mülk ailenin (...) bir parçasıdır" ve kölelerde mülkiyetin içerisinde olduklarıdır. Ailenin geçimi için mülkiyet bir araçtır. Aristoteles üretim araçları ve tüketim araçları arasındaki ayrımı belirterek iktisadi faaliyetlerde kölenin konumunu açıklamıştır. Yaşam eylemiden ibarettir, köle bu eylemi gerçekleştirir. Efendiye tabi olan köle, aynı zamanda onun mülkiyetindedir. "Doğadan kendi kendisinin olmayan, bir başkasına bağlı olan kimse, doğadan köledir; bir kimse bir mülkiyetin konusu olursa (...) bir başkasının malı olur" (Aristoteles, 2000: 12).

O, köleliğin doğal olup olmasını da sorgulamıştır. Köleliğin gerekliliğini hem kuramsal olarak hem de deneysel olarak açıklamıştır. Bazılarının doğal olarak yönetici bazılarının da yönetilecek konumda olmaları gereklidir. Bu, doğada bulunan bütün canlılarda gözlemlenmektedir. Canlı varlıklar zihin ve bedenden oluşmaktadır. Doğal olarak zihin yönetmeli beden de ona tabi olmalıdır, sadece zihni bedenini yöneten insanlar mutlu olabilirler. Bedenin zihne hâkim olması zaten doğaya aykırıdır. Böyle bir durum ya kötü insanlarda ya da kötü koşullarda yaşayanlarda ortaya çıkmaktadır. Doğaca üstün olan erkeğin kadını yönetmesi de doğaldır (Aristoteles, 2000: 13). Bir insandan beden gücü gerektiren işlerde çalışmaktan başka bir şey beklenmezse o doğal olarak köledir. "Doğadan köle, bir başkasına bağlı olabilen, [ya da] bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden

anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan kimsedir" (Aristoteles, 2000: 13-14). Doğa, kölelerle özgür insanları birbirinden ayırmıştır. Kölelere güç, özgür insanlara iyi bir yurttaş gerekliliği olacak yetiler vermiştir. Zihin kudreti bakımından diğerlerinden üstün olanlar, olmayanların efendisi olmalıdır. Dolayısıyla Aristoteles'e göre "doğadan bazıları özgür bazıları köledir" (2000: 14). Aristoteles, doğal olarak kimin köle kimin özgür olduğunu açık ve seçik olarak belirlemenin zorluğunun da farkındadır. Nitekim doğal köle olanın çocuğunu doğal köle olarak görmez (Ross, 2011: 375)

Aristoteles, aileyi oluşturanları ruhi bakımdan da sınıflandırarak yaklaşımını delillendirmeye çalışmıştır. Yöneten yönetilen arasındaki farkı ve erdemli olup olmamayı ruhun bölümlerindeki gelişmişlik düzeyleriyle açıklamıştır. Herkeste ruhun bölümleri bulunmakla birlikte erkekte, kadında ve kölede farklı düzeydedir. Örneğin, ruhun düşünme yeteneği kadınlarda var olmasına rağmen faal değildir. Kölelerde ruhun düşünme yeteneği yoktur, çocuklarda ise tam olarak gelişmemiştir. Bundan dolayı ahlaki erdemler bakımından her insan eşit değildir. Her bir birey sahip olduğu ruhi nitelikler oranında erdemlere sahiptir. Yönetici olanın ahlaki erdemlere sahip olması zorunludur. Bundan dolayı erkeğin kadın, özgür olanın köle, babanın çocuğu üstündeki yönetimi doğaldır (2000: 28). Aristoteles, ataerki toplumsal düzenin normlarını sistemleştirirken ve gerekçelendirirken farazi değerlendirmeler yapmıştır. Örneğin, kadının o günkü iktisadi ve siyasi koşullarda ikinci bir konumda olmasını, kadınlarda düşünme yeteneğinin faal olmamasıyla delillendirmeye çalışmıştır.

Aristoteles, "köle köleden, efendi efendiden üstündür" atasözüyle kölelerin kendi aralarında, efendilerin de kendi aralarında birbirlerinden üstün olabileceğini belirtmektedir (2000: 16). Kölenin görevi alt düzey işleri yerine getirmek olduğundan ondan beklenen erdemli davranış da ona göre olmalıdır. Köleye erdemli olma efendisi tarafından öğretilmelidir. O, özgür işçi ile köle arasındaki farkı da belirlemiştir. Her şeyden önce özgür işçiler işvereninden ayrı yaşar ve doğal olarak köle değildir. Özgür işçiler alt düzey işlerde çalıştıklarından köleye benzeseler de yapmış oldukları iş kolunun erdemlerinden de pay almaktadırlar (Aristoteles, 2000: 29). Toprağı, yürekli olmayan köleler işlemeli ve bunların hepsi aynı ırktan olmamalıdır. Farklı ırklardan kölelerin kullanılması onların bir araya gelerek ayaklanma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır (Aristoteles, 2000: 214).

Aristoteles köleliği doğal ve geleneksel kölelik olarak da tasnif etmektedir. Doğal köleler, yukarıda izah edildiği gibi akli yetileri tam olmayanlardır. Geleneksel köleler ise fetih hakkına bağlı olarak savaş esirlerinin köleleştirilmesidir (Tannenbaum ve Schultz, 2007: 78-79). Hiçbir millet başka bir milletin yönetme hususunda kendilerinden doğaca üstün olduğunu kabul etmeyeceğinden kölelik fetih hakkına ya da savaşın sonucuna bağlanarak açıklanmaktadır. Savaşı kazananlar haklı, kaybedenler ise haksız olarak görülmekte ve bunun sonucunda da savaşı kaybedenlerin köleliği haklı olarak sunulmaktaydı (Russell, 2016: 343). Aristoteles, savaşta ele geçirilen esirlerin mülk haline getirilmesini ya da köleleştirilmesini savunanları eleştirir. Onlar savaş esirlerinin köleleştirilmesinin yasal olmasından hareketle bu tür köleliği haklı bir uygulama olarak görmüşlerdir. Aristoteles, bu yaklaşıma iki açıdan itiraz eder. Birincisi, her savaşta ele geçirilen esirler köleleştirilemez, çünkü her savaş haklı bir savaş değildir. İkincisi, savaşta ele geçirildi diye köleliği hak etmeyen birisini köle olarak nitelendirmek doğaya aykırıdır. Böylece doğaca köle olmayanların anlaşma ile köle yapılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre "Bazı kimseler her yerde köledir, bazı kimselerde hiç bir yerde köle değildir" (2000: 15).

Aristoteles'e göre barbarlar arasında yönetme kabiliyetinde kimse olmadığından toplum, kadın ve erkek kölelerden oluşmaktadır. Bundan dolayı ozanlar "Helenlerin barbarları yönetmesi uygundur." demişlerdir (2000: 8). O, barbarları "doğal köleler" olarak gördüğünden bunların fetihle ele geçirilmesini haklı olarak görmüştür. Ona göre bu fetih hakkının Yunanlara değil, barbarlara karşı kullanılması hak yaratmaktadır (Russell, 2016: 352). Plutarkhos, Aristoteles'in öğrencisi Büyük İskender'e bu gerekçelerle Yunanlara önder gibi barbarlara ise despot gibi davranmasını tavsiye

ettiğini, ama onun hocasının tavsiyesini yerine getirmediğini belirtmiştir. Büyük İskender, insanları Yunan ve barbar olarak ayırma yerine iyi kötü olarak değerlendirmeyi tercih etmiştir. O, bu yaklaşımıyla evrensel insan doğasını temel alarak, cosmopolis fikrine ulaşmıştır (Wood, 2013: 111).

Aristoteles, savaş sonucunda fetih hakkı olarak sadece Yunanların, Yunanları köleleştirmesini kabul etmez (Ross, 2011: 375). Dolayısıyla kölelerin Yunalardan başka milletlerden edinilmesini tercih eder. Onun bu düşünceleri Tevrat'ın şu babı ile benzerlik arz etmektedir.

"... İsraililer benim Mısır'dan çıkardığım kullarımdır. Köle olarak satılamazlar. Ona efendilik etmeyecek, sert davranmayacaksın. Tanrı'ndan korkacaksın. Köleleriniz, cariyeleriniz çevrenizdeki uluslardan olmalı. Onlardan uşak ve cariyeye satın alabilirsiniz. Ayrıca aranızda yaşayan yabancıların çocuklarını, ister ülkenizde doğmuş olsun ister olmasın, satın alıp onlara sahip olabilirsiniz. Onları miras olarak çocuklarınıza bırakabilirsiniz. Yaşamları boyunca size kölelik edecekler. Ancak bir İsraili kardeşine efendilik etmeyecek, sert davranmayacaksın" (Tevrat/Levililer, 25/42-46).

Aristoteles, *Politika*'da geliştirdiği düşüncelerini uygulamaya koymak için kölelerinin bazılarının satılmasını önlemek ve bazılarının da özgürlüklerine kavuşturulmalarını vasiyetinde belirtmiştir (Ross, 2011: 26). Bu vasiyette kölelere yapılacak olanlarla ilgili detaylı açıklamalar bulunmaktadır. Köle çocuk Myrmeks ile yakından ilgilenilmesini ve kendilerine yakışır bir tarzda onun ailesine teslim edilmesi belirtilmektedir. Köle, "Ambrakis özgür bırakılsın ve kızım evlendiği zaman, ona beş yüz drakhmeyle kendi malı olan köle kız verilsin." "Kızım evlendiği zaman Tykhon, Philon, Olympios ve çocuğu özgür bırakılsın." Kendisine hizmet eden kölelerin ise satılmamalarını, hizmete devam etmelerini, ama yaşları gelenlerin hak etmeleri durumunda özgürlüklerine kavuşturulmalarını vasiyetinde belirtmiştir. Aynı vasiyette Thale'ye "kendi malı olan köle" kızın yanında bir köle kızın daha verilmesini ve Simon'a da bir köle çocuk alacak paranın verildiğini bir köle çocuk alacak kadar paranın da kendisine verilmesini vasiyet etmiştir (Laertios, 2015: 210-211).

Aristoteles, kölelere iyi muamelede bulunulmasını ve Yunan geleneklerine göre koşulların oluşması durumunda kölelikten azat edilmelerini kabul etmektedir. Ancak köleliğin tamamen kaldırılmasını iktisadi koşullarda kölelerin işgücüne gereksinim duyulmamasıyla açıklamaktadır (Elmalı ve Özden, 2011: 164). Aristoteles'e göre köle sahipleri ihtiyaçlarını insan gücüne ihtiyaç duymayan otomatik makinalarla sağlayabilseydi, köle edinmezlerdi (1981: 65). Kölelere yapılması gereken muamelelerin normlarını ve onların mükâfat olarak bir gün azat edilmeyi neden ummalarının sebeplerini inceleyeceğini de belirtmiştir (Aristotle, 1981: 420). Böylece azat edilmeyi bir mükâfat olarak koymuş, köleleri motive etmeye çalışılmıştır. Aristoteles kölelere nasıl davranılması gerektiği üzerine de düşünmüş ve kölelere iyi davranma ile efendinin çıkarları arasında bir ilişki kurmuştur. Efendiyle kölenin çıkarları aynı olduğundan efendi kölesine kötü muamele yapmamalı, onunla müzakere etmelidir (Ross, 2011: 375). Çünkü efendinin kölesine iyi davranması ikisinin de çıkarına daha çok hizmet etmektedir.

Sonuç

Aristoteles, ön öğrenmelerine dayanarak ya da önyargılı bir şekilde köleliği doğal ve hukuki olarak ikiye ayırmıştır. Aristoteles, insanların doğuştan sahip oldukları özelliklerinden dolayı ya da bir antlaşmaya istinaden köleleştirilmesini kabul ederek, belirlediği subjektif niteliklere uymayan insanları ve milletleri araçsallaştırmıştır. Böylece köleleri üretim araçlarının bir parçası olarak görmüştür. Onun kölelik hakkındaki görüşleri kendinden önceki bazı uygulamaların dahi çok gerisindedir. Örneğin, Aristoteles köleyi ekonomik bir meta olarak görürken, Hititlerde köle hukukta taraf olarak kabul edilmekteydi.

Aristoteles, milletleri yaşadıkları coğrafi bölgelere göre de gruplandırmış ve teorik olarak Yunanların üstün ırk olduklarını delillendirmeye çalışmıştır. Ona göre Yunanlar en uygun iklim koşullarında yaşadıklarından tüm erdemlere sahiptirler. Dolayısıyla onların hukuki olarak köle haline getirilmeleri kabul edilemez. Yunanistan dışındaki Dünya'nın diğer bölgelerinde yaşayanların bazı erdemlere sahip olmadıkları tezini ileri sürerek o bölgelerde yaşayan milletlerin köleleştirilebileceğini iddia etmiştir. Onun bu yaklaşımı Yunanların üstün ırk olma ön kabulünden başka bir anlam ifade etmemekte ve herhangi bir objektif kıstasa da dayanmamaktadır.

Aristoteles, Yunan kent devletlerinde bir olgu olarak kabul edilmiş, yaygın olarak kullanılmış ve müessesleşmiş kölelik uygulamalarına felsefi temel kazandırmaya çalışmıştır. Delillendirmelerini güya köleliği hak edenlerin köleleştirilmesinin gerekliliği üzerine kurmuştur. Ancak o günkü ekonomik koşullarda ve aristokratik toplumsal düzende kölelerin iş gücüne duyulan gereksinimin de onun düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Onun kölelikle ilgili düşünceleri, seçkinci yaklaşımının bir parçasını oluşturmaktadır.

Aristoteles'in köleliği bir olgu olarak kabul etmesi ve felsefi olarak temellendirmesi kendisinden sonra da köleliğin müessesleşmesine ya da meşru bir uygulama olarak görülmesine neden olduğu söylenebilir. O, doğal ya da anlaşılmaya dayanan köleliği zihinsel yetiler ve ahlaki erdemler açısından değerlendirirken temel insan haklarını göz önünde bulundurmamıştır. Temel insan hakları doğrultusundaki felsefi düşünceler kendini kabul ettirinceye ve hukuki zemine kavuşuncaya kadar Batı'da kölelik uygulamaları devam etmiştir. Felsefe tarihinde önemli bir ağırlığı olan Aristoteles, kölelik olgusunu öznel yargılar yerine, nesnel ve temel insan hakları doğrultusunda bir değerlendirmeye tabi tutsaydı, sorunun çözümü çok önceden felsefenin öncelikleri arasına girebilirdi. Aristoteles, kölelerin iş gücüne gereksinim olduğu sürece köleliğin devam etmesi gerekliliğini vurgularken de insani değerleri değil, ekonomik koşulların işlevsel bir biçimde sürdürülmesi yönünde kanaatlerini belirtmiştir. Ona göre köleliği gerekli kılan üretim biçimi ya da ekonomik koşullardır. Dolayısıyla o, İlk Çağ'da üretimde kölelerin çalıştırılmasına alternatif bir yaklaşım da sergilememiştir.

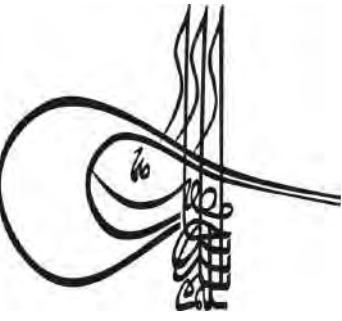
KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. (1998). *Mutluluk Ahlakı (Ahlak Öğretileri-1)*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Tic. A.Ş.
- Aristotele. (1981). *The Politics*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Aristoteles. (2000). *Politika* (5. bs.). (Çev.: Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- , (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev.: Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.

- Aydon, Cyril. (2015). *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*. (Çev.: Ilgın B.Yıldız). İstanbul: Say Yayınları.
- Bauer, Susan Wise. (2014). *Dünya Tarihi 1. Cilt: İlkçağ En Eski Göçebe Halklardan Roma İmparatorluğu'nun Çöküşüne*. (Çev.: Mihriban Doğan). İstanbul: Say Yayınları.
- Bıçak, Ayhan. (2014). *Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak* (2. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Botton, Alain de. (2013). *Felsefenin Tesellisi* (12. bs.). (Çev.: Banu Tellioglu). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Capelle, Wilhelm. (1995). *Sokrates'ten Önce Felsefe II (Fragmanlar-Doksograflar)*. Wilhelm Capelle (Haz.). (Çev.: Oğuz Özgül), İstanbul: Kabalacı Yayınevi.
- Claessen, Henri J.M. ve Skalnik, Peter. (1993). *Erken Devlet Kuramı-Veriler-Yorumlar*. (Çev.: Alâeddin Şenel). Ankara: İmge Kitabevi.
- Coulanges, Fustel De. (2011). *Antik Site Yunan'dan Roma'ya Kadar Tapınma, Hukuk ve Kurumlar Üzerine İnceleme*. (Çev.:İsmailKılınç). Ankara: Epos Yayınları.
- Ekinci, Ekrem Buğra. (2015). *Hukukun Serüveni* (2. bs.). İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Elmalı, Osman ve Özden, H. Ömer. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi Metinlerle* (1. bs.). İstanbul: Arı Sanat Yayınları.
- Fırat, Samih. (2012). *Herakleitos Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi* (4. bs.). Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Fieser, James ve Lillegard, Norman. (2002). *A Historical Introduction to Philosophy Texts and Interactive Guides*. New York: Oxford University Press.
- Herakleitos. (2016). *Fragmanlar Testimonia-Fragmenta - Imitationes*. (Çev.: Güven Şar ve Erdal Yıldız). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Homer. (2015). *Odyseia*(2. bs.). (Çev.: Azra Erhat ve A. Kadir). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Höffe, Otfried. (2014). *Felsefenin Kısa Tarihi*. (Çev.: Okşan Nemlioğlu Aytolu). İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ.
- İbn Haldun. (1990). *Mukaddime I*. (Çev.:Zakir Kadiri Ugan). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İşçi, Metin. (2012). *Siyasi Düşünceler Tarihi* (Gözden Geçirilmiş 3. bs.). İstanbul: Der Yayınları.
- Karaköse, Hasan. (2007). *Siyasi Düşünce Tarihi* (2. bs.). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kılıç, Yusuf ve Akkuş Mutlu, Suzan. (2013). "Çivi Yazılı Hukukta Kölelere Verilen Cezalar". *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/7 Summer 2013*, p. 283-292, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5196>, ANKARA-TURKEY
- Kraut, Richard. (2002). "Introduction". Steven M. Cahn (Ed.). *Classics of Political and Moral Philosophy* (ss.178-182). New York: Oxford University Press.

- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. (2014). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Laertios, Diogenes. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (6. bs.). (Çev.: Candan Şentuna). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- MacIntyre, Alasdair. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. (Çev.: Hakkı Hünler ve Solmaz ZelyütHünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon. (2015). *Devlet* (28. bs.). (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Popper, Karl R. (2013). (2013). *Açık Toplum ve Düşmanları Kitap 1 Platon'un Büyüsü Kitap 2 Hegel, Marx ve Sonrası* (3. bs.). (Çev.: Meta Tunçay ve Harun Rızatepe). Ankara: Liberte Yayınları.
- Reyhan, Esmâ ve B. Cengiz, Tülin. (2015). *Eski Çağ Tarihi ve Uygarlığı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ross, W. David. (2011). *Aristoteles*. (Çev.: Ahmet Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Russell, Bertrand. (2016). *Batı Felsefe Tarihi 1. Cilt: İlk Çağ Felsefesi*. (Çev.: Ahmet Fethi). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Selçuk, Havva. (2014). "Savaş Esirlerinin Din Değiştirmesi (Nemçeli Esirler Örneği)". **Turkish Studies- International Periodical ForThe Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 9/4 Spring 2014, p. 1005-1013, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6843>, ANKARA-TURKEY
- Solomon, Robert C. ve Higgins, Kathleen M. (1996). *A Short History of Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Störing, H.J. (2015). *İlk Çağ Felsefesi Hint- Çin- Yunan* (3. bs.). (Çev.:Ömer Cemal Güngören). İstanbul: Yol Yayıncılık Dağ. Dan. Ltd. Şti.
- Şenel, Alâeddin. (2013). *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda Ve Yeniçağda Toplum Ve Siyasal Düşünceler* (Kısaltılmış ve Gözden Geçirilmiş 4. bs.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tanilli, Server. (2015). *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası I. Cilt İlkçağ: Doğu, Yunan, Roma* (2. bs.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Tannenbaum, Donald. G. ve Schultz, David. (2007). *Siyasi Düşünceler Tarihi Filozoflar ve Fikirleri* (3. bs.). (Çev.: Fatih Demirci). Ankara: Adres Yayınları.
- Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman. (1993). *Dinler Tarihi* (Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 2. bs.). Ankara: Ocak Yayınları.
- Warburton, Nigel. (2016a). *Felsefenin Kısa Tarihi* (18. bs.). (Çev.: Güçlü Ateşoğlu). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- , (2016b). *Klasiklerle Felsefe* (1. bs.). (Çev.: Ahmet Fethi). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Weischedel, Wilhelm. (2014). *Felsefenin Arka Merdiveni*. (Çev.: Sedat Umran). İstanbul: İz Yayıncılık.

-
- Wood, Ellen Meiksins. (2013). *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi* (2. bs.). (Çev.: Oya Köymen). İstanbul: Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti.
- Yılmaz, Abdurrahman. (2014). "Uluslararası Göç: Çeşitleri, Nedenleri ve Etkileri". **Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 9/2 Winter 2014, p. 1685-1704, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6274>, ANKARA-TURKEY



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Osman SENEMOĞLU –
Prof. Dr. Necmettin Kamil SEVİL – Prof. Dr. Türker ARMANER

This article was checked by iThenticate.

SOSYAL BİLİMLER ALANINDA TERİMCELERİN ÇEVİRİLMESİ VE TÜRKÇE TERİM ÜRETİMİ*

Sündüz ÖZTÜRK KASAR** - Didem TUNA***

ÖZET

Terimlerin çevrilmesi, kuramsal çevirinin en önemli bölümünü oluşturmakta ve çevirmen açısından hem yeni sözcük/terim üretme konusunda sözlükbilimsel/terimbilimsel bir bilgi birikimi, hem de dilsel yaratıcılık gerektirmektedir. Yıldız Teknik Üniversitesi Diller ve Kültürlerarası Doktora Programında Prof. Dr. Sündüz Öztürk Kasar tarafından yürütülen “Sosyal Bilimlerde Kuram Çevirisi” dersi kapsamında Türkçede kuramsal terim eksikliğini gidermeye ve özellikle çeviribilim alanında hizmet verecek çevirmenler yetiştirmeye yönelik projeler oluşturulmaktadır. Bu kapsamda, her öğrenci çeviribilim alanından daha önce Türkçeye çevrilmemiş bir kitap seçmekte, kitapta yer alan terimlerin listesini Türkçe karşılıkları ile birlikte çıkarmakta, kitaptan seçtiği bir bölümü Türkçeye çevirerek Türkçe karşılıkları bağlam üzerinde sınamakta, ders saatleri dışında ders yürütücüsü ile çalışarak çevirdiği bölümü ve terimler için seçtiği karşılıkları gözden geçirmekte ve projenin son şeklini sınıfta sunmaktadır. Bu çalışmada, ders kapsamında yürütülen projelerden biri olan Jean Paul Vinay ve Jean Darbelnet’nin *Stylistique Comparée du Français et de l’Anglais* [Fransızca ve İngilizce’nin Karşılaştırmalı Deyişbilimi] adlı kitabı, *Comparative Stylistics of French and English* adlı İngilizce çevirisiyle birlikte örnek olarak alınmakta, bu kitap üzerinden projenin tüm aşamaları uygulamalı olarak sunulmakta ve kuramsal metin çevirisi sürecinde terim bağlamında karşılaşılabilecek farklı durumlar ele alınarak değerlendirilmektedir. Sonuç olarak, kuramsal metin çevirisinde hissedilen çeşitli gereksinim düzeyleri ve bu gereksinimleri karşılamak için kullanılacak farklı yaratıcılık düzeyleri saptanmakta, adlandırılmakta ve tanımlanmaktadır.

* Bu çalışmanın bir bölümü, Fransızca olarak “Créativité terminologique en traduction théorique: étude de cas concernant le domaine de la traductologie en langue turque” başlığı ile University of Naples Suor Orsola Benincasa’da 5-6 Mayıs 2016 tarihlerinde gerçekleştirilen Creativity in Translation/Interpretation and Interpreter/Translator Training - Créativité en traduction/interprétation et dans la formation des interprètes/ traducteurs başlıklı 4. Uluslararası Konferansta sunulmuştur.

** Prof. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi Davutpaşa Yerleşkesi Fen Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü
El-mek: sunduzkasar@gmail.com

*** Yrd. Doç. Dr. İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi İngilizce Mütercim Tercümanlık Bölümü
El-mek: didem.tuna@yeniyyuzuil.edu.tr

Anahtar Kelimeler: Kuramsal çeviri, yaratıcılık, Jean-Paul Vinay, Jean Darbelnet, *Stylistique Comparée du Français et de l'Anglais*.

TRANSLATION OF TERMINOLOGY IN SOCIAL SCIENCES AND PRODUCTION OF TERMS IN TURKISH

ABSTRACT

Translating terms from one language to another is the highlight of theoretical translation and often requires the translator to possess lexicological and terminological knowledge as well as the linguistic creativity to produce new words or terms. In the Ph.D. program of Interlingual and Intercultural Translation Studies at Yıldız Technical University, Turkey, within the framework of the “Theoretical Translation in Social Sciences” class taught by Prof. Sündüz Öztürk Kasar, a project aiming to fulfill the need of theoretical terms in Turkish and train translators who will work especially in the field of translation studies is conducted. Within this context, every student follows the project’s stages, which are as follows: choosing a book from this field; making a list of the book’s terms; choosing a chapter to translate from the book, thereby testing the Turkish equivalents within the context; studying with the instructor outside class hours to review the translation, particularly the terms, and to evaluate their appropriateness within the context; and presenting the final version of the project in class. In this study, Vinay and Darbelnet’s *Stylistique Comparée du Français et de l’Anglais* is taken as an example, along with its English translation, *Comparative Stylistics of French and English*. Using these books, the project’s stages are applied to illustrate the diverse situations translators can encounter during the theoretical translation process. Consequently, different levels of need experienced in theoretical translation, as well as different levels of creativity required to fulfill these needs, are determined, designated, and defined.

STRUCTURED ABSTRACT

Translating terms from one language to another is the highlight of theoretical translation, and it often necessitates the translator to use different levels of creativity. In the Ph.D. program of Interlingual and Intercultural Translation Studies at Yıldız Technical University, İstanbul, within the framework of the “Theoretical Translation in Social Sciences” class taught by Prof. Sündüz Öztürk Kasar, a project aiming to fulfill the need for theoretical terms in Turkish and train translators who will work especially in the field of translation studies is being conducted. Within this context, every student follows the following project stages:

- choosing a book from this field and making a list of the book’s terms
- choosing a chapter to translate from the book, thereby testing the Turkish equivalents within the context

- studying with the instructor outside class hours to review the translation, particularly the terms, and to evaluate their appropriateness within the context
- suggesting terms in Turkish where necessary, especially when the term has not already been translated into Turkish or when translations do not sound appropriate or are inadequate
- presenting the final version of the project in class

In this study, Vinay and Darbelnet's *Stylistique Comparée du Français et de l'Anglais* (1977) is taken as an example, along with its English translation, *Comparative Stylistics of French and English* (1995). Using these books, the project's stages are applied to illustrate the diverse situations translators may encounter during the theoretical translation process. The book proposes a new approach to overcome difficulties of passage from one language to another. In particular, these are seven translation processes, innovative for their time, which are presented in order of increasing difficulty:

- borrowing
- calque
- literal translation
- transposition
- modulation
- equivalence
- adaptation

The authors define each process and provide examples to illustrate them. Although the book is limited to examples between French and English, the processes in question may be valid for other language pairs as well. The book begins with a glossary of technical terms used in the book, which contains 90 terms. This glossary gives examples with definitions of terms. The English version adds entries that do not exist in the French version of the glossary. The use of the English translation of the book in addition to the French original for this study is a facilitating factor providing clarification, especially in cases of hesitation or uncertainty, helping to reduce some of the potential problems in the process of translation.

To illustrate the problems of terminology creation and theoretical translation in this book, all of the terms in the glossaries in both versions of the book are taken one by one. To find the terms' correspondent(s), dictionaries of translation terms, linguistics, and semiotics are consulted. The results are as follows:

- Some terms already have their established and standardized correspondence in Turkish as in the case of *équivalence*/equivalence and *signifiant-signifié*/signifier-signified translated as *eşdeğerlik* and *gösteren-gösterilen*, respectively.
- Other terms have multiple correspondents that compete, and a single suitable term among them needs to be chosen. For example, for

stylistique/stylistics, there are four proposals in the Turkish language: *üslupbilim*, *biçembilim*, *anlatimbilim*, and *değişibilim*. We have opted for *değişibilim* given its frequency and institutionalization through a series of symposia organized in Turkey and named “*Değişibilim Sempozyumu*.”

- Nevertheless, for certain terms, there are no valid correspondents among the proposed terms as is the case of surtraduction/over-translation, which is translated as *artık çeviri* and *fazla çeviri*, respectively; however, these terms have not been found to be satisfactory in the context, and therefore another term, *aşırı çeviri*, has been suggested.

- In examples such as “ambivalence,” where no term has been suggested, a neologism has to be forged, such as *çelişik sesteşlik*, which has been propounded for this term.

Once the terminology is established, a chapter is chosen to test the already suggested translations or neologisms because terms translated in isolation sometimes present certain difficulties when used in a particular context. The study focuses on the production of terminological neologisms to identify the needs in the field of theoretical translation while trying to grasp the creativity part in this activity. Consequently, different levels of need experienced in theoretical translation, as well as different levels of creativity required to fulfill these needs as explained above, are determined, designated, and defined as follows:

Tablo 4: Sündüz Öztürk Kasar’s Schema of Levels of Terminological Needs and Creativity

	Levels of need for term production	Levels of creativity required
1.	Zero Need	Zero Creativity
2.	Primary Need	Complementary Creativity
3.	Secondary Need	Necessary Creativity
4.	Total Need	Indispensable Creativity

The aim of the study can be summarized as bringing new terminology to the Turkish language in the field of social sciences, highlighting the importance of training translators in the social sciences, encouraging translators’ productivity and creativity, and developing translators’ abilities and habits to critically approach and read the already published glossaries and dictionaries in this field.

Keywords: Theoretical translation, creativity, Jean-Paul Vinay, Jean Darbelnet, *Comparative Stylistics of French and English*.

1. Giriş

Kuramsal metin çevirisi, çevirmen yönünden diğer metin çevirilerine kıyasla daha az ilgi çekici bir alan olarak görülebilir. Özel alan bilgisi gerektirmesi, bu nedenle çevirmen açısından zorlu bir süreç oluşturması ve katlanılan tüm güçlüklerle karşın daha sınırlı bir kitleye hitap etmesi, çevirmenlerin kuramsal çeviriye mesafeli durmalarının nedenleri arasında sayılabilir. Öte yandan, bilimlerin gelişmesi, farklı dillerde yapılan çalışmaların paylaşılmasıyla yakından ilintilidir, bu da ancak çeviri ile mümkün olmaktadır. Nitelik ve nicelik açısından yeterli düzeyde kuramsal çeviri

yapılmaması, hem kalıcı bir gereksinim alanı oluşturmakta ve farklı dillerde yapılan çalışmalara erişimi kısıtlanmakta, hem de bazı terimlerin ve ilintili olarak da bazı kavramların Türkçede ifadelerini bulmalarını geciktirmektedir.

Kuramsal metinleri Türkçeye kazandıracak çevirmenlerinin yetişmesine, böylece dilimizde kuramsal terimlerin oluşturulmasına ve yerleşmesine bir nebze katkı sunmak amacıyla Yıldız Teknik Üniversitesi Diller ve Kültürlerarası Doktora Programında 2007-2008 akademik yılından bu yana Prof. Dr. Sündüz Öztürk Kasar tarafından “Sosyal Bilimlerde Kuram Çevirisi” adlı bir ders yürütülmektedir. Öztürk Kasar çevirmenlik kariyerine Maurice Blanchot’un başyapıtı olarak kabul edilen *L’espace littéraire* [Yazınsal Uzam] adlı edebiyat kuramını çevirerek başlamış, ardından Roland Barthes’ın *S/Z* adlı göstergebilimsel çözümlemesi ve Paul Ricœur’un *Sur la traduction* [Çeviri Üzerine] başlığı altında toplanan çeviri üzerine konferanslarını Türkçeye aktararak kuramsal çeviri deneyimini sürdürmüştür. Bu çeviriler, bir çevirmen olarak çeviri edimi üzerine düşünmeyi gerektirmiştir. Sonuçta, bu deneyim, yansımaları “Sosyal Bilimlerde Kuram Çevirisi” dersinin tasarlanmasında bulmuştur. Öztürk Kasar, kuramsal çerçevesini oluşturduğu bu derste önce kendi çeviri deneyiminden elde ettiği sonuçları öğrencilerle paylaşmakta, ardından da öğrencilerini de böyle bir deneyimin içine sokmaya özen göstermektedir.

Sonuçta, bu ders kapsamında yürütülen projelerde, her öğrenci çeviribilim alanından, daha önce Türkçeye çevrilmemiş bir kitap seçmekte, kitapta yer alan terimlerin listesini çıkararak varsa Türkçe karşılıklarını mevcut çeviribilim, dilbilim ya da göstergebilim sözlüklerinde taramakta, kitaptan seçtiği bir bölümü Türkçeye çevirerek Türkçe karşılıkları bağlam üzerinde sınamakta, ders saatleri dışında ders yürütücüsü ile çalışarak çevirdiği bölümü ve terimler için sözlüklerden bulup seçtiği ya da kendi oluşturduğu karşılıkları değerlendirmekte, projenin son şeklini sınıf ortamında diğer öğrencilere sunmaktadır. Her bir sunum, öğrencinin araştırma, okuma, çözümleme, saptama, seçim yapma, karar alma, yaratıcılığını kullanma, sınama ve sınanma gibi birçok farklı aşamadan geçerek gerçek bir çeviri sürecinin bizzat yaşamasının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Böylelikle öğrenci, bir yandan kuramsal metin çevirmeye yönelik bir deneyim yaşayarak bu sırada karşılaştığı sorunlara çözüm üretmekte, diğer yandan çalışmasını diğer öğrencilerle paylaşarak ve onların çalışmalarını dinleyerek farklı metinler ve farklı bakış açılarıyla tanışma fırsatı bulmakta ve kuramsal çeviri fikrine belki de bir adım daha yaklaşmaktadır. Dersin bir diğer katkısı da şudur: Uygulama alanı olarak seçilen sosyal bilim çeviribilim olduğu ve her öğrenci bir çeviribilim kuramı ya da araştırması üzerinde çalıştığı için ders bir kuram çevirisi dersi olduğu kadar bir çeviri kuramı dersi olarak da işlev göstermektedir. Bunun yanı sıra, çevirmen adaylarında sosyal bilimler alanında yayınlanmış terimce ve sözlüklere eleştirel bir bakışla yaklaşma alışkanlığının geliştirilmesi, dersin getirdiği farklı bir kazanım olarak değerlendirilebilir.

2. Kuramsal Metin Çevirisi Üzerine Bir Proje Çalışması

Bu bölümde, “Sosyal Bilimlerde Kuram Çevirisi” dersi kapsamında Didem Tuna tarafından gerçekleştirilmiş olan çalışma yeniden ele alınacaktır. Üzerinde çalışılan yapıt, 1958 yılında Jean-Paul Vinay ve Jean Darbelnet tarafından Fransızca olarak yazılmış ve daha önce Türkçeye çevrilmemiş olan *Stylistique comparée du français et de l’anglais* [Fransızca ve İngilizce’nin Karşılaştırmalı Deyişbilimi] adlı kitaptır. Bu yapıt üzerinden, yukarıda söz edilen aşamalar uygulamalı olarak açıklanacak, kuramsal metin çevirisi sürecinde terim bağlamında karşılaşılabilecek farklı durumlar değerlendirilecektir. Öte yandan, özgün metnin yanı sıra, kitabın yazılmasından 37 yıl sonra, 1995 yılında yayınlanan *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation* adlı İngilizce çevirisinden de yararlanılacaktır.

Çalışmada öncelikle her iki kuramcı hakkında bilgi verilecek ve metnin okunmasından sonra okuma verileri ders yürütücüsünün hazırlamış olduğu okuma fişine işlenecektir. Bundan sonraki

aşamada gerek Fransızca özgün yapıtta, gerekse İngilizce çevirisinde yer alan terimce çıkarıldıktan sonra, Türkçe-Fransızca, Fransızca-Türkçe, Türkçe-İngilizce, İngilizce-Türkçe içerikli çeşitli dilbilim, çeviribilim ve göstergebilim sözlüklerinde her bir terimin yer alıp almadığı incelenecek, yer alıyorsa uygunluk ve Türkçeye yerleşiklik durumu değerlendirilecek, terimin birden fazla çevirisi varsa anlamı hangisinin daha iyi yansıttığı irdelenecek, hiçbirinin uygun olmaması ya da terimin dilimizde bir karşılığı bulunmaması halinde yeni terim önerilecektir. Yeni terim üretimi başlı başına bir uzmanlık işi olup, kuramsal çeviriye girecek çevirmen adaylarının bu konuda da yetiştirilmesi gerekmektedir.

Sunacağımız örnek çalışmanın önemli bir parçası olan, kitaptan bir bölümün seçilip çevrilmesi aşaması için, Vinay ve Darbelnet'nin yedi başlık altında inceledikleri çeviri yöntemlerinin açıklandığı bölüm tercih edilmiştir. Bu bölümün seçilme nedeni, kitapta yer alan birçok kavramın dayandığı temel olarak değerlendirilmesi ve aslında diğer bölümlerden bağımsız olarak tek başına ele alındığında dahi kopukluk hissi vermeden bir anlam ifade etmesi ve çevirmenlere yönelik bir kaynak oluşturmastır. Çalışmada son olarak, seçilen bölümün çevirisi sırasında karşılaşılan terime dayalı ya da terim dışında kalan sorunlar ele alınacak, hissedilen çeşitli gereksinim düzeyleri ve bu gereksinimleri karşılamak için kullanılacak farklı yaratıcılık düzeyleri saptanacak, adlandırılacak ve tanımlanacaktır. Terim üretimi açısından da hangi sözlükbilimsel yöntemlerin nasıl kullanılmış olduğuna da mercek tutulacaktır.

2.1. Jean-Paul Vinay ve Jean Darbelnet

İngiliz dili bilimcisi, sözlükçü, çevirmen, sesbilgisi uzmanı, profesör, sunucu, sanatçı ve müzisyen Vinay, 1910'da Paris'te doğdu. 1932'de Sorbonne Üniversitesinde Edebiyat lisansını, 1937'de Londra Üniversitesinde sesbilgisi ve filoloji yüksek lisansını bitirdi. İngiltere'de öğretmenliğe başladı, daha sonra mesleğine Fransa'da devam etti. 1946'da Kanada'ya göç etti. 1950'de Montréal Üniversitesinde dilbilim bölümünü kurdu, çeviribilim dersleri açtı ve 1966'ya kadar da bölüm başkanı olarak çalıştı. 1955-1960 arasında *Revue canadienne de linguistique* [Kanada Dilbilim Dergisi]'nin ve 1955-1967 arasında da daha sonra *Meta* adını alacak olan *Translators' Journal* [Çevirmenler Dergisi]'nin editörlüğünü yaptı. Çeviri, deyişbilim ve Fransızca dilbilimi üzerine 50 kadar makale ile profesyonel çevirmenlere yönelik ve kuram ile uygulamayı bir araya getiren bir çalışması vardır. 1954-1967 yılları arasında CBS televizyonunda "Fransızca Konuşmak" adında bir program sunarak ünlü oldu. 1958'de Darbelnet ile birlikte çeviri eğitiminde öncü kabul edilen *Stylistique comparée du français et de l'anglais* adlı kitabı yazdı. Ayrıca 1962'de yayınlanan *The Canadian Dictionary/Dictionnaire canadien* [Kanada Sözlüğü]'nün baş editörlüğünü de yaptı. 1968'de Victoria Üniversitesine geçti, dilbilim bölümünü yönetti ve 1976'da dilbilim profesörlüğünden emekli olmasına karşın üniversitede ders vermeye devam etti. 1999 yılında öldü.¹

1904 yılında Paris'te doğan Darbelnet ise, Sorbonne'da İngiliz Dilbilimi eğitimi gördü. 1925-1930 yılları arasında Galler, Edinburg ve Manchester Üniversitelerinde ders verdi. Sonra da Fransa'da liselerde İngilizce öğretmeni olarak çalıştı. Üniversitedeki kariyerine 1938-39'da Harvard'da Fransızca dersleri vererek başladı. Middlebury Üniversitesinde yaz okulunda ders verdi. Savaştan tam önce McGill Üniversitesine Fransız Dili ve Edebiyatı dersleri vermek üzere atandı ancak savaşın başında Fransa'da tutulduğundan 1940 Eylülüne kadar göreve başlayamadı. 1946 yılında Bowdoin Üniversitesinde Fransız Dili ve Edebiyatı dersleri vermek üzere tekrar Amerika Birleşik Devletlerinin yolunu tuttu ve burada 1962 yılına kadar kaldı. Burada görev yaptığı süre içinde, iki dilli Kanada'da yaşayıp, İngilizce ile temas halinde Fransızca konuşanların dil sorunlarına artan bir ilgi duydu. 1975'e kadar Laval Üniversitesinde ders verdiği dönemde ve hatta emekli olduktan sonra da birçok Kanada üniversitesinden, özellikle de Alberta, Montréal ve Ottawa

¹ Université Ottawa. https://slmc.uottawa.ca/?q=org_can_lexico_bi_1961_vinay [07.10.2013].

Üniversitelerinden dilbilim ve çeviri uzmanı olarak davet aldı. Gerek Kanada, gerekse uluslararası bilim çevrelerinde etkin rol oynayan Darbelnet, 1990 yılında öldü.²

Temel bir göstergebilim ilkesine göre, söylemi öznesinden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu anlamda, Vinay ve Darbelnet'nin yaşam öykülerinin incelenmesi, yapıt ile yazarların yaşam deneyimleri arasında ne tür bir bağ olabileceğine ilişkin bir fikir vermektedir. Aslında, iki yazarın yaşam öyküleri arasında birçok benzerlik göze çarpmaktadır. İki yazar da Paris'te doğmuş, Sorbonne Üniversitesinde okumuş, sonrasında İngiltere'de bulunmuş, İngiltere ve Fransa'da öğretmenlik yapmış, daha sonra Kanada üniversitelerinde çalışmışlardır. Bu anlamda, her ikisinin de hayatları boyunca ya Fransızcanın, ya İngilizcenin, ya da her ikisinin de bir arada konuşulduğu ülkelerde yaşamaları, dil üzerine öğrenim görmüş olmaları, hem Fransızca, hem İngilizce dersler vermeleri, *Stylistique comparée du français et de l'Anglais* adlı kitabı birlikte yazmış olmalarının bir rastlantıdan ibaret olmadığını ve yapıtın yalnızca bir mesleki birikim ürünü olmayıp, aynı zamanda bir yaşantı ürünü olduğunu düşündürmektedir.

2.2. Okuma Fişi Düzenlenmesi

“Sosyal Bilimlerde Kuram Çevirisi” dersi kapsamında projeyi hazırlayan öğrencinin, seçtiği kuramsal metni okuduktan sonra ders yürütücüsünün hazırlayıp öğrencilere gönderdiği okuma fişinin doldurması gerekmektedir. Okuma fişi, öğrencinin yapıtın ana hatları üzerinde düşünmesini ve yapıtın özünü çok kısa olarak ancak açıkça anlaşılır biçimde ifade edebilmesini sağlamaktadır. Söz konusu okuma fişi için aşağıdaki bilgilerin derlenip verilmesi gerekmektedir:

- Okuma fişini hazırlayan kişinin adı ve fişin hazırlanma tarihi
- İncelenen yapıtın tam olarak referansı (Yazar adı, yapıt adı, basım yeri, yayınevi, basım tarihi, sayfa bilgileri)
- Yapıtın kısa ve özlü içeriği
- Yapıtta işlenen kavramlar ve terimler
- Başka yazarlara ya da başka kuramcılara göndermeler
- Yapıtın özgünlüğü, içinde yer aldığı alanın gelişmesine katkısı (yeni kavramlar öneriyor mu? Mevcut kuramlara ve/ya da yöntemlere olumlu/olumsuz eleştiriler getiriyor mu? vb.)
- Fişi dolduran kişinin yapıt hakkındaki eleştirel görüşleri

2.3. Terimlerin Listelenmesi ve Karşılıklarının Aranması

Seçilen metinden ve İngilizce çevirisinden derlenip işlenen kavram ve terimler alfabetik sıra ile verilerek açıklanmaktadır. Bu nedenle, bir liste oluşturmak için ayrıca çaba sarf etmeye gerek kalmamıştır. Bu noktada, bu çalışmada neden özgün metinle yetinilmeyip, İngilizce çevirisinden de yararlanma gereği duyulduğu konusuna değinmek yararlı olabilir. Öncelikle, herhangi bir çeviriden farklı olarak, kitabın yazarlarından Vinay'ın İngilizce çevirinin yayına hazırlanma sürecine etkin katılımında bulunması ve taslakları bizzat okuyarak destek vermesi, çevirinin güvenilirliğini göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan, kitabın Fransızca ve İngilizce dillerinin karşılaştırılması üzerine olması, İngilizce çeviriyi özgün metin kadar başvurulabilir kılmaktadır. Son olarak, bu çalışmada İngilizce çevirinin de dikkate alınması, terimlerinin karşılıklarının Fransızca/Türkçe sözcüklerin yanı sıra, İngilizce/Türkçe sözlüklerden de aranabilmesi olanağını sunmakta ve bu da kısıtlı sayıda çeviribilim, dilbilim ve göstergebilim sözlüğü içinden terimlere Türkçe karşılık bulma olasılığını artırmaktadır. Bu bölümde, gerek Fransızca özgün yapıtta, gerekse İngilizce çevirisinde yer alan terimlerin Türkçe karşılıklarını bulmak için, Türkçe-Fransızca, Fransızca-Türkçe, Türkçe-İngilizce, İngilizce-Türkçe olarak hazırlanmış altı ayrı dilbilim, çeviribilim ve göstergebilim

² Université Ottawa. <http://www.ruor.uottawa.ca/en/handle/10393/7490> [07.10.2013].

sözlüğünde her bir terimin yer alıp almadığı incelenmiştir. Söz konusu sözlüklerin kaynakça bilgileri aşağıda verilmektedir:

- Berke Vardar, Nüket Güz, Emel Huber, Osman Senemoğlu, Erdim Öztokat. (2007). Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.
- Işın Bengi-Öner. (2001). Çeviri Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- İsmail Boztaş, Şirin Okyayuz Yener. (2005). Açıklamalı Çeviri Terimleri Sözlüğü: Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Kamile İmer, Ahmet Kocaman, A. Sumru Özsoy. (2013). Dilbilim Sözlüğü. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Mehmet Rifat, Sema Rifat, Ayşenaz Koş, Duygu Tekgül. (2010). Göstergebilim, Dilbilim ve Çeviribilim Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Özlem Berk. (2005). Kuramlar Işığında Açıklamalı Çeviribilim Terimcesi. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.

2.3.1. Metinde Yer Alan Terimlerden, Taranan Terimlerde Bulunanlar

Bu çalışma kapsamında *Stylistique Comparée du français et de l'anglais* adlı yapıtta ve İngilizce çevirisinde yer alan terimlerin karşılıkları, yukarıda belirtildiği gibi altı sözlükten taranmıştır. Karşılığı sözlükte bulunan terimlere ait bilgiler aşağıdaki tabloda yer almaktadır. Tabloda ayrıca sözlüklerden bulunan terimlerin Türkçeye yerleşiklik ve uygunluk durumları değerlendirilmekte, gerekli görüldüğü durumlarda yeni terim önerileri sunulmaktadır.

Tablo 1: Taranan Terimlerde Yer Alan Terimler

Fransızca Terim ve Sayfa Numarası	İngilizce Karşılığı	Türkçe Karşılığı	Türkçe Terimin Kaynağı	Terimin Uygunluk/ Yerleşiklik Durumu ve Gerekli İse Yeni Terim Önerileri
actuel 4	actual	edimsel	Rifat vd.	Uygundur, anlamı yansıtmaktadır.
actualisateur 4	actualiser	gerçekleştirici	Vardar vd. Rifat vd.	“Gerçekleştirici” geniş kapsamlı olup, anlamı yansıtmayabileceğinden, “edimselleştirici” seçeneği önerilmektedir.
actualisation 93	actualisation	edimselleş(tir)me gerçekleş(tir)me gerçekleşme	Rifat vd. Vardar vd. Rifat vd. Vardar vd. İmer vd.	Bu terim, gücül olanı hayata/ harekete geçirme anlamında kullanılmakta olup, “edimselleş(tir)me” daha uygun durmaktadır.
adaptation 52	adaptation	uyarlama	Rifat vd. Boztaş vd. Berk	Uygun ve yerleşiktir, anlamı yansıtmaktadır.
affectif 67	affective	duygusal	Rifat vd.	Uygun ve yerleşiktir, anlamı yansıtmaktadır.
amplification 184	amplification	genişletmek genişletme	Boztaş vd. Berk	“Genişletme” uygundur, anlamı yansıtmaktadır.
animisme 205	animism	canlılaştırma	Boztaş vd.	Terim, canlılaştırmadan çok, “kişileştirme” ya da “insanlaştırma” anlamına

				geldiğinden bu seçenekler önerilmektedir.
articulation 220	articulation	eklemle(n)me, eklemlilik eklemleme oluşturma, boğumlanma	Rifat vd. İmer vd. Boztaş vd. İmer vd.	“Oluşturma” çok genel olduğundan, “boğumlanma” ise açık olmadığından, “eklemleme” daha uygun görünmektedir.
aspect 75	aspect	görünüş	Vardar vd. Rifat vd. İmer vd.	Uygun ve yerleşiktir, anlamı vermektedir.
calque 47	calque	öyküntü öykünme	Vardar vd. Rifat vd. Boztaş vd. Berk Boztaş vd.	“Öyküntü” seçeneği anlamı yansıtmakta olup, ayrıca terim olarak “öykünme”den daha kolay algılanmaktadır.
charnière 222	connector	ulama sözcüğü	Boztaş vd.	“Ulama” ses düzeyinde bir kaynaşma ifade ettiği için “bağlayıcı sözcük” uygundur.
chassé-croisé 50	interchange	değiştirme	Boztaş vd.	“Değiştirme” çok genel bir ifade olarak belirsiz kaldığından, “yer değiştirme” olarak kullanılması uygundur.
compensation 34	compensation	ödünlemek telafi	Boztaş vd. Berk	“Ödünleme” yeni bir öneri olup dilde uzun bir süreden beri var olan ve taviz anlamına gelen “ödün” sözcüğü nedeniyle anlam karışıklığı yaratma riski bulunmaktadır. Bu nedenle, eski terim “telafi etmek” uygundur.
concentration 183	concentration	yoğunlaş(tır)ma	Berk	Uygun ve yerleşiktir, anlamı yansıtmaktadır.
découpage 261	segmentation	bölümleme parçalama kesitleme	Rifat vd. Boztaş vd. İmer vd. Rifat vd.	“Parçalama” terim olarak güç algılanabilir ve anlamı da tam yansıtmayabilir. “Bölümleme” ise hedeflenen anlamdan daha kapsamlı olduğundan, “kesitleme” uygundur.
déictique 245	deictic	gösterici gösterimsel belirleyici	Vardar vd. Rifat vd. İmer vd. Rifat vd.	“Gösterici” uygun karşılıktır.
dépouillement 194	reduction	indirgeme daraltma	Rifat vd. Berk	İki terim de uygun olup, anlamı yansıtmaktadır. Zaman içinde birinin standartlaşması beklenir.

dilution 183	dilution	sözcük sayısını artırma	<i>Boztaş vd.</i>	“Sözcük sayısını artırma” üç sözcüklü olup terimden çok tanımı andırmaktadır. “Sözcük artırma” olarak kısaltılabilir.
divergence 46	divergence	ayrışma	<i>İmer vd.</i>	Uygun ve yerleşiktir.
documentation 28	documentation	dokümantasyon	<i>Boztaş vd.</i>	Terim yerleşik olsa da ödünç bir sözcük olması nedeniyle halihazırda kullanıma girmiş olan Türkçe kökenli “belgeleme” karşılığı uygun görünmektedir.
économie 184	economy	tutumluluk, düzen ekonomik daraltma	<i>Rifat vd.</i> <i>Boztaş vd.</i> <i>Berk</i>	“Daraltma” “dépouillement” için uygun karşılıktır. Bu durumda, “économie” terimi için “tutumluluk” uygun görünmektedir.
emprunt 47	borrowing	aktarım, aktarma ödünçleme	<i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i> <i>İmer vd.</i> <i>Boztaş vd.</i>	“Aktarma”nın, sözlük anlamı çeşitlidir. “Aktarım” vurgu ve tını olarak terim niteliğine daha uygundur, ancak “transfer”in de karşılığı olduğundan tercih edilmeyerek, Fransızca ve İngilizce terimlerle daha iyi örtüştüğü düşünülen “ödünçleme” sözcüğünde karar kılınmıştır.
équivalence 52	equivalence	eşdeğerlik	<i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i> <i>İmer vd.</i> <i>Boztaş vd.</i> <i>Berk</i> <i>Bengi-Öner</i>	Uygun ve yerleşiktir, anlamı yansıtmaktadır.
explicitation 117	explicitation	daha açık hale getirme belirtik çeviri	<i>Boztaş vd.</i> <i>Berk</i>	“Daha açık hale getirme” çok uzun olup anlamı da karşılamadığından, “belirtik” ise yeterince açık olmadığından, “açıklayıcı çeviri” terim olarak önerilebilir.

faux amis 170	false friends	biçimsel eşleş sözcükler, biçimdeş sözcükler sahte tanış	<i>Boztaş vd.</i> <i>Berk</i>	“Sahte tanış”, Fransızca, İngilizce ve hatta Almanca (falsche Freunde) terime karşılık gelmektedir. Ancak, şeklen aynı ya da benzer olup, farklı dillerde farklı anlama gelen sözcükleri ifade etmek için Sündüz Öztürk Kasar’ın önerdiği “yanıltıcı benzerler” karşılığı kullanılmıştır.
gain 164	gain	kazanç	<i>Bengi-Öner</i> <i>Berk</i>	Uygun ve yerleşiktir, anlamı yansıtmaktadır.
généralisation 64	generalisation	genelleşme genelleştirme genelleme	<i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i> <i>İmer vd.</i>	“Genelleme” daha yerleşik olduğundan, daha uygun görünmektedir.
grammaticalisa- tion 141	grammaticalisa- tion	dilbilgiselleşme	<i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i>	Uygundur, anlamı yansıtmaktadır.
hypotaxe 48	hypotaxis	bağlılık altasıralılık	<i>Vardar vd.</i> <i>İmer vd.</i>	“Bağlılık” anlamı daha iyi yansıtmaktadır. “Mantıksal bağlılık” da önerilebilir.
implication 294	implication	örtükleme örtük çeviri	<i>Boztaş vd.</i> <i>Berk</i>	“Örtük çeviri” ve “örtükleme” anlamı yansıtmaktadır, ancak bir “çeviri” yöntemi söz konusu olduğundan, “örtük çeviri” anlama daha uygun düşmektedir.
juxtaposition 223	juxtaposition	sırala(n)ma, yan yana gelme (ya da getirme)	<i>Rifat vd.</i>	Anlamı tam yansıtmadığı düşünülmektedir. “Bağırsızlaştırma” önerilebilir.
lacune 68	lacuna	dilde boşluk	<i>Boztaş vd.</i>	Anlamı yansıtmakla birlikte, Türkçe tümce yapısı, iki sözcükten oluşan bu terimi kimi zaman ayırmayı gerektirebilecektir.
langue 30	langue	dil	<i>Rifat vd.</i>	Uygun ve yerleşiktir.
langue d’arrivée 27	target language	varış dili amaç dil hedef dil erek dil	<i>Rifat vd.</i> <i>Rifat vd.</i> <i>Boztaş vd.</i> <i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i> <i>Bengi-Öner</i> <i>Boztaş vd.</i> <i>Berk</i> <i>İmer vd.</i>	Tüm seçenekler uygun ve yerleşiktir.
langue de départ 27	source language	kalkış dili kaynak dil	<i>Rifat vd.</i> <i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i>	Her iki seçenek de uygun ve yerleşiktir.

			<i>Bengi-Öner Boztaş vd. Berk İmer vd.</i>	
lexique 27	lexicon	sözlük sözlükçe	<i>Vardar vd. Rifat vd. İmer vd.</i>	Her iki seçenek de uygun ve yerleşiktir.
marque 114	marker	özel işaret belirtici, belirleyici belirti	<i>Rifat vd. İmer vd. Vardar vd. Rifat.</i>	“Belirti” uygun karşılıktır.
message 27	message	bildiri ileti	<i>Vardar vd. Rifat vd. İmer vd. Vardar vd. Bengi-Öner</i>	“Bildiri” sözcüğünün dile yerleşmiş başka anlamları olması ve “ileti” sözcüğünün söz konusu bağlamda anlamı daha iyi karşılaması nedeniyle “ileti” sözcüğü daha uygun bulunmaktadır.
mise en relief 207	emphasis	tumturak vurgu	<i>Rifat vd. İmer vd.</i>	“Vurgu” uygun ve yerleşiktir
modulation 30	modulation	bakış açısı değiştirme başkalaştırma modülasyon	<i>Rifat vd. Boztaş vd. Berk</i>	“Bakış açısı değiştirme” uzunluğu nedeniyle kullanım gücüğü yaratabilir ve terim olarak algılanışı zor olabilir. “Başkalaştırma” daha genel algılanabilir. “Modülasyon” ise yabancı bir sözcük olduğundan, terim olarak “odak değiştirme” önerilebilir.
moyen 105	middle	orta	<i>Vardar vd.</i>	Uygun ve yerleşiktir.
niveau de langue 33		dil düzeyi	<i>Vardar vd. Rifat vd.</i>	Uygun ve yerleşiktir, anlamı yansıtmaktadır.
nomenclature 273	nomenclature	terim dizini terim bilgisi	<i>Rifat vd. İmer vd..</i>	“Terim dizini” anlamı daha net yansıttığından daha uygun görülmektedir.
oblique 46	oblique	dolaylı eğik	<i>Berk İmer vd.</i>	“Dolaylı” anlamı daha net yansıttığından daha uygun görülmektedir.
parole 30	parole	konuşma söz	<i>Vardar vd. Rifat vd. Vardar vd. Rifat vd. İmer vd. Boztaş vd.</i>	“Söz” anlamı daha net yansıttığından ve “konuşma” da çok genel bir ifade olduğundan, “söz” daha uygun görülmektedir.
particule 105	particule	bağımlı biçimbirim, edat parçacık ilgeç	<i>Rifat vd. İmer vd. Vardar vd. Rifat vd.</i>	“Bağımlı biçimbirim”, “ilgeç” ve “edat” uygun ve yerleşiktir, anlamı yansıtmaktadır. “Parçacık” anlamı net vermemektedir.

perte (ou entropie) 163	loss (or entropy)	yitirme kayıp yitim	Rifat vd. Bengi-Öner Boztaş vd. Berk İmer vd.	Tüm seçenekler anlamı yansıtmakla birlikte “yitim”in terim olarak algılanışının daha kolay olacağı düşünülmektedir.
procès 13	process	oluş süreç	Vardar vd. Rifat vd. Bengi-Öner	“Süreç” daha uygun ve yerleşiktir.
prosodème 178	prosodeme	bürünbirim	Vardar vd. Rifat vd. İmer vd.	Uygun ve yerleşiktir.
prosodie 178	prosody	bürün, bürünbilim prozodi	Vardar vd. Rifat vd. İmer vd. Rifat vd.	“Prozodi” yabancı terimin birebir aynısıdır. Bağlama göre “bürün” ya da “bürünbilim” uygundur. Ayrıca “bürünbilgi” de önerilebilir.
rappel, charnière de 224	anaphor	önyinelem, anaphora yinelem artgönderge artyineleme	Rifat vd. Vardar vd. Rifat İmer vd. Boztaş vd.	“Yinelem” anlamı yeterince açık olarak yansıtmaktadır.
relation, adjectif de 127	relational adjective	ilgi sıfatı	Boztaş vd.	Uygun ve yerleşiktir.
retraduction (rétrotraduction anlamı ile kullanılmaktadır) 197	back translation	yeniden çeviri, geri-çeviri	Rifat vd. Rifat vd. Berk	Retraduction kitapta rétrotraduction anlamında kullanıldığı için “Tersine çeviri” önerilebilir.
signe 28	sign	gösterge	Vardar vd. İmer vd.	Uygun ve yerleşiktir.
signifiant 28	signifier	gösteren	Vardar vd. İmer vd. Boztaş vd.	Uygun ve yerleşiktir.
signification 30	meaning	anlam anamlama	Vardar vd. Rifat vd. Berk Vardar vd. Rifat vd. İmer vd. Boztaş vd.	Her iki seçenek de bağlamına göre uygun ve yerleşiktir.
signifié 28	signified	gösterilen	Vardar vd. Rifat vd. İmer vd. Boztaş vd.	Uygun ve yerleşiktir.
situation 28	situation	durum	Vardar vd. Rifat vd. Boztaş vd. Berk	Uygun ve yerleşiktir.

structure 26	syntactic structure	yapı	<i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i>	Uygun ve yerleşiktir.
stylistique 32	stylistics	biçembilim	<i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i> <i>İmer vd.</i>	“Üslup” eski bir sözcüktür. “Anlatım” sözcüğünün kapsamı burada kullanılan genişler. “Biçembilim” ve “deyişbilim” terim niteliğini daha iyi taşımaktadır, daha yerleşik ve daha uygundur. Biz çalışmamızda kullanım sıklığı daha yüksek olduğu için “deyişbilim” terimini tercih ettik.
		üslupbilim, anlatımbilim	<i>Rifat vd.</i>	
		deyişbilim	<i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i>	
stylistique comparée 32	comparative stylistics	karşılaştırmalı biçembilim	<i>Rifat vd.</i>	Her ne kadar, bulduğumuz Türkçe terim anlamı yansıtsa da, tutarlılık kaygısıyla “karşılaştırmalı deyişbilim” önerisini getiriyoruz.
surtraduction 31	over-translation	artık çeviri fazla çeviri	<i>Boztaş vd.</i> <i>Berk</i>	Seçeneklerin anlamı açık yansıtmadığı, “aşırı çeviri” ifadesinin anlamı daha iyi karşıladığı düşünülmektedir.
syntagme 87	phrase	dizim	<i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i> <i>İmer vd.</i>	“Dizim” uygun karşılıktır.
		öbek	<i>İmer vd.</i>	
		sentagma	<i>Vardar vd.</i>	
tonalité 33	tone	titrem	<i>Vardar vd.</i> <i>Rifat vd.</i>	“Ton” yabancı sözcük olmasına karşın dile yerleşiktir ancak bilimsel metinlerde “titrem” kullanımı mevcuttur.
		ton	<i>Rifat vd.</i> <i>İmer vd.</i> <i>Boztaş vd.</i>	
traduction directe / littérale 46	direct / literal translation	doğrudan çeviri, sözcüğü sözcüğüne çeviri	<i>Berk</i> <i>Rifat vd.</i>	“Sözcüğü sözcüğüne çeviri” ve “kalkış diline bağlı çeviri” çok uzun olmalarından dolayı bir terimden çok açıklamayı andırmaktadır. “Dolaysız çeviri” önerilmektedir.
		kalkış diline bağlı çeviri	<i>Rifat vd.</i>	
		bağımlı çeviri	<i>Boztaş vd.</i>	
traduction oblique 46	oblique translation	dolaylı çeviri	<i>Berk</i>	Uygun ve yerleşiktir.
transpositon 50	transposition	biçim (ya da sözcük türü) değiştirme	<i>Rifat vd.</i>	“Biçim değiştirme” ifadesi, “sözcük türü değiştirme”ye göre daha kısa olduğundan ve diğer seçeneklere kıyasla daha kapsamlı olduğundan tercih edilmiştir.
		yer değiştirme	<i>Boztaş vd.</i> <i>Berk</i>	
unité de traduction 37	unit of translation	çeviri birimi	<i>Berk</i>	Uygun ve yerleşiktir.

2.3.2. Metinde Yer Alan Terimlerden, Taranan Terimlerde Bulunmayanlar

Metinde yer alan terimlerden, taranan terimlerde bulunmayanlara Türkçe karşılık oluşturulmasında gerek Fransızca özgün yapıt ve gerekse İngilizce çevirisinde yer alan terim açıklamalarından yararlanılarak, Fransızca-Türkçe ve İngilizce-Türkçe dil sözlüklerinde de tarama yapılmıştır.³

Bunun sonucunda, ortaya çıkan ifadeler kimi zaman sözlüklerde verilen anlamla uyumlu görülüp aynen kullanılması önerilmekte, kimi zaman ise sözlüklerde verilen anlamlarla gerek Fransızca özgün yapıt ve gerekse İngilizce çevirisinde yer alan terim açıklamaları ışığında yeni bir öneride bulunmaktadır.

Tablo 2: Taranan Terimlerde Yer Almayan Terimler

Fransızca Terim ve Sayfa Numarası	İngilizce Karşılığı	Sözlük anlamı / Sözlükten çıkarılan anlam	Önerdiğimiz Terim
ambivalence 82	ambivalence	çelişkili, karmaşık duygular içinde, kararsız, ne yapacağını bilmez halde olma, kararsızlık, belirsizlik, çifte değerlik	çelişik sesteşlik (sesteş olup bir durumun iki farklı yönünü ifade eden sözcükler – örn. fransızca <i>louer</i> , hem kiralamak, hem de kiraya vermek anlamındadır)
associations mémorielles 82	memory association	belleksel çağrışımlar	belleksel çağrışımlar
associations syntagmatiques 87	syntagmatic associations	dizimsel çağrışımlar	dizimsel çağrışımlar
attitude 6	attitude	tutum, duruş, davranış	tutum
caractérisation 104	characterisation	tanımlama, nitelendirme, niteleme	niteleme
démarche 94	thematic structure		Fransızca ve İngilizce terimler örtüşmemekte ve farklı çevirilere mahal vermektedirler: “Démarche” Türkçeye “işleyiş” olarak, “thematic structure” “izleksel yapı” olarak çevirilebilir.
démontage 94	decontextualisation	bir şeyin bağlamı dışında düşünülmesi	bağımsızlaştırma
éclairage 8	viewpoint	aydınlatma, ışık verme, ışıklandırma, bakış açısı, görüş açısı	ışık tutma
épïcène 116	epicene	eril ve dişi biçimi aynı olan kelime, her iki cinse ait, her iki cinsin özelliğini taşıyan	tek cinsli

³ Cambridge Dictionary English-Turkish Dictionary. <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/turkish/> [05.04.2016].
Online Fransızca Sözlük. <http://www.fransizcasozluk.gen.tr/> [05.04.2016].
Nedir Ne Demek NND Sözlük. <http://www.nedirnedemek.com/> [05.04.2016].
Sesli Sözlük. <https://www.seslisozluk.net/> [01.06.2017].

étoffement 99	supplementation	süsleme, bezeme, ek, ekleme, zenginleştirme,	dolgunlaştırma
fausses abstractions 9	improper abstractions	sahte soyutlamalar / uygun olmayan soyutlamalar	sahte soyutluklar
fausses précisions 113	improper particularisations	sahte açıklık	sahte belirlemeler
groupe syntaxique 152	syntactic group	sözdizimsel grup	sözdizimsel grup
langue neutre 96	neutral language	tarafsız dil	kavram dili
marge 195	range	sıra, dizi, silsile, erim, menzil, alan, saha	erim sahası
mot image 58	concrete word	somut isim	somut isim
mot signe 58	abstract word	soyut isim	soyut isim
option 31	option	opsiyon, seçme hakkı, seçenek, tercih	seçme hakkı
opposition des termes 12	opposition of terms	terimlerin karşıtlığı	terimlerin karşıtlığı
particularisation 64	particularisation	ayrıntıları ile anlatma, özellik	özelleştirme
passage 12	technique	geçme, geçiş, yol, geçit	geçiş
présentation, tour de 203	introduction	içeriye alma, sokma, giriş, sunma, takdim, gösterme, tanıştırma	sunuş kalıbı
servitude 31	servitude	kölelik, kulluk, yüküm, kültet, bağımlılık	seçeneksizlik
spécialisation fonctionnelle 33	functional specialisation	işlevsel uzmanlaşma	işlevsel uzmanlaşma
subjectivisme 205	subjectivism	öznel olma hali öznecilik	özneci eğilim
terminaison, charnière de 224	concluding connector	bitiş bağlayıcısı	bitiş ulayıcısı
traitement, charnière de 224	introductory connector	sunuş bağlayıcısı	sunuş ulayıcısı
vectoriel 67	univocal	tek anlamlı	tek anlamlı

2.3.3. Çevrilen Bölümde Kullanılan Terimler

Vinay ve Darbelnet'nin yedi başlık altında çeviri yöntemlerini açıkladıkları ve bu proje için Türkçeye çevirmek üzere seçtiğimiz bölümde, toplam 15 terim kullanılmıştır. Başvurulan

terimlerde bu terimlerden beşi için tek bir karşılık bulunurken, 10 terim için birden fazla karşılığa rastlanmıştır. Üç terim için ise, sözlüklerde verilen karşılıklar kullanılmayıp, yeni terim önerilmiştir.

Tablo 3 Çevrilen Bölümde Kullanılan Terimler

Fransızca Terim	İngilizce Karşılığı	Kullandığımız Karşılıklar	Sözlükten Alınan Karşılıklar	Önerdiğimiz Karşılıklar
traduction directe /littérale	direct / literal translation	dolaysız çeviri		X
traduction oblique	oblique translation	dolaylı çeviri	X	
emprunt	borrowing	ödüncleme	X	
calque	calque	öyküntü	X	
transposition	transposition	biçim değiştirme	X	
modulation	modulation	odak değiştirme		X
équivalence	equivalence	eşdeğerlik	X	
adaptation	adaptation	uyarlama	X	
stylistique	stylistics	deyişbilim	X	
message	message	ileti	X	
lacune	lacuna	(dilde) boşluk	X	
langue d'arrivée	target language	erek dil	X	
langue de départ	source language	kaynak dil	X	
faux amis	false friends	yanıltıcı benzerler		X
signifié	signified	gösterilen	X	

3. Çeviri Sürecinin Değerlendirilmesi

Stylistique Comparée du Français et de l'Anglais'nin İngilizce çevirisinde yer alan “Editörlerin Notu” başlıklı bölümde, 1958 yılında ilk basımı gerçekleşen ve 1966, 1972, 1973, 1977, 1984, 1987 yıllarında hem Fransa’da hem Kanada’da tekrar basılan yapıtın, karşılaştırmalı deyişbilim, dilbilgisi ve çeviri arasında bağ kurmasıyla süregelen eşsiz bir yere sahip olduğuna değinilmektedir. Ders kitaplarının ömrünün giderek azaldığı bir dönemde “Vinay ve Darbelnet” çeviribilim ve çeviri öğretimi alanlarında önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Basıldıktan 37 yıl sonra hala gündemde ve kullanımda kalarak İngilizceye çevrilmesi, editörlerin deyimi ile dilbilim alanında ender rastlanan, bir benzerinin de Saussure’ün *Cours de Linguistique Générale* [Genel Dilbilim Dersleri] adlı yapıtının İngilizce çevirisinin 44 yıl sonra yayınlanması ile yaşandığı bir durumdur (Vinay & Darbelnet, 1995: vii).

Yapıtı bugün, yazıldığından 59 yıl, İngilizceye çevrildiğinden de 22 yıl sonra baktığımızda, gerek özgün yapıtın, gerekse İngilizce çevirisinin halen güncelliğini, başvurulabilirliğini koruduğunu görüyoruz. Yapıtın belki de içinde yer alan örneklerden kaynaklanan önemli bir özelliği, kolay okunabilir, kolay anlaşılabilir ve anlam ifade eder olmasıdır. Bu durum, yapıttan seçtiğimiz bölümün Türkçeye çevrilme sürecine de olumlu olarak yansımıştır.

Çeviri sürecinde özgün yapıtın yanı sıra ayrıca İngilizce çevirisinden de yararlanılması ise önemli bir kolaylık sağlamış, özellikle tereddüte düşülen yerlere açıklık getirmek açısından ikinci bir olanak sunmuştur. Fransızca özgün metnin yayınlanmasıyla, İngilizceye çevrilmesi arasında geçen 37 yıl, çok büyük çapta olmasa da çeviri metne özgün metinde bulunmayan bazı ilaveler yapma gereği duyulmasına neden olmuştur. İngilizce metnin, “editörlerin notu” başlıklı bölümünde anlatıldığı üzere eşdeğerlik ve çeviri örnekleri çoğaltılmış, içerik yeniden yapılandırılmıştır. Bu durum, Türkçeye çeviri aşamasında yaşanabilecek sorunların en aza indirgenmesini sağlamıştır. Bununla beraber, az da olsa çeviri sürecinde karşılaşılan terim kaynaklı ve terim dışı sorunlara aşağıda değinilmektedir.

3.1. Çeviride terime dayalı sorunlar

Çeviride terime dayalı sorunların en önemlilerinden biri çeviribilim alanında ve ilintili alanlarda yeterli sayı ve çeşitte terim sözlüğünün mevcut olmamasıdır. Yapılmış terimce çalışmaları geniş kapsamlı olmayıp, aynı zamanda kolayca bulunmamaktadır. Yapıtların ya baskısı tükenmiş durumdadır, ya da tükenmemiş olsa dahi kitapçılarda mevcut olmaması terimceye erişme sorunu yaratmaktadır.

Terimlere erişim sorununun yanı sıra, terim üretimi ile ilgili sorunlar da söz konusudur. Yabancı dildeki terime verilen Türkçe karşılıkların bir bölümü, Türkçe bir terim olmaktan çok, Türkçe açıklama niteliğindedir. Bu durumun nedenlerinden biri, kimi zaman yabancı dilde tek bir sözcük ile ifade edilebilen anlamın Türkçede birden fazla sözcük ile yansıtılabilmesidir. Birden fazla sözcük kimi zaman terim vurgusu ve tınısı taşıyabilse de, kimi zaman da kulağa terim gibi gelmemekte ve metnin içinde sıradan bir ifade gibi kaybolmaktadır. Bu durumda mevcut seçenekleri yeniden değerlendirmek ve sonuçta uygun bir Türkçe karşılık bulunamazsa yeni terim önerisinde bulunmak gerekebilmektedir. Buna bir örnek olarak, *modulation* sözcüğünün terim sözlüklerinde “bakış açısı değiştirme” olarak geçmesi verilebilir. “Bakış açısı değiştirme” ifadesi günlük hayatta da sıklıkla kullanılan bir ifade olup, kulağa terim gibi gelmemekte, öte yandan üç sözcüklü olduğundan kullanım kolaylığı sağlayamamakta ve metnin içinde de terim olarak uyumlu durmamaktadır.

Diğer yandan, terim üretimi çekişmeli bir süreçtir. Yeni önerilerin çok sayıda olması halinde zaman içinde bunlardan birinin diğerlerini elemesi beklenir, zira dilde en az çaba yasası uyarınca bir kavram için birden fazla adlandırma olması arzu edilecek bir durum değildir. Beynimiz için gereksiz bir yük olan bu durum dil işleyişi sırasında kendiliğinden elenir. Ancak, bazı özel durumlarda terimlerin her biri farklı kullanım sahaları edinip varlığını sürdürebilir. Örneğin, Fransızcadaki *message* terimini çevirmek için önerilen “ileti” ve “bildiri” terimlerinin günümüzde varmış oldukları noktada böyle bir durum söz konusudur. Bir süre dalgalanma yaşadıktan sonra bu terimler kullanım alanlarını birbirinden ayırmışlardır: “İleti” hem iletişim bilimleri ve dilbilim alanlarında hem de gündelik kullanımda daha yoğun bir sıklıkta karşımıza çıkmaktadır. “Bildiri” terimi ise, başlangıçta dilbilim alanında kullanılmışsa da günümüzde daha çok gündelik dilde iki farklı anlamda kullanılmaktadır; bunlardan birincisi “resmî bir makam, kurum veya resmî olmayan bir örgüt, topluluk tarafından herhangi bir durumu ilgililere duyurmak için yazılan yazı, tebliğ, deklarasyon, manifesto”⁴ anlamındaki kullanımı, diğeri ise “bilimsel bir konuyu ele alan ve bilimsel bir toplantıda okunup tartışılan yazı, tebliğ”⁵ anlamındaki kullanımıdır.

3.2. Çeviride terim dışında kalan sorunlar

Daha önce de değindiğimiz gibi, çeviride özgün Fransızca metnin yanı sıra İngilizce çevirisinin de başvuru kaynağı olarak elimizin altında bulunması, üstelik kitabın yazarlarından Jean-Paul Vinay’ın İngilizce çevirinin yeniden yayına hazırlama sürecine etkin katılımında bulunması ve taslakları bizzat okuyarak destek vermesi ile çevirinin ve çeviriye yapılan eklemelerin de özgün metin kadar güvenilir olduğunu hissettirmesi, Türkçeye çevrilen bölüm açısından oldukça kolaylık sağlamıştır.

⁴ Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.59563b3630b797.52793692 [27.06.2017].

⁵ Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.59563b3630b797.52793692 [27.06.2017].

Bununla beraber, çevirmenler Vinay ve Darbelnet'nin söz ettiği dolaylı çeviri yönteminden yoğunlukla yararlanmışlar, bunun sonucunda kimi tümceler aynı iletiyi sunmakla birlikte tamamen farklı bir yapıya bürünerek adeta çevrilmiş değil de, yeniden yazılmış gibi olmuşlardır. Bu durum, ileti hakkında tereddüte düşülen bölümler için her ne kadar aydınlatıcı bir işlev görse de, hem özgün, hem çeviri metnin açık, net ve eş değerde akıcı olduğu durumlarda hangisinin seçilip çevrileceği konusunda yer yer bir ikileme neden olmuştur. Kuşkusuz doğrudan özgün metne yönelmek mümkündür ve bu durum bir sorun olarak dahi görülmeyebilir, ancak bu yapıtı benzerlerinden farklı kılan bir özelliği, kitabın ilk basımı ve çevirisi arasında 37 yıl gibi çok uzun bir zaman geçmesi ve bu süreçte alanın sürekli gelişmesidir. Çeviride kullanılan güncelleme ve değişiklikler bu nedenle özel önem taşımaktadır. Öte yandan, çevirinin Jean-Paul Vinay'ın onayından geçmesi de kitabı neredeyse özgün metin kadar başvurulabilir kılmaktadır. Bununla beraber, bu tür bir ikilem aslında “kolaylık içindeki güçlük” olarak da değerlendirilebilir.

4. Sündüz Öztürk Kasar'ın Kuramsal Çeviride Terimsel Gereksinim ve Yaratıcılık Düzeyleri Sınıflandırması

Bu çalışma kapsamında, öncelikle özgün metin ve çevirisinde yer alan terimlerin karşılıklarının yukarıda referanslarını verdiğimiz sözlüklerden aranması aşamasında, dört farklı durum ortaya çıkmıştır:

- Kimi terimlerin yerleşmiş ve standartlaşmış Türkçe karşılıkları bulunmaktadır.
- Kimi terimler için birden fazla karşılık mevcut olup, aralarından en uygun olanını seçmek gerekmektedir.
- Kimi terimler için verilen karşılıklardan hiçbiri uygun olmayıp, yeni bir karşılık önerme zorunluluğu söz konusudur.
- Kimi terimler için hiçbir karşılık verilmemiş olduğundan, bir karşılık önermek zorunludur.

Çeviribilim, dilbilim ve göstergebilim sözlüklerinde yer alan kimi karşılıkların uygun olmama durumu, çeşitli nedenlerden kaynaklanmaktadır. Örneğin, kimi karşılıklar birkaç sözcükten oluşmakta ve terimden çok tanıımı andırmaktadır. Öte yandan, kimi karşılıklar anlamı yansıtmamakta ya da bir anlam ifade etmemektedir. Kimi karşılıklar ise, başka bağlamlarda kabul edilebilir olsalar da, çevrilen yapıt bağlamında yetersiz kalabilmektedir. Bu gibi durumlarda ya da hiçbir Türkçe karşılığa erişilmediğinde, terimlerin karşılıkları için kimi zaman normal sözlüklerde yer alan tanımlar yeterli olmakta, kimi zaman da özgün bir terim yaratma yoluna gitmek kaçınılmaz olmaktadır. Bu çalışmada da böyle terimlerin Türkçe karşılıkları, Fransızca özgün yapıt ve İngilizce çevirisinde yer alış bağlamı ve kitaplarda verilen terim açıklamalarından yararlanılarak oluşturulmaya çalışılmış, oluşturulan tablolarda terimler için yapılan seçimlerin nedenleri açıklanmıştır. Burada kitabın Türkçeye çevrilen bölümünde yer alan terimler için yapılan seçimler özel önem taşımaktadır, zira kimi karşılıklar, metin üzerinde sözlükte durduğu gibi durmamakta ve kullanıldığı bağlam içinde yeniden değerlendirilmesi gerekebilmektedir. Örneğin, bu çalışma kapsamında çevrilen bölümde yer alan 15 terimin tümü, incelenen sözlüklerde yer almaktadır. Ancak bu terimlerin büyük çoğunluğunun, sözlüklerde birden fazla karşılığı bulunmaktadır. Bu durum, terimler konusunda bir yerleşiklik sorunu bulunduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Terimin dile yerleşip kabul görmediği durumlarda, yeni seçenekler ve öneriler sıklıkla söz konusu olabilmektedir. Bu da, birçok terim üzerinde uzlaşa sağlanamamasından kaynaklanan bir belirsizlik ve kavram karmaşasına neden olmaktadır. Bu çalışma için çevirdiğimiz bölümde, yine birden fazla karşılığı bulunan “traduction directe/ littérale”, “modulation” ve “faux amis” terimleri için mevcut seçeneklerden yana tercih kullanılmamış, “traduction directe/ littérale” için “dolaysız çeviri” ve “modulation” için “odak

değiştirme” karşılıkları önerilirken, “faux amis” için ise Sündüz Öztürk Kasar’ın yıllar önce derslerinde önermiş olduğu “yanıltıcı benzerler” karşılığı kullanılmıştır.

Bu çalışmanın sonucunda Türkçede sosyal bilimler alanındaki terim gereksinimine yönelik olarak yapılan saptamalar, Yıldız Teknik Üniversitesi Diller ve Kültürlerarası Doktora Programında Sündüz Öztürk Kasar tarafından yürütülen “Sosyal Bilimlerde Kuram Çevirisi” dersi kapsamında hazırlanan diğer projelerin sonucunda da gözlemlenmiştir. Bu doğrultuda, ders yürütücüsü tarafından, sosyal bilimler alanında terim gereksinimi düzeyleri ve bu gereksinimlerin karşılanması için gerekli olan yaratıcılık düzeyleri tespit edilmiş ve aşağıdaki biçimde dört aşamalı olarak sınıflandırılmıştır:

1) Sıfır gereksinim: Yerleşmiş ve standartlaşmış Türkçe karşılıkları bulunan terimlere ilişkin seçim yapma ya da yeni karşılıklar arama gereksinimi bulunmamaktadır. Bu konudaki gereksinim, daha önce yapılmış çalışmalarla giderilmiştir. Bu anlamda ayrıca çaba harcamaya ve yaratıcı üretimde bulunmaya da gereksinim kalmamıştır. Aşağıdaki örneklerde görülen Fransızca ve İngilizce terimlerin, Türkçede yerleşmiş ve standartlaşmış karşılıkları bulunmaktadır:

- equivalence/equivalence (eşdeğerlik)
- signifiant-signifié/signifier-signifiant (gösteren-gösterilen)
- adaptation/adaptation (uyarlama)

2) Birincil gereksinim: Birden fazla karşılığı bulunan ve birbirleriyle yarışan terimler arasından en uygun olanını seçmek söz konusu olduğunda duyulan gereksinim düzeyidir. Bu noktada gereken, tamamlayıcı özellikte bir yaratıcılıktır zira sıfırdan bir yaratım söz konusu değildir. Birden fazla terim mevcut olmakla birlikte, bir standart oluşmamıştır. Bu kararsızlığı ortadan kaldırmak ve belli bir ölçüde karşılanmış gereksinimi tamamen gidermek için, mevcut terimlerden birini seçmek suretiyle tamamlayıcı bir yaratıcı edim ortaya koymak gerekmektedir. Örneğin, Fransızca “stylistique” ve İngilizce “stylistics” terimi için, Türkçede dört karşılık bulunmaktadır:

- üslupbilim
- biçembilim
- anlatımbilim
- deyişbilim

İçerik açısından bakıldığında dört terimin her biri anlamı yansıtmaktadır. “Üslup” eski bir sözcük olduğu için çalışmamızda tercih edilmemiştir. “Anlatım” sözcüğünün kapsamı ise çalışmada kullanılanlardan daha geniştir. Bu durumda geri kalan “biçembilim” ve “deyişbilim” seçeneklerinin terim niteliğini daha iyi taşıdığı değerlendirilmiştir. Ancak son yıllarda ülkemizde yapılmakta olan “deyişbilim” sempozyumları, “deyiş” ve “deyişbilim” sözcüklerinin kullanım sıklığını arttırmıştır. Bu nedenle tercihimiz, “deyişbilim”den yana olmuştur.

3) İkincil gereksinim: Bir terimin bir ya da daha fazla karşılığı olmakla birlikte mevcut karşılıklar arasında uygun bir terim yoksa yeni bir terim yaratma gereksinimi ortaya çıkar. Böyle durumlarda, çevirmene iş düşer. Çevirmen, ya yeni bir terim önermek için yaratıcılığını ortaya koyacak ya da konunun uzmanlarına danışacaktır. Bu konuda, Fransızca “surinterprétation” ve İngilizce “overinterpretation” terimi için rastlanan iki karşılığı, örnek verebiliriz:

- fazla çeviri
- artık çeviri

Bu seçeneklerden hiçbirisi, terimin anlamını tam olarak yansıtmamaktadır. Bu nedenle yeni bir terim bulma yoluna gidilmiş ve “aşırı çeviri” önerilmiştir. Bu öneride, Umberto Eco’nun yazdığı ve Türkçeye “Yorum ve Aşırı Yorum” başlığı ile çevrilen eserinden esinlenilmiştir.

4) Tam gereksinim: Terimin mevcut hiçbir karşılığı olmaması durumunda, yeni bir terim yaratmak kaçınılmaz bir hal alır. Böyle durumlarda ister istemez çevirmenin yaratıcılığı sınanacaktır. Örneğin, Fransızca ve İngilizcedeki “ambivalence” terimi için, incelediğimiz sözlüklerde bir karşılık verilmemiştir. Böyle durumlarda, kavramın anlamsal içeriğinden yola çıkıp onu en iyi yansıtacak bir öneri getirmek en sağlıklı yol olur. Bu doğrultuda, “ambivalence” terimi için, önerimiz aşağıda yer alan karşılık olmuştur:

- çelişik sesteşlik

Bu terimin oluşturulmasında, “ambivalence” sözcüğünün içinde barındırdığı çelişiklik, karmaşıklık ve kararsızlık kavramlarından esinlenilmiş ve terimin tanımından yararlanılmıştır.

Bu sınıflamada, terimler için hissedilen gereksinim düzeylerinin, bu gereksinimlerin karşılanması için gerekli olan yaratıcılık düzeyleri ile doğru orantılı olduğu saptanarak bu durum aşağıdaki tabloda ifade edilmiştir.

Tablo 4: Sündüz Öztürk Kasar’ın Terimsel Gereksinim ve Yaratıcılık Düzeyleri Şeması

	Terimsel Gereksinim Düzeyi	Yaratıcılık Düzeyi
1.	Sıfır Gereksinim	Sıfır Yaratıcılık
2.	Birincil Gereksinim	Tamamlayıcı Yaratıcılık
3.	İkincil Gereksinim	Gerekli Yaratıcılık
4.	Tam Gereksinim	Zorunlu Yaratıcılık

5. Sonuç

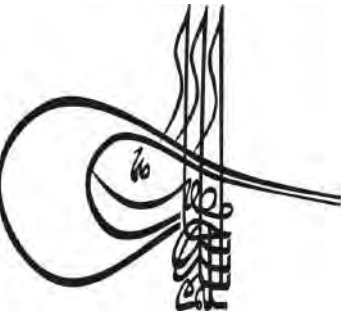
Bu çalışmada, kuramsal çeviri ve terim üretimi konusu ele alınmış ve çeviri bölümlerinde bu çalışmaların eğitime nasıl dâhil edilebileceği bir örnek üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Söz konusu örnek, Yıldız Teknik Üniversitesi Diller ve Kültürlerarası Doktora Programında Prof. Dr. Sündüz Öztürk Kasar tarafından yürütülen “Sosyal Bilimlerde Kuram Çevirisi” dersi kapsamında yapılan çeviribilim kuramı ve terimcesinin çevrilmesi çalışmalarıdır. Bu çalışmaları temsilen ders kapsamında Didem Tuna tarafından gerçekleştirilen Vinay ve Darbelnet’nin *Stylistique comparée du français et de l’anglais* adlı yapıtında yer alan terimlerin Türkçe karşılıklarının aranmasını ve seçilen bir bölümün çevrilmesini konu alan proje örnek olarak alınmıştır.

Öztürk Kasar, kendi kuramsal çeviri çalışmaları ve derste yürütülen projeler üzerinden, sosyal bilimler alanında terimsel gereksinim düzeyleri ve terimleri yaratmak için gereken yaratıcılık düzeylerini belirleyen dört aşamalı bir sınıflandırma önermektedir. Ders yürütücüsü bu sınıflandırma ile terim üretimi ile çeviride yaratıcılığın bağlaşımları içinde olan iki olgu olduğunu belirtmekte ve gereksinim düzeyi ile yaratıcılık düzeyinin doğru orantılı olarak arttığını vurgulamaktadır. Kuramsal çeviri deneyimi yaşamış çevirmenler terimlerin bu tür metinlerin en önemli paydası olduğunu çok iyi bilirler. İşte bu nedenle, çeviri eğitiminde, özellikle doktora eğitimi gibi ileri bir düzeyde, kuram çevirisi çalışmalarına yer verilmesi önem taşımaktadır zira uzmanlık alanlarında terimcelerin oluşturulması konusunda çevirmen adaylarının bilgi ve becerilerinin geliştirilmesi ve yaratıcılıklarının desteklenmesi gerekmektedir. Bu amaçla, çeviri bölümlerinin lisans ders programlarına eklenecek sözlükbilim ve terimbilim dersleri ile daha ileri düzeyde yürütülecek kuramsal çeviri dersleri yetkin kuram çevirmeni yetiştirmekte çok yararlı olacaktır.

Kuramsal metin yeni kavramların, yeni anlamların ve yeni adlandırmaların dolaşıma girdiği bir düşünsel yenilenme alanıdır; bu alana girecek çevirmenlerin de tuzaklarla dolu bu kavram ve dil boyutunda nasıl işlem yapılacağını iyi bilen yetkin çevirmenler olması kuşkusuz çeviri yoluyla düşün dünyamıza katılan kavramların doğru algılanması için bir gerekliliktir.

6. KAYNAKÇA

- Bengi-Öner, I. (2001). *Çeviri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Berk, Ö. (2005). *Kuramlar Işığında Açıklamalı Çeviribilim Terimcesi*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.
- Boztaş, İ. & Okyayuz Yener, Ş. (2005). *Açıklamalı Çeviri Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Cambridge Dictionary English-Turkish Dictionary. <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/turkish/>
- İmer, K., Kocaman, A. & Özsoy, A. S. (2013). *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Nedir Ne Demek NND Sözlük. <http://www.nedirnedemek.com/>
- Online Fransızca Sözlük. <http://www.fransizcasozluk.gen.tr/>
- Öztürk Kasar, S & Tuna, D. (2016). « Créativité terminologique en traduction théorique : traduire en turc la terminologie de *Stylistique comparée du français et de l'anglais* de Vinay et Darbelnet », *Creativity in Translation/Interpretation and Interpreter/Translator Training // Créativité en traduction/interprétation et dans la formation des interprètes/traducteurs*, Book of English Abstracts & Livret des résumés en français, 341-344, Colloque international des Théories & Réalités en Traduction & Rédaction 4, Università Suor Orsola Benincasa, Napoli (Italia), 5-6 Mayıs 2016.
- Rifat, M., Rifat, S., Koş, A. & Tekgül, D. (2010). *Göstergebilim, Dilbilim ve Çeviribilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Sesli Sözlük. <https://www.seslisozluk.net>
- Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid= TDK .GTS.59563b3630b797.52793692
- Université Ottawa. <http://www.ruor.uottawa.ca/en/handle/10393/7490>
- Université Ottawa. https://slmc.uottawa.ca/?q=org_can_lexico_bi_1961_vinay
- Vardar, B., Güz, N., Huber, E., Senemoğlu, O. & Öztokat, E. (2007). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.
- Vinay, J-P. & Darbelnet, J. (1995). *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*. (J. C. Sagel, M.-J. Hamel, Çev.). Philadelphía: John Benjamins Publishing Company.
- Vinay, J-P. & Darbelnet, J. (1977). *Stylistique Comparée du Français et de l'Anglais*. Paris: Les Editions Didier.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Yrd. Doç. Dr. H.Kamil BİÇİCİ – Yrd. Doç. Dr. Muhsine Eda ARMAĞAN

KÜTAHYA HİDİRLİK MESCİDİ

Semra PALAZ YILDIRIM*

ÖZET

Çalışmamızda ele alınan yapı, I. Alaeddin Keykubad Dönemi'nde olduğu gibi Selçuklu ümarasının banisi olarak özellikle mescit ve medrese yapılarında karşımıza çıktığı ve 8,5 yıl gibi kısa bir sürenin içinde yoğun inşaat döneminin yaşandığı II. Gıyaseddin Keyhüsrev Dönemi içinde inşa edilmiştir.

Eser, kitabesine göre M. 1242-43 tarihinde II. Gıyaseddin Keyhüsrev Dönemi'nde İmâdüddin Hazer Dinarı tarafından yaptırılmıştır. Selçuklu ümarasından olduğu düşünülen Dinarı ile ilgili herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Ancak şehir halkı tarafından Kütahya fatihi olarak tanınmaktadır. Kendisinin bu mescit dışında Germiyanogulları ve Osmanlı Dönemi'nde onarım görerek asli halini yansıtmayan Balıklı Camisi ile günümüze ulaşamayan iki mescidin ve bir sakahanenin daha banisi olduğu bilinmektedir.

Yapı, Kütahya'nın güneyinde Hıdırlık Tepesi olarak bilinen yerde yüksek bir kaya üzerine yapılmıştır. "L" şeklinde bir merdiven ile ulaşılan yapı öndeki 3,68x6,07 m ölçüsünde sivri kemerli eyvan şeklinde açıklıktan oluşan giriş bölümü ile 4,20x4,35 m ölçüsünde kare planlı mescit bölümünden oluşmaktadır. İçte beyaz badanalı duvarlı mescit üst örtüde tuğla örgülü, prizmatik üçgen kuşak geçişli kubbeye sahiptir.

Mescidin öndeki eyvan biçimli giriş bölümü eyvan-türbe plan özelliğine sahip yapıları hatırlatmaktadır. Bu plan tipindeki yapıların alt katının türbe-mezar odası, üst katının ise mescit olarak kullanıldığı bilinmektedir. Ancak, Hıdırlık Mescidi, "Hızır İlyas kültü" ile ilişkili kutsal olduğu düşünülen bir kayalık üzerine inşa edilmiştir ve türbe ya da mezar odası olarak tanımlanabilecek bir mekâna sahip değildir. Ayrıca; yapının önündeki bu giriş bölümü, "son cemaat yeri" uygulamasının görüldüğü mescitlerden ölçü açısından daha küçük ve dardır. Muhtemelen mescit, bu ön mekân uygulaması ile hem "son cemaat yeri" hem de "eyvan-türbe" ile birleşen bir özellik gösteren ender bir plan özelliğine sahiptir. Şu halde, her iki özelliği bünyesinde barındıran ve inşa edildiği dönemde benzeri olmayan planı ile yapı, Anadolu Selçuklu mimarisi içinde ünik bir örnek olarak kabul edilebilir.

* Arş. Gör. Dr. Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, El-mek: semrapalaz@hotmail.com

Anahtar Kelimeler: Tek kubbeli mescitler, eyvan-türbe, Kütahya mescit, Hazer Dinarı, mescitlerde giriş bölümü.

KÜTAHYA HİDİRLİK MASJID

ABSTRACT

The structure handled in our study is encountered in particularly masjid and madrasah structures by the constructor of Seljukian administrators just as in I. Alaeddin Keykubad Period and was constructed within II. Gıyaseddin Keyhüsrev Period in which an intense construction period was experienced in a time as short as 8.5 years.

The structure was constructed by İmâdüddin Hızır Dinarı in II. Gıyaseddin Keyhüsrev Period in 1242-43 AD according to its epigraph. No record has been obtained related to the Dinar considered to be one of Seljukian administrators. However, he is known as Kütahya Conqueror by the town people. Apart from this masjid, he is also known to be the constructor of Balıklı Mosque, which was restored during Germiyans and Ottoman Period and did not reflect its original version and two masjids having not reached to our day and a water plant (sakahane).

The building was constructed on a high rock known as Hıdırlık Hill on south of Kütahya. The structure starting with a “L” shaped ladder consists of an entrance section consisting of a pointed arch iwan-shaped opening with a dimension of 3,68 x 6,07 m in front and a square planned masjid section with a dimension of 4,20 x 4,35 m. The building with whitewashed wall inside has a prismatic triangle band dome with laid brick on the outer cover.

The iwan-shaped entrance section of the structure in front remind of buildings with iwan-shrine plan feature. The bottom floor of these plan-type buildings is known to be used as shrine-tomb room and the upper floor as masjid. However, Hıdırlık Masjid was constructed on a rocky place believed to be sacred in relation with “Hızır İlyas Cult”, and it has no place that can be defined as shrine or tomb room. Moreover, this entrance section in front of the structure is smaller and narrower in dimension from the masjids exhibiting “final community room” application. Possibly, with this front room application, the place has an exceptional plan feature exhibiting a feature combining “final community room” and iwan-shrine. So, the building comprising both features in its body and has no alike in the period of construction may be accepted as a unique sample within Anatolian Seljukian architecture.

STRUCTURED ABSTRACT

Built on a high rock in a place known as Hıdırlık Hill in the south of Kütahya; the structure had been constructed by İmadü'd-din Hazer Dinâri during the Period of Gıyaseddin Keyhüsrev the Second between H.641/M. 1243-44 according to the four-line marble epitaph on the entrance door.

Hazer Dinâri's another structure with epitaph in the same region is Balıklı Mosque, which is located in Balıklı Neighborhood and had been constructed between Shavval H.6347/M. 1237 May according to its epitaph that has reached the present day losing its original form. Besides this structure, it is known that there are two other masjids with the same name that have not reached the present day; one located in the area of the structure known as Hz. Ergun Çelebi Tomb in the southwest of Mevlevihane that is called as Dönerler Mosque today in the east of Ulu Mosque in the Center of Kütahya and the other in the place known as Sadettin Mosque in the corner where Balıklı and Kıbrıs streets cross in Pırlar Neighborhood. Additionally, it is asserted that there is a Sakahane (Hazer Dinâri Water) in a place where there is water rumored to have been brought to the city by Dinâri beneath Sadettin Mosque.

There is no record of Hazer Dinâri in İbn-i Bibi and the Seljukian History. It is rumored that he had used the hill where the structure is located as headquarters to conquer the Kütahya Castle which changed hands during the period of Seljukians and Byzantines, and had been told about how the castle would be conquered by His Hızır in his dream one night. According to these tales, the castle was conquered on May 5/6, 1230. Thus, Dinâri is commemorated as the conqueror of Kütahya by people. It is also rumored that he was a follower of Bahaüddin Veled, son of Mevlana Celaleddin Rumi and had been freed from the Rums with his faith. Evliya Çelebi introduced Dinâri as the vizier of the sultan of Germiyan. Besides, it is asserted that Dinâri was either the slave of Aksungur Hezar Dinâri (1193-1198), who was an Ahlat Ermanşah or brother/slave of Nizameddin Hezar, grandfather of Elvan Mehmet Bey who had constructed the minbar of Ankara Ahi Elvan Mosque.

Among 18 emirs who were considered constructives of structures like mosques, madrasahs, masjids and caravanserais during the Period of Gıyaseddin Keyhüsrev the Second; Hazer Dinâri was the emir with the highest number of structures, which was five.

The structure was rather neglected and abandoned in the 1960s. It has been restored since 1980. In this restoration, it is seen that the upper sections of facades are covered with dimension stones, the joints are renewed below and an adornment element is added to the structure with eaves comprising of muqarnas-shaped triangles above. Inside of the structure, on the other hand, it is told that the walls are perfused and the domes and transition elements are rasped, and the rectangular mihrab has been turned into a deep oven with a brick chimney. Besides, the photographs from those years show that the walls inside of the dome and the entrance iwan are covered with blue-white chinis with geometric patterns. We visited the structure in January and April, 2016 and saw that it was fine and open to worship. Today, however, the mihrab has been turned into a five-facade niche and the oven is no longer in use.

While the structure had a unidirectional staircase eastwards; today there is an "L"-shaped staircase that apparently had been built during the restoration in 1980. The structure constitutes a 7,15x6,07 m. rectangular plan of two sections including the entrance space in the front toward north-south. While the entrance section in the north is planned as an iwan that has a 1,04x3,67 m. rectangular sharp arched space; the

actual worship space in the south is planned as a 4,20x4,35 m. square. There is a five-facade mihrab on the axis of the southern wall and a dome that is entered through a triangular belt on the cover.

Facades of the structure are built on a rock in the south and the east, and on a sustaining wall in the north and the west. The structure is covered with rubbles and pitch-faced stones in the lower sections of facades and dimension stones in the upper sections. It is decorated with triangles that resemble eaves and muqarnas. In the middle of the hipped roof cover is a lead-plated dome with octagonal hoop.

Ground floor of the northern facade, which is the entrance facade, is used as a storeroom today. The arch that covers the iwan-shaped entrance space in the front is placed on a crestless and plain small column carved out of stone in the east and a wall grid in the west. There is a "u"-shaped ferro-concrete terrace with a width of 0,25 m. and a height of 0,36 m. on the edges of the wall, which probably was added during the restorations. The low arched vertical rectangular gate with a width of 1,08 m. on the axis makes a passage through the worship space.

It is observed that the five-facade mihrab niche with a width of 1,03 m. and a muqarnas kavsara on the axis of the southern wall had been renewed during the restorations. The walls are whitewashed as far as the dome skirt and the dome windows are completely made of horizontally stacked bricks with triangular belt passages and shaped like semicircle arched vertical rectangular loopholes with round stone networks in the east and the west.

Examples of square-space and single-domed masjids where the ground floor was used as a tomb chamber and the upstairs as a masjid, which had begun to be seen in tombs in Central Asia, were observed in centers like Konya and Akşehir in Anatolia at the beginning of the 13th century. These structures with prototypes are examined by S. Dilaver in two groups as tomb-masjid and masjid. Besides, these structures are the prototypes of the "last community place" which was constructed next to the entrance facade during the Western Anatolia Principalities and finalized during the Ottoman Empire. It is seen that the "last community place" which was primarily applied and developed especially in Milas Hacı İlyas Mosque (1330) had developed firstly in the closed form and then closed on sides and porch and finally the vault form as from the beginning of the 13th century and used as a place of gathering and socializing by the community who came to the building.

Front space of Hıdırlık Masjid is apparently different from these examples where "last community place" application was observed and similar to structures planned as "iwan-tomb" which began to be seen during the Seljukian Period at the beginning of the 13th century due to their iwan-shaped arrangements and also continued during the Principalities Period. Examples of the aforementioned "iwan-tomb" structures where ground floor was used as a space for mummies-corpses and the upstairs mainly as a masjid with a niche in the use of "tomb-masjid" are seen in Eskişehir, Amasya, Niğde, Kastamonu, Afyonkarahisar and Konya. Apart from these structures that date back to the Seljukian Period; iwans that were arranged as the entrance of

Hıdırlık Masjid during the Principalities Period or entrance spaces made of a sharp arched space are found in a few tombs in Manisa that date back to 1345-48.

Hıdırlık Masjid is involved in the masjid group within the classification of “tomb-masjid” and “iwan-tomb”. It is built on a rock that is considered sacred in relation with the cult of “Hızır or Hızır İlyas” only as a masjid with its entrance space shaped like an iwan. The building reflects the characteristics of single-domed moasjids with its dome made of bricks and triangular passages; rubble-boast-dimension stone materials used in the building mass; dome transition elements and use of brick materials on the dome.

Similar characteristics of the structure are observed in Mahmud Suzâni Tomb that was probably inspired by that structure and built in Eskişehir Sivrihisar approximately one century later in 1348; Manisa Saruhan Bey Tomb dating back to 1345; and Gülgün Hatun (Seven Girls) Tomb dating back to the end of the 14th century. This condition shows that the plan of the structure had been used in tombs during the Principalities Period.

As a consequence, it is seen that Hıdırlık Masjid which is located on a sacred hill and rock had been constructed based on the tradition of single-domed masjid comprising of the synthesis of “last community place” and “iwan-tomb” schemas. Owing to this characteristic; the structure is important because it is one of the unique examples of arched spaces that used to be encountered especially in the entrance of tombs within the Anatolian Seljukian Architecture during the Principalities Period.

Keywords: Single-domed masjid, iwan-shrine, Kütahya masjid, Hazer Dinari, final community room, II. Gıyaseddin Keyhüsrev.

1- Giriş

Yapı, Kütahya’nın güneyinde, Hıdırlık Tepesi¹ olarak bilinen yerde yüksek bir kaya üzerine inşa edilmiştir (Ocak, 2007; Çelepi, 2009: 532-549). Bulunduğu tepenin adı ile anılan eser Hızırılık olarak da bilinmektedir² (Dağlı, Kahraman ve Dankoff, 2000: 18; Güler, 178).

¹ “Hıdırlık Tepesi”, Kayseri Erkilet’te Hızır İlyas Köşkü’nün bulunduğu tepe ile Akşehir, Afyonkarahisar, Hatay, Çorum, Merzifon, Sivas gibi birçok ilde ve Türkiye dışında İran, Azerbaycan, Suriye, Irak gibi dış merkezlerde de bulunmakta ve kutsal sayılmaktadır.

² Dadaş, Batur ve Yücedağ, 2000, s. 276’da Sultan Bağı Vadisi’nde bulunan Hıdırlık Zaviyesi’nin zaviyedarı ile ilgili bir mahkeme kaydı mevcuttur.



Fotoğraf 1. Uydu görünümü (Google earth görüntü tarihi: 18.11.2015, erişim tarihi: 10.12.2016)

Mescidin 1960'lı yıllarda oldukça bakımsız ve metruk halde olduğu (Güner, 1964: s. 5.), 1980 yılında gerçekleştirilen onarımda cephelerin üst bölümündeki kaplamaların, altta ise derzlerin yenilendiği ve üstte mukarnas şeklinde üçgenlerden oluşan saçak yapıldığı; içerde duvarların sıvandığı, kubbe ve geçiş öğelerinin raspa edildiği, dikdörtgen mihrabının da derinleştirilerek ve tuğladan bir baca eklenerek ocak haline getirildiği bilinmektedir (Altun, 1981-82, 221; 1998: 312) (Fotoğraf 4). Ayrıca daha önce yalnız doğu yönde bulunan merdivenin yenilenerek "L" şeklinde yapıldığı, kubbe ve giriş eyvanı içindeki duvarların mavi-beyaz renkli geometrik desenli çinilerle kaplandığı anlaşılmaktadır³ (Fotoğraf 2-3 ve 5). Bu yıllara ait bir fotoğraf yapının yanındaki kafede de görülmüştür⁴ (Fotoğraf 6). Ancak 2016 yılının Ocak ve Nisan aylarında ziyaret ettiğimiz yapının iyi durumda ve ibadete açık olduğu ve günümüzde mihrabın beş cepheli bir niş haline getirilerek ocak kullanımının iptal edildiği görülmüştür.



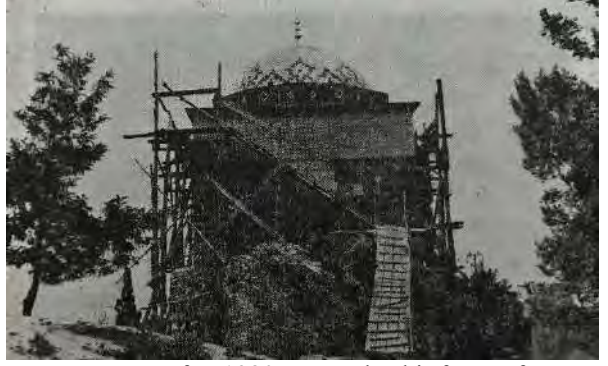
Fotoğraf 2 ve 3 Onarımlardan önce Giriş cephesi ve merdivenler (Altun, 1981-82)

³ Altun, 1981-82, s. 221'de bu çinilerin 1981 yılında iç mekân duvarlarına da döşendiğini duyduğunu söylemektedir. Ancak bu durumla ilgili kesin bir veri yoktur.

⁴ Kendilerine yapı ile ilgili bilgilerini ve fotoğrafı bizimle paylaştıkları için teşekkür ederim.



Fotoğraf 4. Ocak haline getirilen tuğla mihrap, 1975



Fotoğraf 5. 1980 onarımdan bir fotoğraf (Altun, 1981-82)



Fotoğraf 6. Çinili giriş cephesi, onarımlardan sonra (Yapı yakınındaki kafede bulunan fotoğraf)

Yapının giriş kapısı üstünde yer alan 0,52x0,46 m. ölçüsündeki sülüs hatlı dört satırlık dikdörtgen beyaz mermer kitabesi tarihi ve banisi hakkında bilgi vermektedir. Kitabe şöyledir:

- 1- *Fî eyyamı devletü's-sultâne'l-azam zıllullahi fî'l-âlem*
- 2- *Gıyasu'd-dunyâ ve'd-dîn ebu'l-feth Keyhüsrev bin Keykubâd eaza'llahu ensarahu*
- 3- *Emare bi'imâreti el-mescid el-mübârek el-abdü'z-zaîf el-muhtac ilâ rahmet'ullahi Teâlâ*
- 4- *İmdü'd-dîn Hazer Dinârî fî't-târih-i senet-i ehadi (ve) erba'in ve sittemie* (Uzunçarşılı, 1932: 22; İğdemir, 1941: 545; Güner, 1964: 5; Altun, 1981-82: 221; Kalyon, 2000: 11).

Türkçesi: Bu mübarek mescid, büyük sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, din ve dünyanın yardımcısı, fethin babası, Keykubad oğlu Keyhüsrev'in saltanat günlerinde, Allah'ın yardımına muhtaç zayıf kul İmadüddin Hazer Dinari tarafından H.641/M. 1243-44 senesinde inşa edildi.



Fotoğraf 7. Hıdırlık Mescidi kitabesi

Kitabesine göre II. Gıyaseddin Keyhüsrev Dönemi'nde inşa edilen yapının, İmâdüddîn Hazer Dinarı tarafından yaptırılmış olduğu anlaşılmaktadır. Dinarı'nın, Balıklı Mahallesi'nde bulunan ve asli halini kaybederek günümüze ulaşan Balıklı Camisi'nin de banisi olduğu, yapıya giriş kapısı üstünde bulunan üç kitabeden sağ üst köşedeki kitabede okunmaktadır. Hemen hemen Hıdırlık Mescidi ile benzer olan kitabeye göre caminin yapılışı Şevval H.6347/M. 1237 Mayıs ayındadır⁵ (Uzunçarşılı, 1932: 22; Altun, 1981-82: 217-218; Kalyon. 2000: 9-10; Uysal, 2006: 48 ve 51; Palaz Yıldırım, 2017: 848) (Fotoğraf 8).



Fotoğraf 8. Balıklı Cami Kitabesi, Kütahya

⁵ Kütahya Balıklı Camisi'nin Selçuklu Dönemi'ne ait 5 satırlı ve sülüs hatlı, 0,60x0,60 m ölçüsündeki beyaz mermer kitabe kitabesi şöyledir:

- 1- *Fî eyyam-ı devletü's-sultânü'l-azam zıllullâh*
- 2- *Fî'l-âlem Gıyasu'd-dunyâ ve'd-dîn ebu'l-feth Keyhüsrev bin*
- 3- *Keykubâd eyyeda'l-lâhu saltanahu emere bi'imâretü'l-mescid*
- 4- *El-emîrû'l-isfehselâr el-ecelü'l-kebîr imâde'd-din*
- 5- *Hezar Dinâri bi-tarih-i Şevvâl senet-i serba' ve selâsin ve sittemie.*

Türkçesi: Bu cami, büyük sultan, dünya ve dinî yardımcısı, fetih babası, Keykubad oğlu Keyhüsrev'in saltanatı günlerinde büyük emir-i sipahsâlar İmâdüddin Hazer Dinâri tarafından Şevval ayı H. 634/Mayıs-Haziran M. 1237 tarihinde inşa edildi.

Hazer Dinarı'nın kitabeli bu iki yapı dışında Kütahya Merkez'de Ulu Cami'nin doğusunda günümüzde Dönenler Camisi olarak bilinen Mevlevihane'nin güneybatısında Mevlevi büyüklerinden Hz. Ergun Çelebi ve yakınlarının yattığı türbenin yerinde (Güner, 1964: 5; Altun, 1981-82: 223-224; Varlık, 1988: 265; Uysal, 2006: 97; Kalyon, 2000:15-16) ve merkezde Pirlar Mahallesi'nde Balıklı ve Kıbrıs caddelerinin kesiştiği köşede bulunan Sadettin Camisi olarak bilinen yapının yerinde (Güner, 1964: 5; Altun, 1981-1982: 270-273; Kalyon, 2000: 17-19; Uysal, 2006: 97) günümüze ulaşamayan kendi ismi ile anılan birer mescidi ve yine Sadettin Camisi altında Dinarı tarafından şehre getirilen suyun bulunduğu yerde bir Sakahane (Hazer Dinar Suyu)'si olduğu bilinmektedir (Uzunçarşılı, 1932: 23. Altun, 1981-82: 274; Kalyon, 2000: 18)

Dinarı hakkında İbn-i Bibi'de ve Selçuklu Tarihi'nde herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Kendisinin bazı kaynaklardan 6 Mayıs 1230 tarihinde Selçuklu ve Bizans elinde el değiştiren Kütahya'nın fethini tamamladığı bilinmektedir (Güler, 173-174; Kalyon, 2000: 12). Yapının bulunduğu tepenin emir tarafından Kütahya Kalesi'ni fethetmek için kumanda merkezi olarak kullanıldığı ve kendisinin bir gece rüyasında kalenin nasıl fethedildiğini anlatan Hızır Hazretlerini gördüğü yönünde rivayetler bulunmaktadır⁶. Bu nedenle emir, halk tarafından Kütahya'nın fatihi olarak anılmaktadır. Ayrıca Mevlana Celâleddin Rumi'nin oğlu Bahaüddin Veled'in müridi olduğu ve Rumlara esir düştükten sonra inancı ile kurtulduğu yönündeki hikâyelerin gerçeği yansıtmadığı düşünülmektedir (Sakıp Dede, 1283:45; Altun, 1981-82: 222). Evliya Çelebi tarafından Germiyan sultanının veziri olarak tanıtılan Dinarı'nın Ahlat Ermanşahlarından Aksungur Hezar Dinarı'nın (1193-1198) kölesi olduğu yönünde düşünceler de mevcuttur. Diğer taraftan emirin, Ankara Ahi Elvan Camisi'nin minberini yaptıran Elvan Mehmet Bey'in dedesi Nizameddin Hezar'ın kardeşi ya da kölesi olabileceği ileri sürülmektedir (Uzunçarşılı, 1932: 23-24; Öney, 1971: 27).

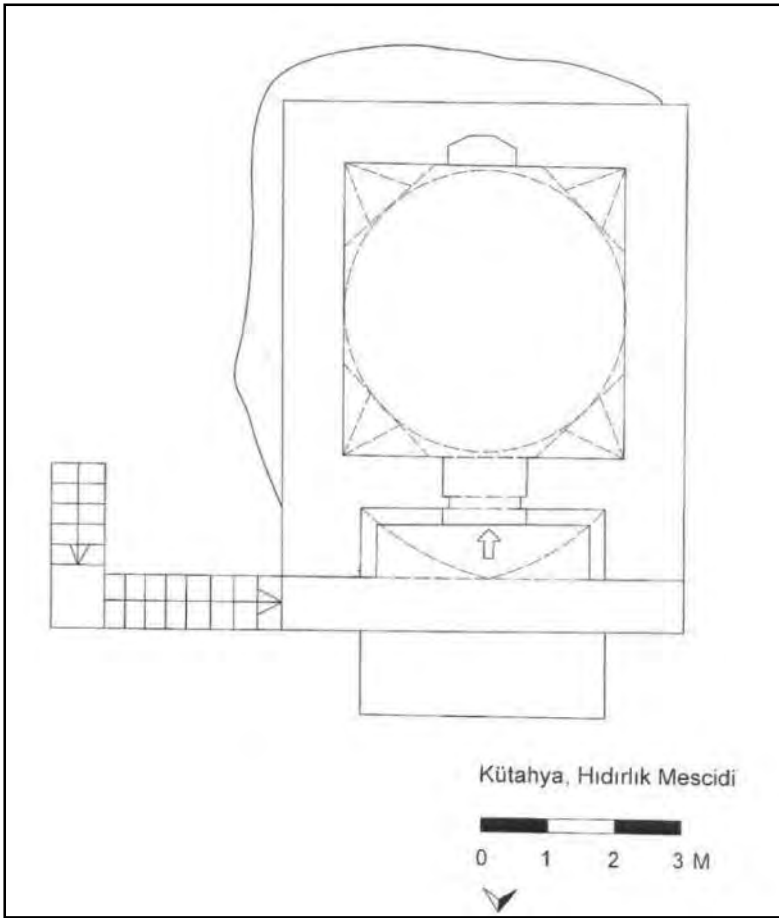
2- Mimari Tanım

Yüksek bir kaya üzerinde bulunan ve "L" şeklinde merdiven ile ulaşılan yapı kuzey-güney yönünde 7,15x6,07 m. boyutlarında, öndeki giriş mekânı ile birlikte iki bölümlü, dikdörtgen bir plan teşkil eder. Kuzey giriş bölümü 1,04x3,67 m. boyutlarında dikdörtgen sivri kemerli bir açıklığa sahip eyvan şeklindedir. Duvar kenarlarında 0,25 m. eninde, zeminden 0,36 m yükseltide muhtemelen onarımlar sırasında eklenen "u" şeklinde betonarme bir seki mevcuttur (Çizim 1).

Cephenin ekseninde 1,08 m. eninde basık kemerli kapı açıklığı bulunmaktadır. Bu kapıdan 4,20x4,35 m ölçülerindeki kare planlı ibadet mekânına geçilmektedir.

Yapıda herhangi bir pencere açıklığı bulunmamaktadır. Yalnız kubbede karşılıklı yerleştirilmiş mazgal tipinde iki pencere açıklığı vardır. İçerde, güney duvarı ekseninde beş kenarlı mihrap, örtüde ise üçgen kuşak ile geçilen kubbe görülmektedir.

⁶ Kendisi de Kütahyalı olan M. Kalyon, 2000, s.12'de bu hikâyeleri çocukken de dinlediğini ve kalenin fethinin 5-6 Mayıs gününde gerçekleştiğini ve bu nedenle de bu tarihte Kütahya'da Hıdırellez'in yanında fetih şenliklerinin de yapıldığını anlatmaktadır.



Çizim 1. Plan

Fotoğraf 9. Genel görünüm (<http://www.kutahya.bel.tr/tarihiyerler.asp?islem=goster&id=11>)

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/13

Yapının cepheleri, güney ve doğuda kaya üzerinde, kuzey ve batıda ise istinat duvarı üzerinde konumlanmıştır (Fotoğraf 10-12). Cepheler, ortanın biraz üst seviyesine kadar moloz ve kaba yonu taş, üst kısımda ise kesme taş örgülüdür. 1980 yılında yapılan onarım sırasında alttaki örgünün derzlerinin ve üst bölümdeki kesme taş kaplamasının yeniden yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu onarımda, mukarnas benzeri üçgenlerden meydana gelen bir saçak yapılmıştır (Altun, 1981-82: 221) (Fotoğraf 14). Örtü, sekizgen kasağa sahip kurşun kaplamalı kubbedir.



Fotoğraf 10. Doğu cephe



Fotoğraf 11. Güney cephe



Fotoğraf 12. Batı Cephe

Giriş cephesi olan kuzey cephenin alt katı günümüzde, dikdörtgen bir mekân haline getirilerek depo olarak kullanılmaktadır. Cephe önünde eyvan gibi düzenlenen sivri kemerli açıklık yapının ilk bölümüdür. Eyvan kemeri doğu tarafında taştan oyulmuş başlıksız ve bezemesiz bir sütunçe üzerinde iken; batı tarafında duvar kütesine oturmaktadır. Cephe ekseninde yer alan basık kemerli düşey dikdörtgen kapı ile ibadet mekânına geçilmektedir. Kapının özgün halinde üstte lentolu olduğu ve bu bölümünün daha sonra yapılan müdahalelerle basık kemer haline getirildiği görülmektedir (Fotoğraf 13-14).

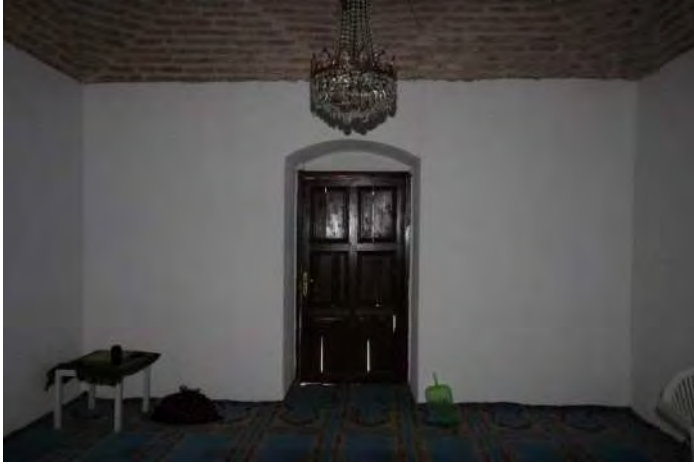


Fotoğraf 13. Kuzeyden genel görünüm

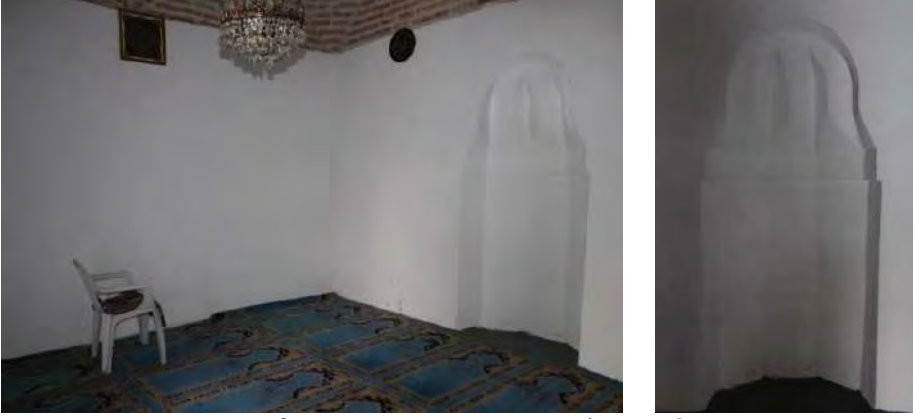


Fotoğraf 14. Kuzey cephe, eyvan şeklinde giriş bölümü

Yapının 1,08 m enindeki giriş kapısı içte de basık kemerli sağır alınığa sahiptir (Fotoğraf 15). İbadet mekânı, 4,20x4,35 m ölçülerindedir. Güney duvarda eksende görülen mihrap, 1,03 m eninde mukarnas kavsaralı ve beş kenarlı bir niş şeklindedir ve onarımlar sırasında yenilenmiş olduğu anlaşılmaktadır (Fotoğraf 16-17). Duvarlar kubbe eteğine kadar beyaz badanalıdır. Üçgen kuşaklarda ve kubbe de ise tamamen yatay istifli tuğla örgü dikkati çeker. Kubbenin doğu ve batısında karşılıklı olarak yerleştirilmiş, yuvarlak taş şebekeli yarım daire kemerli düşey dikdörtgen mazgal pencereler yer almaktadır (Fotoğraf 18).



Fotoğraf 15. Kuzey duvar ve giriş kapısı



Fotoğraf 16 ve 17. Doğu ve güney duvar-mihrap



Fotoğraf 18. Kubbe

3- Değerlendirme ve Sonuç

Mescit, 8,5 yıl saltanat süren II. Gıyaseddin Keyhüsrev Dönemi'nde çoğu kervansaray tipinde⁷ inşa edilen birçok yapı türü içinde tespit edilen mescitler içinde kitabesi ile bilinen yegâne örnekler arasındadır (Palaz Yıldırım, 2017). Onarılarak ve kitabesi ile günümüze ulaşan küçük ama planı ile ünik bir örnek olan yapının banisi M. 1230-1244 yılları arasında Kütahya'da yaşadığı kabul edilen ve kendisi hakkında fazla bir bilgi bulunmayan Hazer Dinari'dır. Kendisinin bu eser ile birlikte (iki mescit ve Balıklı Cami) toplamda dört yapının banisi olduğu bilinmektedir (Altun, 1971-72: 216-224 ve 270-274; Uzunçarşılı, 1932: 22-24). Kitabelerden bu dört yapının da II. Gıyaseddin Keyhüsrev Dönemi'nde yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

Saray erkânından sultan ve eşlerinin yanında bani olarak karşılaşılan emirler önemli sayıdadır. Özellikle, II. Gıyaseddin Keyhüsrev Dönemi'nde cami, medrese, mescit ve kervansaray yapılarında bani olarak görülen emirlerin sayısı 18 olarak tespit edilmiştir (PalazYıldırım, 2017: 1061). Hazer Dinari ise bu emirler içinde en fazla sayıda eser yaptıran kişi olarak karşımıza çıkmaktadır (Palaz Yıldırım, 2017: 1064-65). Ancak, kendisi hakkında fazlaca bilgiye rastlanmaması şaşırtıcıdır.

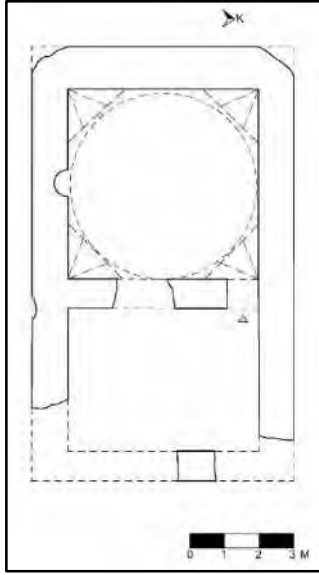
Kare mekânlı ve tek kubbeli mescitlerin örneklerinin Orta Asya'da türbe örneklerinde görülmeye başladığı ve bu yapılardan Türkmenistan Şir Kebir Türbesi (9-10.yüzyıl)'nin alt katının mezar odası, üst katı mescit olarak kullanıldığı bilinmektedir (Dilaver, 1970-71: 17). Anadolu'da 13. yüzyıl başından itibaren Konya, Akşehir gibi merkezlerinde ilk örnekleri görülen bu yapılar S. Dilaver tarafından türbe-mescit ve mescit olarak iki grupta incelenmiştir. İlk grupta yer alan örneklerden Akşehir Ferruh Şah Mescidi (M.1224) ve Konya Halkabegüş Mescidi (13. yüzyıl)'nin iki katlı olduğu ve alt katın mezar, üst katın mescit olarak tasarlandığı kubbeli yapıların yanı sıra türbe ve mescit mekânlarının yan yana inşa edildiği örnekler de bilinmektedir: Alanya'da M. 1230 tarihli Akşebe Sultan Mescidi ve Türbesi ile Konya'da 13. yüzyıla tarihlenen Beyhekim Mescidi, Tahir ile Zühre Mescidi ve M. 1279 tarihli Harput Alaca Türbe ve Mescidi.

Yalnız mescit bölümünden ibaret ve giriş cephesinde bir ön mekâna sahip yapıların en erken örneği 1215 tarihli Konya'da Hacı Ferruh Mescidi'dir (Katoğlu, 1966: 82; Bakırer, 1969, 171-184). Diğer örnekler M. 1216 tarihli Konya Beşarebey (Ferhuniye) Mescidi (Katoğlu, 1966: 82; Şaman Doğan, 2014: 957-976), M. 1220 tarihli Erdemşah Mescidi, M. 1248 tarihli Karatay Mescidi (Karpuz, 2009: 207-208), M. 1250 tarihli Akşehir'de Taş Medrese Mescidi, günümüzde yıkılmış olan M. 1260-65 tarihli Konya İnce Minareli Medrese Mescidi, 13. yüzyıla tarihlenen Hoca Hasan Mescidi (Katoğlu, 1966: 84.), Aksinne Dibekli Mescid, Zenburi Mescidi, Sırçalı Mescit, Beyhekim Mescidi ile Tokat Çamlıbel Mescidi (Palaz Yıldırım, 2017: 143-156) olarak sıralanabilir (Katoğlu, 1966: 82-86; Özakin, 1998: 269-288 ve Tablo 2) (Çizim 2-5). Bu mekânlar 13. yüzyıl başından itibaren önce kapalı, sonra yanlardan kapalı ve revak şeklinde ve tonozlu form gelişimini takip ederek, Batı Anadolu'da Beylikler ve Osmanlı Dönemi'nde son şeklini alan “son cemaat yeri”nin ilk örneklerini oluşturmaktadır. Özellikle ilk olarak Milas Hacı İlyas Camisi'nde (1330) uygulanarak gelişen “son cemaat yeri”nin verilen örneklerde toplanma ve sohbet etme yeri olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (Katoğlu,1966: 87-88; Dilaver, 1970-71: 19-22).

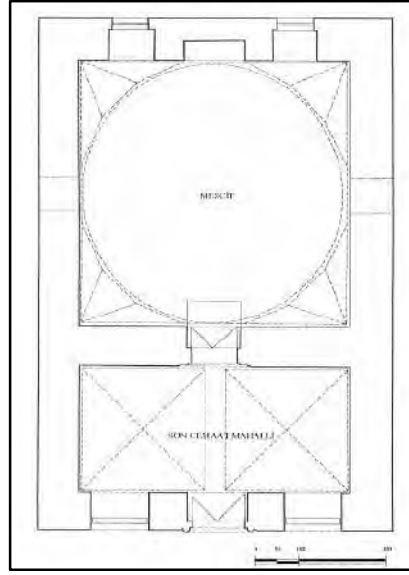
Bu mekânlar M. Katoğlu tarafından dört grupta incelenmiştir: İlkel denilen her taraftan duvarlarla kapalı, mescit ve sokağa birer kapı ile bağlanan ve tonozlu olanlar (Küçük Karatay, Beşarebey mescitleri); her taraftan kapalı, mescit ve dışarıya pencere ve kapılarla bağlananlar (Hacı Ferruh, Aksinne Dibekli mescitleri); iki taraftan kapalı, revak şeklinde olanlar (Konya Sırçalı ve İnce

⁷ 21 kervansarayın tespit edildiği bu yapıların 8'inin mescit, hamam, köprü gibi yapılarla birlikte külliye şeklinde inşa edildiği anlaşılmıştır.

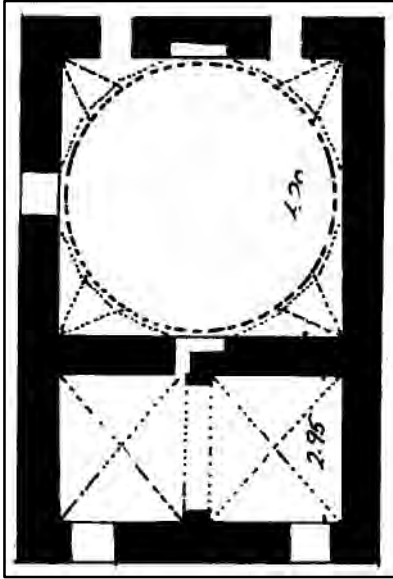
Minareli Medrese ile Akşehir Taş Medrese mescitleri); ana mekân önünde kapalı ve iki ya da üç parçadan meydana gelenler (Tahir ve Zühre, Beyhekim mescitleri).



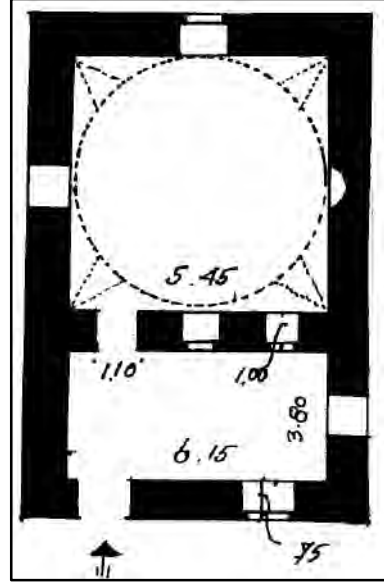
Çizim 2. Tokat Çamlıbel Mescidi



Çizim 3. Karatay Mescidi, Konya (Karpuz, 2009)



Çizim 4. Beşarebey Mescidi, Konya



Çizim 5. Aksinne Dibekli Mescidi, Konya (Katoğlu, 1966)

Yapının girişinde görülen eyvan saray cami, medrese, kervansaraylarda sevilerek kullanılmış ve Anadolu Selçuklu Dönemi yapılarında da kullanılmaya devam etmiştir. Selçuklu Dönemi'nde 13. yüzyıl başında görülmeye başlanan ve Beylikler Dönemi'nde de yapımına devam eden türbelerde de eyvanın kullanıldığı ve "eyvan-türbe" olarak literatüre giren alt katı mumyalık-cenaze katı, üst katı çoğu zaman mihrap nişi ile birlikte mescit gibi düzenlenen yapıların örneklerine ise Eskişehir, Amasya, Niğde, Kastamonu, Afyonkarahisar ve Konya'da rastlamak mümkündür (Sözen, 1968: 167-210; Gündüz, 2014: 133 ve 343, Tablo 6). Selçuklu Dönemi'ne tarihlenen bu yapılar şunlardır: Kayseri Battal Gazi Cami Türbesi (12. yüzyıl ikinci yarısı), Seyitgazi Ümmühan Hatun Türbesi (H.

604/M. 1207-08), Karaman Sadeddin Ali Türbesi (H. 645/M. 1247-48), Afyonkarahisar-İhsaniye-Akviran Köyü Saya Baba Türbesi (13. yüzyıl ortası), Afyonkarahisar-İhsaniye Osmanköyü Herdena Bahar Baba Türbesi (13. yüzyıl ortası), Afyon-Boyalıköy Eyvan Türbe (13. yüzyıl ikinci yarısı), Akşehir Emir Yavtaş Türbesi (H.654-660/M. 1255-1265), Konya Şekerfûrûş Türbesi (13. yüzyıl ortası), Konya Bedreddin Gevhertaş Türbesi (13. yüzyıl ortası), Konya Cemel Ali Dede Türbesi (13. yüzyıl ikinci yarısı), Konya Tavus Baba Türbesi (13. yüzyıl sonları), Niğde Beylerbeyi Türbesi (H. 725/M. 1325), Amasya Sultan Mesut Türbesi (14. yüzyıl ortası), Amasya Kadınlar Türbesi (14. yüzyıl ikinci yarısı), Amasya Şadgeldi Türbesi (H. 783/M. 1381-82), Kastamonu Atabey Türbesi (1397-1460 yılları arası), Kastamonu Âşıklı Sultan (13. yüzyıl sonu) , Konya Gömeç Hatun (13. yüzyıl sonu-14. yüzyıl başı) ve 13. yüzyıla tarihlenen Konya Mevlana Dergâhı arkasındaki Anonim II Türbe (Önköl, 2015: 271-303).

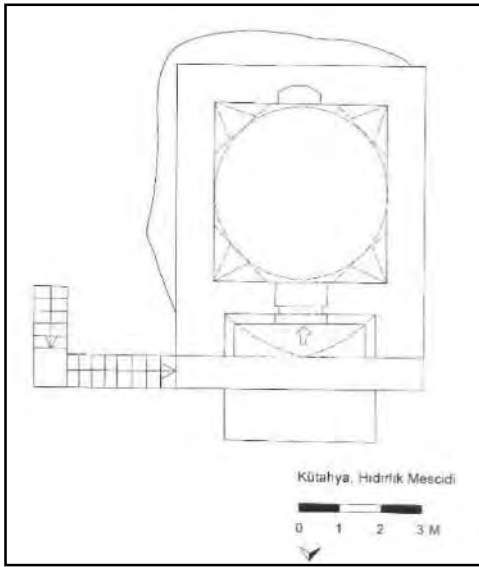
Hıdırlık Mescidi bu örnekler içinde, “türbe-mescit” ve “eyvan-türbe” sınıflaması içinde mescit grubunda yer almaktadır. Zira “Hızır İlyas kültü”⁸ ile ilişkili kutsal olduğu düşünülen bir kayalık üzerine inşa edilen mescidin, mumyalık bölümünün bulunmayışı yalnız mescit olarak inşa edildiğini göstermektedir. Yapı, tuğla örgülü ve üçgen geçişli kubbesi; moloz-kabayonu-kesme taş malzemeli duvarları, kubbeye geçiş öğeleri ve kubbeye tuğla malzeme kullanılması ile tek kubbeli mescitlerin özellikleri ile benzerlik göstermektedir⁹. Ancak yapının ön mekânın “son cemaat yeri” olarak tasarlandığı düşünülse de ölçüleri bakımından diğer örneklerle göre daha dardır. Bu nedenle yapının bahsedilen örnekler gibi hazırlayıcı bir mekân olarak tasarlanan bu mimari özelliği ile “eyvan-türbe” şemasına daha yakın bir özellik gösteren “kare planlı tek kubbeli mescit” olarak inşa edildiği düşünülmektedir.

Yapının en yakın benzeri ve muhtemelen kendisinden örnek alınarak yaklaşık bir asır sonra 1348 yılında inşa edilmiş olan Eskişehir Sivrihisar’da bulunan Mahmud Suzâni Türbesi’dir (Altınsapan, 1999: 87-91; Altınsapan-Parla, 2004: 354-360 ve 2010: 193-202). Yine yaklaşık aynı dönemde 1345 yılına tarihlenen Manisa Saruhan Bey Türbesi ile 14. yüzyıl sonlarına tarihlenen Gülgün Hatun (Yedi Kızlar) Türbesi’nin ön mekânı sivri kemerli bir açıklıktan oluşan eyvan şeklindedir (Durukan, 2014, 419 ve 421). Bu durum, yapının planının Beylikler Dönemi türbelerinde tercih edildiğini ve giriş bölümünün bu şekilde vurgulandığını düşündürür.

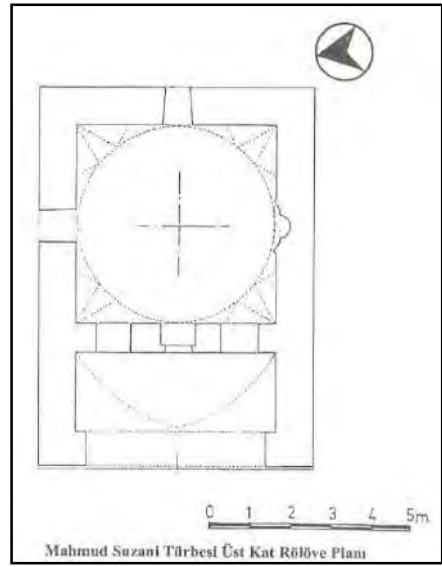
Sonuç olarak, bulunduğu tepe ve kayalık ile kutsal sayılan bir yerde inşa edilen Hıdırlık Mescidi’nin ön mekânının “son cemaat yeri” ve “eyvan-türbe” şemalarının sentezinden oluşan giriş bölümü ile birlikte “kare planlı tek kubbeli mescit” geleneğinde yapılmış olduğu anlaşılmaktadır. Yapı, bu özelliği ile Anadolu Selçuklu Mimarisinde, daha sonra Beylikler Dönemi’nde özellikle türbe yapılarının girişinde görülen kemerli açıklıklara örnek teşkil eden yegâne örneklerden birisi olması açısından önemlidir. Temennimiz, kitabesi ile günümüze kadar ayakta kalmayı başaran yapının gelecek kuşaklara da aktarılmasıdır.

⁸ Bereket bolluk, sağlık gibi birçok özelliğe sahip olan Hızır ya da Hızır İlyas Kültü, İslam öncesi dönemden beri bilinen ve İslamiyet’le daha fazla topluma yayılan bir kültür olarak karşılaşılan, hem Türkiye hem de Türkiye dışında birçok bölgede kutsal sayılan yerleşimleri bulunmaktadır. “yeşil” anlamına gelen El-Hadr, el-Hıdır, el-Ahgar lakabı ile bilinen Hızır’ın, bu nedenle yeşil elbiseli, aksakallı nur yüzlü bir insan suretinde halk arasına karıştığı düşünülmektedir. İlahiyatta ve halk inançlarında önemli bir yere sahip olan Hızır’ın ve İlyas’ın yılın belli günlerinde bir araya gelerek yeryüzündeki görev ve sorumluluklarını yerine getirdikleri ileri sürülmektedir. Daha geniş bilgi için bakınız, Ocak, 2007 ve Çelepi, 2009, s. 532-549.

⁹ Okçuoğlu, 1995, s. 18-21’de tuğla malzemeli Türk üçgeni geçişli kasnaksız kubbe ile örtülmesinin bu yapıların genel özellikleri arasında olduğu belirterek yalnız Konya Taş Mescit’in tromplarında taş malzeme kullanıldığını söyler. Ayrıca, tarafımızdan incelenen Tokat Çamlıbel Mescidi’nde de taş malzeme kullanıldığı görülmüştür.



Çizim 6. Hıdırlık Mescidi

Çizim 7. Eskişehir Mahmud Suzâni Türbesi
(Altınsapan-Parla, 2010)

Fotoğraf 19. Hıdırlık Mescidi, Kütahya

Fotoğraf 20. Mahmud Suzâni Türbesi, Eskişehir
(Altınsapan-Parla, 2010)Fotoğraf 21. Manisa Saruhan Bey Türbesi
(<http://www.panoramio.com/photo/6848053>)Fotoğraf 22. Manisa Ümmühan Hatun (Yedi Kızlar)
Türbesi (<http://www.panoramio.com/photo/103453425>)

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/ 13



Fotoğraf 23. Gömeç Hatun Türbesi, Konya



Fotoğraf 24. Saya Baba Türbesi, Afyonkarahisar
(<http://sosyodenemeler.blogspot.com.tr>)

KAYNAKÇA

- Altınsapan, E. (1999). *Ortaçağ'da Eskişehir ve Çevresinde Türk Sanatı (11-15. Yüzyıllar Mimarisi)*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Altınsapan, E.-C. Parla. (2004). *Eskişehir Selçuklu ve Osmanlı Yapıları I*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Altınsapan, E.-C. Parla. (2010). *Eskişehir Zaviye ve Türbeleri (Selçuklu-Osmanlı Dönemi)*, Eskişehir, s.193-202.
- Altun, A. (1981-82). Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi. *Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan Kütahya*, İstanbul.
- Altun A. (1998). Hıdırlık Mescidi. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17, s. 312.
- Arık, M.O. (1967). Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri, *Anadolu (Anatolia)*, XI, Ankara, s. 57–100.
- Bakırer, Ö. (1969). Hacı Ferruh Mescidi. *Vakıflar Dergisi*, 8, Ankara, s. 171-184.
- Çelepi, M.S. (2009). Hatay'da Hızır İnanişları. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/3, Spring, p. 532-549, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8020>, ANKARA-TURKEY.
- Dadaş, C-A. Batur-İ. Yücedağ. (2000). *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kütahya Vakıfları II/2 (Birinci Baskı)*, Kütahya: Kütahya Belediyesi Yayınları.
- Dağlı, Y., S.A. Kahraman, R. Dankoff (haz.). (2000). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 9, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dilaver, S. (1970-71). Anadolu'da Tek Kubbeli Selçuklu Mescitlerinin Mimarlık Tarihi Yönünden Önemi. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 4, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Enstitüsü, s.17-24.

- Durukan, A. (2014). Beylikler Dönemi Kültür Ortamından Bir Kesit. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/10, Fall, p. 391-502, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8020>, ANKARA-TURKEY.
- Güler, K. (baskı yılı yok). Evliya Çelebi'nin Gözüyle Kütahya. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Dergisi*, http://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/kadir_guler_evliya_celebi_kutahya.pdf.
- Güner, H. (1964). *Kütahya Camileri*.
- Gündüz Küskü, S. (2014). *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Anadolu Selçuklu Geleneği*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İğdemir, U. (1941). Merhum Halil Edhem Eldem'in Türk Tarih Kurumu'na Armağan Ettiği Türk-İslam Devri Kitabe Estampajları. *Belleten*, C.4, S.16, İstanbul: Maarif Matbaası, s. 545-563.
- Kalyon, M.M. (2000). *Kütahya'da Selçuklu-Germiyan ve Osmanlı Eserleri*, Kütahya: Kütahya Belediyesi Yayınları.
- Karpuz, H. *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya 42*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009, 207-208.
- Katoğlu, M. (1966). 13. Yüzyıl Konya'sında Bir Cami Grubunun Plan Tipi ve Son Cemaat Yeri. *Türk Etnografya Dergisi*, S. 9, Ankara: Türk Tarih Kurumu, s. 81-100.
- Ocak, A.Y. (2007). *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Okçuoğlu, T.(1995). *Anadolu Selçuklu Mescitlerinde Kubbeye Geçiş Alanının Değerlendirilmesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Öney, G. (1971). *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara.
- Önkal, H. (2015). *Anadolu Selçuklu Türbeleri (İkinci Baskı)*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Özakın, R. (1998). Konya'da Tek Kubbeli Selçuklu Mescitleri Tarihsel Gelişimi, Mimari Özellikler. *VII. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, Konya, s. 269-288.
- Palaz Yıldırım, S. (2017, Mayıs). Tokat Çamlıbel Mescidi. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/1, Uşak, s.143-156.
- Palaz Yıldırım, S. (2017). *II. Gıyaseddin Keyhüsrev Dönemi Mimari Eserleri*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Sâkıb Dede, (1283). *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyyân*, Kahire.
- Sözen, M. (1968). Anadolu'da Eyvan Tipi Türbeler. *Anadolu Sanatı Araştırmaları*, I, İstanbul, s. 167-210.
- Şaman Doğan, N. (2014). Selçuklu Döneminde Siyasi ve Bani Kimliği ile Zeyneddin Beşâre. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/10, Fall, p. 957-976, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8020>, ANKARA-TURKEY.
- Uysal, A.O. (2006). *Germiyanogulları Beyliğini Mimari Eserleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1932). *Kütahya Şehri*, İstanbul: Devlet Matbaası.
- Varlık, M.Ç. (1980). *XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Erzurum.

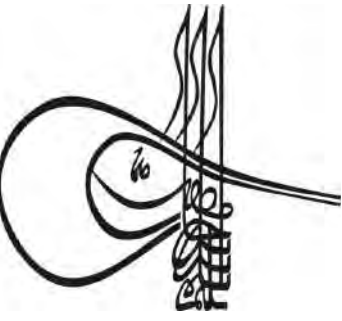
Varlık, M. Ç. (1988). XVI. Yüzyılda Kütahya Şehri ve Eserleri. *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 3, İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 189-271.

<http://sosyodenemeler.blogspot.com.tr/2012/05/saya-baba-afyonkarahisar.html>

<http://www.kutahya.bel.tr/tarihiyerler.asp?islem=goster&id=11>

<http://www.panoramio.com/photo/6848053>

<http://www.panoramio.com/photo/103453425>



This article was checked by iThenticate.

GÖÇ VE KENT(Lİ)LEŞME BAĞLAMINDA TAZİYE EV(LER)İNİN TOPLUMSAL, KÜLTÜREL VE MEKÂNSAL DÖNÜŞÜMLERİ—DİYARBAKIR KENT ÖRNEĞİ

*Kamuran SAMİ**

“Bu gece ölümler şehri terk etmiş / [...]
... / Bu şehir yerden bile ağır bu gece
/ Altında bir tek ölü olsun kalmamış /
Ölenlerdir incelten hafifleten oysa /
Uçacakmış gibi yapan şehirleri”

Sezai Karakoç; Ödünç Gece II¹

ÖZET

Diyarbakır, Güneydoğu Anadolu bölge kentleri arasında farkındalık yaratan iktisadi, kültürel ve toplumsal yapısıyla birlikte geleneksel bir kent karakterine sahiptir. Bölgesel sorunlar nedeniyle iradi olmayan kırsal bir göçe maruz kalan kent, toplumsal dizgeyi oluşturan dinsel, kültürel ve sosyal değerlerin tezahüründe ortaya çıkan yeni mekânsal dönüşümlere ev sahipliği yapmaktadır. Kentsel katmanların düzleminde kırsal göçün itkisiyle dışa vuran “taziye evleri”, geleneksel yaşamın yeniden biçim alan örüntüleri olmuştur. Taziye evleri, bölüşülen insani bir acının etrafında bir araya gelen insanların; mekânsal biçimlenmede toplumsal katmanların grupsal düzeydeki ilişkilerini ortaya koyan ve aynı zamanda da kentsel yaşamın birer nirengi noktaları olmuşlardır.

Beşeri bir varlık olan insanın dünyasında mutlak bir gerçeğe dönüşen “ölüm”, her canlının fitratında kaçınılmaz bir sonucu işaret etmektedir. Semavi dinler ile diğer inançların bağlamında farklı anlamlar atfedilen “ölüm”, yok olmanın gerçeğinden öte; bengi ya da öteki dünyada tahayyül edilen bir yaşamın başlangıcına vurgu yapmaktadır. Toplumsal hayatın kültürel dizgesine yön veren değerler, tektonik olarak insanların hafızasında ölüm gerçeğine dair paylaşılan ritüellere ve geleneklere yer açar. Kültürel ve psikolojik bir olgunun tasavvurunda dinsel bir anlam yüklenen ölüm ve taziye, insanların bir araya gelmesine ve acılarının paylaşılmasına veçhe olur.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır; Göç; Kentleşme; Toplumsal ve Kültürel Dönüşüm; Taziye/Yas Evleri.

* Doç. Dr. Dicle Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü, El-mek: ksami@dicle.edu.tr

¹ Karakoç, Sezai (2006), Gün Doğmadan, Diriliş Yayınları, İstanbul, s.152.

SOCIAL, CULTURAL AND SPATIAL TRANSFORMATIONS OF CONDOLENCE HOUSE(S) IN THE CONTEXT OF MIGRATION AND URBANIZATION—CASE STUDY OF THE CITY OF DIYARBAKIR

ABSTRACT

Diyarbakır has a traditional city character together with its economic, cultural and social structure creating awareness among the cities of the Southeastern Anatolian region. Being exposed to an involuntary rural migration due to regional problems, the city hosts new spatial transformations coming into existence in the appearance of religious, cultural and social values forming the social system. Embodying in with the impulse of rural migration in the plane of urban layers, “condolence houses” have been patterns of traditional life retaking shape. Condolence houses have been the reference points of also urban life, which reveal the relationships of social layers at group level in spatial formation, in terms of people coming together around a humanitarian pain shared.

Transforming to an absolute reality in the world of human being, “death” points out an inevitable result in the creation of every living creature. Hinted with various meanings in the context of divine religions and other beliefs, “death” emphasizes the beginning of a life imagined in the eternal or next world rather than the reality of extinction. Shaping the cultural arrangement of social life, values make room for rituals and traditions shared in the memory of people tectonically in relation to the reality of death. Death and condolence, to which a religious meaning is attributed in the imagination of a cultural and psychological fact, contribute people to come together and share their pains.

STRUCTURED ABSTRACT

Affecting the demographic structure of the problematic regions’ (Eastern and Southeastern) cities in the cyclical edge of the time, involuntary rural emigration has given way to the struggle of being able to shelter and hold on to life in the urban space in a density reaching hundreds of thousands in number. Together with this process, the new city images (condolence houses) opening door to spiritual values shared in the urban space arrangement in the social and cultural context have taken on an important dimension even more on human affairs after emigration. Alliance in the suffering showing a will of transformation rapidly in the social plane of the region’s cities and cultural and socio-economical structure have made the condolence houses transforming into a subject in the urban space in the emphasis of common values distinct in the social memory. Enveloping the death suffering with religious rituals in an implicit manner within spatial patterns with symbols expressing inherently in the social and cultural plane and putting it in the sharing in the common memory, condolence houses represent the moment left by a life being dead and buried behind and the sentimental value shared of emotional suffering. Although the “condolence house” location being symbolized in the context of

condolence/mourning fact to which new meanings are attributed within urban life is a variable to be constructed / created for an architect, it is a fact that is determining the social structure, affairs and common ground or enabling social colors to be expressed over an architectural location for educationist, anthropologist and archeologist.

The importance of the perception of moral alliance, death, condolence, mourning and being together in the daily life becoming even more distinct after involuntary emigration and expressing the strong connections among the region's people has become even more distinct in the urban system taking form again. The emigration having gained momentum towards the region's cities like Diyarbakır and rural culture having appeared over a social group identity by aggregating thereafter in the masses of rural areas have rearranged the lifestyle and spatial use of condolence house forming the existing urban identity over different codes according to themselves. Having reprimanded condoling in coffeehouses previously due to the fact that the demographic structure of cities incurred change together with emigration, the society tended towards "condolence houses" as a solution when they moved to narrow and gardenless locations. It is seen that condolence / mourning house location which was brought out by population density based on emigration in the generality of the region came into existence in order to meet the performance of a social duty believed to be religious, not with a religious ground. In this context, new mourning house understanding appearing within urban life remains too far away from a new or different interpretation brought by it to religion.

Together with domestic involuntary migration in the Eastern and Southeastern Anatolian Regions, it is seen that different orientations have arisen in envision of location with public and religious content in the urbanization processes, social and cultural plane. Being symbolized in the images of city/ies and taking shape in new orientations, "condolence houses" have ensured an imagination of socialization in sharing the sufferings and division of a more organized spatial structure in human relations. The quests of spatial settlement tried to be arranged in spontaneously developing area(s) in the perimeters of the region's cities and subsided regions by coming from rural areas and attribution of meaning to the location representing the moral suffering have become distinct. In this context, the understanding of traditional condolence / mourning coming into existence together with the socialization dynamics directed sharing the sentimental values / sufferings as a tendency of giving identity to the reshaped texture of the urban life. The new tendencies created in urban life by loneliness, feeling of depression and togetherness of big families falling apart brought out by forced emigration in the spiritual world of victims of emigration or those defeated by emigration have been able to unite the feeling of people being exposed to same destiny around one point in sharing the "mourning" appearing over death determining the inevitable end of human life.

Having appeared in 1980s and having reached the peak levels in 1990s, domestic involuntary emigration has had to cause the demographic structure of cities like Diyarbakır providing an important urban identity representation in the entirety of the Southern and Southeastern Regions to sustain change and transformation to a large

extent. The fact that historically ongoing traditional city identities appeared in such a way that they exceeded the scale and causes of voluntary emigration of rural population to cities has transformed the social, cultural and economic structure pattern of cities to a complex condition. This new social pattern has created a problematical power on the cities of the region like Diyarbakır and the people being the determinant party of the emigration have been able to succeed in making their own traditional rural values visible in the feature of cities together with their rituals. With domination of “condolence and post-mortem rituals” existing in the traditional society culture of our country; however, being implicit within the urban life on the urban texture of urban life culture, “the condolence house” location has taken its place in the memory of the city at the visible points of urban life as a spatial pattern.

Ensuring accessibility in an organized manner by giving a different novel touch to the city culture of Diyarbakır, condolence houses and the rituals coming into existence on them have taken shape as sophisticated structures with the acts of experiencing the alliance in pain and coming together for community with richer and more sharing than those traditions in which urban life is experienced. In this context, it seems highly difficult to determine how many of cultural and traditional acceptances created in the belief plane of rituals of sharing the pains in the cultural diversification of urban life take power from an authentic theology and the correctness of sharing them in the edge of social layers. The fact that oral culture tradition having influenced the socio-cultural structure of the cities like Diyarbakır at regional level under the dominant social and cultural power of rural area is still very powerful may appear as the expression that this tradition has invigorated over oral transfers from historical past to date.

Keywords: Diyarbakır; Migration; Urbanization; Social and Cultural Transformation; Condolence/Mourning Houses.

1. GİRİŞ: SOSYO-KÜLTÜREL VE TOPLUMSAL FERASETİN DEĞİŞEN YÜZÜ

Uygarlıkların tarihsel örgüsünde vücut bulan ve miras olarak devraldığımız değerler (kültür, taziye/yas, tarih, dil, gelenek ve kimlik); kültürel hafızamızda kaçınılmaz olarak imha edilmeleri zor olmasına karşın, zamanın uzamında bu değerler parçalanabilir veya sorgulanabilen bir hükümle yüzleşebilir. Toplumsal yaşamın var olma ferasetinde ortak değerleri belirleyen ölçütler; zamanın değişebilen düzleminde tabula rasa üzerine yeniden yazılabilir ve/veya yeni bir veçheyle de farklı bir biçime sokulabilir.

Hayatımızın toplumsal döngüsü içinde insani ilişkiler sistemimizi belirleyen dilimiz ile kültürel kimliklerimizin unsurları; işleyiş gücü daha eleştirel ve/veya holistik bir uyumda bir araya gelebilmeleri tam olarak gerçekleşmezse bile, tümünden terki ya da reddi mümkün olmayabilir (Chambers, 2005: 40). Tarihsel ve coğrafi olarak mekânsal bir arayışın içinde olan insanın kendi toplumsal kodlarını inşa etme sürecinden 20. yüzyılın en sofistike kentsel yaşamına kadar gelebilen ilişkiler sisteminde dışa vuran yaşam tarzı, halk kültürünün hafızasında filtre edilerek, süregelen kaynaklar üzerinden beslendiği gibi; E. Estyn Evans’ın söyleminde anlam kazanan “bugünü izah etmede geçmişe olan ihtiyaç hiçbir şeyden daha az değildir” (Yoder, 2004: 99) ifadesiyle insanlığın tarihsel yolculukta geride bıraktığı dünyanın önemine vurgu yapmaktadır. Toplumsal, kültürel, kentsel

ya da geleneksel mekâna dair kimlik kavramları, benzerleri arasında bir kıyaslamayı ortaya çıkardığı gibi; yere ait olma aidiyeti üzerinden ayırt edici özellikleriyle de toplumsal hafızada yer alır.

Kentlerin fiziki örgüsünü tanımlayan mimari örüntülerin düzleminde anlam atfedilen somut veya somut olmayan kültürel kimlik(ler) ile kentsel imgelerin tezahürleri, görsel açılımlarıyla toplumsal değerlerin yekûnun de kalıcılıklarını ortaya koyar. Bu örüntülerin dışı vurumu; coğrafi, kültürel ve dini tasavvurda çoğul bir içermeye toplumsal yaşama yön vererek, insanların hafızalarında kalıcı bir etki yaratabilmektedir. Zamanın döngüsel ayrıtında sorunlu bölge (Doğu ve Güneydoğu) kentlerinin demografik yapısını etkileyen ve iradi olmayan kırsal göç, sayıları yüzbinlere varan bir yoğunlukta kentsel mekânda barınabilme ve hayata tutunabilme mücadelesini insanların önüne koymuştur. Toplumsal ve kültürel bağlamda kentsel mekân dizgesinde paylaşılan manevi değerlere kapı açan yeni kent imgeleri (taziye evleri), göç sonrası insani ilişkiler üzerinden daha da önemli bir boyut kazanmıştır. Bölge kentlerinin toplumsal dizgesinde hızla dönüşme iradesi gösteren kültürel ve sosyo-ekonomik düzen, ortak bir değer etrafında kentsel mekânın bir öznesi olan taziye evlerini, zamanın döngüsünde kentin kültürel örüntülerine eklemeyi başaranmışlardır. Sosyo-kültürel varoluşta vücut bulan ve insan ilişkileri üzerinden ortak bir sorunun çemberinde bir arada olma eylemi, kamusal veya özel mekânın işlevinde tinsel bir acıyı biçimsel olarak dışı vurmak ya da görülür veya saklı sembollerle paylaşmak; ölümün soğuk yüzünü bize hatırlatır. Toplumsal düzlemde içkin olarak dışı vuran sembollerle mekânsal bir örüntü içinde dinsel ritüellerle birlikte ölüm acısını örtük bir şekilde sarmalayan ve onu ortak hafızada paylaşımına açan taziye evleri, sonlanan bir hayatın geride bıraktığı anı ve duygusal acının paylaşılan manevi değerini temsil etmektedir. Kentsel hayat içinde yeni anlamlar atfedilen taziye/yas olgusu bağlamında simgeleşen “taziye evi” mekânı, mimar için inşa edilecek/yaratılacak bir değişken olduğu halde; eğitimci, antropolog ve arkeolog için sosyal yapıyı, ilişkileri ve ortak paydayı belirleyen ya da toplumsal renkleri bir mimari mekânın üzerinde ifade edilmesi olarak görülebilir.

İnsanoğlu yaratılışından bu yana yaşamış olduğu varoluş serüveninde; kim oldukları, kökenlerinin nasıl değerlendirildiği, kimlere dayandığı, yaşamlarını idame ettikleri evrende kültürlerinin nasıl evrildiği ya da içinde bulundukları toplumsal katman(lar) ayrıtında konumlarının nasıl tasavvur edildiği, yapılagelen bilimsel çalışmalarda öğrenebilmekteyiz. Toplumsal olguların düzleminde süregelen ve davranış kalıpları içeriğinde dışı vuran dini, kültürel, iktisadi ve siyasi dinamikler; kentsel bir çevrenin mekânsal örüntüleri bağlamında sağlanan uzlaşıların ortak akılda tezahür eden değerlerine kalıcı anlamlar atfetmektedir (Şahin, 2016: 452). İnsan eliyle biçim alan ve en sofistike ürün olan kent(ler)in toplumsal ilişki ağlarını kodlara ayıran erklerin düzleminde hayat bulan insana özgü olan pratikler; zamanın ruhunda içe kapanarak toplumsal gruplara yön veren ritüel, gelenek ve tasada bir araya gelmeyi sağlayan bir sisteme dönüşebilmektedir. Bu sistem örgüsü bellek üzerinde var olan kültürel değerleri daha da güçlendirerek bireyin tekil yetersizliğinin yarattığı boşlukları ortak bir akıl üzerinden yaşanır kılmasını ya da paylaşılmasını, dışı vurmada belirgin bir hale getirebilmektedir.

Maneviyat ve kültür, kendi değerleri bağlamında toplumsal yapının işleyiş dizgesi içinde anlam kazanarak; bilinmez bir zaman dilimi aralığında kaçınılmaz olarak yüzleştığımız yok oluş (ölüm) gerçeği, fani insanın tinsel dünyasında tasavvuru zor olabilen derin izler bırakır. Toplumsal hayatın örüntülerini biçimlendiren olguların düzleminde, zamanı belli olmadan bireyin (insanın) hayatını sonlandıran ölümün mutlak yüzü, her kültürün toplumsal ve beşeri örgüsünde sosyolojik bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar (Ertan, 2012: 961). Tarihsel olguların yekûnu içinde ilkel toplumlardan günümüzün modern toplumuna değin var olagelen yaşam biçimleri ve bu yaşam biçimlerinin hayat bulduğu coğrafyalarda farklı desenler üzerinde kültürel işleyiş kodları değişken olan ölüm adetleri ile taziye ritüelleri ortaya çıkmıştır. İnsan yaşamının kaçınılmaz bir sonucu olan ölüm; var olabildiği her düzlemde toplumsal katmanlar üzerinde derin izler bırakarak, geride kalanlar

arasında ya da ölüm sonrasında tezahür eden acının ortaklaşa paylaşılmasının kültürel ve dinsel bir boyutunu yaşama dâhil eder. İnsanın yaratılışıyla birlikte tekâmül tasavvurunda biçim alan din(ler)in ve inançların birleştirici ortak noktasında anlam atfedilen ölüm; edebiyat, sanat, şiir, felsefe ve farklı disiplinler ile sosyoloji ve antropolojinin ortak konuları arasında yerini almıştır.

Antik Yunan’da Epiküros ile Eflatun’dan İslam coğrafyasının düşünürlerinden Muhasibi ve İbn Sina’ya kadar ve günümüzde ise sayısız düşünür, yazar, ressam, şair ve romancı; ölüm teması üzerine fikir yürütmekte ve yürütmeye de devam etmektedir (Talas, 2009: 58). Tarihsel olarak uygarlıkların geride bırakageldikleri ve coğrafi mekân ilişkilerinde ise ortaya çıkardıkları kültürel değerler, toplumların gelecekteki manzumeleri bağlamında yaratılacak ritüellere ve ortak akılda uzlaşılan kabullere kapı aralayacaktır. İnsana özgü olan ölüm acısının toplumsal katmanlar ayrıtında yer alan “yok olma teması” üzerinden yaratılan ortak tasa ve kaygıların ritüeller etrafında nasıl paylaşıldığını veya bu olgular silsilesinin kültürel gelenekler yönüyle de sosyolojik bir gerçekliğe nasıl dönüştüğünü ortaya çıkarmaktadır (Talas, 2009: 59). Toplumsal bir dizge etrafında kümeleşen ve kendi aralarında katmanlar oluşturan insanlar, farklı düzlemlerin ayrıtında sosyo-kültürel anlamda kontrol mekanizmaları ortaya koyabilmektedir. Toplumsal katmanlar üzerinden biçim alan bu mekanizma süreçleri; gelenekler, ritüeller ve ibadet gibi ortak bir akıl üzerinden tezahür eden sosyal ve bilişsel değerlerini paylaşılan kültürel hayatın merkezine koyabilmişlerdir. Bir veçheyle toplumsal düzlemde kaçınılmaz olarak ortaya çıkabilen çözülme, yalnızlaşma ve yabancılaşma gibi olguların izole edilmesinde; insana özgü manevi ve paylaşımcı değerlerin büyük bir önemi ortaya çıkmaktadır. Ölüm veya yası paylaşma (taziye) ya da ölüm sonrası geliştirilen insani ilişkiler ve tecrübe edilen ritüeller, toplumsal katmanların ayrıtında tezahür eden tasa/acıda birlik olmayı sağlayan değerlerdir. İnsanların kendi benliklerine özgü olarak tasavvur ettikleri dini tecrübeler üzerinde dünyevi acılara, felaketlere, ölümün sarsıcı etkisine, yıkımlara ve toplumsal gerilimlere karşı teskin edici çareler arama inancı; kültürel mekânın düzleminde dışa vuran tutum ve davranış dizgesinde pratikleşen ritüel ve gelenekler vasıtasıyla hayatın içinde yer alır. Toplumsal sistemin örgüsünde ortaya çıkan sorunların çözümünün de vücut bulan pratikler ile dinsel tasavvurda insanların ölüm gerçeğiyle yüzleşmesi ve hayatın meşakkatli yolculuğunda yüz yüze geldiği yıkımlara, acılara ve boşluğun tahayyülünde bitiveren yalnızlığa dayanabilmesi; bu gerçeklerin sosyolojik bütünselliği içinde ortaya çıkabilmektedir.

Hayatın bilinen bitimli döngüsü içinde insanın fitratında gerçeğe dönüşen ölüme dair sayısız neden sayılmakla birlikte ölüm biçimleri içinde yer alan trafik kazası, hastalık, açlık, savaş, intihar ve kıyım gibi etkenler yer alabilmektedir. Ölüm sonrası ortaya çıkan cenaze törenleri, yas tutma ritüelleri, mezarlık seremonileri, ağıtlar, ölümün algılanış biçimi, ölümle dışa vuran ya da sorunsala dönüşen sosyal dinamikler; ölümün toplumsal boyutu içinde ön plana çıkan belli başlı konu kataloglarını içermektedir (Parin; Bilgili; Menak, 2012: 213). Tasavvuf düşüncesi ise, ölüm tahayyülünü “zaruri” ve “iradi” ölüm olarak betimler. Zaruri ölüm tasavvurunda her canlı ölümü tadacağı gibi, iradi olan ölümde ise; “ölmeden önce ölüünüz” metaforik söyleminde insanın nefsinin tahakkümünden kurtulması ve fani dünya heveslerini terk ederek, bütün benliğini yaratanın (Allah’ın) varlığında yok etmesi olarak kabul edilir (Kaya, 2009: 328). Bugün ülkemizde ölüm sonrasında yaygın olarak paylaşılan kültürel ve geleneksel ölüm ritüelleri, kırsal yerleşim bölgelerinde de yaşanagelen pratik ve uygulamalar bağlamında yaygın bir yelpazede varlığını sürdürüyor olması; toplumsal ilişki ağlarını belirleyen aidiyet ve kimlik biçimleri olarak, insanlar arasında sürdürülebilir manevi bir özelliğini ortaya koymaktadır. Türkiye’de kentleşme tarihinin sosyolojik dokusunu belirleyen iradi/iradi olmayan göç hareketleri, kentsel alanların toplumsal düzleminde akitler üzerinden kenetlenen insan ilişkileri, beraberinde toplumsal ağların örgüsünde özümseyebildikleri pratikleri sosyal tabakalar boyutunda yaşayabilmektedirler (Sağır, 2013: 132).

Ölümün mutlak evrenselliği karşısında hiçbir canlı, bu gerçeğe karşı tavır alabilme gücü gösterememiştir. Dünyanın değişken coğrafi bölgelerinde dini inanç temayülleri içinde dışa vuran farklı eğilimlerin tasavvurunda ölümün kabulü bazen bir yok oluşu tanımlarken, bazen de kültürel ve inanç özelinde dünyadan ayrılma ve tekrar dünyaya gelmenin bir biçimi olarak görülmektedir. Semavi dinlerin sonuncusu olan İslam inancında ise, mutlak gerçekliği bilinen fani bir hayatın; kısa ve geçici olma şekli üzerinden ebedi olan bir hayatın öteki dünyadaki başlangıcı olarak kabul edilmektedir (Ertan, 2012: 950). Ölüm, insani gerçekliği yok oluşla yüzleştirdiği gibi meşakkatli günlük yaşamı sonlandırarak; dinsel anlamda ebediliğin karşısına çıkaran mutlak bir olguyu temsil etmektedir (Baş, 2010: 776-784). Türkiye'nin İslami inanç sistemi içinde coğrafik bölgelerin yarattığı kültürel ve toplumsal ilişki ağları, ölüm ve sonrasına yönelik tezahür eden geleneksel uygulamalar olmasına karşın; bu farklılıkları bir pota içinde değerlendiren disiplinler (sosyoloji, antropoloji, arkeoloji vb.) olguyu tarihsel bir bağlamda değerlendirerek, toplumsal ilişki ağları boyutu üzerinden çıkarımlar ortaya koymaktadır. Toplum ve kültürel tarihin şekillenmesi sürecinde insanın varoluşu ile ölümün kaçınılmaz mutlak gerçekliği üzerine sayılamayacak derecede araştırma ve söylemler, günümüze değin hızından hiçbir şey kaybetmeden devam etmektedir. Toplumsal desen örgüsünde ne kadar renk varsa, bir o kadarda kültürel çeşitlilik deseni karşımıza çıkabilmektedir.

Toplumların kültürel ilişki düzeyleri içinde “ölüm ve onu kabul etme” düşüncesinde ortaya çıkan gerçeklik; dine, inanca, geleneklere, ritüellere ve bölgesel tutumlara bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Bu eğilimle birlikte ortak akılda tezahür eden geleneksel kabullerde ise, dışa vuran sosyal statü, alınan eğitim, yaş ve cinsiyete göre anlam kazanan ölüm gerçeği; zamanın ve coğrafi bölgeler düzleminde farklılıklar gösterebilen eğilimler şeklinde de ortaya çıkabilmektedir (Chasin, 1971: 107-113; Aktaran: Talas, 2009: 60). Ölüm sonrası uygulamalarda toplumsal değer yargıları ile kültürel değerlerin bileşkesinde biçim alan ölüm seremonileri, özel bir alanın sınırları dışında paylaşılan acının kamusal bir mekânda (taziye evi) icra edilen ve kabul gören değerlerinin bir setini oluşturmaktadır. Toplumsal katmanların ayrıtında insan temayülleri içinde değer bulan ölümün kamusal alanda seremoniyal bir ritüele evrilmesi; bireyin ekonomik, sosyal, dinsel, kültürel ve siyasal yapılarla kurduğu ilişkiler üzerinden mekânsal çevrenin dışa yansıyan sosyal örüntüler bağlamında kendisine bir yer açmayı ortaya çıkarmaktadır.

Tarihin sosyo-kültürel akışkan düzleminde toplum katmanlarının ölümüne dair vücut bulan uygulama ve ritüellerinde farklı biçimlerde ortaya çıkan törensel formların toplumsal örgünün içinde yer aldığını görebilmekteyiz. Ölümün mistik ve manevi yönünü toplumsal bir bağlam etrafında yâd eden uygulamalar; bireyin yaşama melekelerinin son bulduğu evreden başlayarak, yaşamış olduğu zaman dilimi aralığında temsil ettiği değerler; taziye evinde kültürel yaşamının ruhani bir parçasına dönüşebilmektedir. İslami *itikât*, insanlar arasında manevi bir teselli ve ölenin yâd edilmesine alan açan ritüellerin paylaşılması ile dini temayüllerle harmanlanan taziye süresini, aynı yerde yaşayanlar için üç günle sınırlandırmıştır. İslami gelenek, taziyenin üç gün içinde yerine getirilmesini “müstehap” olarak tasavvur ederek; acıyı ortaklaşmayı ve yası üç günü aşan bir konuma getirmeyi mekruh görmektedir (Karaman; Bardakoğlu; Apaydın, 1998: 369-370; Parin; Bilgili; Menak, 2012: 214). Dini itikâtların tasavvurunda İslam sosyolojisi ve antropolojik temayüllerin ayrıtında anlam kazanan ölüm olgusunun etrafında oluşan pratikler, toplumun bekasında kültürel unsurlarla yoğrularak; mutlak olan ölümün somutluğunda toplumsal katmanlar nezdinde tecrübe edilen uygulamalarda vücut bulan bir kimliğin varlığını ortaya çıkarır. Toplumsal hafızada şekillenen temayüller, ölümün toplumsallaşma biçimlerini değerler skalasında simgeleştirerek, toplumsal ve kültürel kimlikte hayat bulan manevi değerlere bir gönderme yapar.

İnsanların yaşamına dair döngülerinin sarmalında hafızalarına sirayet eden geleneksel kabullerin dışında, ölü bedeninin toprakla ilintili mezar mekânı tedarikiyle ilgili ölüye ait yersel bir kimliğin ortaya çıkması, beraberinde insani ve manevi temayül olan ziyaretler ile dini günlerde ölenin geride bıraktığı boşluğun yâd edilmesini geleneksel bir kalıba dönüştürmüştür. Zamanın uzamında ortaya çıkan uygulamalar; “mezarlık” ve onun etrafında vücut bulan kültürel kalıplarla “yer-toprak-mezar” kavramları üzerinden somut bir hal alarak, tahayyülümüzde yer alan başka bir dünya tasavvuruyla insanın tinsel belleğinde yerini alır (Sağır, 2013: 126). Bütün toplumların kültürel ve toplumsal yaşamlarının ortak düzleminde, ölüm ve sonrası için tahayyül edilen örtük hayata yönelik insanın benliğini sarmalayan düşünce öneminden hiçbir şey yitirmeden, güncelliğini hala koruyabilmektedir. Bu bağlamda toplumsal katmanların sosyal ve kültürel örgütlenme süreçlerinde “ölü kültü ve ritüelleri” günlük yaşamın ayrılmaz bir parçasına dönüşebilmektedir (Cihan, 2006: 2). Toplumsal yaşamın dizgesinde önemli bir yeri olan ve bireysel olarak insanın fani dünyada yok oluşunu tanımlayan ölüm, her toplumun hafızasında kültürel ve dini bir değer olarak hep var olagelmıştır. Toplumların yaşamında ölüm kültürel bir hafıza yaratarak; törenler, dinsel seremoniler, ritüeller ve yakılan ağıtlarla toplumsal davranışların zaman boyutunda dini inanç kabulleriyle biçim almasıyla ilintilidir. Coğrafi mekânlar farklılaştıkça ölüme atfedilen anlamlar ve ölüm pratiklerinin ait olduğu yerin kültürel biçimlenme şekillerinin değiştiği de görülmektedir.

Ölüm olgusunun daraltılmış bir çevre boyutu içinde yarattığı sonuç itibariyle toplum nezdinde insani bir bütünleşmeyi yazılı olmayan akitler üzerinden dışa vurarak, toplumsal düzlemde yaratılan paylaşımlara sosyolojik bir zemin alanı açabilmektedir. Ritüeller, seremoniler, yas törenleri, taziye gelenekleri, kurban kesme, ölü evine yemek getirme gibi toplumsal pratikler, ölüm kültürüyle birlikte gelişerek; her kültürel düzeydeki toplum katmanları arasında yaygınlaşarak, doğal bir ağın gelişmesine fırsat vermektedir (Sağır, 2013: 127).

2. GÖÇ VE KENTLEŞME: YASIN/ACININ NÖBETLEŞE PAYLAŞIMI VE GELENEKSEL YAŞAMDA YENİ BİR KÜLTÜREL TEZAHÜR

Osmanlı mirası üzerine kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin inşa süreciyle birlikte politik bir düşüncede tezahür eden yeni toplumsal, siyasal ve kültürel dönüşümler ile 1950’lerden itibaren öngörülen bir dizge üzerinden biçim alan kentleşme hareketleri, kentlerin demografik yapısını iradi göçten farklı bir boyuta evrilmesinin önünü açmıştır. Öngörüleni sorunlu bu kentleşme hareketleri, toplumsal katmanlar üzerinden yukarıdan aşağıya doğru bir ivme kazanan modernleşmenin politik bir yüzüyle kentlerin toplumsal yapısına sirayet etmiştir. Bu gerçeğe karşın, 1980’lerden sonra Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri’nde iradi olmayan kırsal göç, bölge kentlerinin suretinde yeniden şekillenen yaşam pratikleri ve barınak düzeyinde ise terk edilen mekânlara duyulan özlemi kentsel hayatın içine taşımışlardır. Kendine özgü geleneksel normlar ölçüsünde biçim alan yeni yaşamın dizgesinde politik, iktisadi, kültürel ve manevi bağlamda kentsel yaşama tutunabilmenin farklı bir boyutuyla yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Kentsel bölgelerin çeperleri ile çöküntü alan yerleşkelerinde, kırsaldan gelen insanlara dayatılan yaşamın sarmalında yeni bir hayat kurma arayışları güncel politikalar içinde hep yer almıştır. Göçe maruz kalanların geleneksel kültür tasavvurlarında var olan siyasal tercih, sosyalleşme, toplumsal cinsiyet ve kırsal aidiyet gibi kodlar üzerinden taşıyageldikleri kalıplar; onlara bu değerler üzerinden kentsel hayata tutunabilme süreçlerinin sanıldığı gibi hiç de kolay olmadığını zaman içinde ortaya çıkarmıştır.

Göç, Türkiye’de cumhuriyetin kuruluşu sonrasında ve özellikle de 1950’li yıllardan itibaren kentleşmede hızlı bir inşa süreci yaşayarak; toplumsal, sosyal ve kentsel anlamda maruz kaldığı dönüşümlerin uzun soluklu bir hikâyesini içermektedir. Bu bağlamdan farklı olarak, Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde ortaya çıkan sorunlu toplumsal dönüşümlerde yeni koşullar altında dizgeler oluşturan ve de iradi olmayan kırsal iç göçün ortaya çıkardığı görünüm; 1950’lili yıllardan bu yana süren doğal göçün içerik ve nedenlerinden çok farklı bir boyutla ortaya çıkmıştır. Bölgesel düzeyde

vuku bulan ve bölgenin büyük kentlerine yönelen kırsal göç, sayıları yüzbinleri aşan ve bazı tespitlere göre de milyonlara varan insan sayısı; şiddet, çatışmalı ortam ve toplumsal ayrışma arasında sıkışarak; köylerini, yaşam yerlerini ve ekonomik gelir getiren çevrelerini geride bırakarak, ayrılmak zorunda kalmışlardır. Zoraki göçe maruz kalan insanların yaşamış oldukları sorunları dile getiren araştırmalar; dramatik yaşam kesitleri, parçalanmış aile birliktelikleri, yalnızlık ve çoğunluğun içinde sahipsiz olma duygularını yazıya dökerek, önemli bir külliyat oluşturmaktadır. Jeasn Rhys, göçün dramatik yüzünü duygusal malumatlar söyleminde; “[...] düşündüm ki, hakikat için hep çok geç” (Chambers, 2005: 144) vurgusunda, lirik bir cümleyle dile getirmiştir.

Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde son 25-30 yıl içerisinde kırsal yerleşimlerden bölge kentlerine yönelen göç mağdurları, kendi yaşamlarını idame edebilecek bir kaynakları olmadığı gibi; kentlerin çeperlerinde ya da çöküntü bölgelerinde demografik bir büyümeye neden olmuşlardır. Kentsel yaşamın kendine özgü dinamikleri, bu insanların yaşam tarzlarında değişime yol açarak; kentin var olan sorunsalını daha da çekilmez bir yapıya dönüştürmüştür (Yıldız; Bayram, 2008: 321). Bu bölgelerde 1980’lerden sonra iradi olmayan bir şekilde ortaya çıkmış olan kırsal nitelikli göç, bölge kentlerinin (Diyarbakır, Mardin, Şanlıurfa, Gaziantep, Batman, Şırnak, Hakkâri vb.) suretinde farklı toplumsal öbekleşme ve grupsal olarak bir araya gelme boyutunda yeni insani ilişkilerin vücut bulmasını sağlamıştır. Toplumsal ilişkiler bağlamında kırsal yaşamdan çok farklı olarak kentlerin izole edilmiş bölgelerinde yas, acı ve ölümün getirdiği derin çöküntüyle birlikte sahipsiz kalma duygusuna karşı; insanların bir araya gelmesi ve acının çaresizliklere yönelik durumunu bertaraf etmek için nöbetleşe olarak devam edebilecek insani bir ilişki ağının tezahür etmesini ortaya çıkarmıştır. Türkiye’nin en önemli şairleri arasında saygın ve tartışılmaz bir yeri olan “Sezai Karakoç”, toplum ve sofistike kent sarmalı içinde akıp giden döngüde “ölüm ve kent” teması üzerinden hayatın tüm alanlarında ölümün var kılınması gereğini hep hatırlatmak istemiştir. Şair, ölümlerin kenti terk etmesini, tezahür eden bir acı/sızı olarak görmektedir. Buna karşın, metaforik anlamda toplumsal ve kentsel katman(lar)ın ayırıtında ölüm duyarlılığını vurgulayarak; içkin olan ölümün bizleri bir araya getirmesini örtük bir şekilde ifade etmektedir (Baş, 2010: 792).

Doğu ve Güneydoğu Bölgeleri kırsal yerleşim alanlarında naif bir yaşama sahip olan insanlar, zoraki göçün kısılcasında mekânsal ve toplumsal işleyiş düzenlerini geride bırakmak zorunda kalarak; bölge kentlerini yüzbinlerin göçü olarak tanımlanan olgusal bir gerçeklikle yüz yüze bırakmışlar. Göçe dayalı bu gerçeklik, insanların dünyasında geleneksel bir anlamı olan manevi birlik, ölüm, taziye, yas ve gündelik yaşamda bir arada olma ferasetinde telafisi zor olan psikolojik ve sosyal çatlaklar yaratmıştır. Diyarbakır gibi bölge kentlerine doğru bir ivme kazanan göç ve sonrasında kentsel alanların öbeklerinde kümeleşerek yeni bir toplumsal grup kimliği üzerinden ortaya koyan kırsal kültür; mevcut kent kimliğini oluşturan yaşam tarzını ve taziye evi mekânsal kullanımını farklı kodlar üzerinden kendilerine göre yeniden düzenlemişlerdir. Göçle birlikte kentlerin demografik yapısının değişime uğraması nedeniyle daha önceleri kahvehanelerde taziye yapmayı kınayan toplum, bahçesiz ve dar mekânlara taşınınca bir çözüm olarak “taziye evleri”ne yönelmiştir. Bölge genelinde göçe dayalı nüfus yoğunluğunun ortaya çıkardığı taziye/yas evi mekânı, dini bir gerekçe ile değil dini olduğuna inanılan sosyal bir vecibenin ifasını karşılamak için ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda kentsel yaşam içinde tezahür eden yeni yas evi anlayışı dine getirdiği yeni ya da farklı bir yorumun çok uzağında durmaktadır.

Diyarbakır ve bölgenin diğer kentsel yerleşim alanlarında kent yapı karakterinin toplumsal ve kültürel bağlamda enformel bir şekle dönüşmesinde, bugün iradi olmayan kırsal göçün yarattığı sorunlar belirleyici bir rol oynamıştır. Öngörüsü kestirilemeyen zoraki göç hareketlerinin kentsel yapıda biçim alması, beraberinde “kültürel çözülüş ve bellek yıkımı” yaratarak; toplumsal ayrışma, yoksulluk ve ötekileşme süreçlerinde kentin fiziki ve toplumsal suretini farklı düzlemlerin ayırıtında tasavvuru zor olabilen bir mecranın içine taşıyabilmektedir. Günümüzde örtük de olsa bölgenin

kültürel ve toplumsal işleyiş sistemine egemen olan feodal erk; iç göç, şiddet ve terör olguları etrafında gücünü yitirmesine karşın, aralarında kültürel ilişkileri zayıflayan ve toplumsal düzlemde gruplara ayrılan insanlar için telafisi zor olabilen başka sorunları kaçınılmaz olarak ortaya çıkmıştır (Sami, 2009: 254). Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde iradi olmayan iç göçlerle birlikte kentleşme süreçleri toplumsal ve kültürel düzlemde kentin kamusal mekân tasavvurunda farklı yönelmelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Kent(ler)in suretlerinde simgeleşen ve yeni yönelmelerde biçim alan “taziye evleri”, acıların paylaşılmasında bir sosyalleşme tahayyülü ve insanlar arası ilişkilerde de daha tertipli bir mekânsal yapının duygusal anlamda bölüşümünü sağlamıştır. Kırsal bölgelerden gelerek bölge kentlerinin çeperleri ile çöküntü bölgelerinde spontane bir şekilde gelişen alanlarda tanzim edilmeye çalışılan mekânsal yerleşim arayışları; göç mağduru olan insanların çabalarıyla kentlerin öbeklerinde yeniden vücut bulan toplumsallaşma dinamikleriyle birlikte geleneksel taziye/yas anlayışına kent hayatı içinde yeni bir kimlik verme temayülleri ortaya çıkmıştır. Göç mağdurları ya da göçün yenilmişlerinin manevi dünyalarında; zoraki göç sorunsalının ortaya çıkardığı yalnızlık, çöküntü hissi ve dağılan büyük aile birlikteliğinin kentsel yaşamda yarattığı yeni temayülleri; insan hayatının kaçınılmaz sonunu belirleyen ölüm üzerinden tezahür eden “yas”ın paylaşılmasında aynı kadere maruz kalan insanların hissiyatını bir nokta etrafında birleştirebilmiştir.

Zamanın düzleminde kentlere yeni bir desen örgüsü sunan nüfus hareketleri, kent(ler)in egemenleri tarafından ortaya atılan ve bir sistem skalası içinde sokaklara hâkim olma feraseti; kendilerine göre dilsel bir semantik yaratarak, kentlerin dizgesinde vücut bulan yaşam tarzının belirleyicisi olmak istemişlerdir. Bu durum eski düzeni rahatsız etmekle birlikte kentlerin alfabesinin yeniden yazılması ve daha önceki toplumsal düzen ve kültürel otoritesinin dönüşmesini tetikleyerek; kendi potansiyelleri bağlamında toplumsal dizgelerine bir düzen getirmeyi, yaşamsal bekaları için bir zorunluluk olarak görmüşlerdir (Chambers, 2005: 38). Uygarlıkların tarihsel düzleminde tezahür eden örüntüler bağlamında, ekonomik, sosyal, kültürel ve toplumsal ilişki ağları; coğrafik bölgeler odağında farklı desenler üzerinden gelişmelerini sürdürülmüştür. Türkiye’nin coğrafik bölgeler ayrıtında biçim alan insani ve kültürel aidiyetler, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde belirgin örüntüler üzerinde çoğul bir desende farklılığını ortaya koyabilmektedir. Bölge halkının sosyo-ekonomik görünüm skalasında % 60’ının yoksulluk sınırı altında (Kurmuş, 2006: 14-15) bir yaşam şekline biat etmesiyle birlikte yoksulluğun dışavurumunda tezahür eden çaresizlik ve bu sonuçlar üzerinde ise, “kuşaklar arasında miras” bırakabilir görünümü (Keyder; Üstündağ, 2006: 90-91) toplumsal yapının içinde görünür olan bir durumu ifade etmektedir.

Bölgesel göçün mağdurları geleneksel kırsal aidiyetleri bağlamında sahip oldukları sosyal ilişki ağlarından hareketle kentsel yaşamın içinde vücut bulan “taziye evleri”; bu insanlar arasında kente uyum sağlamayı, hayata barışık bir gözle bakmayı ve toplumsallaşma tasavvurunda ise iletişim ağlarını simgelemektedir. Son 25-30 yılın toplumsal katmanların hafızasında yer alan şiddet ve çatışmalı ortam; iktisadi ve feodal örüntünün izlerini benimsemiş olan toplumsal yapıyı ayrıştırdığı gibi, kentlerin suretinde yeni bir yaşam sarmalında ortaya çıkan savrulmalara bir meşruiyet kazandırmıştır. Kırsal yaşamının dizgesini belirleyen ve toplumsal iradenin dışında ortaya çıkmış olan zorunlu göç, bölge kentlerini sarmalayan göç mağdurları arasında yeni ilişki ağlarının ortaya çıkmasını tetiklemiştir. Kentlerin sosyal yaşamı içinde kırsal göçün tarafı olan insanların, yeni ilişkiler kurmaya yönelik bir araya gelmeleri, hayatın zorluklarını naif bir aşiret birlikteliğinde çözmeye meyilli olmalarıyla birlikte kültürel ve dini aidiyetler; taziye evleri bağlamında mekânsal kent örüntüleri örgüsünde yeni bir mekân kimliğinin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır.

Toplumsal, siyasal, dini ve kültürel tercihler gibi birçok davranış kalıbının erkinde toplum hayatın düzleminde var olagelen geleneksel taziye olgusu, 1980’lerde başlayan ve 1990’lar ise uç noktaya ulaşan iç göçle birlikte başka bir forma bürünmüştür. Bölgenin mekânsal ve toplumsal dönüşüm süreçleri; bölge kentlerinin kültürel yapısında yaygın olmayan mekânsal bir simgenin,

taziye evi olarak ortaya çıkmasına olanak vermiştir. Taziye gelenekleri ve kentleşme süreçlerinin biçim değiştirmesiyle birlikte geleneksel yapıda öncü olan “taziye çadırları”, olağanüstü kültürel hareketliliğin dönüşüme dayalı simgesel örüntüleri olarak ortaya çıkmıştır (Parin; Bilgili; Menak, 2012: 221). Bölge genelinde tezahür eden ve yüzbinlerin yerinden edilmesine neden olan zorunlu göç; toplumsal ayrışma ve yerleşik mekânsal çevrenin yitimiyle birlikte kültürel yozlaşma; bölge kentlerinin tarihsel olarak var olmuş kentsel ve toplumsal yaşam kodlarını derinden etkileyerek, tüm değerleri tersyüz etmiştir. Toplumsal bir iradenin kabulleri ötesinde ortaya çıkan ve kırsal bölgelerde mekânsal sahipsizliği dayatan politikalar; Diyarbakır ve bölgenin diğer kentlerini, yüzbinlerin göçüyle yüz yüze getirmiştir. Bu kentlerde zamansız demografik büyümenin yarattığı insani sorunlar, basit bir barınma talebinin ötesinde, mekânsal yetersizliklerle yüzleşen insanların kentlerin çeperlerinde veya çöküntü bölgelerinde iktisadi, politik, kültürel ve toplumsal ayrışmayı beraberinde getirmiştir.

Diyarbakır gibi kentlerde kültürel ve geleneksel aidiyetler üzerinde katmanlar oluşturan göçün yenilmişleri; yaşamlarını idame etmek zorunda kaldıkları alanlarda hayata tutunabilme ya da ilişki sağlama boyutunda “dışlanma” ve “yoksulluk” sarmalında kentsel yaşamın kıyısına itilmişlerdir. Kentin sofistike örgüsünde bir dayanışma ruhu oluşturabilme adına insani bağlarını, aşiret, hemşerilik ve yakın çevre ilişkisi üzerinden sağlayarak; taziye evleriyle kendilerine yeni bir sosyal örgütlenme bağı yaratabilmeyi sağlamışlardır. Taziye evlerinde acıyı paylaşmanın yanında bir araya gelmek, kendi aralarında sorunlarını konuşmak ve gelecek için düşler kurmanın toplumsal ve kamusal mekânı bu taziye evleri olmuştur.

Tarihsel hareketlerin örgüsünde, ülkemiz yaklaşık olarak son iki yüzyılda toplumsal ve kültürel; son yüzyılda ise mekânsal kavram boyutunda inanılmaz bir şekilde değişim ve dönüşümlere açık bir duruma gelmiştir. Osmanlıda Batılılaşma özlemiyle ivme kazanan değişim hareketleri, Cumhuriyetle birlikte çağdaşlaşmak politikalarıyla topyekûn içerik değiştirmiştir. Süregelen bu değişim ve dönüşüm süreçleri, küreselleşme rüzgârını arkasına alırken; kentlerin suretlerinde yoğun olarak mekânsal değişimler ortaya çıkmıştır (Ulu; Karakoç, 2004: 59). Son 25-30 yıl aralığında Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde kültürel, iktisadi ve mekânsal örgüsünde toplumsal sistemi tersyüz eden farklılaşmalar, yeni bir içerikle toplumsal hayata yansıtılmıştır. Dünya ekonomisine yön veren küreselleşme süreçleri; bölgede vuku bulan zoraki iç göçle farklı bir evreye girerek, sonuçları itibariyle bölge kentleri üzerinde yaşam mekânlarını, kentlerin doku örüntülerini, geleneksel kent değerlerini, kentlerin süregelen kimliklerini ve toplumun işleyiş dizgesini, hafızalarda silecek bir şekilde tahribata yol açmıştır.

Modernleşme süreçleri, kültürel ve iktisadi düzeyde büyük değişimleri beraberinde getirdiği gibi; onlarca farklı nedenden dolayı ortaya çıkan mekânsal değişikliklerde de tezahür eden kültür, bizi ayıran ya da ayrımların sürdürülmesini sağlayan, hatta bu içeriklerde zıtlaşmayı körükleyen bir etmen olarak da karşımıza çıkabilir. Geniş bir yelpazede tanımlanan ve bazen de çelişik nitelikleriyle biçim alan kültür; birileri için olumlu sayılırken, başkaları için de tersi olabilmektedir. Çünkü kültür yapısı itibariyle dış etkilere hep açık olabilmektedir (Subaşı, 2003: 137). İnsandan farklı olan canlı türlerinde uyum sağlama, temel olarak fiziksel ve biyolojik süreçler üzerindeki döngüler üzerinden gerçekleşirken; insanın çevreye uyum sağlamasındaki en önemli aracı kültürel örüntüler ile toplumsal manzumeyi yaratan ve ortak geleneksel değerlerle anlam kazanan kabullerdir. Bu bağlam içerisinde yeni bir kültürel kimlik dışavurumu üzerinden tezahür eden “taziye evleri”, Doğu Bölgelerindeki kentlerin yeni sakinleri (iradi olmayan göçle gelenler) tarafından toplumsal ilişki ağları üzerinden biçimlendirilerek, kentsel örüntüler içinde yer almasını sağlamıştır. Toplumsal hayatın düzlemine yerleştirilen ve mekânsal inşayla birlikte ortak hafızada yaşam alanı bulan kültür, toplumsal katman ilişkilerinde insani bir boyutu olan yas evleri örgüsünde farklı grupları nasıl bir araya getirdiğini ve bireylerin temayüllere nasıl nüfuz edebildiğini görebilmekteyiz. Bütün semavi

din(ler)in veya diğer inançların risalelerinde telkin edilen ebedi hayatın başlangıcı olarak görülen ölüm, insanoğlunun en büyük teselli kaynağı olarak; taziye evleri üzerinden dile getirilen söylem ve ayetlerin açıklamalarıyla bir itikatta hayat bulmuştur. Bölge kentlerinde toplumsal ve kültürel değerleri aşiret kimliği içinde toplu olarak yaşamayı özümseyen ve çoğunlukla birey olabilmeyi arka plana ötelemiş toplumsal katmanlar; başka ölümlerle aynı yas mekânında ilahi gücün kudretinde tecelli eden acının ortağı olabilmektedir. Bölgenin büyük kentlerinde göç olgusuyla birlikte yeni bir anlam kazanan hemşeri dernekleri örgütlenmeleri, doğudaki kentlerin mekânsal örgüsünde insanları bir araya toplayabilmenin örgütlülüğünü tanzim edebilmektedir. Bölgenin önemli kentsel yerleşimlerinden biri olan Diyarbakır yerleşim dokusu içinde sayıları 100'ü aşan Taziye/Yas Evleri, tarihten süregelen ve geleneksel olarak ifası sağlanan yas evlerini farklı bir boyuta taşıyarak; toplumsal yaşamın yerleşik hafızasına yeni bir biçimle eklenmiştir. Kentin yerleşik sakinleri, yakınlarının, dostlarının veya hemşerilerinin ölüm haberini aldıklarında; taziye ya da acıya ortak olabilme adına ev adreslerini arama yerine, içinde toplumsal bir kabul gördükleri veya sosyal statü kümesini temsil eden taziye/yas evlerine gitmeyi daha doğru bulmaktadırlar.

Diyarbakır kentsel yerleşim dokusu üzerinden yıldız kümesi şeklinde dağılmış olan yas evlerinin sayıları günden güne artış göstererek, mimari bir mekân örüntüsü olmanın odağında birçok sorunu da beraberinde getirebilmektedir. Manevi bir mekân olma kaygısı arka plana atılarak, salt işlev boyutu öngörüsünden hareket alanı yaratılarak, apartman kümelerinin alt katlarında veya farklı zemin cephelerinde yer alan dükkân ya da dükkân dizisinin birleşimiyle taziye evine dönüştürülmüş bu mekânlar; ortaya çıkan mekânsal işlev üzerinden dini vecibeler yerine getirilmektedir. Bu mekânların iç tefrişleri dini ritüeller ile dini temayüllerin dua okuma anlamında icrasını sağlayan sıralı koltuk veya sekilerden teşkil eden mekânsal kurgu üzerinden taziye görevleri yerine getirilmektedir (Fotoğraf 1-2).

Kentlerin yoğun temposu ve heterojen bir dizgede biçim alan sosyal yaşam örgüsünde unutulmaya yüz tutmuş ya da git gide sönükleşen taziye olgusu; bölgesel iç göç sonrası yeni bir sürece evrilen taziye evleri vasıtasıyla paylaşılan insani duygular, taziye evleri üzerinden toplumsal ve kentsel yaşamın kaynaşmasını sağlayan kültürel bir örüntüsü olmuştur. Günümüzde kentsel yaşamın dizgesini oluşturan dinamikler ile dini değerlerle vücut bulmuş olan acıya ortak olma eylemi; devşirme mimari mekân üzerinden yeni taziye evi kimliğinin tezahür etmesi öngörülmektedir. Mekânsal değişim süreçleriyle birlikte taziye evlerinde teknik ve yerel gelenekleri mekânda yansıtabilen donanımlar elbirliğiyle işlevli bir duruma getirilmektedir. Dini ve geleneksel ritüelleri yerine getirmek ve taziye gelenekleriyle ortak dini görevleri ifa etmek amacıyla mekânın tefriş kurgusunda imama özel yer ve ölen kişinin yakınlarının oturabileceği bir bölümün tanzim edilmesi unutulmamıştır. Yas evine dönüşen mekânda çay pişirmek, dışardan getirilen yemeklerin dağıtılması için de bir mutfak yer almaktadır. Taziye gelen misafirler üç günlük yas süresi boyunca günde iki öğün yemek ve her istendiğinde de çay ve su ikram edilmektedir.

Taziye ziyaretlerine yoğun bir katılımın olması ya da yasin ortaklaşarak dini bir atmosfer altında paylaşılması hep arzu edilmesi gereken geleneksel bir temayül olarak görülmüştür. Bu ziyaretlere katılımı engelleyecek mazeretler, küskünlükler ve dargınlıklar çok geçerli nedenlere dayanmadığı sürece; yoğun bir katılım kolektif bilinçte onay alabilmektedir. Ölüm gerçeğinin paylaşımcı manevi değeri üzerinden toplumsal düzlemde biçim alan taziye ve insani ilişkilerin test edildiği, sosyal mesafelerin aşikâr olduğu bir alan özelliği gösteren taziyelerde; aksayan veya zayıflamış olan toplumsal ilişkileri barış atmosferine çeviren bir özellik ortaya koyabilmektedir. Taziye evi, feodal ya da kırsal kültürün baskın olduğu toplumsal ilişki ağlarında bölgede önemli bir konumu olan akrabalık, komşuluk ve tanınırlık ilişkilerinin pekişmesine veya yeniden canlanmasına olanak veren bir özelliği de vardır (Parin; Bilgili; Menak, 2012: 221). Sosyal, kültürel ve dinsel kabuller örgüsü etrafında süreklilik kazanarak toplumsal bir forma bürünmüş olan taziye evi ve

ritüelleri, kentsel desenin demografik olarak büyümesiyle birlikte farklı bir biçime evrilmek zorunda kalmıştır. Diyarbakır gibi bölge kentleri üzerinde yoğunlaşan kırsal insan göçü, kentsel hayatın meşakkati içinde tutunabilmek adına; tarihsel, kültürel ve toplumsal bir birikimi kendi mecrası içine taşıyarak, toplumsal katmanlarla paylaştığı geleneksel taziye biçimi, acının yanında toplumsal bir kaynaştırmaya da önayak olabilmektedir.



Fotoğraf 1-2. Diyarbakır kentsel yaşamında erkekler için kurulan farklı iki taziye evinden görünüm (Diyarbakır, 2016-2017).

Kentlerin toplumsal, siyasal ve kültürel kodlarını dönüşüm veya başkalaşım örgüsünde incelediğimizde, kentleşme serüvenleri salt coğrafi bir büyüme olmayıp ve bunun ötesinde sofistike bir döngünün yıkıcı bir şekilde insan hayatını örselemesi, beraber olabilme duygusunu zayıflatması ile tarımsal yaşamın doğal mecrasından uzaklaştırılmasına sirayet eden bir veçheyi de ifade eder. Diyarbakır'a göç etmek zorunda kalan göçün yenilmiş mağdurları, tarım ve hayvancılık gibi etkinlikleri geride bıraktıkları için; sanayi, kalifiye iş alanları ve hizmet sektöründe iş bulabilmeleri neredeyse olanaksız bir hale gelmiştir. Göç edenlerin kendi toplumsal gruplarıyla geliştirmek zorunda kaldıkları sosyal ilişkiler, kendi döngülerinde içe kapanması ve toplumun diğer katmanlarıyla tecride varan bir düzlemde yaşamak zorunda kalmaları; insani yaşamlarını sürdürebilecek tüm maddi kanalların önünü tıkamıştır (Sami, 2009: 255).

3. DİYARBAKIR: KENTSEL MEKÂNDAN YENİ ÖRÜNTÜLER—TAZİYE EVLERİ

İnsan-toplum-çevre ilişkisi bağlamında toplumsal katmanlar düzleminde yaratılan sosyal ilişki ağları ile akit(ler), değer(ler) ve yapıli çevrede bir arada olmanın dizgesini oluşturan kültürel hafıza; ayrık ya da çoğul bir pota içerisinde karşıtlıklar barındıran bir yapısı var. Bu karşıtlıkları temsil eden fıkriyat; zamanın uzamında dönüşebildiği, sorgulandığı ve yeniden tanımlandığı gibi; pratikler üzerinden ise dışı vuran sevinç ve acı hissiyatında, insanlar kendi yaşam döngüleri içinde süregelen tecrübeleri canlı tutmayı tercih eder (Subaşı, 2003: 136). Toplumsal kimlik olarak ortak bir yaşamın örgüsünde vücut bulan “sosyal aidiyet bilinci”, ortak bir dilin kullanılması ya da genel bir ifade üzerinden tanımlanan simgesel ölçütlerin kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve hafızaya dâhil

olmaya vurgu yapar. Sosyal aidiyet bilinci toplumsal hayatı yönlendiren dizimde önemli olan kelimeler, cümleler ve metinler değil; gelenek, ritüel, taziye, giysi, yeme-içme, anıt, resim, coğrafya, yol ve sınır işaretleridir. Simgeler ve yaşam örüntüleri üzerinde dışa vuran bu ortaklığın tamamı, kültürel sistem bütünü içinde toplumsal bir dizgeye yön verebilmektedir (Assmann, 2001: 139). Mezopotamya ve Anadolu uygarlığının kültürel tınlarının tarihsel skalasında biçim alan ve günümüze değin süregelen değerlerle birlikte kentsel kimliğini oluşturan Diyarbakır; kültürel çoğulculuk ve dinsel inanç çeşitliliği bağlamında kentin geleneksel toplum yapısı ile mekânsal desen çeşitliliğini kentin hafızasında yer almasını sağlamıştır. Bölgesel anlamda toplumsal desende ki çeşitlilik, bölge kentlerinin kültürel desen farklılığı üzerinden toplumsal katmanlar ayrıtında insani yüzlerini dışa vururlar.

Kent; toplumsal yaşam döngüsü içinde insan hayatını bir düzene sokan, geleceğine yön veren ve de inandığı kültürel değerleri yaşamak üzere meydana getirilen en sofistike fiziki üründür. Kentlerin toplumsal ve fiziki dizgesini oluşturan ve de ortak kabullere biçim veren tercihlerin belirleyiciliğinde inanç ve sahip olunan dinsel değerlerden hareket edilerek, insanlar kendi tasavvurlarını ortaya koyabilmişlerdir. Bir sistem örgüsü içinde kimlik ve anlam kazanan kent, toplumsal hayatın meşakkatli yolculuğunda insanlar arasındaki ilişkilere biçim veren, sosyal mesafeleri yakınlaştıran ya da bu ilişkilerin yoğunluk kazandığı mekânlar bütünüdür. Zamanın boyut düzleminde vücut bulan ilişkiler sistemi ile kentin en tanımlı örüntüleri içinde yer alan “ev”, insanın barınma ihtiyacının ötesinde aile yaşamının çevresi ve insanlar arasındaki kültürel doku bağının oluşmasında bir veçhe olan gelişmelerin evresini teşkil etmektedir (Cansever, 1996: 125). Kentlerin toplumsal hafızaları ile sosyo-kültürel dokuları, sofistike bir nitelik kazanan bir yapıya dönüşünce; kentsel tahayyülde biçim alan mekânsal örüntülerde değişen desen biçimleriyle birlikte boyutsal olarak küçülmek zorunda kalmıştır. Eski kentlerin sosyo-kültürel, iktisadi ve toplumsal dokusuna egemen olan geleneksel anlayış, kırsalın baskısından uzak ve dingin bir hayat aidiyeti içinde kendi sınırları bağlamında bir kimliğin temayülünde gelişmeler gösterebilmekteydi. Kentlerin mekânsal ve yaşam düzleminde mekânların fiziki örgüsünü görünür hale getiren evler, o günün aile yapısına göre büyük olmak zorundaydı. Geleneksel kentlerin mekânsal ve kültürel örüntülerinin temsiliyetini sağlayan geniş hacimli evlerin avluları; düğün, taziye, komşuluk ve misafirlerle paylaşılan gündelik hayatın en doğal mekânlarıydı. Geleneksel evlerin mimari düzenlerine farklı bir boyut kazandırarak, avlunun içinde konumlanan “evvanlar” (üç tarafı kapalı ve avluya bakan yüzü açık); mevsimlere (yazlık ve kışlık) göre bir mekân tasavvuru yaratarak, avluyla birlikte bu mekânlarda paylaşılan değerlere, acılara, yaşlara, insan ilişkilerine ya da aile arasında hasbihâlin yaşandığı ortamın uzlaşılan mekânı olmuşlardır.

Kentlerin göç veya başka nedenlerle demografik olarak büyümesi, kentsel hayatın meşakkatli dizgesinde yeni arayışları ve öngörüsü olmayan beklentileri tanımsız bir hale getirmiştir. Günümüzde toplumsal katmanların antropolojik ve sosyolojik düzleminde bireyin nasıl örselendiği ya da çoğulun ayrıtında nasıl yalnızlaştığına dair söylemler, yeniden tedavüle sokulan kentsel hayatın metaforik halinden bir temsiliyet devşirmektedir. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Bölgelerindeki kentler arasında politik ve sosyo-kültürel boyutta kentsel temsiliyet sağlayan Diyarbakır, toplumsal hafızanın güncesinde sıkışan kadim kent olma kimliği renk değiştirerek; yerleşim alanların çeperlerinde, tarihi sur içlerinde veya yeniden inşa edilen çöküntü yerleşim alanlarında bir barınak bulmanın derdiyle uğraşan yüzbinlerin hikâyeleriyle anılmaktadır. Bu gerçeğe karşın fantazmagorik bir düzlemde vücut bulan güvenli ve çok katlı site blokları (kendi sınırları içinde güvende olan, ama sınırı dışında korku yaşayan) ile onlarca AVM, modern ve mutlu bir kentin objeleri olarak küçük bir azınlığa pazarlanmaktadır. Türkiye’de geleneksel kentlerin ontolojisini temsil eden bölge kentleri, bugün iradi olmayan göçle gelenlerin beraberlerinde getirdikleri sosyal ve kültürel sorunlarıyla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Yüzbinlerin hayat mücadelesi, kente tutunma serüveni ve geleneksel iletişim ağları üzerinden yeniden biçim alan taziye/yas evleri, kentsel yaşamda paylaşılan,

kültürel ve geleneksel bir kimlikle toplumsal hayatın örgüsüne dâhil edilmişlerdir. Göç sonrasında daha da güçlü bir şekilde tezahür eden gelenek ve ritüeller, kentlerin mekânsal suretinde yeni sakinlerin öncülüğünde tedavüle sokularak, aşiret veya hemşerilik kimliği üzerinden temsiliyet sağlayan kültürel ve dinsel paylaşımlar; toplumsal hafızada sosyal bir insanın önünü açmıştır.

Bölgesel iç göç sonrası Diyarbakır kentsel yerleşim alanları üzerinde düzensiz bir şekilde dağılmış olan insan grupları ya da zorunlu göçün yenilmişleri, yerinden yurdundan koparılmanın vermiş olduğu yaşama tutunabilmenin hüsrânı; bu insanların gerçek hayatlarında aşına olmadıkları sosyo-kültürel sorunlarla yüzleşmesini ortaya çıkarmıştır. Göç sonrası kuşaklar nezdinde kentin yaşama örgüsüne farklı nitelikleri olabilen yeni sorunlar (yoksulluk, eğitimsizlik, yalnızlık, şiddet, kargaşa vb.), bölge kentlerinin toplumsal dokusuna belirgin bir şekilde nüfuz edebilmiştir. Hayatlarında topyekûn yenilgiye uğramış olan göç mağdurları, kentsel yaşamın belirlediği sosyal ilişki ağları üzerinde var olabilme arayışlarında yeni bir kimlikle ortaya çıkan “taziye evleri”; sosyo-kültürel, ortak tasa ve birlik olma temayülleri yaratarak, parçalanmış insani ilişkileri yeniden canlandırabilme kudretinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur (Sami, 2009: 259).

İnsanın yaratılışından günümüze değin içinde yer aldığı toplumsal katmanlar örgüsü, sosyal hayat ve hiyerarşik sistem ilişkisinde benimsediği temayüller; “gelenek” ve “kültürel davranış” kalıplarını özümseyerek, bu değerleri geleceğe aktarabilme adına ortak bir akıl birlikteliğini geliştirmeye hep meyilli olmuştur. Bu nedenle sosyo-kültürel bağlamda “ölüm” olgusu taziye/yas ifasında insanları bir araya toplayabilmedeki gücü, farklı ilişkilerde tezahür eden insanların sosyal ilişki gücünden daha fazla olabilecek bir biçimde toplumsal düzlemde kendine yer bulabilmiştir.

Ölümün toplumsal tahayyülde yarattığı güce karşı çaresiz kalan insan iradesinin teslim olma durumu; tarihin her devresinde ötelenmeye, reddedilmeye ve zaman zaman korkulan bir gerçeklik olmasına karşın, her zaman toplumsal ve bireysel hayat içinde kabul gören bir sonuç olmuştur. Bu kaçınılmaz insani kabul dinsel gücün erkinde sükûnetle rıza bulmuş ya da insani bir varlığın kaçınılmaz bir tecellisi olarak görülüp, ona göre ortaya çıkan acılar farklı ritüeller içinde paylaşılması yeğlenmiştir (Dikmen, 2015: 459). İslam inancının tarihsel olarak yerleşim mekân düzleminde tanzim ettiği kültür, farklı coğrafyalar üzerinde özde aynı olan, fakat farklı biçimlerde tezahür eden gelenek ve ritüellerle tarihsel döngüsünü sürdürebilmektedir. Sosyal ve toplumsal katmanların işleyiş örgüsünde tevatür olan manevi güç; İslam inancına sahip toplumsal yapıyı birleştirici ve ortak tasada bir arada olmanın beşeri manzumesini kendi içinde barındırabilmektedir. “Kurallara bağlılık her iletişimin ve buna bağlı olarak her anlamlandırma ve toplum biçiminin gerekli önkoşuludur. Kurallar insanların birlikte yaşadığı her yerde her zaman vardır” (Assmann, 2001: 116).

Geleneksel İslami temayüller bağlamında insana (beşere) atfedilen değerler toplumsal katmanlar arasında yaratılan ve ortak akıl üzerinden vücut bularak, günümüz dünyasında mutlak geçerliliğini sürdürmeye devam etmektedir. İslam düşüncesinde insan için var olan toplumsal ve dini ölçütler, ölü beden üzerinde de aynı ölçütlerle geçerliliğini muhafaza edebilmektedir. İslami ritüeller bağlamında ölen kişiye toplumsal kabuller örgüsünde tanzim edilmiş olan değerler skalası içerisinde dini ve geleneksel törenler düzenlenir. Ölü bedeninin yıkanması, beyaz ve dikişsiz kefene sarılması, cenaze namazının kılınması ve daha sonraki aşamada ise, belirlenmiş bir yerde defnedilmesine yönelik tüm maddi ve manevi görevler itina ile yerine getirilir. Fani dünyayla ilişkisi kesilen insanın mezarda noktalanan bu son yolculuğunda onu yalnız bırakmamak, kendisi için tanzim edilen dini vecibeleri ifa etmek; İslam gelenekleri içinde geriye kalan Müslümanlar için dini ve insani bir görev olarak yeri almaktadır (Ertan, 2012: 950).

Ölüm, evrensel anlamda kabul gören bir olgu olmasına karşın; farklı coğrafyalarda toplumsal yapının çeşitliliğinden kaynaklı olarak kültürel kodlar içinde yer alan ve birbirinden farklı inanç sistemleriyle ortaya çıkabilmektedir. Bu sistemler, toplumsal işleyiş ve kültürel izler üzerinden gelen miras değerleriyle bekalarını sürdürebilmede benimsedikleri ölçütlerin yarattığı sembollerle kendilerine bir yaşam alanı bulurlar. İnsanoğlunun meşakkatli yolculuğunda yaratılan uygarlıkların sarmalında; mutlak ölümün bilinmez, esrarlı, acı veren ve korkutucu akıbetini toplumsallaştırması/içselleştirmesi, fitrata karşı duyulan kaçınılmaz bir sonu dışa vurmaktadır. İnsanın yaratılış serüveniyle birlikte insanların ölüm karşısındaki bireysel veya toplumsal tutumları, olayı kabullenme biçimleri farklı tepkiler boyutuyla metaforik bir atmosferde dile getirilmektedir. İnsanın fitratıyla özdeş olan ölüm tecellisine karşı duyulan çaresizlik ve her türlü anlama biçimini önceleyerek, insanın ruhani dünyasını sarmalayan ölüm atmosferi; bize her şeyin anlaşılabilir olduğu iddiasından vazgeçiren derin duygusal yıkımı hafızamıza aktarabilmektedir. Beşeri olarak yüzleştiğimiz bu sonuç; dehşetin dokunabilir olduğu, dile getirilemez ve deşifre edilemez olanın ise zifiri karanlığa düşebileceğimiz bir mekânı yani mezarın mutlak gerçekliğini hatırlatır.

Tarihsel olgular ilişkisinde edebiyat, sanat, antropoloji, kültürel arkeoloji ve sosyolojiye kaynaklık eden atasözleri, deyimler, destanlar, ağıtlar, şiirler, yaslar, halk anlatıları, karanlık metaforu (mezar-mekân ilişkisi), romanlar ve sinema eseri gibi pek çok bilgi gündelik yaşam içinde yerini almıştır (Dikmen, 2015: 458). Toplumların kültürel hafızalarında biçim olarak “ölüm ve taziye” ilişkisinde dışa vuran ya da ortaya çıkan manevi üzüntüde ortaya çıkan insani hissiyat; ölen bir kimsenin yakınlarına, akrabalarına ve yakın dostlarına “baş sağlığı” (acıyı paylaşmak) dilemek ve onlara teselli vermek amacıyla ölüm sonrası tezahür eden pratikler içinde yer almaktadır. Dünyada ne kadar toplum katmanları varsa bir o kadar da kültür ilişki ağları üzerinden ölen insanların yakınlarına farklı biçim ve uygulamalarla taziyede bulunmak, zaman içinde yerleşik bir uygulama biçimine dönüşmüştür. Taziyeye yönelik ritüeller ile dini ve kültürel pratikler ölümün gerçekleşmesi sonrasında yapıldığı gibi, cenazenin defnedilmesi sonrasında da bırakılmaktadır. Ölenin yakınlarının yanında olmak, onlarla acıyı paylaşmak veya “taziyede” bulunmak spontane olabileceği gibi, kimi zamanda sözlü beyan ve anlatımlar ile yazılı açıklamalar şeklinde de ortaya konulmaktadır (Cihan, 2006: 6). Müslümanlık geleneği içinde toplumsal hayatlarını idame eden insanların dünyasında, ölüm sonrası eylemler için tanımlanan taziyede genel olarak dua ve İslam dininin kutsal kitabı olan Kur’an’dan ayetler, sesli veya sessiz olarak okunur. Ölen kişinin toplum içinde takdir gören belirli vasıflarına vurgu yapılması ve yaşamdaki davranışlarının belirgin bir şekilde dile getirilmesi yanında, ölüm sonrası yaşama (bütün semavi dinlerde var olduğuna inanılan) dair dini söylemlerin aktarıldığı da bilinmektedir. Bu arada taziyeye gelen misafirlere çay, helva (tatlı) ikramıyla birlikte ölen kişinin hayrına taziye süresince yemek servisinin yapılması geleneksel bir hale gelmiştir. İslami gelenekte, taziye etmek ya da ölünün yakınlarına manevi ve duygusal güç vermek; onlara teselli vererek hemhal olmak, onların acısına ortak olmak; güzel sözler paylaşarak nasihat etmek demektir.

Dünyada geleneksel olarak yas pratikleri ile ritüellerle bir anlam atfedilen değerler, evrensel boyutta var olmasına karşın; “yas ve acıyı” paylaşma uygulamaları kültürden kültüre göre değişik biçimler alabilmektedir. İnsanın yaratılışından günümüze değin gelenek ve ritüel pratikleri üzerinden tecrübe edilen uygulamalar asırlar boyu süregelmektedir. Dünyada toplumsal katmanların örgüsünü biçimlendiren ve insan ilişkilerinde tezahür eden yas kültürü, toplumsal ve dinsel bir temayül olan yasin evrensel gelenekselliği; her toplumsal katmanın düzleminde var olan ve de toplumsal bir maneviyata dönüşebilen bir sistem olmuştur (Yanık; Vahip; Köse, 2005: 73). Ülkemizin çoğul kültürel yapı ayrıtında ölüm sonrasında gerçekleştirilen “taziye geleneği ve ritüeller”, Anadolu vb. coğrafi yakınlığı olan bölgelerde daha önce yaşamış toplulukların inanç ve pratik uygulamaları arasında yakın benzerlikler şeklinde ortaya çıktığı bilinmektedir. Tarihsel düzlemde hayat bularak ve süregelen benzerliklerin dışavurumunda kabul gören tezahürler; kırsal alanlarda halk inançları, gelenek, görenek ve ritüeller biçiminde kendini göstermiştir. Mezopotamya ve Anadolu

uygarlıklarının kültürel ve toplumsal dönüşümleri üzerinden vücut bularak, kırsal demografik yapıyla birlikte farklı bir biçime evrilen Diyarbakır'daki taziye geleneği ile ölüm sonrasında ortak acıyı paylaşmada gerçekleştirilen ritüeller, kentsel hayat içinde insani ilişkileri daha da güçlendirecektir. İnsanlığın kültürel ve sosyal dönüşümleriyle birlikte ortaya çıkan ve zaman boyutu içinde de farklılıklar gösteren taziye pratikleri, inanç birikimlerini bir bütün halinde etkileyip veya şekillendirdiğini söylemek, çok abartılı olmasa gerek (Cihan, 2006: 2).

Kültürlerin yaşam bulduğu alanlar ile ortak aklın süzgecinden geçerek dışa vuran geleneksel pratikleri içinde ölüm ve ölüm sonrasında, akrabalar, komşular ve arkadaşlar tarafından “yas evi” ziyaret edilir ve ölünün ailesine acıyı paylaşan taziyelerini sunarlar. Ölü ailesine ziyarette bulunmak, onlarla müsekkim tavırlarla hasbihal etmek, hemhal olmak gibi insani yaklaşımlar insanın fitratında tarihsel olarak var olan ve dünyanın her yerinde uygulanagelen geleneksel bir uygulamadır (Yanık; Vahip; Köse, 2005: 66-70). Taziye evleri bağlamı içerisinde yası insani bir duygu atmosferinde insanların ortak kimliklerini paylaşımcı tavır, dinsel pratiklerin insana özgü acıları paylaşmada dayanışmaya yardımcı olarak topluluk kimliğinin ve aidiyetinin gelenler tarafından his edilmesi önem arz etmektedir. Taziye evlerinde dinsel bir seremoni havası içinde dini yorumlar ve insan fitratına yönelik ifadesini bulan din olgusu, insan hayatının başlangıcından ölümüne kadar ve de ölüm sonrasına göndermeler yaparak, bireysel ve kolektif yaşamı anlamlı hale getirmek ister. Bu manevi ortam, insanları içinde bulundukları toplumsal düzlemde zor durumlardan kurtulabilmelerine yönelik çıkış yolları telkin ederken, ruhsal dinginliğe ulaşmayı mümkün kılacak davranışları, toplumsal hayat içinde sergileyebilmemize yönelik öğütleri söyleyebilmeyi de ihmal etmez (Şahin, 2016: 466). Geleneksel bir toplumda yaratılan ilişkiler kendi kültürel sınırları içinde çok güçlüdür. Bireyin sahip olduğu kimlik, toplumsal grubun kimliği üzerinden anlam kazanır. Zamanın düzleminde modernleşmeyle birlikte geleneksel ve içe evrilmiş değerlerin örselenmesi, ölüm olgusu etrafında biçim alan cenaze hizmetleri (belediyeler) ve sağlık sektörü (hastaneler) ortaya çıkan değişimlerin yeni araçları olmuşlardır. Bu bağlamda ölüm-kimlik ilişkisini somutlaştıran durum, hem geleneksel ve hem de modern dönemde ölümün birey ve toplum üzerindeki etkisinin sembollerle ve anlamlandırmalarla gözlenebilir bir konuma getirmiştir.

4. SONUÇ

1980'ler ortaya çıkan ve 1990'larda ise üst seviyelere ulaşan iradi olmayan iç göç, Doğu ve Güneydoğu Bölgeleri bütünü içinde önemli bir kentsel kimlik temsiliyeti sağlayan Diyarbakır gibi kentlerin demografik yapısını büyük bir oranda değişime ve dönüşüme uğratmak zorunda kalmıştır. Bölgenin tarihsel olarak süregelen geleneksel kent kimlikleri, kırsal nüfusun kentlere iradi göç ölçeğini ve sebeplerini aşan bir şekilde ortaya çıkması; kentlerin sosyal, kültürel ve iktisadi yapı desenini karmaşık bir hale dönüştürmüştür. Bu yeni toplumsal desen Diyarbakır gibi bölge kentleri üzerinde sorunlu bir erk yaratarak, göçün belirleyici tarafı olan insanlar kendi geleneksel kırsal değerlerini ritüelleriyle birlikte kentlerin çehresinde görünür bir duruma getirebilmeyi başaramamıştır. Ülkemizin geleneksel toplum kültüründe var olan, ama kent hayatı içinde örtük kalan “taziye ve ölüm sonrası ritüeller” kırsal hayat kültürünün kentsel doku üzerinde egemenlik kurmasıyla birlikte mekânsal bir örüntü olarak kentsel hayatın görünür noktalarında “taziye evi” mekânı kentin hafızasında yerini almıştır. Kırsal yaşam içinde görünür olan taziye ve ölümün acısını ortak paylaşma geleneği farklı ve zengin bir içerikle melez bir mekân olarak toplumsal katmanların coğrafik birliktelik oranlarına göre yerini almıştır.

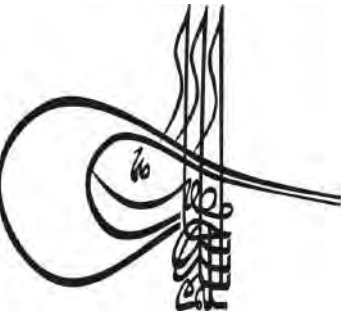
Diyarbakır kent kültürü ve toplumsal yaşamına farklı bir renk katarak, organize bir şekilde ulaşabilir olmayı sağlayan taziye evleri; dinsel yaşamı ölüm gerçeği üzerinden daha da anlamlı bir hale getirmektedir. Bu bağlam üzerinde vücut bulan ritüeller, kentsel hayatın yaşandığı geleneklere göre daha zengin, paylaşımcı, acıda ortak olmayı yoğun bir şekilde yaşamak ve toplumsallık adına bir araya gelme eylemleriyle sofistike bir yapı olarak biçim almıştır. Paylaşılan bu değerler içerisinde

ya da kentsel hayatın kültürel çeşitliliği düzleminde, acıları paylaşma ritüellerinin inanç sisteminde yaratılan kültürel ve geleneksel kabullerin ne kadarının özgün bir teolojiden güç alarak, toplumsal katmanlar ayrıtında paylaşılmasının doğruluğunu tespit etmek oldukça güç gözükmeğedir. Kırsalın baskın toplumsal ve kültürel gücü altında bölgesel düzeyde Diyarbakır gibi kentlerin sosyo-kültürel yapısına nüfuz etmiş olan sözlü kültür geleneğinin hala çok güçlü olması, bu geleneğin tarihsel geçmişten günümüze değin sözlü aktarımlar üzerinden hayat bulduğunun bir dışa vurumu olarak tezahür edebilmektedir.

5. KAYNAKÇA

- Assmann, Jan (2001), *Kültürel Bellek*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Baş, Münire Kevser (2010). “Sezai Karakoç Şiirinde Ölüm/Death in Sezai Karakoc’s Poetry”, *TURKISH STUDIES-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 5/1 Winter 2010, www.turkishstudies.net, DOI Number: 10.7827/TurkishStudies.1221, p. 774-818.
- Cansever, Turgut (1996), “Şehir”, *Kent ve Kültürü*, Cogito, Yapı Kredi Yayınları(YKY)-Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı 8, s. 125-130.
- Chambers, Iain (2005), *Göç, Kültür, Kimlik*; Çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Chasin, Barbara (1971), “Neglected Variables in the Study of Death Attitudes”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 12, No. 1 (Winter), s. 107-113.
- Cihan, Ahmet (2006), “Diyarbakır’da Ölüm Sonrasında Gerçekleştirilen Taziye Geleneği ve Seremoniler”, *SBArD (Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi)*, Sayı 7, s. 1-23.
- Dikmen, Alaattin (2015), “Değişik Din ve Mezhep Müntesiplerinin Ölümle Gelen Sosyal Birliktelik Algıları ve Ölümü İçselleştirme Uygulamaları (Diyarbakır Örneği)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, Cilt: 8, Sayı: 40, s. 458-465.
- Ertan, Mustafa Hakkı (2012), “Sosyolojik Açıdan Batman ve Yöresindeki “Taziye Geleneği” ve Bu Geleneğin Anadolu Taziye Kültürü ile Karşılaştırılması”, *Batman University, Journal of Life Sciences*, Volume 1, Number 1, s. 949-962.
- Karaman, Hayreddin; Bardakoğlu, Ali; Apaydın, Yunus (1998), *İlmihal I*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.
- Kaya, Bayram Ali (2009). “Murâd-Nâme ve Muhammediye Mesnevîlerinde Ölüm Temi / Theme of Death in the Matnawis of Murad-Namah and Muhammadiyah”, *TURKISH STUDIES-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/7 (Klâsik Türk Edebiyatında Mesnevî Özel Sayısı - Prof. Dr. Halûk İpekten Anısına) Summer 2009, www.turkishstudies.net, DOI Number: 10.7827/TurkishStudies.910, p. 326-352.
- Keyder, Çağlar; Üstündağ, Nazan (2006), “Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun Kalkınmasında Sosyal Politikalar”, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Sosyal ve Ekonomik Öncelikler*, TESEV Araştırması, İstanbul, s. 90-149.

- Kurmuş, Orhan (2006), “Doğu ve Güneydoğu Anadolu İçin Öncelikli Sosyal ve Ekonomik Politika Önerileri”, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Sosyal ve Ekonomik Öncelikler, TESEV Araştırması, İstanbul, s. 12-27.
- Parin, Suvat; Bilgili, Ahmet Emre; Menak, Zekeriya (2012), “Kent(li)leşme Pratiğinde Yeni Bir Olgı: Taziye Evleri ve Farklılaşan Sosyo-Kültürel Pratikler”, YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi/Journal of Social Sciences, Cilt V, Sayı 2, s. 212-229.
- Sağır, Âdem (2013), “Ölüm, Kültür ve Kimlik: Iğdır Ölü Bayramı ile Meksika Ölü Günü Örneği”, Milli Folklor, Yıl 25, Sayı 98, s. 125-137.
- Sami, Kamuran (2009), “Zorunlu Göçle Yüzleşirken; Kentsel Bağlamda Ortaya Çıkan Kültürel ve Toplumsal Ayrışma: Diyarbakır Kent Örneği”, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 8, Sayı 30, s. 250-265.
- Subaşı, Necdet (2003), “Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu”, Doğu-Batı Dergisi, Yıl 7, Sayı 25, s. 135-144.
- Şahin, Mehmet Cem (2016), “Antropoloji ve Din: Tarihsel ve Kuramsal Temeller”, Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, s. 451-473.
- Talas, Mustafa (2009), “Mehmet Eröz’de Ölüm Adetleri Üzerine Bir Araştırma”, ZfWT (Zeitschrift für die Welt der Türken), Vol 1, No 2, s. 57-68.
- Ulu, Ali; Karakoç, İlknur (2004), “Kentsel Değişimin Kent Kimliğine Etkisi”, Planlama/3, s. 59-66.
- Yanık, Medaim; Vahip, Işıl; Köse, Samet (2005), “Condolence Houses in Şanlıurfa: Fading Away of A Tradition and A Creative Attempt to Preserve It”, Death Studies, 29, s. 65-74.
- Yıldız, Mehmet Zeydin; Bayram, Süreyya (2008), “GAP Bölgesi’nde Kentleşme Hareketleri (1927-2000)”, Doğu Coğrafya Dergisi/19, s. 301-324.
- Yoder, Don (2004), “Halk Yaşamı”, Çev. Ayça Yavuz, Milli Folklor, Yıl 16, Sayı 63, s. 98-231.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Ahmet ATASOY – Doç. Dr. Bayram ÇETİN

This article was checked by iThenticate.

KÜLTÜR MİRASININ KORUNMASINA YÖNELİK MEKÂNSAL BİR DEĞERLENDİRME: ESKİ (GELENEKSEL) ANTAKYA EVLERİNİN FONKSİYONEL DEĞİŞİMİ

Sevil SARGIN * - Yücel DİNÇ**

ÖZET

Kültür mirası, geçmişe ait maddi ve maddi olmayan zenginliklerin izlerini günümüze taşıyan değerler bütünüdür. Tarihi ve kültürel öneme sahip geleneksel konutlar, bu değerlerin başında gelmektedir. Ülkemizde geleneksel konutların korunmasına yönelik olarak benimsenen yollardan biri, bu konutlara kafe, restoran, dernek, otel, müze ve bunun gibi işlevler kazandırılarak korunmasını ve yeniden kullanımını sağlamaktır. Türkiye'nin Kütahya, Safranbolu, Beypazarı, İbradı, Taraklı gibi birçok şehrinde görülen bu uygulama Antakya'da da görülmektedir.

Antakya şehri, antik dönemden günümüze kadar çok farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Farklı kültürlerin derin izlerini taşıyan şehir, tarihi ve kültürel değerlere sahiptir. Bu değerlerden biri de yaklaşık 200 yıllık bir geçmişe sahip Antakya evleridir. Son yıllarda geleneksel Antakya evleri, gerek resmi ve yarı resmi kurumlar, gerekse sivil halk tarafından satın alınarak konut işlevi dışında kafe, restoran ve otel gibi amaçlarla kullanılmaya başlanmıştır. Bu süreç, 2000'li yıllarda başlamış ve 2010 yılından sonra hız kazanmıştır. Araştırma sahası, Antakya şehrinin kurulduğu, Asi Nehri ile Habib-i Neccar Dağı arasında yer alan ve Eski Antakya olarak isimlendirilen mevkidedir. Bu sahada koruma altına alınmış olan toplam 355 konuttan 63 tanesi işlevsel dönüşüme uğramıştır. Araştırma sahası içerisindeki mahallelerden Ulucami, Zenginler ve Güllübahçe Mahalleleri, konutların işlevsel dönüşümlerinin en yoğun olduğu alanlardır. Bu üç mahallede toplam 38 geleneksel konut işlevsel dönüşüme uğramıştır. Günümüzde, koruma altına alınmış olan geleneksel Antakya evlerinin çoğunda, satılık veya kiralık ilanlarına sıkça rastlanması, fonksiyonel dönüşümün daha da artabileceğini göstermektedir. Bu dönüşümün sağlıklı bir şekilde sürmesi, tarihi evlerin korunabilmesi, gelecek nesillere aktarılması hem tanıtımı ve milli kültürün korunması hem de turizm açısından oldukça önemlidir.

* Prof. Dr. Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, El-mek: sevil.sargin@marmara.edu.tr

** Arş. Gör. Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, El-mek: yucel.dinc@marmara.edu.tr

Anahtar Kelimeler; Kültür mirası, Koruma, Geleneksel konut, Fonksiyon.

A SPATIAL EVALUATION FOR THE PROTECTION OF CULTURAL HERITAGE: THE FUNCTIONAL CHANGE OF THE OLD (TRADITIONAL) ANTAKYA HOUSES

ABSTRACT

Cultural heritage is the whole of the values that convey the traces of material and unmaterial riches of the past to today. Traditional houses having historical and cultural importance are at the leading of these values. One of the ways adopted in our country for the protection of traditional houses is to protect and reuse these houses by providing functions such as cafes, restaurants, associations, hotels, museums and so on. This practice which is seen in many cities of Turkey such as Kütahya, Safranbolu, Beyazır, İbradı, Taraklı is also seen in Antakya.

Antakya city has hosted to many civilizations from antiquity to today. The city, which has deep traces of different cultures, has historical and cultural values. One of these values is the Antakya houses, which have a history of nearly 200 years. In recent years, traditional Antakya houses have been bought by both official and semi-official institutions and by civilian people and have been used for purposes such as cafes, restaurants and hotels outside the housing function. This process has begun in the 2000s and accelerated after 2010. The research area is located between the Asi River and the Habib-i Neccar Mountain. Antakya city was built in this area that is called Old Antakya. Of the total 355 houses protected in this area, 63 have undergone functional transformation. Ulucami, Zenginler and Güllübahçe neighborhoods are the areas where the functional transformations of houses are most concentrated. In these three neighborhoods 38 traditional houses have undergone functional transformation. Today, advertisements for sale/rent in the majority of these protected houses indicate that the functional transformation may further increase. It is very important for this transformation to continue in a healthy way, to protect historical houses, to transfer them to future generations, both in terms of promotion and preservation of national cultures and tourism.

STRUCTURED ABSTRACT

Antakya is one of the important cities of Hatay Province, located in the Adana region of the Mediterranean region in the south of Turkey. Antakya's strategic position on the threshold of the Amanos Mountains, rising between Mesopotamia and the plains of Adana, has made the city important in every period of history. For this reason, the city has become a settlement that has been dominated by many different civilizations from antiquity to today and has been mixed with the historical and cultural values of these civilizations. The oldest settlement of Antakya is located between the Asi River and the Habib-i Neccar Mountain and it is called

Old Antakya. Because of this, structures with historical and cultural importance are more often found in this area.

Antakya preserved its spatial limits in great measure up to the 19th century, and after the 19th century it showed a spatial development towards the west side of the Asi River. After 1950's years, the city began to spread rapidly to the north, south and west, along with the population moving from the rural areas. This situation caused the population living in the traditional houses between Asi River and Habib-i Neccar Mountain to settle in the modern houses of the new development areas. Thus, traditional houses are transformed into neglected, destructed, or abandoned structures that have been living lower income groups. However, in recent years, these houses have been taken under protection in order to revive the historical and cultural significance of the traditional Antakya houses and to draw attention to the precaution that the houses carry from the cultural heritage standpoint.

A way that is observed in our country in the protection of the structures which are historical importance is indirect protection of these structures by making functional transformations on the mentioned structures. The splendid ones are usually allocated to official or semi-official institutions, while some are purchased by civilian citizens. This situation, which is seen in many of our cities, is also seen in Antakya.

In this study, the functional changes of traditional houses, which are seen historically and culturally valuable in Antakya and protected since 1975, have been examined. In recent years, functional changes have been taking place in Antakya's traditional houses in order to provide large-scale conservation, regulatory anxiety and functional features. This situation is important in terms of protection of cultural heritage. For this purpose, traditional houses have been using in different forms such as especially cafes, associations, restaurants, restaurants, etc. These functional transformations of the houses have provided the development of tourism and recreational activities.

In this article, firstly literature search has been done and also articles, books, thesis, plans, projects, reports and historical documents about research field and topic have been examined. The current situation of the protected buildings has been researched and the houses which have undergone functional changes have been determined by the field studies. In order to carry out the fields studies more regularly, a zoning plan for protection of 1/1000 scale has been taken from Hatay Metropolitan Municipality Protection and Application Inspection Directorate. This map has been redrawn with the Geographic Information Systems ArcGIS10.1 program. The current state of the protected structures and the houses which have undergone functional change in these structures are shown on the map.

The research site is located between the Asi River and the Habib-i Neccar Mountain, which is called Old Antakya, where the city was founded. For this reason, Old Antioch is a field that reflects the historical and cultural values of the city and reveals the traces of the past in a concrete way. There are many historic and cultural buildings, from traditional houses to fountains, from baths to covered bazaars, from historic mosques to synagogues and churches.

It is noteworthy that most of the protected structures in the Research Area consist of houses. The number of houses in the research area is 292. On the other hand, there are 51 religious facilities, 25 cafés, 19 commercial centers, 16 fountains, 15 associations, 14 accommodation facilities, 10 residential and commercial buildings, 6 restaurants, 5 educational facilities, 5 official buildings, 5 inns and 5 hammams in this area. In addition, museums, covered bazaars, guest house, water depot, old factory, old police station, such as buildings have been taken under protection.

Of the 484 protected structures in the study area, 63 are made up of traditional Antakya houses that have been functionally altered. 24 cafés, 15 associations, 14 hotels and pensions, 6 restaurants have been created with functional transformations of these houses. Apart from these, there are 1 functional arts workshop, 1 beauty salon, 1 abbreviation and 1 guest house, which have undergone functional transformation.

When we look at the spatial distribution of the houses that have undergone functional transformation, it is noteworthy that the majority (44 of them) are concentrated between the Asi River and Kurtuluş Avenue. Of these 44 functionally converted houses, 38 are located between the Kemalpaşa Street, Kurtuluş Street and Saray Street trinities. One of the most striking features of this area is that in recent years many traditional Antakya houses have begun to be converted into cafes. Nowadays, the number of establishments in this area that serve as café is 18. These functional transformations of the houses have provided the development of tourism and recreational activities.

The functional transformation process of the protected structures in Antakya has been mostly on Kurtuluş Street-Kemalpaşa Street-Saray Street triangle. The main reasons for this are; this area is located in the center of the city, the services such as classrooms, study centers, stores in Saray Street which can especially appeal to the young population are taking place and many streets and streets are opened to traditional Antakya houses. In addition, the widespread use of mansion houses where functional conversion can be done in this area is another important influence.

The process of functional transformation of traditional Antakya houses has begun in the early 2000s. Since 2010, every year, cafes, hotels, restaurants, commercial enterprises and associations have begun to provide services one after another. Some tradesmen have indicated on their signboards that commercial enterprises have been converted from traditional houses in order to draw attention to functional transformations.

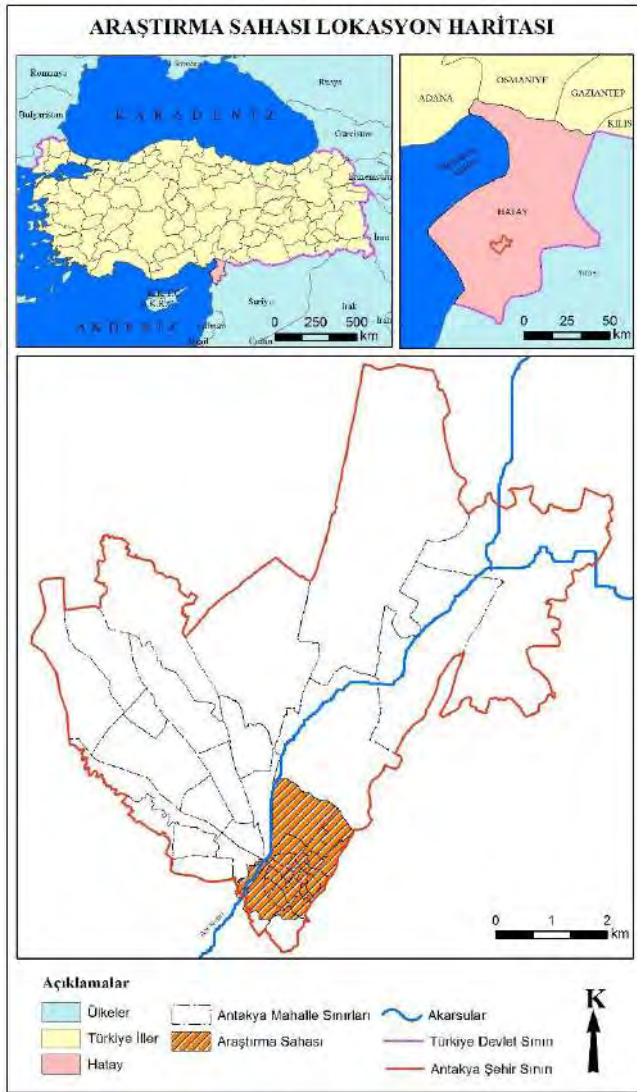
Other businesses have seen the commercial profitability of cafes, hotels, restaurants etc. which have been transformed from traditional houses, and they have started to buy/sale traditional house. In particular, they have set up their own businesses by buying or renting houses that are still in ruins. Others have established more than one business. This situation caused high increases in the prices of the traditional Antakya houses located on Kurtuluş Street, Saray Street and Kemalpaşa Street triangle. It is noteworthy that many Antakya houses,

which are in disrepair have rental and sale advertisements. Therefore, this indicates that the functional transformations in traditional Antakya houses will continue to increase.

Keywords; Cultural heritage, conservation, traditional house, function.

1.Giriş

Antakya, Türkiye'nin en güneyinde yer alan Hatay ilinin önemli şehirlerinden biri ve il merkezidir. Doğuda Habibi Neccar Dağı ile batıda Nurdağı (Kızıldağ) arasındaki graben sahası üzerinde yer alan bu şehrin içinden Asi Nehri geçmektedir. Nehrin doğusunda, şehrin tarihi dokusunu yansıtan ve antik dönemden günümüze kadar varlığını sürdüren Eski Antakya, batısında ise 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yerleşime açılan Yeni Antakya yer almaktadır (Şekil 1).



Şekil 1. Araştırma Sahası Lokasyon Haritası

Kuruluşundan günümüze kadar geçen süreç içerisinde Antakya şehri, farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmış ve toplumların asırlar boyunca bir arada refah içerisinde yaşamalarına imkân sağlamıştır. Uygun iklim, toprak, su ve sulama şartlarının yanı sıra ulaşımın elverişliliği ve yüksek tarım potansiyeli sayesinde farklı toplumların cazibe merkezi olmuş, tarihi, kültürel, ekonomik ve sosyal açıdan medeniyetler mozaiki hüviyetine bürünmüştür.

Antakya, antik dönemden beri devamlılığını koruyan bir şehirdir. Bu sebeple şehirde birçok uygarlığa ait somut izler görülmektedir. Bugüne kadar varlığını koruyan tarihi öneme sahip yapılar, arkeolojik buluntular ve onlarla bütünleşen Osmanlı dönemi konut dokusu Antakya'nın tarihi ve kültürel önemini arttırmaktadır. Bu sebeple şehirde, tarihi öneme sahip birçok Anadolu şehrinde olduğu gibi korunması gereken geleneksel yapılar görülmektedir (Akın, Eyüpgiller ve Topçubaşı, 2005:102).

Antakya'nın tarihi ve kültürel öneme sahip geleneksel yapıları varlığını uzun yıllar büyük oranda korumuştur. Ancak zaman içerisinde toplumsal ve iktisadi nedenlere bağlı olarak değişim gösteren kullanım biçimlerine ayak uydurmak ve ihtiyaçları karşılamak amacıyla binalara yapılan bir takım müdahaleler özellikle konutların plan şemalarında değişimlere sebep olmuş ve bazı evlerin orijinal şemaları bozulmuştur (Demir, 1996). Gerçekten de Sargın'ın da ifade ettiği gibi 1950'li yıllardan sonra ülkemizin hemen her yerinde görülen kentleşme hareketleri ile değişimin hızı artmış, modernleşmenin beraberinde getirdiği sorumluluk, şehrsel arazilerde büyük bir tahribata neden olmuştur (Sargın, 2005:254).

Araştırma sahası, Antakya şehrinin kurulduğu, Asi Nehri ile Habib-i Neccar Dağı arasında yer alan ve Eski Antakya olarak isimlendirilen mevkidedir. Bu nedenle Eski Antakya, şehrin tarihi ve kültürel değerlerini yansıtan ve geçmişin izlerini somut bir şekilde ortaya koyan bir alandır. Burada geleneksel konutlardan çeşmelere, hamamlardan bedestenlere, tarihi camilerden havra ve kiliselere kadar çok sayıda tarihi ve kültürel yapı yer almaktadır. Nitekim bu yapılar, “Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu tarafından 12.07.1975 tarihinde yürürlüğe giren 1710 sayılı Eski Eserler Yasası” ile koruma altına alınmıştır. Bu yasa ile Antakya’da sit alanlarının tespit edilmesi ve bunların korunması için gerekli tedbirlerin alınması kararlaştırılmıştır.

Antakya belediye sınırları içerisinde yer alan sit alanları Koruma, Uygulama ve Denetim Bürosu KUDEB tarafından 5 farklı çeşitte sınıflandırılmıştır. Bu sit alanları ve kapladıkları alan aşağıda belirtilmiştir (Tablo 1 ve Şekil 2).

Sit Alanının Sınıfı	Kapladığı Alan (ha)
I. Derece Arkeolojik Sit Alanı	20,7
III. Derece Arkeolojik Sit Alanı	70,7
III. Derece Arkeolojik Sit Alanı ve Kentsel Sit Etkileme Geçiş Alanı	101,4
III. Derece Arkeolojik Sit Alanı ile Kentsel Sit Alanı	77,8
Kentsel Sit Alanı	16,5
Toplam	287,1

Tablo 1. Antakya’daki sit alanlarının sınıflandırılması ve kapladıkları alan
(Sit alanları Arc Map 10.1 yazılımı ile hesaplanmıştır.)

Bu makale çalışmasında araştırma sahası (Kentsel Sit Alanı, III. Derece Arkeolojik Sit Alanı ile Kentsel Sit Alanı) sınırları içerisindeki tescilli yapılar incelenmiştir. Antakya’da sit alanları toplam 287,1 hektar alan kaplamaktadır. Bu alan Antakya şehrsel alanının (4754,1 ha.) yaklaşık % 6 ‘sına denk gelmektedir. Araştırma sahası ise 94,3 hektar alan kaplamaktadır. Bu alanda, Antakya Belediyesinin 24 Mahallesi yer almaktadır. Söz konusu mahallelerden 2’si Asi Nehri’nin batısında (Yeni Antakya) geriye kalan 22 mahalle ise nehrin doğusunda (Eski Antakya) bulunmaktadır. Tablo 1’de sınıflandırılması yapılan sit alanlarından kentsel sit alanı Yeni Antakya’da 16,5 hektarlık alanda yer alırken, diğer sit alanları ise Eski Antakya’da yer almaktadır (Tablo1 ve Şekil 2).

Asi Nehri ile Habib-i Neccar Dağı arasında kalan Eski Antakya, aynı zamanda şehrin en eski yerleşim yeridir. Bu nedenle tarihi ve kültürel değere sahip yapıların büyük çoğunluğu bu alandadır (Şekil 1 ve Şekil 2). Diğer yandan nehrin batı yakasındaki Yeni Antakya’da ise yerleşme tarihi 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanmaktadır. Demir’in de ifade ettiği gibi geniş düzlüklerden oluşan bu sahaya ilk yerleşim 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) sonrasında topraklarından atılan Çerkez göçmenlerin yerleştirilmesiyle mümkün olmuştur. Göçmenlerin yerleştiği dönemde Muhacirin Osmaniye olarak bilinen ve daha sonra da Yeni Mahalle olarak adlandırılan bu alanda nüfus hızla artmıştır. Yeni mahalle, artan nüfus ve mekânsal gelişmeye bağlı olarak zamanla Cumhuriyet, Cebail ve Akevler Mahallelerinden oluşan 3 ayrı mahalleye bölünmüştür (Demir, 1996: 92).

Antakya, 20. yüzyılın ikinci yarısında hızlı bir nüfus artış sürecine girmiştir. Buradaki temel sebeplerden biri Hatay'ın Altınözü, Yayladağı, Reyhanlı, Kırıkhan ve Hassa ilçelerinden Antakya'ya yönelen göçlerin 1960 yılından sonra hız kazanması olmuştur (Çetin, 2010:186). Bu göçlerle gelen nüfus Habib-i Neccar Dağı eteklerinde bugünkü gecekondular alanlarına tekabül eden Bağrıyanık, Aydınlikevler, Şirince, Karaali Bölüğü, Hacı Ömer Alpagot mahallelerine yerleşmiştir. Bu mahalleler araştırma sahasını doğudan ve kuzeyden çevreleyen, bir kısmı da araştırma sahası içerisinde yer alan mahallelerdir. Bu durum dikkate alındığında artan nüfusla beraber geleneksel konutların daha yoğun bir şekilde kullanılması söz konusu olmuştur. Tarihi öneme sahip geleneksel Antakya evlerinin yoğun olarak kullanılması ve restorasyon faaliyetlerinin yeterince gerçekleştirilememesi evlerin hasar görmesine ve ömürlerinin kısalmasına neden olmuştur. Bu nedenle kültür mirası açısından oldukça önemli olan geleneksel Antakya evlerinin korunması gündeme gelmeye başlamıştır.

Bu çalışmada tarihsel ve kültürel açıdan değerli görülen ve 1975 yılından itibaren koruma altına alınan geleneksel konutların fonksiyonel değişimleri ele alınıp incelenmiştir. Son yıllarda Antakya şehri geleneksel konutlarında büyük ölçüde koruma, düzenleme kaygısı ve işlevsel özellik kazandırma amacına yönelik olarak örneği diğer şehirlerimizde de görülen fonksiyonel değişimler meydana gelmektedir. Bu durum kültür mirasının korunması açısından önem arz etmektedir. Geleneksel konutlar bu amaca uygun olarak başta kafeler olmak üzere dernekler, müzeler, restoranlar, oteller vb. gibi farklı şekillerde kullanılmaya başlanmıştır. Konutların bu işlevsel dönüşümleri turizmin ve rekreasyonel faaliyetlerin gelişmesini sağlamıştır. Araştırma sahasında son yıllarda konaklama tesislerinin sayılarında yaşanan artışlar ve gün içerisinde kafe ve restoran gibi işletmelerde yaşanan yoğunluklar bu durumu destekler niteliktedir.

Bu makale, araştırma sahası olarak belirlenen (Kentsel Sit Alanı ve III. Derece Arkeolojik Sit Alanı ile Kentsel Sit Alanlarında) alanda koruma altına alınmış yapıların mevcut durumunu açıklamayı, geleneksel konutlar içerisinde fonksiyonel değişime uğramış yapıları tespit etmeyi, değişimin gerekliliğini ve koruma sürecine katkılarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Diğer yandan mekân kullanımındaki değişimleri ve bu değişimlerin temel sebeplerini araştırarak insan, kültür ve mekân etkileşimini ortaya koymak çalışmanın diğer bir amacını oluşturmaktadır.

2. Materyal ve Metod

Bu makalede literatür taraması yapılarak, bugüne kadar çalışma alanıyla ve konusuyla ilgili yayımlanmış makale, kitap, tez, plan, proje, imar izah raporları ve tarihi belgeler incelenmiştir. Arazi çalışmaları yapılarak koruma altına alınmış binaların mevcut durumu araştırılmış ve fonksiyonel değişimlere uğramış olan konutlar tespit edilmiştir. Arazi çalışmalarının daha düzenli bir şekilde gerçekleştirilmesi amacıyla Hatay Büyükşehir Belediyesi Koruma Uygulama Denetim Müdürlüğü'nden (KUDEB) 1/1000 ölçekli koruma amaçlı imar planı alınmıştır. Bu altlık harita Coğrafi Bilgi Sistemleri ArcGIS10.1 programı ile yeniden çizilmiştir. Koruma altına alınmış olan yapıların mevcut durumu ve bu yapılar içerisinde fonksiyonel değişime uğramış olan konutlar haritada gösterilmiştir. Daha sonra haritaların çıktıları alınarak arazi çalışmaları ile tescilli binalar yeniden gözden geçirilmiş ve fotoğraflandırılmıştır.

Araştırma sahası sınırları içerisinde fonksiyonel dönüşüme uğramış olan yapıların yoğun olduğu alanlar, yapılan gözlemler neticesinde sebepleriyle birlikte ortaya konulmuştur. Konutların fonksiyonel dönüşüm süreçlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için işletme sahipleriyle mülakatlar yapılmış, dönüşümlerin ne zaman başladığı, hangi restorasyon faaliyetlerinin yapıldığı, çeşitli kurum ve kuruluşlardan teşvikler alınıp alınmadığı gibi sorulara cevaplar aranmıştır. Geleneksel konutlar ve bu konutlarda ikamet eden nüfus ile ilgili bilgiler, mahalle muhtarlarıyla yapılan mülakatlar neticesinde elde edilmiştir.

3.Bulgular

3.1. Kültür ve Kültür Mirası Kavramları:

Kültür kavramı “Çevrenin insan tarafından meydana getirilen kısmı” (Tümertekin ve Özgüç, 2004: 79); *Anlamların ve davranış kalıplarının bütünü* (Kayserili, 2014: 24) “toplumun bir üyesi olarak insanoğlunun kazandığı bilgi, sanat, ahlak, gelenekler ve benzeri diğer yetenek ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütün” (Tylor, 1920:1); “İnsanların toplumsal ve tarihsel gelişim içerisinde oluşturdukları bütün maddi ve manevi öğelerin toplamı”(Sandal, 2008:1) gibi çok farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bu tanımlardan da anlaşıldığı gibi kültür kavramının farklı disiplinler tarafından farklı şekillerde ele alınması ve bu kavramın tek bir tanımla açıklanamayacak kadar geniş boyutlara sahip olması sebebiyle her disiplinin üzerinde uzlaştığı bir kültür tanımı yapmak oldukça zordur (Çetintaş, 2016: 232).

Yukarıda kültürle ilgili yapılan tanımlardan anlaşılacağı gibi kültürü meydana getiren unsurlar ister maddi olsun isterse maddi olmayan unsurlar olsun bir topluma ait olan ortak değerlerin bütünüdür. Geçmişten günümüze kadar varlığını koruyabilen kültürel değerler, günümüze ve geleceğe birer miras olarak kalmaktadırlar. Kültürün devamlılığını sağlaması açısından öneme sahip miras kavramı ise; “Günlük kullanılan sanat objeleri, mimari, peyzaj biçimleri gibi somut kültür olduğu kadar; dil ve insan belleği, dans performansları, müzik, tiyatro ve ritüeller gibi somut olmayan kültürel mirası kapsayan, genellikle ortaklaşa paylaşılan herkesin yararına olan değer” olarak tanımlanmaktadır (Silverman ve Ruggles, 2007: 3; Kurtar ve Somuncu, 2013: 36).

Kültür mirası, “geçmişle gelecek arasında köprü kuran, kimlik sorununu çözebilen, tarih ve aidiyet bilinci yaratan, kuşaklar arası iletişimi sağlayan değerlerdir” (Çoban, 2014:2). Kültürel miras, aynı zamanda toplumun ve halk refahının önemli bir parçasıdır (Kurtar, 2012: 18). Vecco (2010:321)’a göre kültürel miras, geçmiş yaşantı ve gelenekleri miras olarak almaktır (Ünver, 2006). UNESCO tarafından yapılan bir tanıma göre ise kültürel miras; “Tarihi, estetik, arkeolojik, bilimsel, etnolojik ve antropolojik değere sahip alanlar, yapı grupları ve sit alanlarıdır” (Altaş, 2014: 250).

Kültürel mirasının kavramsal çerçevesinin ne olduğu ve kapsamı zaman süreci içerisinde değişiklik göstermiştir. Birer miras niteliğindeki anıtsal yapılar, tarihi ve kültürel öneme sahip eserler ve arkeolojik sahaların yanı sıra zamanla toplum belleğinde önemli bir yer edinen sivil mimarlık örnekleri de kültür mirasının kapsamı içerisine girmeye başlamıştır. Diğer yandan şehirlerin bir bütün olarak korunmasının yaygınlık kazanmasıyla birlikte “koruma anlayışı tek yapı ölçeğinden kentsel ölçeğe doğru genişlemiş, tarihi kentsel alanlar da koruma altına alınmaya başlanmıştır” (Aksoy ve Enlil, 2012:3).

Bilindiği gibi gerek doğal ve gerekse tarihsel çevrenin korunması hareketi gelişmiş batı ülkeleri başta olmak üzere tüm dünyada giderek yaygınlaşmaktadır. En azından “Koruma” olayından haberdar olanların sayısı giderek artmaktadır. Dünyada yapılaşmış çevre üzerinde hızla artan tahribat daha basit, daha güvenli daha yaşanabilir bir dünyanın bir zamanlar var olduğu şeklindeki varsayımlar, geçmişe özlem duygusunu derinleştirmektedir. Tarihsel koruma bu nedenle özellikle gelişmiş zengin ülkeler başta olmak üzere birçok yerde doğayı korumaya göre çok daha büyük bir kamu desteği sağlayabilmektedir. Tarihsel korumanın en önemli yanlarından birisi de bu tür korumanın söz konusu olduğu yerlerde genç insanların yani geçmişe daha uzak olanların heyecanla işin içine girmeleridir (Özgüç, 1988: 62).

3.2. Koruma Kavramı ve Kültür Mirasının Korunması

Kelime anlamı olarak koruma; “bir kimseyi veya bir şeyi dış etkilerden, tehlikeden veya zor durumdan uzak tutmak, muhafaza etmektir”. Koruma; geçmiş yaşantılardan kalan birikimlerin, tarihi ve kültürel öneme sahip belgelerin, insanların bir takım ihtiyaçlarını karşılayacak kaynakların, estetik

ve zevkin, gelenek ve göreneklerin varlığını sürdürmesi ve teminatı açısından oldukça önemlidir (Ömeroğlu, 2006:4). Ülkemizde halen yürürlükte olan 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu, koruma ve korunmayı şu şekilde açıklamıştır. “*Koruma ve korunma, taşınmaz kültür ve tabiat varlıklarında muhafaza, bakım, onarım, restorasyon, fonksiyon değiştirme işlemleri; taşınır kültür varlıklarında ise muhafaza, bakım ve restorasyon işleridir.*” (Sargın, 2005: 255). Tanımda da belirtildiği gibi Antakya şehrinde de kültür mirasını koruma çalışmaları daha çok geleneksel konutların bakımı, onarımı, restorasyonu ve işlevsel dönüşümlerinin sağlanması şeklinde gerçekleştirilmektedir.

Günümüzde evrensel bir statüsü olan koruma kavramı; uluslararası kurumlar, uluslararası ilkeler, ulusal örgütler, yasalar, üniversitelerle özel eğitim, kültürel turizm ile harekete geçirilmiş, insan hakları ve demokrasi kavramları gibi dünya kültürüne egemen olmuştur. Zengin tarihi ve kültürel değerlere sahip ülkemizde koruma kavramı bir takım yasal düzenlemelerle dikkati çekmiş ve bu konuda çeşitli kurum ve kuruluş hizmet vermeye başlamıştır (Ömeroğlu, 2006: 12). Antakya’da koruma altına alınacak yapıların incelenmesi, tescillenmesi, denetlenmesi faaliyetleri 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Yasası’nın 13. maddesine istinaden kurulan Koruma, Uygulama ve Denetim Bürosu (KUDEB) tarafından gerçekleştirilmektedir.

3.3. Dünya’da ve Türkiye’de Kültürel Mirası Koruma Çalışmaları

3.3.1. Dünya’da Kültürel Mirası Koruma Çalışmaları

Dünyada ilk koruma çalışmaları, yönetimin ve dinin etkisi ile yönetim binaları ve kilise, manastır gibi yapılar için söz konusu olmuştur. Bu yapılar, gerek yapıyla özdeşleşen gücün etkinliğini arttırmak gerekse yapılarda meydana gelebilecek tahribatları önlemek amacıyla korumaya alınmış ve restore edilmiştir (Çelik ve Yazgan, 2007:3). Kültür mirasını koruma çalışmalarının uluslararası alanda kurumsallaşması I. Dünya Savaşı yıllarında başlamış ancak ortak adımların atılması ise II. Dünya Savaşının sonlarını bulmuştur (İSMEB, 2014: 20).

Dünya genelinde bugünkü koruma anlayışının gelişmesine yönelik çok sayıda çalışma yürütülmüştür. UNESCO bu çalışmaların yürütülmesinde ve yönetilmesinde önemli görevler üstlenmiştir. Bunların başında çeşitli ülkelerde düzenlenen ulusal ve uluslararası toplantılar, konferanslar ve kongreler gelmektedir. Diğer yandan kültür mirasının korunması faaliyetlerini yürütmek amacıyla çok sayıda kurum ve kuruluş hizmet vermeye başlamış, uluslararası sözleşmeler imzalanmıştır (Tablo 2) Aşağıdaki tabloda bu çalışmalar özetlenmiştir.

Yıl	Dünyada Kültür Mirası Koruma Çalışmaları	Önemi
1931	Atina Konferansı / Atina	Kent planlamanın koruma ile ilişkilerine dikkat çekilmiştir
1933	Uluslararası Çağdaş Mimarlık Kongresi (CIAM) / Atina	
1946	ICOM (Uluslararası Müzeler Konseyi) / Paris	Kültür mirasının müzeler aracılığı ile korunması ve paylaşımı üzerinde durulmuştur
1954	Lahey Sözleşmesi / Lahey	Kültürel varlıkların karşı karşıya kaldığı risklere dikkat çekmiştir
1964	II. Uluslararası Tarihî Anıtlar Mimar ve Teknisyenleri Kongresi (Venedik Tüzüğü) / Venedik	Koruma kavramında süreklilik ilkesine yer verilmiş ve yerleşme dokularının bir bütün olarak korunması gündeme gelmiştir
1965	ICOMOS (Uluslar Arası Anıtlar ve Sitler Konseyi) / Wersaw	Kültürel varlıkların araştırılması ve bu konuda teknik desteğin sağlanmasına amaçlanmıştır.
1969	Avrupa Konferansı Sorumlu Bakanlar Toplantısı / Brüksel	Koruma kavramının, “mimari miras” deyimi ile çevresiyle uyumlu ve kent planlama politikaları ile bütünleşmiş bir kavram olarak kabulüne
1972	Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme / Paris	İnsanlığın somut kültürel mirasının korunması amaçlanmıştır
1975	Avrupa Mimari Miras Sözleşmesi / Granada	Tarihi yerleşmelerin çevresiyle birlikte korunması gerektiğine dikkat çekilmiş bütünleşik koruma kavramı ortaya atılmıştır
1975	Amsterdam Bildirgesi / Amsterdam	
2000	Avrupa Peyzaj Sözleşmesi / Floransa	Peyzajın korunması, yönetilmesi ve planlanması amaçlanmıştır.
2003	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi / Paris	Somut olamayan kültürel değerlerin korunması amaçlanmıştır.

Tablo 2. Dünyada kültür mirası koruma çalışmaları

Kaynak: Kamacı, 2014:3; Ünsal ve Pulhan, 2012: 37; Aksoy ve Enlil, 2012:4,5,6; Ömeroğlu, 2006: 10; Eke ve Özcan, 1988: 35; İSMEB, 2014: 20; Akipek, 2001: 13; Arıoğlu ve Atasoy, 2015:113)

Dünya’da kültür mirasının korunması ile ilgili yapılmış çalışmalarda belirli konulara dikkat çekilmiştir. Koruma kavramının ne anlama geldiği, kentsel planlama ve bunun koruma kavramıyla olan ilişkileri, kültür mirasının korunmasında sürdürülebilirliğin sağlanması, koruma amacına yönelik sit alanlarının oluşturulması, koruma altına alınmış yapıların veya alanların çevre ile uyumlu bir bütünlük arz etmesi, koruma faaliyetlerinin müzecilik anlayışı çerçevesi içerisinde yürütülmesi, maddi ve manevi öneme sahip kültürel değerlerin korunması belli başlı konular arasındadır (Tablo 2).

Günümüzde dünya nüfusunun hızla artması ve gelişen teknolojiyle beraber insanın doğal ve kültürel çevre üzerindeki etkisi daha da artmaktadır. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde tarihi ve kültürel değerlerle ilgili yeterince farkındalık yaratılamaması, bu değerlerin öneminin yeterince anlaşılamaması kültür mirası üzerinde tahrip edici etkilere sebep olmaktadır. Son yüzyılda, yukarıda da özetlendiği gibi kültür mirasını koruma çalışmalarının yaygınlık kazanması tarihi ve kültürel değerlerin önemine ve bu değerlerin korunması gerektiğine dikkat çekmektedir. Gerçekten de ister gelişmiş ülkeler olsun isterse de geri kalmış ülkeler olsun, tarihi ve kültürel değerler insanlığın ortak mirasını oluşturmaktadır.

3.3.1. Türkiye’de Kültürel Mirası Koruma Çalışmaları

Türkiye’de tarihi ve kültürel değerlerin korunması 19. yüzyılın ortalarından itibaren başlamış, Cumhuriyet döneminden sonra da hız kazanmıştır. “Kültür mirasını koruma çalışmaları

Osmanlı Dönemi'nde daha çok taşınır kültürel mirasın korunması şeklinde olurken, Cumhuriyet Dönemi'nde hem taşınır hem de taşınmaz kültür varlıklarının korunması gündeme gelmiştir. Daha sonraki süreçte fiziki koruma yanında sosyo-kültürel yapının da korunduğu bütünlüklü koruma anlayışına geçiş olmuştur” (Çelik ve Yazgan, 2007:5).

Yıl	Türkiye'de Kültür Mirası Koruma Çalışmaları	Önemi
1846	Ziyaretçilere açık olmayan ilk müze binasının yapılması	Eski silahların İstanbul'da Aya-İrini kilisesinde toplanması
1869	Asar-ı Atika Nizamnamesinin yürürlüğe girmesi	Tarihi eserlerin korunmasına yönelik ilk yasal düzenleme
1874	II. Asar-ı Atika Nizamnamesinin yürürlüğe girmesi	İlk kez eski eser tanımı ve sınıflandırılması yapılmış
1884	II. Asar-ı Atika Nizamnamesinin eksikliklerinin giderilmesi	Türk Eski Eserler Hukukunun temelleri atılmış ve eski eserler mülkiyetinin kayıtsız şartsız devlete ait olması prensibi getirilmiştir
1951	Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu kurulmuştur.	Koruma ile ilgili ilkeleri ve müdahale biçimlerini belirlemek, rölöve, restorasyon, restitüsyon projeleri hakkında karar vermek gibi görevleri üstlenmiştir
1973	Eski Eserler Yasası'nın yürürlüğe girmesi	Bu yasa ile ilk kez “Sit” ve “Koruma Alanı” tanımlarına yer verilmiştir
1982	Anayasanın “Tarih, Kültür ve Tabiat Varlıklarının Korunması” ile ilgili 63. madde	Kültür ve tabiat varlıklarını korumak devletin anayasal görevi olarak kabul edilmiştir.

Tablo 3. Türkiye’de kültür mirası koruma çalışmaları **Kaynak:** (Sargın, 2005:255; Atılğan, 2016:254; Mumcu, 1969: 73; Dağıstan Özdemir, 2005: 22; Madran, 2009: 13; Türkiye Cumhuriyeti 1982 Anayasası)

Türkiye’de eski eserleri koruma amacına yönelik olarak yapılan çalışmalara bakıldığında ilk çalışmalar müzelerin hizmete girmesiyle başlamıştır. Daha sonra eski eserlerle ilgili tanımlamalara yer verilmiş ve bu konuda farkındalık yaratmak amaçlanmıştır. Türkiye’de 1950’li yıllardan sonra artan nüfus ve kırdan kente göçler neticesinde özellikle tarihi ve kültürel değerlere sahip şehirlerde plansız yapılaşmalar meydana gelmeye başlamıştır. Bu durum restorasyon çalışmalarının yapılmasını gerekli kılmıştır. 1970’li yıllardan sonra kültürel miras niteliğindeki alanların koruma altına alınması gündeme gelmiş, koruma kavramı anayasal düzenlemelerde ve kalkınma planlarında yer edinmeye başlamıştır. Türkiye, kültür mirasının korunmasına yönelik olarak çeşitli ülkelerde düzenlenen konferanslara katılmış, bu konferanslarda alınan kararları yasal çerçevede uygulamaya başlamıştır (Tablo 3).

3.4. Antakya’da Kültürel Mirası Koruma Çalışmaları

Antakya’nın, Mezopotamya ile Adana ovaları arasında yükselen Amanos Dağlarının eşiğinde stratejik bir konumda yer alması şehri, tarihin her döneminde önemli kılmıştır. Bu nedenle Antakya, antik dönemden günümüze kadar çok farklı medeniyetlerin hüküm sürdüğü ve bu medeniyetlerin tarihsel ve kültürel değerleri ile yoğrulan bir yerleşme olmuştur.

İlkçağda Antakya’nın kültürel değerler açısından önemli olmasında, şehrin Hristiyanlar için önemli bir hac merkezi olması ve Hristiyanlığın ilk yayıldığı yerlerden biri olması, Roma imparatorluğu döneminde yüzbinleri bulan nüfusuyla Roma ve İskenderiye’den sonra dünyanın üçüncü büyük şehri sayılması gibi faktörler etkili olmuştur (Kaypak, 2010: 381). Şehir, 638 yılında Arapların egemenliği altına girmiş ve bu tarihten sonra kültürel dönüşüm açısından Hristiyanlaşma sürecini tamamlayarak Araplaşma ve İslamlaşma sürecini yaşamaya başlamıştır (Turgut, 1986: 95). Böylece Antakya, geçmişten günümüze kadar doğu ve batı uygarlıklarına ait kültürlerin

harmanlandığı bir yer olmuştur. Nitekim şehirde ve şehrin çevresinde gerçekleştirilen arkeolojik kazılarla çok farklı kültür katları gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu kazılar sonucunda; “*Helenistik, Roma, Geç Roma (Erken Bizans), Bizans ve İslami dönemle birlikte 5 ana kültür katmanına rastlanmıştır. Helenistik, Bizans, 5 ve 6’ncı yüzyıl Roma, İslami ve Osmanlı dönemlerine ait 30 bin obje bulunmuştur. Bunlar arasında taşınabilir ve kayda değer eroslar, aslanlar bulunmaktadır*” (Ulusoy ve diğerleri, 2015: 10-12).

Antakya’da kazılarla ortaya çıkarılan eserlerin zenginliğine ve çeşitliliğine rağmen, tarihi süreçte yaşanan felaketler nedeniyle önemli kayıplar da yaşanmıştır. Bilindiği gibi Antakya’nın, I. derece deprem bölgesinde yer alması, şehrin tarih boyunca depremlerle yerle bir olmasına neden olmuştur. Bu depremlerle birlikte tarihi ve kültürel zenginliğe sahip eserler büyük oranda tahribata uğramıştır. Şehirde yıkıcı etkilere yol açan son depremlerin ise 1822 yılında ve 1872 yılında yaşandığı bilinmektedir. Antakya’da yaşanan bu iki büyük depreme rağmen ayakta kalabilen han, hamam, cami, bedesten gibi Osmanlı dönemi yapılarına ilave olarak bu depremlerden sonra inşa edilen yapılar da kültür mirası olarak değerlendirilmiş ve koruma altına alınmıştır. Nitekim arazi çalışmaları neticesinde elde edilen bilgiler, koruma altına alınmış yapıların Osmanlı döneminde ve özellikle de 19. yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiğini doğrulamaktadır.

20. yüzyılın ortalarında Türkiye’nin birçok şehrinde hız kazanan şehirleşme hareketleri Antakya’da da etkisini göstermiştir. Bu hareketler neticesine Antakya hızlı bir nüfus artış sürecine girmiş ve artan nüfusla beraber imar faaliyetleri de hız kazanmıştır. Bu yapılaşma faaliyetleri kültürel değerler üzerinde olumsuz etkilere neden olmuştur. Mersinligil ve Erişen’in de ifade ettiği gibi özellikle 1957 imar planıyla birlikte başlatılan düzenlemeler neticesinde sık dokulu konutlardan oluşan ve kendine özgü bir hüviyete sahip olan şehir dokusu büyük ölçüde değiştirilmiştir. Bu şehir dokusunun yerine sokak-avlu-ev kombinasyonunu zedeleyen bir düzenleme getirilmiştir (Mersinligil ve Erişen, 1997:152).

Antakya’da kültürel zenginliğe sahip yapıların korunmasına yönelik olarak gerçekleşen ilk ciddi girişimler 1970’li yıllardan sonra meydana gelmiştir. Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu tarafından 1975 yılında yürürlüğe giren 1710 sayılı Eski Eserler Kanunu’nda kentsel, arkeolojik ve doğal sit alanlarının tespit edilmesi ve bunların korunması gerektiği üzerinde durulmuştur (Güzelmansur, Salıcı ve Altunkasa, 2007: 516). Şehir içerisinde ve şehri çevreleyen alanlarda sit alanlarının fazla yer kaplaması, koruma amaçlı imar planlarının gerçekleştirilmesini gerekli hale getirmiştir. Nitekim 1978 yılında hazırlanan koruma amaçlı imar planı bu amaca yönelik olarak gerçekleştirilmiştir.

1978 yılında Mimar Yavuz TAŞÇI tarafından hazırlanan 3. İmar Planı, daha çok arkeolojik ve doğal sit alanlarının korunmasına yönelik olarak hazırlanmıştır. Bu planda Asi Nehri’nin doğu yakasında yer alan Yavuz Selim Caddesi’nden kuzeye doğru nehre paralel uzanan bir yol ve bu yolun her iki yanında ticaret sahasının gelişimi önerilmiştir (Mersinligil ve Erişen, 1997:154-155).

Antakya’da koruma altına alınan yapıların tescillenmesi işlemleri farklı dönemlerde farklı kurumlar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Yapıların tescillenmesi görevini 1975 yılında Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu, 1985 yılında Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu ve 2010 yılından itibaren de Koruma, Uygulama ve Denetim Bürosu (KUDEB) üstlenmiştir. Antakya’da tarihi yapıların koruma altına alınması görevini üstlenen her kurum, tescilli yapılara yenilerini eklemiş ve böylece tescilli yapıların sayılarında zamanla artış olmuştur.

Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu’nun 12.07.1975 tarih ve A.8521 sayılı kararı ile Antakya’da toplam 358 adet tescilli yapı tespit edilmiştir. Bunların 24 tanesi cami, 7 tanesi mescit, 4 tanesi han, 4 tanesi hamam, 7 tanesi türbe, 20 tanesi çeşme, 1 tanesi bedesten, 4 tanesi sabunhane, 2 tanesi kilise, 1 tanesi havra, 25 tane muhtelif yapı anıtsal yapı olarak, 269 adet ev ise

sivil mimarlık örnekleri olarak tescil edilmiştir. Koruma altına alınmış geleneksel konutların toplam tescilli yapılara oranı ise % 75,1’dir (Mersinlil ve Erişen, 1997: 45).

Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu’nun 15.11.1985 tarih ve 1558 sayılı kararında ise Antakya’da koruma altına alınmış yapıların toplam sayısı 289’dur. Bu tarihte Antakya’da 25 cami, 6 mescit, 3 han, 4 hamam, 7 türbe, 23 çeşme, 1 bedesten, 4 sabunhane, 1 kilise, 1 havra, 24 muhtelif yapı anıtsal yapı olarak, 190 adet ev ise sivil mimarlık örnekleri olarak tescil edilmiştir. Koruma altına alınmış geleneksel konutların toplam tescilli yapılara oranı ise % 65,7’dir (Mersinlil ve Erişen, 1997: 45). Koruma altına alınan yapıların sayılarında 1985 yılında düşüş yaşanması, bazı yapıların doğal veya beşeri sebeplerle büyük tahribata uğrayarak yıkılması, yok olması ve böylece tescil durumlarının sona ermesiyle ilgilidir.

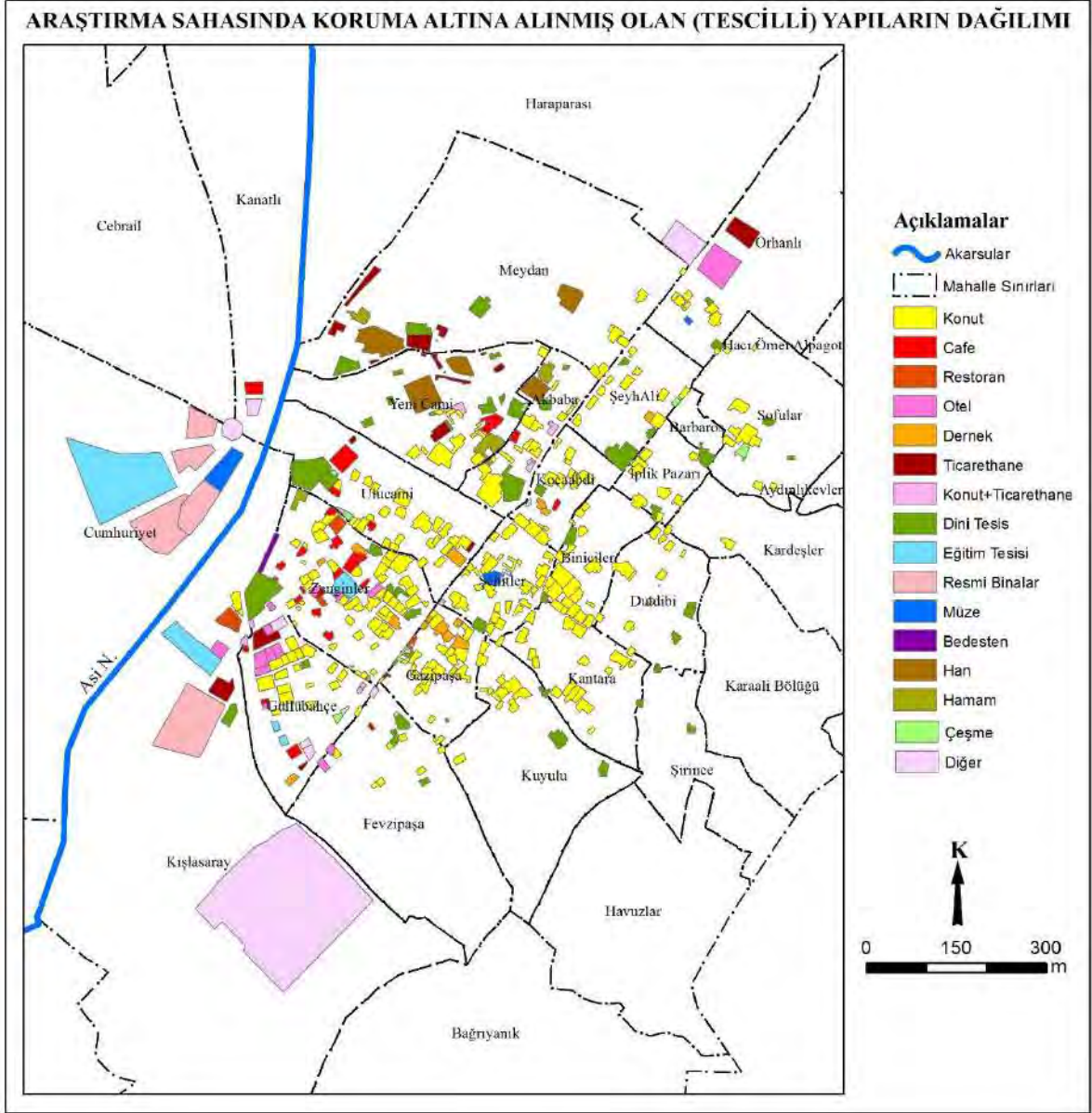
Antakya’da kültür mirasının korunması açısından Koruma, Uygulama ve Denetim Bürosunun (KUDEB) kurulması önemli bir adımdır. Bu birim 2010 yılında 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Yasası’nın 13. maddesine dayanarak Antakya Belediyesi bünyesinde kurulmuştur. KUDEB’in kurulmasıyla birlikte Antakya’da 'Sokak Sağıklaştırma (cephe iyileştirme) Projesi' kapsamında sit alanı içerisinde kalan binalarda cephe iyileştirme, restorasyon, bakım ve onarım çalışmalarına başlandığı bilinmektedir. Bu kapsamda “*Uzun Çarşı, Çankaya Sokak, Örnek Sokak, Yeni Camii, Uncular Sokak, Kırk Asırlık Türk Yurdu Sokak, valilik önü Arzuhalçiler Adası gibi yerlerin bakım ve onarımına başlanmıştır*” (Cengiz, 2014:117-118). Bu alanların Antakya’nın tarihi dokusunu oluşturması, gerçekleştirilen bakım ve onarım faaliyetlerinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Antakya’da günümüzde KUDEB birimi tarafından tescil edilmiş yapıların toplam sayısı 544’tür. Bu yapıların 484 tanesi araştırma sahası (Kentsel Sit Alanı, III. Derece Arkeolojik Sit Alanı ile Kentsel Sit Alanı) içerisinde yer almaktadır. Geri kalan 70 adet yapı ise kentsel sit alanı dışında kalan ve genellikle tek yapı ölçeğinde koruma altına alınmış yapılardır. Tescilli yapıların mahallelere göre dağılımlarına bakıldığında; en fazla tescilli yapının bulunduğu mahalle 81 yapı ile Zenginler Mahallesi’dir. Bu mahalleyi Güllübahçe Mahallesi (40 yapı), Gazipaşa Mahallesi (37 yapı), Ulucami Mahallesi (35 yapı), Yeni Cami Mahallesi (34 yapı) ve Şehirler Mahallesi (30 yapı) takip etmektedir. Koruma altına alınmış yapıların en az olduğu mahalleler ise Şirince Mahallesi (3 Yapı), Barbaros Mahallesi (2 yapı), Kardeşler Mahallesi (2 Yapı) ve Kanatlı Mahallesi (2 yapı)’dir (Tablo 4 ve Şekil 3).

Sıra	Mahalle Adı	Tecilli Yapı Sayısı	Sıra	Mahalle Adı	Tecilli Yapı Sayısı
1	Zenginler	81	13	Şeyhali	16
2	Güllübahçe	40	14	Fevzipaşa	15
3	Gazipaşa	37	15	Kuyulu	15
4	Ulucami	35	16	Orhanlı	13
5	Yenicami	34	17	Sofular	12
6	Şehitler	30	18	Kışlasaray	11
7	Akbaba	24	19	İplikpazarı	9
8	Kocaabdi	21	20	Cumhuriyet	7
9	Biniciler	23	21	Şirince	3
10	Meydan	19	22	Kanatlı	2
11	Kantara	18	23	Kardeşler	2
12	Dutdibi	15	24	Barbaros	2
				Toplam	484

Tablo 4. Araştırma sahasındaki tescilli yapıların mahallelere göre dağılışı

dini tesis, 25 kafe, 19 ticarethane, 16 çeşme, 15 dernek, 14 konaklama tesisi, 10 konut ve ticarethaneden oluşan yapı, 6 restoran, 5 eğitim tesisi, 5 resmi yapılar, 5 han, 5 hamam yer almaktadır. Ayrıca müze, bedesten, konuk evi, su deposu, eski fabrika, eski karakol, kiraathane gibi yapılar da tescillenmiştir (Şekil 4).



Şekil 4. Araştırma Sahasında koruma altına alınmış yapıların mevcut kullanım durumları

Antakya’da, araştırma sahasını oluşturan Antakya Kentsel Sit Alanı ve III. Derece Arkeolojik Sit Alanı içerisinde yer alan ve koruma altına alınmış yapıların mevcut kullanım durumları, kültür mirası özelliği gösteren yapıların işlevsel dönüşümleri nedeniyle sürekli değişmektedir. Cami, mescit, han, hamam, bedesten, havra, kilise ve geleneksel Antakya evleri gibi koruma altına alınmış yapılar içerisinde geleneksel konutlar her dönemde sayıca büyük üstünlüklere

sahiptir. Ancak özellikle koruma-kullanma kapsamında geleneksel konutların fonksiyonel değişimlere uğrayarak kafe, restoran, müze gibi işletmelere dönüşmesi neticesinde konut amaçlı kullanılan yapıların sayısı azalmaktadır.

3.5. Antakya’da Kültürel Mirasın Korunması Kapsamında Eski Antakya Evlerinin Fonksiyonel Değişimi

Antakya’da konutların yapısı, mimarisi, yaşları, kat sayıları, kullanım şekilleri ve bu konutlarda ikamet edenlerin sosyo ekonomik durumları Asi Nehri’nin doğu yakasındaki Eski Antakya ile batı yakasındaki Yeni Antakya’da farklılık göstermektedir. Bu durum, Asi Nehri’nin her iki yakasının farklı tarihlerde yerleşime açılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Bir yerleşmenin tarihi ne kadar eskiye dayanıyorsa ve eski yapılar ne kadar fazla ise oranın tarihsel ve coğrafi görünüm açısından çekiciliği o kadar yüksek olur (Birinci, Kaymaz ve Camcı, 2017: 100). Araştırma sahasını da içerisine alan ve Asi Nehri ile doğuda Habib-i Neccar Dağı etekleri arasındaki alan Antakya’nın yerleşme çekirdeğini oluşturmaktadır. Bu nedenle tarihsel ve kültürel öneme sahip yapılar bu alanda yer almaktadır. Asi Nehri’nin batı yakasındaki geniş düzlükler ise 19. yüzyılın ikinci yarısında yerleşime açılmıştır. Bu alanda da 20. yüzyılın başlarından itibaren inşa edilen ve bugün koruma altına alınmış olan yapılar Cumhuriyet Meydanı çevresinde yer almaktadır.

Asi Nehri ile Habib-i Neccar Dağı etekleri arasındaki Eski Antakya’da yapılan arazi çalışmaları neticesinde tescilli yapıların mevcut durumları ve geleneksel Antakya evlerinin fonksiyonel dönüşümleri gözlemlenmiştir. Bu gözlemler doğrultusunda Eski Antakya’da işlevsel değişime uğramış geleneksel konutların yoğun oldukları mahalleler tespit edilmiş ve bu konutların neden belirli mahallelerde yoğunlaştıkları üzerinde durulmuştur.

Araştırma sahasındaki 484 adet tescilli yapıdan 63 tanesi işlevsel değişikliğe uğramış geleneksel Antakya evlerinden oluşmaktadır. Bu evlerin 24 tanesi kafelere, 15 tanesi derneklere, 14 tanesi otel ve pansiyon gibi konaklama tesislerine, 6 tanesi restorana dönüştürülmüştür. Bunlar dışında araştırma sahasında fonksiyonel dönüşüme uğramış 1 el sanatları atölyesi, 1 güzellik salonu, 1 kiraathane ve 1 konuk evi bulunmaktadır (Şekil 5).

etkendir. Bu köprülerden Ata köprüsü Ulucami üzerinden, Antakya Parkı'nı İnönü Caddesine bağlayan ve halk arasında Gelin Köprüsü ismiyle bilinen köprü ise Asi Sokak üzerinden Saray Caddesine bağlanmaktadır.

Kafe, restoran gibi işletmelerin daha çok gençlere hitap eden işletmeler olması ve bu işletmelerin yukarıda bahsedilen mahallelerde bulunması konutların ticari işletmelere dönüştürülmesini teşvik etmektedir. Bu alanda günlük hareketliliğe neden olan genç nüfus fazladır. Özellikle dershanelerin ve etüt merkezlerinin yoğun olduğu bir cadde olan Saray Caddesi, kafelerde vakit geçirme potansiyeli yüksek bir genç nüfus barındırmaktadır.

Antakya şehri çevresinde Harbiye, Karaksı, Kuzeytepe, Güzelburç gibi rekreatif faaliyetlerin de yürütüldüğü alanlarda kafe ve restoranların sayısı fazladır. Bu tesislerde fazla alkol tüketen vatandaşlar, şehir merkezlerine dönüşlerinde sık sık trafik kontrolleriyle karşılaşmaktadırlar. Dolayısıyla alkol tüketimine müsaade eden işletmelerin Eski Antakya'da da hizmet vermeye başlaması bu alanın tercih edilmesindeki bir başka etmeni oluşturmaktadır. Diğer yandan kapalı alanlarda sigara tüketimin yasaklanmasının ardından 2013 yılında nargile tüketimine de yasak getirilmesi, geleneksel avlulu (bahçeli) Antakya evlerinin kafelere dönüştürülmesini daha cazip hale getirmiştir.

Ulucami, Zenginler ve Güllübahçe Mahallerinde konutların fonksiyonel dönüşümündeki bir diğer etken ise bu mahallelerin, Kurtuluş Caddesinin doğusundaki mahallelere göre daha güvenli olmasından kaynaklanmaktadır. Kafe ve restoran gibi işletmelerin özellikle geç saatlere kadar açık olması ve hareketlilik sağlaması, diğer yandan her bir işletmede güvenlik kamerasının bulunması bu alanların tercih edilmesindeki diğer önemli faktörlerdendir.

Eski Antakya'da gerek tescilli olan gerekse de işlevsel değişime uğramış olan konutlar açısından Zenginler Mahallesi dikkati çekmektedir. Mahalle muhtarı Mahmut Gülcü'den alınan bilgilere göre (Mülakat tarihi; 15.12.2016, saat: 15.00), eski adı Küllük Mahallesi olan ve Cumhuriyet döneminden sonra ismi Zenginler Mahallesi olarak değiştirilen bu mahalle adını zengin mahalle sakinlerinden almaktadır. Gerçekten de bu mahallede konak tipi konutlara rastlanması ve bugün geleneksel Antakya evlerinden dönüştürülen bazı işletmelere Konak isminin verilmesi (Beyzade Konağı Restoran, Konak Restoran, Çiçekli Konak Otel gibi) bu durumu destekler niteliktedir.

Fonksiyonel değişime uğrayan geleneksel Antakya evlerinin sayıları Kurtuluş Caddesinden doğuya doğru gecekondü mahallelerine kadar kademeli olarak azalmaktadır. Bu alanlardaki konutlarda suriyeli nüfusun giderek yoğunluk kazanması konutların işlevsel dönüşümünü engelleyen önemli bir faktördür. Bazı mahallelerde 300-500 kişi olan suriyeli nüfus Habib-i Neccar Dağı eteklerindeki gecekondü alanlarında 1000 kişiyi aşmaktadır. Tarihi öneme sahip bazı geleneksel Antakya evlerinin, hatta bu evlere ait her bir odanın yüksek kira ücretleriyle suriyeli ailelere kiralanması, çok sayıda ailenin bir evi paylaşması evlerin yoğun kullanımına sebep olmakta, zaten tahrip olmuş olan yapıların daha da tahrip olmasına sebep olmaktadır. Ayrıca bazı mahallelerde suriyeli nüfusun yerli nüfustan fazla olması gettolaşma hareketlerinin başlamasına neden olmaktadır.

“Suriyeli sığınmacıların yerleşmek için Hatay'da üç ayrı sosyo-ekonomik mekânı kullandıkları tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi gelir seviyesi çok düşük olan ve Antakya'nın doğu kesiminde kalan Habibi Neccar Dağları eteklerinde kurulu, Hacı Ömer Alpagot, Haraparası, İplik Pazarı, Kocaabdi, Şirince, Şeyhali, Kuyulu, Fevzi Çakmak ve Kuyulu Mahalleleridir. Bu mekânlarda yaşayan halkın gelir seviyesi çok düşük olup, evler oldukça eski ve küçüktür. Bu evlerde kiralar genellikle 200 TL ile 300 TL arasında değişmektedir. Burada yerleşen sığınmacılar kalabalık aileler halinde

(genellikle 10 ile 30 kişi arasında değişmektedir) aynı evde ikamet etmektedirler” (Harunoğulları ve Cengiz, 2013:315).

Antakya’da konutların işlevsel dönüşümü 2001 yılından itibaren başlamış ve son yıllarda da giderek hız kazanmıştır. Geleneksel Antakya evlerinin ilk fonksiyonel dönüşümü önceleri Sıtma Savaşı Derneği olarak, 2001 yılından itibaren de Hatay Mimarlar Odası tarafından kullanılan ve Fehmi Paşa Konağı olarak bilinen bir evin restore ederek hizmete açılması olmuştur. 427 tescil numarasına sahip bu yapı, Kurtuluş Caddesi’nde yer almakta olup konuttan derneğe dönüştürülen ilk yapı olduğu bilinmektedir (Foto 1).



Foto 1. Hatay Mimarlar Odası’ndan bir görünüm

Geleneksel Antakya evlerinin kafeye dönüştürülmesinin ilk örneği 2005 yılında Saklı Ev Kafe Restoran’ın hizmete girmesi olmuştur. 150 yıllık bir geçmişe sahip olduğu bilinen 222 tescil numaralı bu kafe, Güllübahçe Mahallesi Döner Sokakta yer almaktadır. Hatay Devleti döneminde Suriye gümrük binası olarak kullanılan, daha sonra da karakol ve okul olarak hizmet veren bu yapı, “*geniş avlusu, sekisi, kuş takaları, ahşap doğramaları, su kuyusu, taş merdiven, taş havuz ve narenciye ağaçlarıyla geleneksel Antakya evlerinin tüm unsurlarını bünyesinde barındırmaktadır*”. Saklı Ev Kafe Restoran 2005 yılında Seyfettin ailesi tarafından restore edilerek turizme kazandırılmıştır ve bugün kafe olarak hizmet vermektedir (Saklı ev kafe tanıtım broşürü).

Güllübahçe Mahallesi Gazipaşa Caddesi’nde yer alan 47 tescil numaralı Belkıs Pansiyon, geleneksel Antakya evlerinden konaklama tesislerine dönüştürülen ilk yapıdır. 22.03.2011 tarihinde hizmete giren Belkıs Pansiyon, bazı odalara tuvaletlerin eklenmesi dışında konut yapısına müdahale

edilmeden küçük restorasyonlar neticesinde hizmet vermeye başlamıştır. 200 yıllık bir geçmişe sahip olan yapı, bir dönem İdip Valisi olarak atanmış olan Fehim Paşa tarafından konak olarak kullanılmıştır (Foto 2) (İşletme sahibi Belkis hanım ile gerçekleştirilen mülakat, 10.02.2017).



Foto 2. Belkis Pansiyondan bir görünüm

Güllübahçe Mahallesi Şinasi Sokakta yer alan, 83, 318, ve 350 tescil numaralı üç konağın birleşmesinden oluşan The Shahut Otel'in planı I. Dünya Savaşından sonra yüzbaşı rütbesiyle Fransız orduları ile Antakya'ya gelen Fransız mimar Jaques de La Baucherie tarafından çizilmiştir. Serdar Şahutoğlu tarafından 2009 yılında satın alınan binanın restorasyonuna 2010 yılında başlanmıştır (The Shahut Otel tanıtım broşürü).

Kurtuluş Caddesi Ayyıldız Sokak'ta yer alan 147 tescil numaralı Tıbbi ve Aromatik Bitkiler Müzesi binasının 19. yüzyıl sonlarında inşa edildiği bilinmektedir. *“Eski bir Antakya evi olan bu yapı 2 kat ve 12 kısımdan oluşmaktadır. Geleneksel Antakya evlerinin içe dönük mimarisinin bir örneği olan yapının zemin kat duvarları yığma taş, üst kat taşıyıcı sistemi ise ahşap karkastan oluşmakta olup ahşap kırma çatısının üzeri alaturka kiremit ile örtülüdür”*. Yapıldığı dönemde konak olarak kullanılan bu yapı bir dönem İmam Hatip Lisesi olarak bir dönem de düğün salonu olarak kullanılmıştır. Daha sonra Halef Yalçinkaya tarafından satın alınan yapı 2010 yılına kadar konut olarak kullanılmıştır. Tarihi ve kültürel değere sahip bu yapıyı koruma amacına bağlı olarak Hatay Valiliği İl Özel İdaresi tarafından 2010 yılında kamulaştırma çalışmaları hız kazanmıştır. Restorasyon çalışmaları 2012 yılında tamamlandıktan sonra yapı, Tıbbi ve Aromatik Bitkiler Müzesi olarak hizmete açılmıştır (Foto 3) (Hatay Valiliği).



Foto 3. Tıbbi ve Aromatik Bitkiler Müzesi

Gazipaşa Mahallesi, Oğuzlar Caddesi, Kiremitli Cami karşısında yer alan 241 ve 470 tescil numarasına sahip Kadın Aile Danışma ve Hizmet Merkezi (KADHİM) binası, yapıldığı dönemde konut olarak kullanılmış, 1940-1957 yılları arasında Cumhuriyet İlkokulu olarak hizmet vermiş, 1957 yılından 2000 yılına kadar da Taze ailesi tarafından konut olarak kullanılmıştır. 1985 yılında koruma altına alınan yapı, 02.04.2010 tarihinde Hatay Valiliği tarafından satın alınmış, daha sonra rölöve, restitüsyon ve restorasyon projeleri hazırlanmıştır. Restorasyon çalışmaları 2012 yılında tamamlandıktan sonra bu yapı Hatay Valiliği tarafından Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü'nce kullanılmak üzere Hatay İl Milli Eğitim Müdürlüğüne tahsis edilmiş ve 04.06.2012 tarihinde hizmete açılmıştır (Hatay Valiliği).

Zenginler Mahallesi Kahraman Sokak'ta yer alan ve metruk bir konuttan restore edilerek hizmete açılan Mahallem Otel, geleneksel Antakya evlerinin tüm özelliklerini barındırmaktadır. Mekanın kurgusu bozulmadan mevcut yedi odaya ıslak zemin eklenerek otel haline dönüştürülen yapının büyük oranda korunmuş olması restorasyon çalışmalarının minimum düzeyde olmasına neden olmuştur. 2 yıllık bir restorasyon sürecinde odalarda dokuyu bozmamak amacıyla banyolar cam ile mekandan ayrılmış, zemin çalışmaları blok mermerlerle oluşturulmuştur. Bahçe aydınlatmaları ve tavan avizeleri kullanılmıştır. Otel, 2015 yılında hizmete girmiştir (www.mahallemhotel.com, Erişim tarihi: 10.02.2017). 1973 yılında yapıyı inceleyen Ataman Demir, bu yapının sahibinin Hristiyan bir bayan olduğunu, bu bayanın avludaki odaları kullanmak üzere tek başına yaşadığını, yapının müstemilatında da başka bir ailenin ikamet ettiğini ifade etmiştir. Yapı, Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu tarafından 1975 yılında yapılmış olan tespit çalışmalarında tescil edilerek koruma altına alınmış olup tescil numarası da 61'dir (Demir, 1996:290).

Geleneksel Antakya evlerinin fonksiyonel dönüşüm süreçleri 2000’li yılların başlarında başlamıştır.2010 yılından itibaren de her geçen yıl kafe, otel, restoran gibi ticari işletmeler ya da dernek vb. gibi sivil toplum kuruluşları birbiri ardına hizmet vermeye başlamıştır. Bazı işletmeciler fonksiyonel dönüşümlere dikkat çekmek amacıyla ticari işletmelerinin geleneksel konutlardan dönüştürülmüş olduğunu tabelalarında belirtmişlerdir (Foto 4).



Foto 4. Konutlardan kafelere dönüştürülen işletmelere örnekler

Araştırma sahası içerisinde 2010 yılından sonra kurulan başlıca kafeler; Barudi Kafe, Herod Kafe, Tılsım Kafe, Bade Kafe, Mahzen Kafe, Ehliddar Kafe, Dionysos Kafe, Kafe 2. Kat, Cherimoga Kafe, La Mistik Kafe, Antakya Evi Kafe, Myra Kafe, Antaki Kafe, Chaplin Kafe, Hera Kafe, Tarihi Lora Kafe’dir. Gazipaşa Caddesi ve Kahraman Sokak kafelerin yoğun olduğu yerlerdir (Foto 5). Başlıca oteller; Belkıs Pansiyon, Shahut Otel, Mahallem Otel, Jasmin Konak Butik Otel, The Liwan Otel, Antik Beyazıt Otel, Çankaya Konakları Otel, Çiçekli Konak, Kavinn Butik Otel’dir. Bu oteller birbirinden farklı cadde ve sokaklarda yer almaktadırlar. Başlıca restoranlar; Suveyka Restoran, Anadolu Restoran, Avlu Restoran ve Konak Restoran’dır. Belli başlı derneklere bakıldığında ise Gülen Gözler Derneği, Hatay Tabipler Odası, Kadın Aile Danışma ve Üretim Merkezi, Muharip Gaziler Derneği’dir. Dernekler genellikle Kurtuluş Caddesi yakınlarında yer almaktadırlar.



Foto 5. İşlevsel dönüşümün yoğun yaşandığı Kahraman Sokaktan bir görünüm

Geleneksel konuttan dönüşen kafe, otel ve restoran gibi işletme sahiplerinin ticari açıdan sağladığı karlılığı gören diğer işletmeciler harekete geçmişler, özellikle metruk haldeki konutları satın alarak veya kiralayarak kendi işletmelerini kurmuşlardır. Bazıları ise birden fazla işletme kurmuşlardır. Bu durum Kurtuluş Caddesi, Saray Caddesi ve Kemalpaşa Caddesi üçgeninde yer alan geleneksel Antakya evlerinin fiyatlarında yüksek artışlara neden olmuştur. Arazi çalışmaları sırasında metruk durumda olan çok sayıda Antakya evi üzerinde kiralık ve satılık ilanlarının bulunması dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu durum geleneksel Antakya evlerindeki işlevsel dönüşümlerin artarak devam edeceğini ortaya koymaktadır.

4.Sonuç

Türkiye’de özellikle 20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren hız kazanan şehirleşme hareketleri ve artan nüfusla birlikte konut ihtiyacı daha da artmış ve teknolojinin gelişmesiyle de modern konutlar inşa edilmeye başlanmıştır. Yapılaşmanın hız kazanması yerleşmelerin mekânsal gelişimlerini hızlandırmış, geleneksel konutların bulunduğu yerleşme çekirdeklerindeki nüfus, yeni yerleşim sahalarına yönelmeye başlamıştır. Böylece tarihi ve kültürel zenginliklere sahip geleneksel konutların önemi azalmış ve bazı konutlar da kaderlerine terk edilerek metruk bir hale dönüşmüşlerdir. Ancak tarihi süreçte en güzel hatıralara tanıklık eden, insan duygu, düşünce ve zevklerinin saklı olduğu bu konutlara günümüzde yeniden ilgi duyulmaktadır. Bu nedenle birer miras niteliğindeki geleneksel konutların önemine dikkat çekme, anıları yeniden canlandırma ve koruma düşüncesi son yıllarda gündeme gelmeye başlamıştır.

Tarihsel önemi olan yapıların korunmasında ülkemizde izlenen bir yol, söz konusu yapılar üzerinde işlevsel dönüşümler yaparak dolaylı korunmasıdır (Özgüç,1988). Bu yapılar içerisinde görkemli olanlar genellikle resmi ya da yarı resmi kurumlara tahsis edilirken, bir kısmı da sivil vatandaşlar tarafından satın alınmaktadır. Örneği birçok şehrimizde görülen bu durum Antakya’da da dikkati çekmektedir. Antakya’da tarihi ve kültürel zenginliğe sahip konutlar koruma ve kullanma kapsamında restore edilerek kafe, restoran, otel gibi işletmelere ve derneklere dönüştürülmektedir. Hatay Valiliği tarafından satın alınarak restore edilen ve bugün “Kadın Aile Danışma ve Üretim Merkezi” olarak kullanılan yapı, yine Valilik tarafından restore edilerek “Tıbbi ve Aromatik Bitkiler Müzesi” olarak hizmete açılan yapı işlevsel dönüşümün birer örneğini oluşturmaktadır. Diğer yandan şahıslar tarafından satın alınarak veya kiralanarak restore edilen ve kafe olarak hizmete giren ilk yapı olan Saklı Ev, konaklama tesisi olarak hizmete giren ilk yapı olan Belkıs Pansiyon işlevsel dönüşümün belli başlı örneklerini oluşturmaktadır.

Antakya’da koruma altına alınmış yapıların fonksiyonel dönüşüm süreci daha çok Kurtuluş Caddesi-Kemalpaşa Caddesi-Saray Caddesi üçgeninde yaşanmıştır. Bunun temel sebepleri; bu sahanın şehrin merkezinde bulunması, Saray Caddesinde dersane, etüt merkezi, mağazalar gibi özellikle genç nüfusa hitap edebilecek hizmetlerin yer alması, cadde ve sokakların birçok noktadan geleneksel Antakya evlerine açılmasıdır. Ayrıca bu sahada fonksiyonel dönüşüm yapılabilecek konak tipi evlerin yaygın olması da bir başka önemli etkidir.

Dikkati çeken bir diğer husus, geleneksel Antakya evlerinin fonksiyonel dönüşüm sürecinin 2000’li yıllarda başlamış olması ve 2010 yılından sonra daha da hızlanmasıdır. Başlangıçta ucuz fiyatlarla satın aldıkları geleneksel konutların işlevsel dönüşümlerini sağlayarak birtakım işletmeler kuran insanlar, bu işletmelerden önemli gelirler elde etmişlerdir. Bu duruma dikkati çekenler ise kendi işletmelerini kurmaya başlamışlardır. Böylece son yıllarda geleneksel konutların işlevsel dönüşümü hız kazanmış ve çok sayıda işletme bir domino etkisi gibi birbiri ardına açılmıştır. Bugün, araştırma sahası içerisindeki geleneksel konutların çoğunda, satılık veya kiralık ilanlarına sıkça rastlanılmaktadır. Bu da fonksiyonel dönüşümün daha da artacağına sinyallerini vermektedir.

Tarihi geçmişi antik döneme kadar giden ve farklı kültürlerin harmanlandığı bir şehir olan Antakya’da, kültür mirası değeri taşıyan geleneksel konutlara ve bu konutların işlevsel dönüşümüne dikkat çekmek için önemli adımların atılması gerekmektedir. Bu konuda birtakım öneriler geliştirilebilir. Bu önerilerden başlıcaları;

1. Eski Antakya’da restore edilmemiş ve metruk durumda olan konutların sayısı bir hayli fazladır. Bu konutların restorasyonunun yapılarak turizme kazandırılması ve rekreatif faaliyetlere açılması önemli bir gerekliliktir.

2. Evler restore edilirken hiçbir şekilde orijinalinde bir değişiklik yapılmaması ve bu konuda birtakım yaptırımların olması gerekmektedir.

3. Eski Antakya’da konutlar genellikle iki kattan oluşmaktadır. Bu durum kültürel miras niteliğindeki yapıların bir bütünlük arz etmesi açısından önemlidir. Bu nedenle sit alanları içerisinde ve sit alanlarını çevreleyen alanlarda çok katlı yapılaşmaya izin verilmemesi gerekmektedir. Bu alanda yapılacak her türlü yapılaşmanın tarihi ve kültürel dokuyu zedelemeyecek şekilde yapılması önemlidir.

4. Koruma kullanma kapsamında geleneksel konutları satın alarak işlevsel dönüşümler yapmak ve kendi işletmelerini açmak isteyenlere kredi imkânlarının sağlanması, bu konuda teşvikler yapılması önemlidir.

5. Araştırma sahasında konut fiyatlarının artış göstermesindeki bir diğer etken Suriyeli nüfusun fazla olmasıdır. Bazı konutlarda 3-4 aile bir arada yaşamakta ve bu nedenle konutların

korunması yerine yoğun bir şekilde kullanımı söz konusu olmaktadır. Bu durum konutların ömrünü ve kalitesini düşürmektedir. Bu nedenle konutlarını satmak veya kiralamak isteyenlerin ticari amaç gütmek yerine bu konutların kültür mirası açısından taşıdığı öneme dikkat çekmeleri gerekmektedir.

6. Kafe, restoran ve otel gibi işletmelere dönüştürülen Antakya evlerinin aynı zamanda yerel ürünlerin de pazarlanmasına imkân sağlayan işletmelere dönüştürülmesi, şehrin kültürel değerlerine daha fazla dikkat çekecektir.

7. Koruma kavramı ve kültür mirasının korunmasına yönelik gerek konut sakinlerinin gerekse de işletme sahiplerinin bilinçlendirilmesi ve bu konuda farkındalık yaratılması önemlidir.

8. Eski Antakya evlerinde kış mevsiminde soba yakılması ve kalitesiz yakıtların kullanılması turizm açısından olumsuz bir durumdur. Konutların yer aldığı dar ve çıkmaz sokaklar zehirli dumanların yayılması açısından adeta bir koridor özelliği göstermektedir. Bu nedenle kaliteli yakıtların kullanılması ve bacaların evlerin çatı kısımlarında yer alması gerekmektedir.

9. Kültürel mirasın korunmasına yönelik olarak daha fazla dikkat çekmek açısından Antakya gibi kültürel zenginliklere sahip şehirlerimizde ulusal ve uluslararası konferansların düzenlenmesi yararlı olacaktır.

10. Geleneksel Antakya evlerinin daha sağlıklı bir şekilde korunabilmesi için bu evlerin yer aldığı sokakların planlı ve temiz bir şekilde kullanılması önemlidir. Antakya’da ve Türkiye’nin diğer birçok şehrinde özellikle KUDEB birimi tarafından konuyla ilgili olarak Sokak Sağıklaştırma Projeleri yürütülmektedir. Ancak bu konuda bireylere de önemli görevler düşmektedir. Koruma altına alınmış yapıların sokaklara bakan ön cephelerinin restorasyonlarının sağlanması, bazı sokaklarda yer alan çeşme, su deposu gibi yapıların amacına uygun kullanılması, sokakların temiz tutulması, yapıların duvarlarına yazıların yazılmaması önemlidir.

11. Eski Antakya’nın dar ve dolambaçlı sokaklarında (özellikle işlevsel dönüşümün yaşanmaya başladığı sokaklarda) motorlu araçların geçişlerinin yasaklanması, seyyar satıcıların daha çok konutların bulunduğu alanlarda satış yapmalarının sağlanması, kafe, restoran ve otel gibi işletmelere gelen yerel halk veya turistler için olumlu bir durum olacaktır.

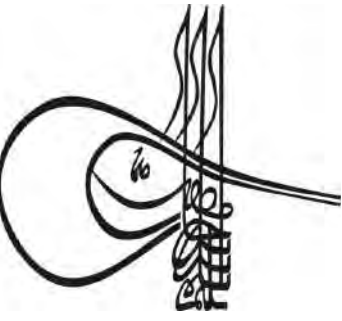
KAYNAKÇA

- Akın, N., Eyüpgiller K., *Topçubaşı*, M. (2005). Antakya’da Kentsel Koruma Çalışmaları, Mimarist, S.15, s.102-107, İSTANBUL.
- Akipek, S. (2001). “Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşmenin Değerlendirilmesi” Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt:50, Sayı:4, Sayfa: 13-39.
- Aksoy, A. ve Enlil, Z. (2012). Kültürel Miras Yönetimi, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2573 Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 1543
- Altaş, N. T. (2014). “Kentsel Dönüşümde Kültürel Miras Değerlerinin Korunması: Erzurum Örneği” Doğu Coğrafya Dergisi Sayı: 32, Cilt:9, s. 243-260.
- Arnoğlu, İ.E., Aydoğdu Atasoy, Ö., (2015). “Somut Olmayan Kültürel Miras Kapsamında Geleneksel El Sanatları Ve Kültür Ve Turizm Bakanlığı / Within The Context Of Intangible Cultural Heritage Traditional Craftsmanship And Ministry Of Culture And Tourism”, TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-, ISSN: 1308-2140, (Prof. Dr. H. Ömer Karpuz Armağanı), Volume 10/16 Fall 2015,

- p.109-126, ANKARA/TURKEY, www.turkishstudies.net, Doi Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9058>, ANKARA-TURKEY.
- Atılğan, C. (2016). “Ulusal ve Uluslararası Düzenlemeler Işığında Türkiye’de Taşınmaz Kültür Varlıklarının Korunması Üzerine Bir Değerlendirme” *Art-Sanat Dergisi*, Sayı:6, Sayfa: 249-261.
- Belkis Pansiyon, İşletme sahibi ile gerçekleştirilen mülakat, 10.02.2017.
- Birinci, S. – Kaymaz, Ç.K. & Camcı, A. (2017). “Kültür Turizmi Açısından Harran İlçe Merkezi ve Geleneksel Kubbe Meskenleri (Şanlıurfa) / Harran County Seat and Traditional Dome Residencies in Terms of Culture Tourism (Şanlıurfa)”, *TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, (Prof. Dr. Tahsin Aktaş Armağanı) Volume 12/3, ANKARA/TURKEY, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11289>, p. 93-118.
- Cengiz, A.K. (2014). Eski Antakya Evlerinin İkamet Edenler Tarafından Günümüzde Kullanımı, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C:11, S:25, s:111-130, HATAY.
- Çelik, D. ve Yazgan, M.E. (2007). “Kentsel Peyzaj Tasarımı Kapsamında Tarihi Çevre Korumaya Yönelik Yasa ve Yönetmeliklerin İrdelenmesi” *ZKÜ Bartın Orman Fakültesi Dergisi*, Cilt:9, Sayı:11, Sayfa: 1-10.
- Çetin, B. (2010). Antakya (HATAY) Nüfusunun 1940-2008 Yılları Arasındaki Gelişimi ve Temel Özellikleri, Hatay Araştırmaları I, s. 179-225, HATAY.
- Çetintaş, B. (2016). Kültür Kavramının Kapsamı, Anlam ve Tanımları / Scope, Meaning and Definitions of the Concept of Culture. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 11/18, Winter 2016, p. 227-248, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, Doi Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.10082>, ANKARA-TURKEY.
- Çoban, S. (2014). Mardin’de Yaşayan Yetişkinlerin Tarihi ve Kültürel Mirasa İlişkin Bilinçlilik Durumu” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, ANKARA.
- Dağıstan Özdemir, M. (2005). “Türkiye’de Kültürel Mirasın Korunmasına Kısa Bir Bakış” *Planlama Dergisi TMMOB Şehir Plancıları Yayını*, Ankara.
- Demir, A. (1996). Çağlar İçinde Antakya, Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, İSTANBUL.
- Eke, F. ve Özcan, Ü. (1988). “Tarihî Dokunun Korunması ve Uluslararası Deneyimler, Mimarlık Dergisi”, Sayı:2, 34-35, ANKARA.
- Güzelmansur, A. Salıcı, A. Altunkasa, F. (2007). “Kentleşme Ve Kentsel Yaşam Niteliği Arasındaki Etkileşimlerin Dış Mekânlar Açısından İrdelenmesi: Antakya Örneği”, 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, vol.2, pp.511-524 ANKARA, TÜRKİYE.
- Harunoğulları, M. ve Cengiz, D. (2013). "Suriyeli Göçmenlerin Mekânsal Analizi: Hatay (Antakya)Örneği" Erişim Adresi: http://tucaum.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/280/2016/05/semp8_31.pdf Erişim Tarihi: 23.02.2017

- Hatay Valiliği, kültürel yapıların tescil ve kullanım durumlarını açıklayan tanıtım levhaları.
- İnternet kaynağı, www.mahallehotel.com, Erişim Tarihi: 10.02.2017.
- İstanbul Sismik Riskin Azaltılması ve Acil Durum Hazırlık Projesi (İSMEP) rehber kitabı, 2014, İstanbul.
- Kamacı, E. (2014). “2863 Sayılı KTVKK’nın Uluslararası Yasal Düzenlemeler Bağlamında Değerlendirilmesi” Odtü Mimarlık Fakültesi Dergisi, 31:2, 1-23.
- Kaypak, Ş. (2010). Antakya’nın Kent Kimliği Açısından İrdelenmesi, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C:7, S:14, s.373-392, HATAY.
- Kayserili, A. (2014). Erzurum Şehri’nin Kültürel Coğrafyası (Maddi Kültür Öğelerine Göre), Atatürk Üniversitesi Yayınları, No: 1036 Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Yayınları No :130, ERZURUM.
- Kurtar, C. (2012). Kentsel Kültürel Miras Yönetimi ve Rekreasyonla İlişkisi: ankaraHamamönü Örneği, Ankara Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, ANKARA.
- Kurtar, C. ve Somuncu, M. (2013). “Kentsel Kültürel Mirasın Korunması ve Sürdürülebilirliği: Ankara Hamamönü Örneği” Ankara araştırmaları Dergisi, 1(2), 35-47.
- Madran, E. (2009) “ Tarihi Osmanlı’dan Günümüze Tarihi Çevre- Tavrılar, Düzenlemeler” Matsa Basımevi, Ankara.
- Mersinligil, Ö ve Erişen, O. (1997). Antakya İmar Planı Ön Araştırması, ANTAKYA.
- Mumcu, A. (1969). “Eski Eserler Hukuku”, A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, C.26, pp.3-4,s.67,ANKARA.
- Ömeroğlu, C. (2006). Antakya Kentinin Özgünlüğü ve Günümüz Koruma Sorunlarının Antakya Kentsel Sit Alanında İrdelenmesi, Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, ANKARA.
- Özgüç, N. (1988). “Şehirselsel Koruma ve Coğrafya”, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Dergisi, S. 3, İSTANBUL.
- Sandal, E. (2008). “Sosyo-Ekonomik Temelli Kültür Coğrafyası Açısından Bir İnceleme: Adana Örneği” Coğrafi Bilimler Dergisi, 6(3), 53-67.
- Sargın, S. (2005). “Isparta’da Kentsel Koruma” Doğu Coğrafya Dergisi, Sayı:14, Sayfa: 251-282.
- Silverman, H. ve Ruggles, D. F. (2007). Cultural Heritage and Human Rights. H. Silverman ve D.F. Ruggles (Eds.).Cultural Heritage and Human Rights içinde (ss.3-22). USA.:Springer.
- Tanıtım broşürleri, Saklı Ev Kafe ve The Shahut Otel tanıtım broşürleri.
- Tümertekin, E., Özgüç, N. (2002). Beşeri Coğrafya, İnsan. Kültür. Mekân, Çantay Kitabevi, İSTANBUL.
- Tylor, E. B. (1920). Primitive Culture Researchesinto The Development of Mitologyi Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, John Murray Publishers, LONDON.

-
- Ulusoy, B. Çengil, A. Özalp Konyar, H. Alpman, A. Açıkbaş, Ö. Türkölmez, E. ve Ezber, G. (2015). Hilton Antakya Müze Otel, Dilek Yarımadası, Travel Turkey İzmir, Gençlik Turizmi, TÜRSAB Dergisi Sayı 355, S.10-18, İSTANBUL.
- Ünsal, D. ve Pulhan, G. (2012). Kültürel Miras Yönetimi, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2573 Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 1543
- Ünver, E. (2006). Sustainability of Cultural Heritage Management: “Keklik Street and Its Surrounding Conservation and Development Project, A Thesis Submitted to The Graduate School of Natural and Applied Sciences of Middle East Technical University.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Valide PAŞAYEVA – Doç. Naile Rengin OYMAN

This article was checked by iThenticate.

KİMLİK - ETNİK KİMLİK ÜZERİNDEN ZENGİN BİR TASARIM DİLİNİN İNŞASI

Safiye SARI*

ÖZET

Moda, insanların değişiklik arama ve yeni biçimler ortaya koyma tutkusunun bir dışa vurumudur. Bu dışa vurum, süslenme ve değişiklik ihtiyacıyla beraber toplumda yaşayan bireylerin ortak gelenek - görenekleriyle ilintili olarak ortaya çıkan, moda kültürüyle beslenen, geçici yaşam biçimleriyle şekillenen ve çoğu zamanda da çağcıl yeniliklerle vücut bulan melez bir yapının simgesidir. Ortak bir kökene dair öznel bir inanç taşıyan her birey o toplumu oluşturan ana kültür kalıplarını (dil, din, örf- adetler, edebiyat, musiki, mimari, giyim - kuşam) kullanarak yeni yaşam tarzları geliştirir ve geliştirilen her yeni yaşam biçimi onları baskın olan gruptan ayırıştırarak, kendi toplumsal kimliklerini kazanmalarında etkin bir rol üstlenir.

Giysi tasarımlarının tasarımsal süreçlerinde geçmişe atfedilen her tür tasarımsal eylem, tasarımcının geçmiş eylemlerinden beslenir ve belli bir sembolik dil kullanarak tasarımcının hâkim toplum içerisindeki kimlik ya da etnik kimliğinin bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Etnik kimlik her ne kadar azınlık statüsüne indirgenen grupların başvurdukları ya da refere ettikleri bir kavram olarak anlam bulsa da, çalışmada geçen etnik kimlik tamamen apolitik söylemler içeren ve yalnızca ortak bir kültüre, dile ve müşterek inançlara sahip toplumlarda yaşayan bireylerin yer değiştirmelerine bağlı olarak, onlara doğuştan “verili” olan ile sonradan “edinilmiş” olan arasındaki sözsöz olmayan iletişimi sağlayan yaratıcı ve özgün her tür tasarımsal eylemler kastedilmektedir.

Kimlik/Etnik kimliğin moda tasarımı üzerindeki rolüne odaklanan bu çalışmada, örneklem olarak dünyaca ünlü moda tasarımcıları Erte, Balenciaga, John Galiano, Kansai Yamamoto ve Atıl Kutoğlu seçilmiştir. Seçilen bu moda tasarımcılarının özgün giysi tasarımları, etnik kimlik unsurlarını tasarımsal süreçler içerisinde barındırması açısından araştırmaya geniş olanaklar sunmuştur. Bu çerçevede, moda tasarımcılarının özgün giysi tasarımları incelenerek konuyla ilgili görsel

* Yrd. Doç. Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Tekstil ve Moda Tasarımı Bölümü, El-mek: safiye.sari@atauni.edu.tr, safiyesari01@gmail.com

içerikler tespit edilmiştir. Tespit edilen bu görsel içerikler giysi tasarımı üzerinden analizleri yapılarak, etnik kimliğin zengin bir tasarım dilinin gelişimine nasıl katkı sağladığı konusuna açıklık getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik-Etnik Kimlik, Moda Tasarımı, Özgün Giysi Tasarım Örnekleri.

CONSTRUCTION OF A RICH DESIGN LANGUAGE THROUGH IDENTITY - ETHNIC IDENTITY

ABSTRACT

Fashion is an outpouring of people's passion for seeking change and putting forth new forms. This representation is a symbol of the hybrid society that emerges from the common traditions of the society at the same time that the society is nourished by the need for decoration and change. Every individual who has a subjective belief in a common roots plays an active role in acquiring his or her social identities by using new lifestyles to develop the main culture patterns (language, religion, customs, literature, music, architecture, clothing, New ways of life distinguish them from the dominant group.

Any kind of design action is nourished in the design process of the garment designs that are attributed to the past, and the designer's past acts of anticipation and the use of a certain symbolic language as an expression of the ethnic identity of the designer in the judge society. Although ethnic identity is perceived as a concept to which the groups reduced to the minority status are referrals or to which they refer, the ethnic identity implied in this work is the fact that the ethnic identity does not contain apolitical discourses and is based only on the design of the individuals who relate to the displacements of individuals living in communities with a common culture, language and common beliefs Actions that give them non-verbal communication between "born" born and later 'acquired'.

In this work focusing on the role of ethnic identity on fashion design, selected world famous fashion designers Erte, Cristóbal Balenciaga, John Galliano, Kansai Yamamoto and Atıl Kutoğlu as samples. Selected fashion designers offer their unique garment designs and explore the wide range of possibilities in terms of ethnic identity as a design process. In this frame, the detected visual contents are examined with respect to the original design of fashion designers. These identified visual contents clarify ethnic identity how contributes to the development of a rich design language.

STRUCTURED ABSTRACT

INTRODUCTION

It is often not possible to use the same or similar forms of clothing in the same sense. Intercultural differences give each individual who constitutes that society a distinct identity or a distinctive cultural

characteristic. In this sense, clothing plays an important role in gaining a social identity and is thus an important cultural marker. Although intercultural interaction has reduced the currency of traditional clothing within contemporary forms of clothing; one thing is certain that these forms of clothing, bearing cultural and ethnic traces of the society to which they belong, have been used at any time in the past by other individuals constituting that culture. Erte, Balenciaga, Galliano, Yamamoto and Atıl Kutoglu were chosen as the sample for the research topic in this study titled "Construction of a Rich Design Language Through Identity-Ethnic Identity". These designers were chosen as a sample for this research because they are globally well-known fashion designers as well as being fashion designers who have been accepted with their unique clothing designs in the dominant society they live in. It is thought that this study contains important details in terms of both how identity constitutes a source for rich design language and demonstrating how the cultural portability of identity-ethnic identity gains functionality from the viewpoint of design and designer.

The Relationship Between Fashion Design and Identity-Ethnic Identity

It is often enough for an individual or group of people to have a different characteristic from the majority for that individual or group to be marginalized. The process of marginalization is one of the biggest obstacles against understanding the difference, establishing empathy and establishing a harmonious social life (Kundakçı, 2013; Çay Sağlam and Yaşar, 2017; 139).

Fashion designers who support their design abilities with creative ideas among the actions of establishing a strong link between the existing and what is later acquired, also lay the groundwork for the construction of a rich design language that makes a reference to information based on the pre-existing by doing so. This rich language, created between the old and the new, makes it possible to use a symbolic language on clothing design, and the biggest design challenge arising from this phase is the necessity of tackling design activities, arising from the blending of old knowledge and new knowledge and supported by new ideas, with a creative design language. It should never be forgotten that any kind of creative design action that keeps the original clothing design within aesthetical pleasures and that does not break the artistic bond in any way enables the development of a rich design language and at the same time allows the designer to develop a rich style of design.

Design Examples Showing the Construction of a Rich Design Language Through Identity-Ethnic Identity

1. Erte

One of the most prominent visual examples showing that the artist is using its ethnic identity is the caftan costume design he created after being influenced by Ottoman miniatures (Picture 2). The original Erte clothing design in the picture is part of the artist's 'Le Harem Modeme I' collection. The design was inspired by the form of the 'caftan', in which Ottoman clothing was represented most prominently. Family ties of the artist with the Tatar dynasty, which has a common past with the

Ottoman Empire, has strengthened the connection of the design with ethnic forms. This design, which makes a strong reference to the artist's ethnic identity, has been completed with a mink fur, which is used on the collar, cuffs and skirts of the garment and is considered a dynasty symbol.

2. Balenciaga

The realist designer, who sometimes wandered out of tradition, handled his works with a more innovative approach (Figure 1). This original Balenciaga clothing design in the picture was designed with the inspiration of a traditional garment, which has been accepted by the Spanish people for centuries and worn by matadors during bullfighting. The first noteworthy feature of the design is how a traditional form that has been attributed to the Spanish people is designed from the ground up with a talent that is unique to the designer without disturbing the ethnic identity. This unique design where ethnic identity is emphasized with a rich design language presents the ethnic identity of its designer to the viewers as if it were a strong matador.

3. Galliano

With an interdisciplinary approach in his original garment designs that blends more original, more innovative and more creative clothing models with different surface and fabric designs, Galliano's unique clothing designs, where he narrates emotions and passions, giving them a historical identity, are dominated by a transformation from traditional forms to modern forms. In today's Galliano designs, where the boundaries of creativity are pushed, it is possible to hear the crazy musical rhythm that colorful and enthusiastic Mediterranean winds leave on Andalusian people (Figure 2). Galliano, often separated from his contemporaries by his different and unconventional style, seems to carry traces of a protest rebellion against the beliefs and practices of medieval Spain in a sense with the modern touches used in his unique designs.

4. Yamamoto

In Japanese culture, kimono possesses the formal differences that distinguish the person wearing it from others by its color and design features. These kimonos, believed by the Japanese people to guard them against evil when worn, are one of the most distinctive clothing characteristics of Japanese culture, especially with their rich pattern and color background (Kozbekçi and Ayranpınar, 2010: 49). This unique garment design (Figure 3), in which we see the deep traces of the elements of the artist's ethnic identity, has been designed in a realistic style. Herbal and animal embellishments used in surface patterns are among the important elements referring to the ethnic identity of the artist.

5. Atıl Kutoğlu

The artist, who produces his designs in Austria, applies the cultural traces of the geography where he was born to his designs with a modern approach and a direct expression (Figure 4). In the clothing designs decorated with details unique to the Turkish identity, Kutoğlu has left deep traces in the memories of the different cultural representatives following him, in addition to witnessing the magnificent history of the

Turkish people. These forms that express ethnic identity are not traces that can be forgotten over time. So much so that the state of originality used by the artist in his collections of clothes has been revived in the extraordinary interpretation of Atıl Kutoğlu (Figure 5).

CONCLUSION

These traces, which include clues as to who the person is or where they come from, contribute to the process of creating ethnic identities. Ethnic identity is a feeling of belonging to an innate identity, unlike the elements of the dominant culture that the individual lives in. In other words, ethnic identity is a combination of the universal values that are given by the society that the individual has lived in since his or her birth, and the ones that have been added later as time and space change.

Although the concept of ethnic identity varies for different people in different contexts, different times and places, ethnic identity, which is emphasized in the main subject of the article, is related to how the individual uses some cultural values that the individual brings from birth within the dominant culture, depending on translocation. The message that the individual wants to convey here includes saying that I am here to the people of the host country, where a person that is not “me” is an “other”. From here, using ethnic identity for fashion designers who are serving clothing or more specifically, fashion, through fashionable design processes, is a manifestation of a conceptual bridge between the guest society and the original society. Since the fashion designer can not ignore its surroundings at this point, it either incorporates elements of ethnic identity directly into its design processes as part of the dominant society it lives in, or uses the original knowledge given to it through birth in some elements of his designs, by blending it with an intercultural approach in this new way of life. Whether ethnic identity is used directly in the design process or is used with an interdisciplinary approach, a rich design language is built in both situations.

From all these assumptions and probabilities, it can be said that, in addition to all the references which exist in the nature of original design, the designs which are able to be found in the cultural structure to which they belong without being deteriorated, and which can maintain their ethnic identity are considered to have gained a multilingual and rich style of design. However, although imagining or re-interpreting the design within the historical period to which it belongs, or creating it with a unique design language without spoiling it seem to be the most problematic of design processes, it should never be forgotten that the development of a unique design language that strengthens the connection of the designer with art, that is focused on the cultural process, will be a sign that a rich design language has been developed through ethnic identity.

Keywords: Identity - Ethnic identity, fashion design, Examples of original garment designs

1. GİRİŞ

İtalyanca “Costume” olarak kullanılan giyim kelimesi, alışkanlık, gelenek ve görenek anlamlarına gelmektedir. Moda olgusuyla ticari anlamda beslenerek günümüze kadar gelen bu evrensel kelime, farklı dillerde ve farklı kültürlerde yazılışları farklı olsa da kelime, genel itibari ile ortak bir anlam içerir. Kùltürler arası farklılıklar dikkate alındığında giyim ya da daha öznel anlamıyla moda, kendi tarihi boyunca salt giyinme tanımı üzerinden toplumların kültürel, politik, teknik ve teknolojik gelişmelerine paralel olarak bir üst dil kullanmıştır. Bu bağlamda doğu dünyası giysileriyle göze çarpmamayı, mevcut güzelliğini yabancı bakışlardan gizlemeyi amaç edinirken, batı dünyası için giyim, güzelliğin bir sembolü olarak görülmüştür (Barbarosoğlu, 2004:6). Giysi formlarına yüklenen bu kültürlerarası farklılıklar zamanla simgesel bir anlatım gücünü geliştirmiş ve bireylerin yaşadığı coğrafyanın, mensup olduğu topluluğun, inandığı dinin ne olduğunu anlamak çoğu kez bu simgesel anlatım gücü ile mümkün olmuştur (Cihangir, 2003: 88).

Görsel bir kod olan giysi, M. Argyle’nin on başlıkta topladığı simgesel kodlar içerisinde görünüşün “saç, cilt, makyaj” (Fiske, 1996: 96; Türkan 2011: 174) olmak üzere kontrol altında tutulabilenler bölümünde yer alır. Bununla birlikte kıyafet kodu, dilbilimcilere göre “anlambilim bakımından yetersiz” kalır: *Belki de en iyisi, oluşum aşamasında ya da yarım bir kod olarak görmektir onu. Ama yine de bir kültüre özgü alışılmış görsel ve somut simgelere dayanmak zorundadır ve bunu öyle üstü örtülü, öyle belirsiz, öyle tamamlanmamış bir şekilde yapar ki, kodun kilit terimleriyle (kumaş, doku, desen, hacim, siluet, ortam) yaratılan bileşimler ve permütasyonlar sonsuz bir değişim ya da ‘ilerleme’ hali içinde olur* (Türkan, 2011: 174).

Aynı ya da benzer giysi formlarının aynı anlamda kullanılması çoğu zaman imkânsızdır. Kùltürlerarası farklılıklar, o toplumu oluşturan her bireye ayrı bir kimlik veya ayrı bir kültürel varlık olma özelliği kazandırır. Bu anlamda giyim, toplumsal bir kimliğin kazanılmasında önemli bir rol oynar ve bu anlamıyla da önemli bir kültürel belirteçtir. Her ne kadar kültürlerarası etkileşim günümüz giysi formları üzerinde geleneksel giysilerin güncelliğini azaltmış olsa da, kesin olan, ait olduğu toplumun kültürel ve etnik izlerini taşıyan bu giysi formlarının o kültürü oluşturan diğer bireyler tarafından geçmişte her hangi bir zamanda kullanılmış olduğudur.

Giysi, daha da önemlisi giyen kişinin sosyal kimliği, karakter özellikleri hakkında bilgi verir. Karşıdaki ile kuracağımız ilişkinin ve davranış şeklimizin belirlenmesinde etkin rol oynar (Enninger, 1998: 74; Türkan, 2011: 175). Crane (2003) bunu geçmiş yüzyıllarda, kamusal alanda kimliği ifade eden başlıca araç giyim olmuştur. Avrupa’da ve ABD’de kimliğin meslek, bölgesellik, din ve toplumsal sınıf gibi birçok farklı boyutu, dönemin koşullarına uygun bir biçimde giyimle ifade edilmiştir’ şeklinde teyit ederken, Davis (1997) “seçtiğimiz giysilerle bir şeyler ifade ettiğimiz düşüncesinde bir hakikat vardır tabii; ama buna çok fazla bel bağlayarak her seçimde kodlanmış bir dizi kural arayıp durmayalım” der ve “Bir kıyafet geçen yıl bir şey söylemiş iken, aynı bu yıl tümüyle başka bir şey, önümüzdeki yıl da yine bambaşka bir şey söyleyecekti” yargısında bulunur (Türkan, 2011: 176).

Çoğunlukla giyen kişinin bir tür simgesel anlatım ifadesi olarak giydiği giysiler, kimliğiyle ilgili olarak anlatmak istediği birçok mesajı içerir. Bu simgesel anlatım dili, geçmişin izlerini taşır ancak kişiye özel bir anlayışı da içerir. Kendi öz kimliğinin bir yansıması olan bu giysi, bir başka kültür için aynı anlama gelmeyebilir, fakat o giysiyi oluşturan renk, desen, biçim ve doku gibi tasarımsal süreçlerde ortaya çıkan estetik güzellik her dilde aynı anlamdadır. Hiç şüphesiz, kültürel kodların bir giysi tasarımı üzerinde bozulmadan vurgulanması günümüz tasarım süreçleri içerisinde oldukça zordur. Her ne kadar tasarım dediğimiz zaman zihindeki herhangi bir tasarımı kurgulamak, somut hale getirmek aklımıza gelse de, tasarımın ifade alanlarında bu durum farklılık gösterebilir. Çünkü her ifade alanının kendine özgü şekli, biçimi ve öne çıkarılacak özellikleri vardır. Tasarımın

yaratıcılığı ve orijinallliği bu ifade alanlarına temellendirilmiş olsa da, tasarımın kültürel kodları içerisinde yer alan ve geçmişle gelecek arasındaki ilişkilendirmeleri sağlayan duymusal algılar da en az o tasarımın bütündeki fikri kadar önemlidir.

Özgün bir giysi tasarımının yaratıcı bir tasarım dilini kullanması, tasarımcı açısından her zaman ön planda düşünülmesi gereken bir konudur. Bu aşamada tasarımcının hangi tasarımsal süreci hangi yaratıcı eylemle birleştireceği ise tasarımcının tamamen tasarımsal yeterliliğine, etnik kimlik öğelerini nerede ve nasıl kullanacağına, ona verili olan ile sonradan edinilen arasındaki köprüyü etkili şekilde nasıl kuracağına, aidiyet simgesi olarak gördüğü simgesel formları ne şekilde daha doğru olarak kullanacağına bağlıdır.

Bu varsayımlardan hareketle çalışmanın kapsamında, tamamen politik olmayan söylemler çerçevesinde yalnızca ortak bir kültüre, dile ve müşterek inançlara sahip toplumlarda yaşayan bireylerin yer değiştirmelerine bağlı olarak geliştirdikleri tasarımsal eylemlerinin etnik kimlikleri üzerinden okunması amaçlanmıştır. Özgün giysi tasarımlarına etnik kimlikleri üzerinden alışlagelmişin dışında özgünlük ve yaratıcılık katan dünyaca ünlü moda tasarımcıları bu kapsamda örneklem olarak seçilmiş, elde edilen görsel veriler üzerinden giysi tasarımlarının analizleri yapılmıştır. Kısacası, bu çalışmada moda tasarımı alanında etnik kimliğin yaratıcı bir tasarım dilini geliştirmedeki önemi, konuyla ilgili örnekler üzerinden somutlaştırılarak anlatılması hedeflenmiştir.

Kimlik-Etnik Kimlik Üzerinden Zengin Bir Tasarım Dilinin İnşası konu başlıklı bu çalışmada, Erte, Balenciaga, John Galliano, Kansai Yamamoto ve Atıl Kutoğlu araştırmanın konusuna örneklem olarak seçilmişlerdir. Bu tasarımcıların araştırma konusuna örneklem olarak seçilme sebebi dünyaca tanınır moda tasarımcıları olmalarının yansısı bu tasarımcıların içinde yaşadıkları hâkim toplum içerisinde özgün giysi tasarımlarıyla da kabul görmüş moda tasarımcıları olmalarıdır. Çalışmanın bu yönüyle hem kimliğin zengin bir tasarım diline nasıl bir kaynak teşkil ettiğini, hem de kimliğin-etnik kimliğin kültürün taşınabilirliğinin tasarım ve tasarımcı açısından nasıl bir işlevsellik kazandığını göstermesi açısından önemli detaylar içerdiği düşünülmektedir.

2. Kimlik-Etnik Kimlik, Kültür Nedir?

Kimlik, kişilerin, grupların, toplum veya toplulukların ‘kimsiniz, kimlerdensiniz’ sorusuna verdikleri yanıtlardır (Güvenç, 1997: 97). Pek çok farklılıkları bünyesinde barındıran kimlik, toplumları oluşturan her bir birey için hem kişinin kendisini nasıl gördüğüyle ilgilenir, hem de toplum tarafından bireyin nasıl görüldüğüyle ilgilenir. Yani, her bir kimlik bireyin içinde örgütlenir ve onu çevreleyen toplum tarafından kabul görür ya da görmez. Taifel ve Turner (1978) toplum içinde yaşayan bireylerin kimliklerinin, ait olduğu sosyal yapıya bağlı olarak geliştiğini öngörürken aynı zamanda, toplumların kurumsal yapısının da bireylerin kimlik kazanmalarında etkin bir rol üstlendiğinden de bahseder.

Kültür, belirli bir toplumda yaşayan insanların dilini, dinini, sosyal yaşantısını, bilgi, görgü kurallarını, manevi değerlerini içine alır. Kültür, bir milletin kendine ait dil, ahlak, hukuk, din, estetik, ekonomi, bilim ve düşünce hayatının uyumlu bir bütünüdür. Toplumun yaşantısını düzenleyen değer, inanç, yasa, örf ve adetler ile ahlak kuralları kültürü oluşturur. Kültür, toplumun temel taşıdır. Kültürsüz bir insan topluluğu olamayacağı için, en ilkelinden en modernine kadar her toplumun kendine özgü bir kültürü vardır. Toplum kültürünün en önemli kısımlarından birini de dini inançlar, değerler, düşünce ve davranışlar kültürün önemli öğelerini oluştururlar. Kültür öğeleri zaman ve şartlara göre gelişir ve değişirler (Coşgun, 2012: 839).

... Bu anlamda, kimlik ve kültür durağan ve kalıplaşmış yapılar değildirler. Zaman içerisinde insanların ve toplumların kendileri için tanımladıkları kimlikleri ve kültürleri belli oranda değişime ve dönüşüme uğrar. Bu özelliği ile kimlik adeta dinamik sosyal bir sürecin neticesinde devamlı

yeniden tanımlanır. Bu tanımlanma işi de bir “öteki” kavramı ile mümkün olur. Kimlik tanımlaması ile oluşan “biz” duygusu, her zaman bir “öteki” tanımlamasına ihtiyaç duyar. Bu sebeple bir kimlik inşası ötekinin ya da ötekilerin inşası anlamına gelir. “Öteki” tanımlamasındaki değişim, “biz” tanımlamasının değişimi anlamına gelir (Zenginoğlu ve Kanat, 2016:262). Bu değişimde bireyler, içinde yaşadıkları toplumun gelenek ve göreneklerinden, tutum ve beklentilerinden doğrudan etkilendikleri gibi farklı davranış, düşünce ve tutumlarla da beslenebilirler. Bu yüzdendir ki, “bireyin içinde doğup büyüdüğü kültür önemli bir yere sahiptir ve her toplum bu anlamda ortak bir kültüre sahiptir. Ancak o toplumu oluşturan her birey ortak bir kültüre sahipken bile, o kültürü oluşturan değişkenler paralelinde farklı kültürler de geliştirebilirler” (Cırık, 2008: 32).

Çok bileşenli bir yapı gösteren kültür, kendi anlamı içerisinde tek yönlü bir anlatımla anlamak veya anlatmak zordur. Kavrama ilişkin bilgiler bilimsel tanımların ötesinde, yaşama dair birçok süreci kapsadığı için her alanın kendi içinde kültürü tanımlama ve anlamlandırma şekli de farklıdır. Kültürün farklılık gösteren bu anlamlarını iyi anlamak, aslında kültür ile kimlik arasındaki yakın ilişkiyi çözmek adına büyük önem arz etmektedir. Çetintaş’a göre (2016: 232) bu çeşitliliğin sebebi, kültürün çok eski ama eskimeyen bir kavram olmasının yanı sıra, insanlık tarihi boyunca birçok düşünürün ve bilim adamının kendi disiplin alanlarıyla ilgili kültür kavramına getirdikleri açıklamalardır. Öte yandan kimlik kavramının bireyden başlayıp toplumsal alana kadar uzanan geniş yelpazesi içerisinde kimlik, topluluk ve ya grup normlarına bağlı olarak bireyin etnik kimlik kazanımında da önemli roller üstlenmiştir (Yanık 2013: 229). Tüm bu tanımlar ışığında etnik kimliği, “bireye doğuştan verili olan bir durum ile sonradan edinilmiş bir durumu, o toplumu oluşturan ortak ritüeller ekseninde değerlendirmeye yönelik toplumsal organizasyonlar olarak tanımlayabiliriz” (Göka, 2006: 233). *Kimlik temelde iki kaynaktan beslenmektedir. Birincisi doğuştan getirdiğimiz yaş, cinsiyet, fiziksel yapımız, etnik aidiyetimiz gibi ögeler, ikincisi de kendi gayretlerimiz ve sosyal çevre vasıtasıyla edindiğimiz değer, meslek, dindarlık, yaşam çevresi gibi ögelerdir. Bunlara statik ve dinamik unsurlarda denilmektedir. Farklı konumlara ilişkin kimliklerimiz oluşurken elbette kimlik çatışmalarının yaşanması beklenen bir durumdur. Yine bireyselleşmenin ve bireyin yaratıcılığının artmasına paralel kolektif kimliklerin önemini kaybettiği, bireysel kimliklerin öne çıkmaya başladığı görülmektedir* (Yanmış ve Kahraman, 2013: 120).

2.1. Moda Tasarımında Kimlik - Etnik Kimliğin Rolü ve Önemi

Tasarım bir organizasyon yeteneğine sahip olmak ve onu kullanabilmektir. İnsan böylelikle gördüğünü anlamlı olarak algılar, benimser ve yaratılmış olan tasarımın değerini anlar, onu tanımlamada katkıda bulunur. Kişinin bu sayılan sentez niteliğindeki katkısının bile tek başına yaratıcı bir tarafı vardır. Yaratıcı süreçte işlevin anlamını belirlediği, işleve uygun düşünülen formun uygulanabilecek bir teknikte düzenlenmesi tasarımı meydana getirmektedir. Biçimlendirme, şekillendirme yaratıcı sürecin son aşamalarından biridir. Bu “süreçte araştırma, inceleme ve literatür tarama ile gerekli tüm bilgiler toplanır. Birikime bağlı olarak yapılan ‘tasnif ve analizle’ anlam belirlenir, tanımlanır ve sınırlanır. İçsel anlama, işleve uygun form, değişik değerlendirme yöntemleriyle çözümlenmeye çalışılır. Çözüm genellikle “esin” ile yakalanır” (Kodaman ve Sarı, 2013: 74).

Modayı sosyal olayların bir tezahürü olarak gördüğü kitabında Jones (2013), fayda, örtünme, cazibe, süslenme, sembolik farklılaşma, kabul görme, kendini öne çıkarma gibi olgularla modayı ilişkilendirmiştir. Giyim kavramıyla çoğunlukla başa baş kullanılan tanım, Latince “oluşmayan sınır” anlamındaki modus’tan gelmektedir. Moda her ne kadar toplumsal katmanları oluşturan aynı tip sınıflarda tek tip giyinmeyi önerse de, daima kendini bir başkasından üstün görme çabası içerisinde olan grup ya da bireylerin elinde tamamen kapitalist bir ruhla işlenmiştir. Eleştirel bir bakışla modayı kapitalizm ile ilişkilendirdiğimizde ise bireylerin zorunlu ihtiyaçları dışında olan ve herhangi istek veya arzudan uzak, alt yapısında tüketimle ilgili her şeyin tamamen ticarileştirildiği bir kültür akla

gelir. Ünlü ekonomistler, Weber ve Durkheim'a göre de durum çok farklı değildir. Zira bu görüşe göre de üretimi oluşturan her parça, üretim süreçlerindeki ticarileşmeyle birlikte kapitalizmin en yakın nesnesi durumundadır.

İster sosyal bir fayda sağlamak amacıyla kullanılsın, ister giyim kavramıyla örtüşen anlamıyla sadece anlamı giyinmek olsun ve yine isterse kapitalizmin bir nesnesi olarak düşünülsün, her tür tanımına ilaveten her şeyden önce moda; toplumların sosyal ve kültürel yapısını etkileyen en önemli toplumsal disiplinlerden biridir. Bu doğrultuda, toplumların sosyal ve kültürel yapısında giysilerin, dolayısıyla modanın önemli bir yer tuttuğu söylenebilir.

Modanın tasarımıyla ilişkisi başlangıçta zanaatla sınırlı kalmış, yirminci yüzyılın başlarından itibaren modayı sanatla buluşturan giysi tasarımlarıyla birlikte moda tasarımı, sanatsal bir anlam kazanmaya başlamıştır. Moda tasarımı bir disiplin dalı olarak kabul eden özgün ve yaratıcı giysi tasarımlarıyla birlikte moda, giderek sanatın tasarımsal eylemlerle desteklendiği bireysel yaratıcılıklara olanak sağlayan bir dizi evrensel faaliyete dönüşmüştür. Tasarlama, birçok araştırma eylemlerinden oluşur. Tasarımcı bu eylemlerde etkin bir rol oynar ve bu sürecin en önemli parçasıdır aynı zamanda. Özgün giysi tasarımının tasarım sürecinde tasarımcı, zihninde yarattığı ve kullanıma açık bilgilerini görsel bir kompozisyonla örtüştürmek için döngüsel olarak birçok eyleme başvurur ve yaratıcı fikrin yeterince olgunlaştığına inandığı andan itibaren ise tasarım uygulamaları ortaya koymaya başlar. Devamlı surette test etmeye ve yeniden değerlendirmeye tabi tutulan bu yaratıcı tasarım eylemleri eskiz olarak adlandırılır ve içerisinde birçok dinamik yapıyı da barındırır.

Moda tasarımının devinimsel yapısındaki bu hareketlilik moda tasarımcılarının bir stil ortaya koymak için önceden yapmış oldukları tasarımsal eylemlerinin araştırılmasıyla alakalı olabildiği gibi, değişen yaşam koşullarıyla alakalı geçmiş eylemleriyle de ilgili olabilir. Tasarımcının geçmiş eylemlerinde saklı, ondan ilham alan ve ona doğuştan verili olanı kullanan tasarımsal eylemleri, tasarımı rasyonalize etme çabalarından doğan bir bütünün sonucudur. Bu noktada tasarımcı tarafından geçmişe atfedilen tasarımsal eylemler, anlatımı güçlendirmek ve canlı tutmak, hafızadaki düşüncüyü açık ve aydınlatıcı kılmak amacıyla belli bir sembolik dil kullanır. Tasarımın doğasında bulunan ve tasarımcının geçmiş eylemleriyle beslenen bu sembolik dil, tasarımcının baskın toplum içerisindeki etnik kimliğinin sözlü olmayan bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Eğer özgün giysi tasarımının tasarımsal süreçleri içerisinde etnik kimlik bozulmadan kalabilmişse ortaya çıkacak özgün giysi tasarımı, tasarımcısının etnik kimliğiyle özgün tasarımın bağımlı bir şekilde kurabildiğinin bir ispatı olarak görülebilir. Ve yine tasarımcının özgün giysi tasarımı ile geçmiş arasındaki bu bağ, ne kadar zengin, ne kadar özgün ise o kadar güçlü bir tasarım üslubu geliştirilmiş demektir.

2.2. Moda Tasarımı ve Kimlik-Etnik Kimlik Arasındaki İlişki

Moda kavramı, içeriğinde yalnızca giyim ile ilgili eylemleri barındırdığı tarihsel süreçten beri, bir giysi tasarımının bir sanat eseri mi, yoksa bir zanaat ürünü mü olduğu sanatçılar tarafından sıklıkla tartışılır olmuştur. Tasarımı keşfetme, anlama ve yaratma süreçlerine odaklı olan bu tartışmalar her ne kadar tasarlama eylemleri ile tasarımın özgün yönünü konu edinse de, tasarımın birey ile kimliksel bağımlı kuran ve ben ile öteki arasında ki sözlü olmayan iletişimi sağlayan yaratıcı eylemleri de bu tartışmaların doğrudan olmayan dolaylı kısımlarında görmek mümkündür. İletişim simgeleri aracılığıyla bir kişiden veya bir gruptan diğerine bilginin, fikirlerin, tutumların veya duyguların iletilmesidir (Çakır ve Topçu, 2005: 72).

İnsanların toplum halinde yaşamaya başlamalarından itibaren, hiç kuşkusuz bireylerin birbirleriyle etkileşim içinde bulunmaları kaçınılmaz olmuştur. Bu etkileşimin gerçekleşme alanı olarak da karşımıza iletişim olgusu çıkmaktadır. En alt düzeyde iletişim: insanların birbirine bilgi aktarımı olarak tanımlanabilir. Bu tanımlı biraz daha ayrıntılı ele alırsak, iletişim insanların

gördüklerini, bildiklerini, düşündüklerini ve duyumsadıklarını söz, yazı, resim, vb. araçlar kullanarak başkalarına aktarmaları sürecidir, denilebilir. İletişimin toplumsal boyutu ise, Toplumbilim Terimleri sözlüğünde şu şekilde ele alınmaktadır: Düşünce ve duyguların bireyler, toplumsal kişiler, toplumlar arasında söz, el-kol hareketleri, yazı görüntü vb. aracılığıyla değiş-tokuş edilmesini sağlayan toplumsal etkileşim sürecidir (Aşkun, 1990: 2). Bu durumda, iletişimin sözlü olmayan dilini kullanan moda da, kendi içerisinde barındırdığı dinamikleriyle birlikte bireyler veya toplumlar arasındaki fikirlerin, tutumların veya duyguların iletilmesinde en iyi kültürel araçlardan birisidir. Tasarımcının özgün tasarımı üzerinden hâkim toplumla kurduğu iletişim, bu toplum tarafından nasıl ve ne olarak kabul gördüğünün de bir ifadesi olarak görülebilir. Yani, tasarımcının giysi tasarımlarının tasarımsal süreçlerinde kullandığı her bir etnik gösterge, o moda tasarımcısının etnik kimliğinin hâkim toplum tarafından kabul gördüğünü de düşündürtebilir.

Moda tasarımı süreçleri her ne kadar diğer tasarım disiplinlerinin tasarımsal süreçlerine göre farklılık gösterse de, yaratıcı bir fikrin, özgünlüğü olan, estetik kaygılardan uzak özgün bir esere dönüştürülme fikri ortaktır. Bu süreçte, tasarımcının etnik kimliğini kullanmadaki ustalığı aynı zamanda tasarımcının tasarımsal yeterliliğine bağlıdır. Çok bileşenli bir yapı gösteren giysi tasarlama süreci, tasarımcının tasarlama eylemlerinde birçok alt bileşen ile iş birliği yapmak zorundadır. Etnik kimliğin de bir tasarım alt bileşeni olduğu fikrinden yola çıkacak olursak, etnik kimliğin öznesini oluşturan “ben” ile kendisinin karşıtı olan “öteki” olandan tasarımcının beslendiğini görmek mümkündür. Karşılıklı, güçlü bir iletişim dilini kullanan ben ve öteki kavramları, yaratıcı fikrin tasarımsal eyleme dönüşmesinde etkin bir rol oynar.

Bir bireyin ya da bir grubun çoğunluktan farklı her hangi bir özelliğinin olması o bireyin ya da grubun ötekileştirilmesi için çoğunlukla yeterlidir. Ötekileştirme süreci farklı olanı anlamak, onlarla empati kurabilmek ve uyumlu bir sosyal yaşam kurabilmenin önündeki en büyük engellerden birisidir (Kundakçı, 2013; Çay Sağlam ve Yaşar, 2017: 139). Kabul etmek gerekir ki, farklı olanı anlama ya da kabullenme aşamasında tasarımcı, ben ve öteki arasında hayal edebilme, hayal ettiğini tasarımsal süreçlere dönüştürebilme noktasında zorlanabilir. Bu nedenle, etnik kimlik üzerinden tasarımsal eylemlerde bulunan bir tasarımcı, yaratıcı bir fikrin sanatsal bir eyleme dönüştürülmesinde hem ‘ben’ hem de ‘öteki’ öznelerinin kendi yapısal durumları içerisinde ne tür bir yaklaşım sergilediklerini iyi biliyor olması gerekmektedir. Bu aşamada; tasarımcının kendine ait kültürel ve etnik yapısının bilime ve sanata dair her tür veri ile desteklendiği tasarımsal yöntemlerine ilaveten, kendisinin de geliştirebileceği tasarımsal yöntem ve tekniklerle de de yaratıcı fikirlerle de desteklenmelidir.

“Verili olanı kullanma”, “var olan ile sonradan kazanılan arasında güçlü bir bağ kurma” eylemleri arasında tasarlama yetilerini yaratıcı fikirlerle destekleyen moda tasarımcıları, böyle yaparak önceden olana temellendirilmiş bilgiye gönderme yapan zengin bir tasarım dilinin inşasına da zemin hazırlamış olurlar. Eski ve yeni arasında yaratılan bu zengin dil, giysi tasarımı üzerinde simgesel bir dilin kullanımına da imkân tanır ki, bu aşamadan doğan en büyük tasarımsal zorluk ise eski bilgi ile yeni bilginin harmanlanmasından doğan ve yaratıcı fikirlerle desteklenen tasarım eylemlerinin yaratıcı bir tasarım diliyle ele alınması gerekliliğidir. Hiçbir zaman unutulmamalıdır ki, özgün giysi tasarımı estetik beğeniler içerisinde tutmaya yarayan ve hiçbir surette sanatla bağını koparmayan her tür yaratıcı tasarım eylemi, zengin bir tasarım dilinin gelişmesine imkân sağlarken aynı zamanda tasarımcının tasarımsal anlamda zengin bir tasarım üslubu kazanmasına da olanak sağlar.

3. Kimlik- Etnik Kimlik Üzerinden Zengin Bir Tasarım Dilinin İnşasını Gösteren Tasarım Örnekleri

Birçok moda tasarımcısı etnik kimliklerini gösteren simgesel formları özgün tasarımlarının kimi unsurlarında kullanmışlardır. Bu çalışmada yer alan ve konu itibariyle zengin bir tasarımsal dilin gelişimine imkân sağlayan kimlik-etnik kimlik anlatılarında Erte, Cristóbal Balenciaga, John Galliano, Kansai Yamamoto ve Atıl Kutoğlu, çalışmanın konusuna örneklem olarak seçilmişlerdir. Bu seçimde;

1. Erte, Balenciaga, John Galliano, Kansai Yamamoto ve Atıl Kutoğlu'nun moda tasarımı alanındaki dünyaca tanınırlıkları,
2. Her bir tasarımcının özgün giysi tasarımlarında kimlik-etnik kimlik formlarını baskın bir şekilde kullanmalarının yanı sıra,
 - a. Erte: Rus Asıllı bir moda tasarımcısı olup (St. Petersburg doğumlu), moda tasarımı kariyerini Paris'te sürdürmüş olması,
 - b. Cristóbal Balenciaga: İspanyol asıllı moda tasarımcısı olup (Basque bölgesinde Getaria doğumlu), moda tasarımı kariyerini Paris'te sürdürmüş olması,
 - c. John Galliano: İspanyol asıllı (Cebelitarık doğumlu) moda tasarımcısı olup, moda tasarımı kariyerini Paris'te sürdürmüş olması,
 - d. Kansai Yamamoto: Japon asıllı (Yokohama doğumlu) moda tasarımcısı olup, moda kariyerini Londra ve Paris'te sürdürmüş olması,
 - e. Atıl Kutoğlu: Türk asıllı (İstanbul doğumlu) moda tasarımcısı olup, Viyana'da moda kariyerine devam ediyor olması,

yukarıda adı geçen moda tasarımcılarını çalışmaya örneklem olarak seçilmelerini sağlamıştır.

3.1. Erte

1892 yılında St. Petersburg'da doğan Erte, Cengiz Han'ın Avrupa kıtasına geçen Türk boylarından biri olan tatar kralı Tirt'in soyundan gelmektedir. Asıl adı Romain de Tiroff olan Erte, Tatar kralı Tirt'in soyundan gelen babasının ailesi V. İvan döneminde Büyük Peter Vakfı tarafından Hristiyan dinine mensup kılınarak Rus çarına bağlı olmaları koşuluyla St. Petersburg'a yerleşmiş bir ailenin oğludur. O dönem içinde yaşayan ve çarı temsil eden ailenin oğullarına asalet unvanını kullanmaları için V. İvan tarafından yazılı hükme bağlanan soy isminde "de" ve "ven" eklerini kullanarak kral Tirt'i temsil etmeleri gereğince, Tiroff ailesi olarak unvan almışlardır. De Tiroff adı ile anılan asalet unvanı Tirt'in Rus diline uyarlanmış halidir (Ünsal ve Sarı, 1996: 342). Fakirliği görmeden ihtişamlı bir dünyada mutlu bir çocukluk geçiren Erte, ona doğuştan verili olan sofistike ve pahalı zevkleri sonradan kazandığı sanat ve estetik değerlerle harmanladığı tasarımsal yetilerini, hayatı boyunca ustalıkla kullanmıştır. Ailesinin tüm itirazlarına rağmen iyi bir moda tasarımcısı olmak isteyen Erte, yirmili yaşlarında Paris'e giderek Académie Julian'da sanat eğitimine başlamıştır. 1911 yılında St Petersburg'da Paul Poiret ile moda kariyerine başlayan tasarımcı, Poiret'nin yanında birçok yaratıcı moda tasarımına imza atmıştır (Sarı, 1998: 30).

Başlangıçta isminin baş harflerinin bir kısaltması olan R ve T harflerini tasarımlarında kullanan sanatçı, daha sonra bu harflerin Fransızca okunuş biçimi olan Erte ismini moda kariyeri boyunca kullanmıştır (Resim 1).



Resim 1. Erte Özgün Giysi Tasarımları

Sanatçının özgün giysi tasarımlarında kullandığı “Erte” imzasını etnik kimlik bağlamında inceleyecek olursak, onun bu imzayı sadece Fransız toplumuna duyduğu sempatinin bir ifadesi olarak görmek mümkün değildir. Ancak, hâkim toplum olarak adlandırabileceğimiz Paris’in sanatçı

üzerindeki etkisini görmek mümkündür. Nitekim sanatçı Paris’e geldiği ilk yıllarında orijinal isminin baş harflerinden oluşan imzasını kullanmışken, sonradan, yaşadığı toplumun dil yapısına göre imzasını değiştirerek kullanması bu tezi ispatlar niteliktedir.

Bireyin her hangi bir baskın toplum içerisinde kabul görmesi veya içinde yaşadığı bu toplumu kabullenmesi, kimlik kavramının en önemli boyutlarından biridir. Yeniçeri, “*William Sorayan’ın Eserlerinde Kimlik ve Diaspora (2014)*” adlı eserinde bir toplum tarafından kabul görmeyi kişinin içinde bulunduğu topluluk tarafından nasıl ve ne olarak benimsenildiği, kabullenmeyi ise bireyin içinde bulunduğu topluluğa karşı duyduğu aidiyet hissi’ olarak tanımlar. Yine aynı eserde etnik kimlik ise bireyin içinde yaşadığı topluma ait hâkim kültürel unsurlardan farklı olarak; orijinal kimliğe karşı hissedilen aidiyet olarak tanımlanır.

Bu tanımlardan yola çıkarak sanatçının içinde yaşadığı topluma ait kültürel unsurlardan farklı olarak orijinal kimliği üzerinden etnik kimlik kullanımını irdeleyecek olursak, Ertenin özgün tasarımlarında kullandığı ET imzası, onun orijinal kimliğine duyduğu aidiyetinin bir göstergesi olabildiği gibi hâkim kültüre duyduğu bir sempatinin de simgesi olarak düşünülebilir. Ancak, isminin baş harflerinden oluşan ET kısaltmasını, Fransızca telaffuz biçimiyle kullanmış olması, sanatçının baskın toplum tarafından kabul görmek istemesiyle alakalı olarak da düşünülebilir.

Sanatçının etnik kimliğini kullandığını gösteren en belirgin görsel örneklerden biri Osmanlı minyatürlerinden etkilenerek hazırladığı kaftan kostüm tasarımıdır (Resim 2).



Resim 2. Erte Giysi Tasarımı

Resimde yer alan Erte imzalı özgün giysi tasarımı, sanatçının “Le Harem Modeme I” adlı koleksiyonunun bir parçasıdır. Tasarım, Osmanlı giyim – kuşamının en belirgin şekilde temsil edildiği “kaftan” formundan ilham alınarak tasarlanmıştır. Sanatçının Osmanlı İmparatorluğuyla ortak bir geçmişe sahip Tatar hanedanlığıyla olan aile bağı, tasarımın etnik formlarla olan ilişkisini güçlendirmiştir. Sanatçının etnik kimliğine güçlü bir gönderme yapan bu tasarım, giysinin yaka, kol ağzı ve etek ucunda kullanılan ve hanedanlık simgesi olarak kabul gören vizon kürkle tamamlanmıştır.

3.2. Cristóbal Balenciaga

1895 yılında İspanya’da doğan sanatçı, moda tasarımı kariyerine bir terzinin yanında başlamıştır. Özgün giysi tasarımlarında asla kaliteden ödün vermeyen tasarımcı, hazırladığı özgün giysi tasarımlarında kesimden dikime kadar tasarımın bütün süreçlerinde tasarım öğelerini sonsuz bir yaratıcılıkla birleştirmiştir. İspanya kraliyet ailesi ile aristokratların da aralarında bulunduğu yüksek bir kesime hitap eden Cristóbal Balenciaga, İspanyada başladığı moda kariyerini Paris’te açtığı Haute Couture –Kişiyi Özel Moda Tasarımı- moda eviyle devam ettirmiştir. Özellikle İspanyol kimliğiyle ve yine İspanyol Rönesans’ından aldığı ilhamla tasarladığı özgün giysi

tasarımları, sanatçının doğuştan verili olan ile sonradan elde edilmiş olan arasında ki kültürel ve etnik bağların bir göstergesi biçimindedir.

Yaşadığı toplumun içinde bulunduğu geleneklerini, farklı alışkanlıklarını ve belki de acılarını konu ettiği giysi tasarımlarında sanatçı, temsil ettiği toplumun gerçeklerine duyarsız kalmayıp bunları tüm çıplaklığıyla tasarımlarına yansıtmıştır. Realist, kimi zaman da geleneklerin dışına çıkan tasarımcı, eserlerini daha çok yenilikçi bir anlayışla ele almıştır (Fotoğraf 1).



Fotoğraf 1. Cristóbal Balenciaga Giysi Tasarımı

Fotoğraf 1’de yer alan ve Cristóbal Balenciaga imzalı bu özgün giysi tasarımı, yüzyıllardan beri İspanyol halkı tarafından kabul gören ve matadorlar tarafından boğa güreşleri esnasında giyilen geleneksel bir giysiden ilham alınarak tasarlanmıştır. Tasarıma ait ilk dikkat çeken özellik, İspanyol halkına mal olmuş bir geleneksel formun, etnik kimliği bozulmadan tasarımcısına has bir yetenekle yeni baştan tasarlandığıdır. Etnik kimliğin zengin bir tasarımsal dille vurgulandığı bu özgün tasarım izleyicisine, tasarımcısının etnik kimliğini adeta güçlü bir matador edasıyla sunar gibidir.

3.3. John Galliano

Moda dünyasına tanıttığı özgün giysi tasarımlarıyla her zaman gündemde kalan Galliano, kimilerine göre ‘Modanın asi çocuğu’, kimilerine göre “dahi” ve kimilerine göre ise “sınırları olmayan” bir moda tasarımcıdır. Ancak sanatçının adı nasıl anılırsa anılsın o, moda tasarımında yapılacak en büyük yeniliklerin ve farklılıkların adresi olmuştur. Givenchy, Coco Chanel ve Christian Dior gibi dünyanca ünlü moda tasarımcılarına yaratıcı ve özgün giysi tasarımları hazırlayan sanatçı, tasarımını yaptığı koleksiyonlarında Fransız modasına geleneksel İspanyol çizgilerini taşımıştır. 1960 yılında Cebelitarık’ta doğan sanatçının tasarımlarında kullandığı çok yönlü ve yaratıcı üslubunu, üzerinde doğup büyüdüğü coğrafyada aramak hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Çocukluğunu İspanyada geçiren Jhon Galliano için renkli Akdeniz geceleri sanatçının özgün tasarımlarında her zaman ilham kaynağı olmuştur. Sanat eseri niteliğindeki giysi tasarımları, moda tasarımına yeni anlayışlar ve yeni biçimler kazandırmıştır.

Özgün giysi tasarımlarında disiplinler arası bir yaklaşımla daha özgün, daha yenilikçi ve daha yaratıcı giysi modellerini farklı yüzey ve doku tasarımlarıyla harmanlayan Jhon Galliano'nun duygu ve tutkularını öyküleştirerek adeta onlara tarihsel bir kimlik kazandırdığı özgün giysi tasarımlarında, geleneksel formlardan modern formlara bir dönüşlülük hâkimdir. Yaratıcılığın sınırlarının zorlandığı günümüz Jhon Galliano giysi tasarımlarında, renkli ve coşkulu Akdeniz rüzgârlarının Endülüs halkları üzerinde bıraktığı çılgın müzik ritmini duymak mümkündür (Fotoğraf 2).



Fotoğraf 2. Jhon Galliano Giysi Tasarımı

Çoğu zaman farklı ve sıra dışı çizgisiyle çağdaşlarından ayrılan Jhon Galliano, özgün tasarımlarında kullandığı çağcıl dokunuşlarla bir anlamda, ortaçağ İspanyasında yaşanan inanç ve uygulamalara karşı protest bir başkaldırının izlerini taşır gibidir. Bu ateşli renkler, sanatçının etnik kimliğinin baskın bir göstergesi biçimindedir. Tasarımcının etnik kimliğinden doğan ve Cebelitarık'a temellendirilen bu görsel zenginlik, sanatçının yeni yaşam alanlarında kendine has bir üslupla çarpıcı renk tonlarına dönüşmüştür.

3.4. Kansai Yamamoto

1971 yılında Londra'da defile düzenleyen ilk Japon moda tasarımcısı olan Kansai Yamamoto, heykelsi tasarımlarında kullandığı olağanüstü renk kombinasyonlarıyla tanınan dünyaca ünlü bir moda tasarımcıdır. Sanatçının bir terzilik dehası olan özgün giysi tasarımları ile bu tasarımları oluşturan yüzey – kumaş desenlerindeki modern üslubu, geleneksel formların modern bir stilde yeniden hayat bulmuş şeklidir. Japonya'nın Yokohama şehrinde doğan sanatçı, uzun yıllar kendi doğduğu topraklardan uzakta Londra ve Paris'te yaşamış, ilk defilelerini bu şehirlerde gerçekleştirmiştir. Kansai Yamamoto'nun özellikle 1999 yılında Japon geleneksel giysisi olan kimono' ya olan aidiyetini gösteren özgün giysi tasarımları büyük bir hayran kitlesi tarafından kabul görmüştür (Fotoğraf 3).



Fotoğraf 3. Kansai Yamamoto Giysi Tasarımı

Japon kültüründe kimono, renk ve tasarım özellikleriyle giyen kişiyi bir başkasından ayırt etmeye yarayan biçimsel farklılıklara sahiptir. “Japon halkının, giydiklerinde kötülüklerden korunduklarına inandıkları bu kimonolar özellikle zengin desen ve renk alt yapısıyla Japon kültürünün en belirgin giysi özelliklerinden birisidir” (Kozbekçi ve Ayranpınar, 2010: 49). Sanatçının etnik kimlik unsurlarının derin izlerini gördüğümüz bu özgün giysi tasarımı, realist bir üslupla ele alınarak tasarlanmıştır. Yüzey desenlerinde kullanılan bitkisel ve hayvansal bezemeler, sanatçının etnik kimliğine gönderme yapan önemli unsurlar arasındadır.

3.5. Atıl Kutoğlu

Türk asıllı dünyaca ünlü moda tasarımcısı Atıl Kutoğlu, etnik kimlik üzerinden zengin bir tasarım dili geliştirmiş moda tasarımcılarından birisidir. Hiç kuşkusuz onun da tasarımsal yetilerinin gelişmesinde ve şekillenmesinde -diğer örneklerde olduğu gibi- doğduğu ve sonradan içinde yaşamaya başladığı toplumun etkisi büyük olmuştur. Tasarımlarında genellikle yalın bir çizgi kullanan sanatçı, mensubu bulunduğu Türk toplumunun kültürel izlerini taşıyan sembolleri, tasarımlarının kimi unsurlarında kullanmıştır. Kendi kimliğinin bir parçası olan bu semboller, sanatçı tarafından özgün giysi tasarımlarının renk, biçim ve formlarında baskın olarak kullanmıştır.

Tasarımlarını Avusturya merkezli sürdüren sanatçı, doğduğu coğrafyanın kültürel izlerini modern bir anlayışla ve dolaylı olmayan doğrudan bir anlatımla tasarımlarında uygulamıştır (Fotoğraf 4).



Fotoğraf 4. Atıl Kutoğlu Giysi Tasarımları

Kutoğlu, Türk kimliğine has detaylarla süslediği giysi tasarımlarında, Türk toplumunun duyumsadığı ihtişamlı tarihi geçmişinin tanıklığına ilaveten, onu izleyen farklı kültür temsilcilerinin de hafızalarında derin izler bırakmıştır. Etnik kimliği ifade eden bu formlar, zamanla unutulabilecek izler değildir. Öyle ki, sanatçının giysi koleksiyonlarında kullandığı “kendine özgünlük” hali, Atıl Kutoğlu’nun sıra dışı yorumunda yeniden hayat bulmuştur (Fotoğraf 5).



Fotoğraf 5. Atıl Kutoğlu Giysi Tasarımı

Fotoğraf 5’de yer alan Atıl Kutoğlu imzalı bu özgün giysi tasarımında en dikkat çeken ayrıntı, modelin yüzey tasarımında kullanılan çini desenleridir. *Türk mimarisinin önemli bezeme unsurlarından biri olan çini, yüzyıllar boyunca Türk sanatlarında kullanılmış ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu döneminde Osmanlı saray nakkaş hanesine mensup sanatkârlarca zirveye taşınmıştır. Motiflerin yoğun bir üslupla bir biri içerisine geçişli ligi, çini sanatının Türk Sanatlarındaki en önemli üslup özelliklerinden biridir* (Ertürk, 2014: 1). Türk sanatlarında zirve yapmış bir süsleme tekniğinin Kutoğlu tarafından özgün giysi tasarımının yüzey desenlerinde kullanılıyor olması, sanatçının Türk kimliğinin hâkim toplum içerisindeki derin etkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Sanatçının desen tasarımında kullandığı doğrudan anlatım biçimi, Atıl Kutoğlu’nun etnik kimliğinin önemli bir belirtisi olan simgelerin hâkim tolum içerisindeki varoluşunun bir seslenişidir.

4. SONUÇ

Kimlik, bir özellik, bir nitelik belirtisidir. Birçok özelliğe ve niteliğe sahip kimlikler, her şeyden önce farklılıklardan doğan bir bütünlüğü sergilerler ki bu kimliğe yüklenen bir sınıflama işlemidir ve bu işlem bireylere ait farklılıkları ortaya koyar (Aşkın: 2007). Kimlik yarattığı bu farklılıklarla birlikte, bireyin toplumla bütünleşmesine aracılık ederken aynı zamanda, psikolojik –

ekonomik – tarihsel - kültürel ve sosyolojik etmenlere bağlı olarak da yaşamlar üzerinde derin izler bırakır.

Bireyin kim olduğuna ya da nereden geldiğine dair ipuçları içeren bu izler etnik kimliğin yaratımı sürecine de katkı sağlar. Etnik kimlik, bireyin içinde yaşadığı hâkim kültürel unsurlardan farklı olarak, doğuştan gelen kimliğe karşı hissedilen aidiyettir. Başka bir ifadeyle etnik kimlik, bireye doğduğu andan itibaren yaşadığı toplum tarafından verili olan ile zaman ve mekân değiştikçe kimliğe sonradan ilave edilenlerin biraya getirildiği evrensel değerlerin bir bileşimidir.

Farklı bağlamlarda, farklı zaman ve mekânlarda, farklı kişiler için etnik kimlik kavramı değişiklik gösterse de, makalenin ana konusun da vurgulanan etnik kimlikten kasıt; bireyin doğuştan getirdiği bazı kültürel verilerini yer değiştirmeye bağlı olarak hâkim toplum içerisinde ne şekilde kullandığıyla ilişkilidir. Bireyin burada vermek istediği mesaj “ben” olamayanın “öteki” si olduğu ev sahibi ülke insanlarına “ben burdayım” söylemini içerir. Buradan hareketle, giyime ya da daha özel tanımla modaya tasarımsal süreçler içerisinde hizmet eden moda tasarımcıları için etnik kimlik kullanmak, misafir toplum ile orijinal toplum arasındaki tasarımsal bir köprünün tezahürü şeklindedir. Moda tasarımcısı bu noktada etrafını görmezden gelemediği için, ya yaşadığı hâkim toplumun bir parçası olarak etnik kimliğini gösteren unsurları doğrudan tasarımsal süreçlerine dâhil eder ya da ona doğuştan verili olan orijinal bilgiyi bulunduğu bu yeni yaşam biçiminde kültürler arası bir yaklaşımla harmanlayarak tasarımlarının kimi unsurlarında kullanır. İster etnik kimlik tasarımsal süreçler içerisinde doğrudan kullansın isterse disiplinler arası bir yaklaşımla kullansın, her iki durum için de zengin bir tasarım dili inşa edilmiş demektir.

Tüm bu varsayım ve olasılıklardan hareketle denilebilir ki, özgün tasarımın doğasında var olan tüm göndermelere ilaveten, ait olduğu kültürel yapı içerisinde bozulmadan bulunabilen ve hatta kendi etnik kimliğini koruyabilen tasarımlar çok dilli ve zengin bir tasarımsal üslubu kazanmış sayılırlar. Ancak, tasarımı ait olduğu tarihsel süreç içerisinde hayal etme, yeniden anlamlandırma veya onu özgün bir tasarım diliyle bozmadan yaratma, tasarımsal süreçlerin en sorunsalı olarak görünse de, hiç unutulmamalıdır ki tasarımcının sanat ile bağını güçlendiren, kültürel sürece odaklı, özgün bir tasarım dilinin gelişmesi, etnik kimlik üzerinden zengin bir tasarım dilinin geliştirildiğinin bir işareti olacaktır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Barbarosoğlu, K. F. (2004). *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, İz Yayıncılık, İstanbul
- Crane, D. (2003). *Moda ve Gündemleri- Giyimde Sınıf, Cinsiyet ve Kimlik*, (Çev. Özge Çelik), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Davis, Fred. (1997). *Moda Kültür ve Kimlik*, (Çev. Özden Arıkan), Yapı Kredi Yayınları, Ankara
- Göka, E. (2006). *İnsan Kısım Kısım: Toplumsal, Zihniyetler, Kimlikler*, Aşina Kitapçılık, Ankara
- Eric, E. (1992). *ERTE Ultime Opere Grafica Scultara*, Fabbri, Milano
- Ertürk, Z. (2014). Türk Çini Sanatında Saz Yolu Ekolü, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi. *İstanbul Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi*, İstanbul
- Güvenç, B. (1997). *Türk Kimliği*, Remzi Kitapevi, İstanbul

- Kozbekçi A. S. (2010). 17. – 18. Yüzyıl Döneminde Osmanlı Kaftanları ve Japon Kimonoları Üzerine Karşılaştırmalı Çözümlemeler, Yayınlanmamış Sanatta Yeterlik Tezi. *Dokuz Eylül Üniversitesi*, İzmir
- Sarı, S. (1998). Erte'nin Hayatı ve Giysi Tasarımlarıyla İlgili Örnek Bir Çalışma, Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, *Gazi Üniversitesi*, Ankara
- Yeniçeri, H. Seren (2014). William Sorayan'ın Eserlerinde Etnik Kimlik ve Diaspora, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi. *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi*, İstanbul
- Jones, S. J. (2014). *Moda Tasarımı*, (Çev. Hüseyin Kılıç), Kerasus Yayınları, İzmir

Makaleler

- Aşkın, M. (2007). “Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler”, Erzurum: Atauni, Sosyal Bilimler Enstitüsü E- Dergi, 213-220.
- Aşkun, İ.C. (1990). Kültürel İletişim Politikası, *Kurgu Dergisi*, s7, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/150120> (19 Kasım 2016'da erişildi)
- Bayazit, N. (2004). Tasarımı Keşfetmek: Tasarım Araştırmalarının Kırk Yılı, *İstanbul İTÜ Dergisi/a Mimarlık, Planlama ve Tasarım*, 3-13.
- Cırık, İ. (2008). “Çok kültürlü Eğitim ve Yansımaları”, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 27-39.
- Cihangir, F. (2003). Türk Modernleşmesi ve ‘Tesettür’, *İstanbul: Köprü Dergisi*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=573>, (22 Eylül 2016'da erişildi)
- Coşkun, M. (2012). Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu, *Journal of Life Sciences*, Volume 1, Number 1.
- Çakır, H.ve Topçu, H. (2005). Bir İletişim Dili Olarak İnternet. *Kayseri: Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 71-96. [http://sbedergi.erciyes.edu.tr/sayi_19/4-%20\(71-96.%20syf.\).pdf](http://sbedergi.erciyes.edu.tr/sayi_19/4-%20(71-96.%20syf.).pdf) (06 Kasım 2016'da erişildi)
- ÇAY SAĞLAM, T., YAŞAR; M. (2017). Teoride, Pratikte ve Araştırmalarda Öteki ve Ötekileştirme, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 12/3, p. 135-154 DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11362> ISSN: 1308-2140, ANKARA-TURKEY (1 Mayıs 2017 tarihinde erişildi)
- ÇETİNTAŞ, B. (2016). Kültür Kavramının Kapsamı, Anlam ve Tanımları, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature And History of Turkish or Turkic* Volume 11/18Fall2016, p. 227-248 DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.10082> ISSN: 1308 -2140, ANKARA-TURKEY (29 Nisan 2017 tarihinde erişildi)
- Ergür, A. (1997). Gelenek Görenek ve İnançların Halk Sanatına Etkisi, Ankara: 5. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 171-174.

- Enninger, W. (1998), Giyim, (Çev. Nebi Özdemir), *Millî Folklor Dergisi*, S. 39, s. 92-96.
- Kodaman, L. ve Sarı, S. (2013). Disiplinler Arası Bağlamda Tuval Resimlerinin, Dijital Baskı Yöntemi Kullanılarak Giyilebilir Sanatta Uygulanmasına Yönelik Bir Çalışma, *Cumhuriyet International Journal of Education-CIJE e-ISSN: 2147-1606 Vol 2 (4), 2013, pp. 72-83*
- Ünsal, G. ve Sarı, S. (1996). Türk Asıllı Ünlü Modacı Erte (1892-1992), İzmir: *Tekstil ve Konfeksiyon Dergisi*, 342-345.
- Taifel, H. ve Turner, J. (1978). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior, Chapter 1, http://web.mit.edu/curhan/www/docs/Articles/15341_Readings/Intergroup_Conflict/Tajfel_&_Turner_Psych_of_Intergroup_Relations_CH1_Social_Identity_Theory.pdf, (12 Ekim 2016'da erişildi).
- Türkan, K. (2011). Giyim Kuşamla İlgili Tespitler: Atatürk'ün Giysi Tercihleri Üzerine Bir Değerlendirme Denemesi, *Folklor/Edebiyat*, cilt:17, sayı:65, 2011/1, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/255317>, (11 Ocak 2017'de erişildi).
- Yanık, C. (2013). Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi, *Kaygı Dergisi*, 225-237.
- Yanmış, M. ve Kahraman, B. (2013). Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği, *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)*, Cilt/Volume: 8, Sayı/Number: 2, Yıl/Year: 2013, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/17720>, (12 Ocak 2017'de erişildi).
- Zenginoğlu, S., Kanat, S. (2016). Avrupa'nın Başkalaşma Korkusu: Kimlik Tartışmaları Bağlamında İslamlaşma ve Amerikanlaşma Tehditleri, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 11/13 Summer 2016, p. 259-278 DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9934> ISSN: 1308-2140, ANKARA- TURKEY (02 Mayıs 2017 tarihinde erişildi)

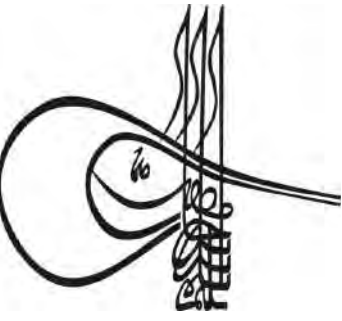
Görsel Kaynaklar

- Resim 1.** <http://janey-jane.deviantart.com/art/Erte-fashion-designs-57589114> (Erişim Tarihi: 29.11.2016) (15 Aralık 2016'da erişildi).
- Resim 2.** Eric, Estorick. *Ultime Opere Grafica Scultara*, Milano: Fabbri Yayınevi, 1992.
- Fotoğraf 1.** <http://informadik.blogspot.com.tr/2014/10/ortunmekten-giyinmeye-moda.html>, (<http://janey-jane.deviantart.com/art/Erte-fashion-designs-57589114> (10 Ağustos 2016'da erişildi)
- Fotoğraf 2.** <http://fuckyeahjohngalliano.tumblr.com/post/904991529/john-galliano-fall-2004-ready-to-wear>, (<http://janey-jane.deviantart.com/art/Erte-fashion-designs-57589114> (10 Temmuz 2016'da erişildi)
- Fotoğraf 3.** <https://tr.pinterest.com/pin/478437160391065709/>, (<http://janey-jane.deviantart.com/art/Erte-fashion-designs-57589114> (14 Eylül 2016'da erişildi).

Fotoğraf 4. <http://kelebekgaleri.hurriyet.com.tr/galeridetay/93213/2368/5/modern-osmanlilar-pariste>, (<http://janey-jane.deviantart.com/art/Erte-fashion-designs-57589114> (29 Kasım 2016'da erişildi)

Fotoğraf 5.

http://2.bp.blogspot.com/_s1eGmoONjO4/THvJpeT302I/AAAAAAAAAND0/8xKIgd4ldao/s1600/00.jpg, (<http://janey-jane.deviantart.com/art/Erte-fashion-designs-57589114> (12 Ekim 2016'da erişildi)



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Serdar TUNA – Doç. Birsen ÇEKEN –
Doç. Dr. Ayşe Derya KAHRAMAN

This article was checked by iThenticate.

KAMUSAL ALANDA SANAT OLGUSU VE GÖRSEL KÜLTÜR

Mehmet SUSUZ* - İsa ELİRİ**

ÖZET

Kamusal alanlar genel ifadeyle, “toplum bireylerinin ortak kullanım alanlarıdır”. Dolayısıyla bu alanlar toplumun ortak paylaşım ve etkileşim mekânlarıdır. 1950 sonrası değişen sanatın anlamsal ve biçimsel yapısı galeri ve sergi salonlarının dışına taşarak kamusal alanlara yönelmiştir. Kamusal alanlar, sanatçıların eserlerini biçimlendirerek topluma sunduğu alanlar haline gelmiştir. Toplum ve toplumun kullanım alanlarının sanat ile bütünleştiği mekânlar, toplumun fotoğrafını, sosyo-kültürel yapısının kimliğini ortaya koymaktadır.

Kamusal alanlar günümüzde, geçmiş dönemlerin sergi salonu ve galeri mekânlarının fonksiyonunu yüklenerek ‘sanatın ve sanat eserinin topluma sunulduğu (teşhir edildiği) alanlara dönüşmüştür’. Kamusal alanlar sanat eserlerinin birçok kişiyle etkileşime girmesine olanak tanır. Dolayısıyla sanatın ‘üreticisi’ olan sanatçı ile ‘tüketicisi’ olan toplum arasında yoğun bir ilişki söz konusudur. Kamusal alanlar, yıllardır toplumdan uzaklaştırılarak elit tabakanın etkileşim alanında yer alan ‘sanat olgusunu’ güncel sanat pratikleriyle asıl sahibine yani halkın ayağına getirmiştir. Kamusal alanlarda icra edilen sanatların tümünü ‘kamusal sanat’ kavramıyla ifade edebiliriz.

Özellikle 1950’lerden sonra kamusal sanat envanterine birçok sanat anlayışı dâhil edilmiştir. Geleneksel sanatta ‘sanat eseri karşısında ‘pasif’ konumda olan toplum bireyleri kamusal alanlarda sanat ile etkileşime girerek ‘aktif’ konuma geçerler. Toplum yaşantısının yoğun olduğu alanlara sanat taşınmalıdır. Sanat bulunduğu ortamı güzelleştirerek o ortama estetik değer kazandırır. Toplum, sanatın temas ettiği bu alanlara karşı farklı bakış açıları geliştirerek ‘kültür belleği’ oluşturur.

Caddeler, sokaklar ve meydanlar bir kenti oluşturan önemli alanlardır. Bu alanların sanata kucak açması, sanat toplum bütünleşmesine zemin hazırlar. Geçmişten günümüze toplum sanat ilişkisine bakıldığında, toplumun büyük çoğunluğunun sanata mesafeli

* Arş. Gör. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü, El-mek: mehmetesusuz@yahoo.com.tr

** Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Resim Bölümü, El-mek: isaeliri@hotmail.com

olduğu görülmektedir. Bu durumun en önemli nedeni olarak, sanatın belli bir tabakanın tekelinde olduğu anlayışının topluma empoze edilmeye çalışılmasıdır. Kamusal alanlardaki sanat çalışmaları ile sanatçı, sanat ve toplum arasındaki bağ güçlenerek toplumun çevresine bakışı estetik düzeye çekilir.

Sanatın, toplumun sürekli kullanım alanı olan kamusal alanlarda varlığını göstermesi, bireylerin bu mekânlara bakış açılarını değiştirir. Bir bakıma sanat, görünmeyeni görünür hale getirir ve fark edilmeyenin fark edilmesini sağlar. Bireyler bu çıkarımları yaparken görsel kültürün sağlamış olduğu veri tabanından beslenir.

Kamusal sanat, toplumun yaşadığı çevrenin farkına varmasını ve 'kent kültürü' bilinci edinmesini sağlar. Kamusal sanat çalışmaları, kalıcı estetik kentsel dokuların oluşturulmasında, toplumun yaşadığı çevreye karşı olan duyarlılığının arttırılmasında, bireylerin yaşantılarını ve aralarındaki ilişkiyi geliştirmelerinde önemli yer teşkil eder. Kamusal sanat, toplumun yaşantılarla edindiği maddi ve manevi kültürel motivasyonların odak noktasına sanat olgusunu yerleştirmeyi amaç edinir.

Sanatın kamusal alanlarda uygulanması ve kalıcılığının sürdürülmesi toplumun 'görsel kültür' düzeyine bağlıdır. Bir toplumun görsel kültür düzeyinin gelişiminde, birçok görselliği bünyesinde barındıran sanat etkinlikleri büyük önem taşır.

Araştırmada, kamusal sanat uygulamalarının toplumun görsel kültür belleğine olan katkısı ile kamusal alanlardaki sanat etkinliklerinin toplum üzerindeki etkileri saptanmaya çalışılmıştır. Elde edilen bilgi ve belgeler ışığında sonuç ve öneriler geliştirilmiştir. Araştırmada, verilerin toplanma sürecinde tarama yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kamusal Alan, Kamusal Sanat, Sanat, Görsel Kültür

PHENOMENON OF ART AND VISUAL CULTURE IN PUBLIC SPACES

ABSTRACT

Public spaces are, in general terms, "common use areas of community individuals". So, these areas are the common areas of community for sharing and interaction purposes. The semantic and formal structure of art that has changed after 1950 has shifted out of the galleries and exhibition halls and spread to public spaces. Public spaces have become exhibition areas for artists to form their artworks and present them to the local eyes. The places in which society and common spaces have become one with art reveals the socio-cultural structure and identity of the society.

Today, public spaces are transformed into 'spaces where art and art work are presented (exhibited) by taking over the functions of exhibition rooms and gallery spaces of past periods. 'Art phenomenon'

has been removed from the society and kept for the elite class. Public spaces have brought this 'art phenomenon' back to the community with contemporary art practices. We can express the whole of the arts performed in public spaces with the concept of 'public art'.

Especially after the 1950s, many artistic insights were included in the public arts inventory. In the traditional art, people who are in a 'passive' position with respect to 'art', interact with art in public spaces and become 'active'. Art should be moved to areas where community life is intense. Art makes it aesthetically worthy by making the environment it is beautiful. Society creates 'cultural memory' by developing different perspectives against these areas where art touches.

Roads, streets and squares are important areas that make up a city. The embracing of these fields in artificiality paves the way for the integration of art and society. When we look at relationship between art and society in the past, it is seen that the vast majority of the society is distant from art. One of the most important reasons for this is the try to imitate the understanding that art is monopolized by a particular class. Artwork in public spaces strengthens the connection between artist, art and society and enhances the view of society to the aesthetic level.

The fact that art shows its presence in public spaces, which are the area of continuous use of society, changes the way individuals view these spaces. Art, in a way, allows to see what is invisible, and allows to notice what is unrecognized. Individuals are fed from the data base that they have provided visual culture while doing these inferences.

Public art is to ensure that the society is aware of the environment in which it lives and that it acquires the consciousness of 'urban culture'. Public artwork plays an important role in the creation of permanent aesthetic urban textures, in increasing the susceptibility of the society to the living environment, and in the development of the relations between the individuals and their experiences. Public art aims to put an artistic point at the focal point of the material and spiritual cultural motivations that the society brings to life.

The practice of art in public spaces and the maintenance of its permanence depend on the level of 'visual culture' of the society. In the development of the level of visual culture of a society, art activities that have many visuals in it are very important.

In the research, the contribution of public art practices to society's memory of visual culture and the effects of artistic activities in the public sphere on society has been tried to be determined. Conclusions and recommendations have been developed in the light of the obtained information and documents. In the study, the screening method was used in the collection process of the data.

STRUCTURED ABSTRACT

“By ‘Public Space’ concept primarily we mean that there is a space, an area, in which a public opinion alike exists within our community. It is ensured that every single citizen has access to this mentioned space” (Habermas, 2015a: 95). “The connection between the identity and the

place lies behind the space primarily being a phenomenon as if crop field and a residential district that is formed in the hands locals" (Erzen, 2015: 161). The public spaces of a town are no different than a photograph of the whole town. They reflect the town itself. The approach of the community towards the public spaces is slightly different than towards any other thing. Public spaces are the identity of the town in the people's eyes. This aspect of public spaces has opened its arms for artistic motivations. The organizations that has brought art and the society together will enhance the cultural level of every single person.

According to Bardard, anything an eye can see must be categorized as visual culture. "Thing an eye can see' cannot be defined without conceiving questions such as 'How such concept as nature's interpreted?'" (Barnard, 2010: 27-28). "A person crosses with visual culture in not a single day of his life, but in each day. In visual culture notion, sense, and pleasure are about the visual happenings transmitted by visual technologies that are sought by consumers" (Mirzoeff, 1999: 3). "In a culture in which there are visuals, we live in a society of demonstration of symbols and images. We are surrounded by images, and we have plenty of theories about them" (Mitchell, 1994: 5-6). Eyesight is one of the most important organs mankind possess. This organ is used for both explanation and examination as if it's a device made for that purpose (Leppert, 2009: 37). Visual culture is a reflex against visual revolution or hegemony in modern culture. Visual culture is based on visual media and a domination of speech, writing, textuality and visual expression on the oral activities of reading. Often, hearing and touching is probably a booty in the age of visualization (Mitchell, 2002: 172). Cultural textures that enter the visual culture cluster are "... fluidity, new formations; It contains the forms of resistance "(Akay, 2002: 60).

"Visual culture has been seen in recent years as a hybrid initiative that unifies the data obtained through the various theories and methods that investigate the relationship between the individual, society and images in common. Visual culture is the exploration and definition of ways of expressing visuals beyond traditional disciplines "(Aykut, 2013: 708). Leppert refers to the fact that visual and literary images are now around us. "These images tell us what kind of bodies we should have and what kind of bodies we should desire - or construct - (...)" - the power of the society to shape the society of visual and literary imagery, (...) they tell us what kind of clothes we will wear, which car we will go to, which party we will vote for, and so on ". Leppert emphasizes that the information the mass media use when it comes to collecting visual images are not "prejudiced or neutral ..." as the information that the advertising industry brings out is that the main purpose of the advertisement is to make "... things that we cannot actually do ..." (Leppert, 2009: 15-16). If we proceed from this explanation, we can see that the discussions on the point that everything expressed as visuality cannot be evaluated within the scope of visual culture continues. The characteristic of your image is whether it is produced consciously by the person, whether there is a purpose of the produced visual, etc. Points define the limits of definitions made for visual culture.

If the relationship between visual culture and art will be touched upon; we need to consider the fact that art is a 'language'. It can be said

that the interaction of visual culture and art has begun with the people of the first age who do not show language development and express communication with each other on the walls of the cave. The entire visual perceived by the eye is the element of the visual culture cluster. Art undertakes a 'language' task of communicating between the sender (artist) and the receiver (viewer / society), which contains many visual indicators. When it is thought that art is such an important mission, it is very important to remove obstacles between society and art. In this direction, the artists have succeeded in bringing art to the community with artistic activities they have done in the public arena. With public venue art events, the level of visual culture of the community increases.

"The whole of the city is perceived as an aesthetic area with physical atmospheric, sensory elements and inanimate people. Seeing the city as an aesthetic area means being aware of the city's multi-faceted sensory and perceptual qualities. Otherwise, the city will create thousands of new problems that we cannot avoid from a single point of view and that we can not overcome a problem that day. The city is a public aesthetic field. This means that the city is an artistic whole that appeals to the visual, auditory, kinetic, tactile senses (...). As the city includes all the arts, the urban environment is also a holistic aesthetic environment appealing to all senses "(Erzen, 2015: 139). The first thing that comes to mind when the concept of 'Public Alanda Art' is introduced is 'sculptures'. Especially after the declaration of the Republic, city plans were made and the streets and squares in the center of the cities were equipped with monument sculptures. On this page "the construction of a new nation was shaped in terms of spatial and semantic. The works of art were in a position where people could only watch from a distance, with public space being on the scene ". Art is a phenomenon that unifies societies. Public spaces are spaces that have been collected. For this reason, cooperation between the artist and the community should be established by taking the views of the society in the process of producing the works of art that are thought to be done in public spaces. This can be achieved by ensuring that artworks made in public spaces are adopted and protected by society. "From the point of view of urban planning, the decision-making role of the administrations in the selection, ordering and placement of permanent artworks, sometimes in the form of urban furniture, still takes place in open public spaces" (Aksel, 2013: 19).

"The concept of public artwork traditionally requires that an artwork is simply placed in a public space. The artifacts placed in this way are expected to differ from the artifacts in the private area, namely the artifacts that are bought and sold among the galleries. Public art projects necessitate a different audience and a different kind of spectatorship concept. "(Sheikh, 2007: 23).

"It is important for the individual to be in the arts in social life spaces in terms of both mental health and adaptation to cultural ripeness and changes. Museums and art galleries are not enough to meet the art needs of a man who has to live in a fast-paced contemporary life. One of the most important methods that can be applied to the benefit of a wider audience is to take the art out of museums and art galleries, and move to streets and squares, and into everyday life" (Öztürk, 2007: 46).

"The purpose of installations and landscaping in the 1960s and 70s was to reconstruct the social context of artistic work. Artworks covering the whole of the place and integrating the visitor can not be judged in the classical art movements because they use a variety of techniques "(Saehrendt and Kittl, 2014: 42). The works of art which are revealed by traditional art understanding can be easily perceived by the audience as content and form. However, it is much more difficult to perceive the forms of abstract meaning, such as performance, contemporary forms, land art, or installation by the audience. The most important reason for this is that contemporary art forms are not familiar to the audience (Whitham and Pooke, 2013: 1, Akt, Susuz, 2017: 101). Therefore, the visual imagery used in the artistic forms that the society is not familiar with, broadens the inventory of the visual culture of the society, thus laying the foundation for the formation of the 'visual culture' memory.

"The transfer of art to urban areas will both contribute to the environment and make people more sensitive to their surroundings. Existing living environments do not fully meet people's needs, but the created mechanical environment makes the individual sick, and overwhelmed. For this reason, it is necessary to take art to children's playgrounds, parks, streets, buildings, in short, places where daily life is. It has been the age of art to live art in art, not in people, in places that are difficult to perceive and troublesome to go around"(Öztürk, 2007: 46).

Conclusion

Permanent art activities in public spaces are usually coordinated by the local administrators of those regions. This situation is contrary to the nature of art. The art, which is a reflection of emotion and thought, has become a structure that is shaped as per order.

"The future of art is not artistic but urban, meaning that art is moved from galleries and enclosed areas to open spaces, developing in urban areas and addressing everyone. Apart from some European cities, in many cities today, public spaces have not been able to become the domain of the people as a whole through public and art "(Erzen, 2015: 140). The public sphere and artistic components, especially after the 1950s, have emerged in the West with different artistic trends. By the end of modern art, the idea that art cannot be offered to the audience only in exhibition halls and gallery-like places has begun to be expressed. The artwork-space components have been presented as complementary phenomena with many art activities.

"Art, which defines an identity in the creation of contemporary cities, needs to be removed from sheltered and enclosed spaces and be accessible for the urban individual. Artistic works will define the identity of the city as long as it integrates with the city, is naturalized in the urban spaces and takes its place. The city will form its memory. In this context, it is necessary to look at the city as an art creation and to handle this art product with architecture, streets, monuments, city furniture, in short all the textures" (Öztürk, 2007: 171).

"Visuality occupies a large part of people's daily lives in public and private spaces. Thus, visual images, experiences related to sight and sight satisfy the public and private spheres. These images affect how

children, adolescents, and teachers learn, perform, or change their identities, values, and behavior" (Pauly, 2003: 264; Akt. Sengir, 2014: between 62-63). Some values must be considered to ensure the permanence of public art. At the beginning of these values are socio-cultural factors. Cultural motivations have great prospects in ensuring the long-lasting durability of an artwork made publicly available. We can talk about the existence of long-term artistic forms that are shaped by consensus, based on the opinions of society. The art made in the public space must exhibit a characteristic structure by nourishing the values of society.

Proposal

In the process of integration of public spaces which services to visional culture with works of art, local administrators have great responsibility. The works of art performed in public spaces form a whole with society. Therefore, when such an important process is carried out, it is necessary for the local administrations to benefit from the academic manpower. At this point, artistic activities can be carried out in public spaces in cooperation with Faculty of Fine Arts and Faculty of Architecture.

The view of community to the life and the environment changes by the art applications that provided by visional culture in public area. With public art practices, society's perspective on life and the environment changes. The society that is integrated in art, spreads the aesthetic essence in every single part their life. When today's children are thought to be managers or administrators of tomorrow, the perception of the community on aesthetic can be improved by incorporating components such as 'urban, arts, aesthetic and culture' into their curriculum.

The state should support public art practices what makes visional culture exist and developes it, by observing and practicing art policies. Particularly, the artists must be encouraged to participate in such and similar organizations and to contribute visional culture.

For many years, our country has been faced with the growing 'crooked urbanization' and the situation of being thrown out of the architecture of artistic aesthetic items. This fact impacts visional culture in adverse way. In recent years, many cities have organized congresses, symposiums and biennial-like organizations on the theme of "Urban Aesthetics" with the cooperation of municipal and universities. It may be emphasized that such organizations should be enforced in the future to encompass larger community members.

It is very important to have the culture and art consciousness to a society to exist and to transmit its existence to future generations. The occurrence of visional culture has very important place in this structure. There are problems in our country both in the education system and in the social life in terms of acquiring culture and arts consciousness. At this point, planned organizations can be made to bring culture and art consciousness to society by taking advantage of the potential of public spaces to bring together the community individuals.

Keywords: Public Space, Public Art, Art, Visual Culture

1-Giriş

“Kentın yaşamını ve estetiğini, yani biçim ve biçimsel anlamını oluşturan orada yaşayan, girip çıkan insanların birbirleri ile, kent ile ilişkileridir. Kentin fiziki yapıları insanlar üzerinde önemli etkiler yaratır; ancak kent halkı kendi içindeki dinamizm ve yaklaşımları ile kenti bütün olarak yaratan asıl faktördür. Bu ise halkın eğitimi, politik güçlerin halk ile ilişkisi, halkın katılımı ve geleceğe bakış tarzı ile şekillenir. Genel kültür ve yaklaşım ve politik güçlerin tavırları çevreyi ve fiziksel olguyu kısa zamanda dönüştürebilir” (Erzen, 2015: 146).

Kamusal alanlarda icra edilen sanat etkinliklerinde topluma birçok ‘görüntüsel gösterge’ sunulur. Bireyler karşısına çıkan farklı/değişik göstergeleri anlamlandırma ihtiyacı hissederler. Bu sayede bireylerin ‘görsel kültür’ algıları gelişerek ‘somut’ değerlerden yola çıkıp ‘soyut’ değerlere doğru bir arayış içerisine girmelerine zemin hazırlanır. Kamusal alanların sanat alanı formuna dönüştürülme süreci 1910’larda Batı’da başlayan avant-garde hareketlerle olduğu söylenebilir. Duchamp’ın gündelik hayatta kullanılan ‘pisuvar’ nesnesini estetik değerlerden arındırıp sanat nesnesi olarak topluma sunması, sanatın bilindik ontolojik değerlerini yerle bir etmiştir. Artık sanat bu noktadan sonra kendine ifade alanları aramaya başlamıştır. Kalıplaşmış sanat kuralları ‘kuralsızlık’ ilkesiyle yer değiştirmiştir. Kavramsal sanat süreciyle izleyici sanat eseriyle mekân farkı gözetmeksizin ‘iç mekân/dış mekân (kamusal alanları da kapsar)’ sanat eseriyle bütünleşir. Bu noktada eser, sanatçıdan çıkar toplumun elinde tahmin edilemeyecek farklı bir noktaya ulaşır.

1960’ta kuramsal temellerini “gerçeğin algılanmasına yeni yaklaşımlar” eksenine oturtan, öncülüğünü sanat eleştirmeni Pierre Restany’nin yaptığı “Yeni Gerçekçiler Grubu” kurulmuştur. Bu grubun kurulmasında ve ortaya koydukları sanat anlayışlarının oluşmasında Yves Klein’in 1958’de bir galeride sergilemiş olduğu “Boşluk” çalışması etkili olmuştur. “Sergide duvarlarda, yerde, tüm mekânda boşluktan başka görülecek bir şey yoktur. Burada sanatçı ham gerçeği özgürce kullanmıştır”. Klein’in bu çalışmasına 1960’ta Arman aynı galeriyi kullanarak “Dolu”yu göstererek yanıt verir. “Arman’ın sergisinde nesnelerin yığılmasıyla mekân kullanılamaz olmuştur” (Germaner, 1997: 18-19; Akt. Susuz, 2017: 105). İki sanatçı da eserin sergilendiği alan olan galeri mekânını salt sanat nesnesi ya da farklı ojelerle bir bütün oluşturacak şekilde kullanmıştır. Ta ki sanat olgusu, mekân kavramını her tarafı duvarlarla kapalı alan formatından çıkarana kadar. Dolayısıyla sanat, belirli kalıp ve sınırların dışına çıkmıştır. Yeryüzü, sanatçılar için mekân olgusu haline gelmiştir. Sanatın bu yönü, kamusal sanat uygulamalarına zemin hazırlamıştır.

“Alman sanatçı Hans Haacke, 1960’lardan başlayarak toprak, çim gibi malzemeler kullandığı süreçsel yapıtlarının ardından, sanat kurumlarının ardındaki ideolojik yapının yarattığı sistemleri görünür kılan enstalasyonlarıyla beyaz küp mekanizmasının çarklarına çomak sokmuştur. Bu gibi eleştirel örnekler, enstalasyon sanatının alternatif bir tür olarak algılanmasında etkili olmuş, ancak enstalasyonun zaman içinde kurumsallaşmasına, hatta zaman içinde en yerleşik sanatsal pratiklerden bir haline gelmesine engel oluşturmamıştır” (O’Doherty, 2013: 14)

2- Kamusal Alan

“‘Kamusal alan’ kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır” (Habermas, 2015a: 95). Kamusal alanların hayati önemini en iyi gösteren kanıt belki de tarihtir. İlk şehirlerden buyana, sokakları ve açık mekanları yönetme (hakim olma-düzenleme), eski şehirlerin gerekli ve istenilen aktiviteleri için daha kullanışlı hale getirme, toplumdaki insanlar için daha güzel ve sağlıklı mekanlara dönüştürme arzusunun örnekleri olarak görülebilmektedir (Kostoff, 1991, 1999; Akt. Erdönmez, 2014: 108). “Kamusal alan, kamu erkleriyle sınırlı” alanlardır (Habermas, 2015b: 97).

Kentler, toplumların yaşantılarını sürdürebilmelerinde önemli bir yere sahiptir. Bireylerin yaşantılarının biçimlendirilmesinde önemli bir konumdadır. Sokaklar, caddeler, parklar, vb. alanlar insanların bir arada zaman geçirdiği, etkileşime girdiği alanlardır. İnsanların gelişiminde bu alanların etkisi yadsınamaz. Bu mekânlar toplum bireylerini bir araya getiren uzlaşma alanlarıdır (Erdönmez, 2014: 177). “Kentler yaklaşık olarak son yüzyılda Avrupa tarihinin son vechesini devrimsel anlamda etkilediler. Ve kentler bir soyutlama değildir: (...) ...kentsel mekânlar ve yerler dünyayı kendimize ve başkalarına anlatma yollarımızı dönüştürürler ve kendimizi görme biçimlerimizi tanımlarlar;...” (Tanyeli, 2017: 295). “Kimlik ve yer arasındaki karşılıklı bağımlılık, yerin öncelikle bir ekin alanı, insan tarafından ikamet edilen ve biçimlendirilen bir olgu olarak özellik kazanması ile ilgili” dir (Erzen, 2015: 161). Bir kentin kamusal alanları, o kentin fotoğrafı gibidir. Bir kentin kimliği niteliği taşıyan kamusal alanlara toplum bireylerinin yaklaşımı farklıdır. Kamusal alanların bu yönü sanatsal motivasyonlara kucak açmıştır.

3- Görsel Kültür

Bardard’a göre, görülebilen herşey görsel kültür kategorisinde değerlendirilmesi gerekir. “‘Görülebilen her şey’ doğa gibi kavramların nasıl anlamlandırıldıkları gibi şeyleri göz önünde bulundurmadan, bir tanım olarak benimsenemez” (Barnard, 2010: 27-28). Görsel kültür, sadece yaşantınızın bir gününde değil, her gününde karşınıza çıkar. Görsel kültürde bilgi, anlam ya da zevk görsel teknolojiler vasıtasıyla tüketici tarafından aranan görsel olaylar ile ilgilidir (Mirzoeff, 1999: 3). Görüntülerin olduğu bir kültürde, sembollerin ve imgelerin oluşturduğu bir gösteri toplumunda yaşıyoruz. Görüntüler tarafından etrafımız sarıldı ve bunlar hakkında bolca teorilere sahibiz (Mitchell, 1994: 5-6). “Görme duyusu insanoğlunun elindeki en önemli araçlardan biridir ve bu araç gerçekliğin hem açıklanmasında hem de denetlenmesinde kullanılır” (Leppert, 2009: 37). Görsel kültür, görsel dönüşüme veya modern kültürdeki hegemonyaya karşı bir reflektir. Görsel kültür, görsel medya ve konuşma, yazma, metinsellik ve okumanın sözlü etkinlikleri üzerindeki görüntünün bir egemenliğine bağlıdır. O sıkça, duyma ve dokunma muhtemelen görsellik çağındaki bir ganimettir (Mitchell, 2002:172). Görsel kültür kümesine giren kültürel dokular, “...- akışkanlıkları, yeni oluşumları; -direnme biçimleri’ni içinde barındırır” (Akay, 2002: 60).

Yirmibirinci yüzyıl, küreselleşen kültürü yazı temelli iletişim boyutundan görsel doyuma doğru hızlı bir şekilde değişim sürecine sokmuştur. Kültürel formların barındırdığı kod ve şifrelerin, çağdaş yapıyla harmanlanarak toplumun sosyal yapısı üzerinde etkisini yoğun bir şekilde göstermektedir. Günümüzde kullanılan teknolojik araçların çoğu görselliği üretilip dağıtma noktasında oldukça etkilidir. Bu teknolojik araçlar arasında; televizyon, internet ve kitle iletişim araçları ilk sırada gelmektedir. “...evrensel temelde görsel dünyanın küresel ağları” olarak ifade edilen bu araçlar ile akla gelebilecek her türlü bilgiye (yazınsal ve görüntüsel) mesafe tanımsızın kolayca ulaşılabilir (Akay, 2007: 5-6; Akt. Aykut, 2013: 707). Görsel kültür, toplumun tüm bireylerini çevreleyen görsel imgelerin meydana getirdiği estetiksel, iletişimsel ve fonksiyonel (işlevsel) niteliklere sahip olan akla gelebilecek her türlü nesneyi içine alan bir yapıdır. Dolayısıyla bu denli toplumla iç içe bir ilişki ortaya koyan görsel kültürün, kültürel yapının oluşumunda da önemli rolü vardır (Kırıçoğlu, 2009: 44). Görselliğin toplum hayatına entegre süreci uzun bir tarihi geçmişe dayanır. Görüntünün sosyal yapıyı biçimlendirmedeki gücü kapitalist sistemin gözünden kaçmamıştır. Parsa’nın görsel kültür tanımında, “Konuşulan dilin sözcük sayısı sınırlıyken, görsel dili oluşturan imgelerin sözcüğü sınırsızdır” (Parsa, 2007: 1) ifadelerine yer vermiştir. Bu tanım doğrultusunda görselliğin, yazınsallığa oranla bellekte daha sağlam yer edinmesi ve sınırsız anlam boyutuna erişmesi “görselliğin imparatorluğunun” temellerini güçlendirmiştir. Özellikle günümüzde görsel kültür kavramından yoğun şekilde bahsediyorsak, son yüzyılda toplumun etrafını çevreleyen görüntüsel göstergelerin yoğunluğundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu süreçte sürekli üretilen görüntüler toplumun görsel belleğini doldurarak algılama düzeyini arttırır.

“Görsel kültür birey, toplum ve görüntüler arasındaki ilişkiyi araştıran çeşitli kuramlar ve yöntemler yoluyla elde edilen verileri ortak noktada birleştiren melez bir girişim olarak son yıllarda karşımıza çıkmıştır. Görsel kültür geleneksel disiplinlerin ötesindeki görsellik yoluyla anlamlandırma yollarının araştırılması ve tanımlanmasıdır” (Aykut, 2013: 708). Leppert, günümüzde görsel ve yazınsal imgelerin etrafımızı sardığını ifade eder. Toplumun bu duruma alıştığını görsel ve yazınsal imgelerin toplumu biçimlendirmedeki gücünü, “Bu imgeler bize ne tür bedenlere sahip olmamız ve ne tür bedenleri arzulamamız –ya da inşa etmemiz (...) gerektiğini bildiriyor; (...) ...ne tür giysiler giyeceğimizi, hangi arabaya bineceğimizi, hangi partiye oy vereceğimizi söylüyor, vesaire” sözleriyle ifade ediyor. Görsel imgelerin yoğun şekilde topluma sunulması noktasında kullanılan kitle iletişim araçlarının ortaya çıkardığı reklam sektörünün topluma sunduğu bilgilerin “...önyargısız ya da tarafsız...” olmadığını vurgulayan Leppert, reklamın asıl amacının, “...asında yapmayabileceğimiz şeyleri...” bize yaptırmaya yönelik çaba sarf etmesi olduğunu ifade eder (Leppert, 2009: 15-16). Bu açıklamadan yola çıkarsak, aslında görsellik olarak ifade edilen her şeyin görsel kültür kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği noktasında tartışmaların devam ettiğini görmekteyiz. Görselliğin özelliği, insan tarafından bilinçli bir şekilde üretilip üretilmediği, üretilen görselliğin bir amacının olup olmadığı, vb. noktalar görsel kültür için yapılan tanımların sınırlarını belirlemektedir.

Görsel kültürde görsel resimler, seyircinin, görsel nesnelere ve resimlere hükmetmesiyle ve üreticilerinin izleyiciler üzerinde güç uygulamasıyla ilişkili güç ifadesidir. Bu yaygın yer güç yanılgısı, toplu nüfusları kontrol edecek ve demokratik kurumları sarsacak görüntü ve gözetim rejimleriyle, reklamın, propagandanın ve meraklılığın faydasıyla görsel medyanın suç ortaklığından endişelenen görsel kültürün karşıtları ve savunucuları tarafından paylaşılır. Ayrım, bizim, bu endoskopik rejimlerin karşıtı bir eleştiri sağlamak için görsel kültür adına bir bilim dalına ihtiyacımızın olup olmadığı veya bu eleştirinin, insani değerlerindeki derin kökleriyle veya kurumsal ve teknik uzmanlıktaki önemiyle birlikte medya çalışmalarında, estetik ve sanat tarihine bağlı kalarak daha iyi ele alınıp alınmadığı sorusuna gelir (Mitchell, 2002:172). Çakır’a göre; günümüzde, görsel kültür kümesine giren imgeler, veriler, gösteriler ve görseller medya aracılığıyla toplumun karşısına çıkmaktadır. Görsel kültürün ise, ortaya çıkan bu durumu analiz eden ve birçok farklı disiplinden beslenen bir disiplin olduğunu vurgular (Çakır, 2014: 425). Frankfurt Okulu düşünürlerinin temas etmek istedikleri noktalardan bir tanesi de, kapitalist sistemin tüketim olgusunu körüklemesidir. Bu durumun oluşmasında yazınsal ve görsel göstergeleri yoğun şekilde kullanarak yeni bir toplum yaratma cabası içerisine girip, farklı bir kültürel sınıfın oluşmasına yönelik motivasyonlar geliştirir. Dolayısıyla toplum her zaman kapitalist sistemin tehdidi altındadır. Frankfurt Okulunun ‘eleştirel teorisi’ görsel kültür alanına temel teşkil etmektedir. Görsel kültüre bu noktada, toplumun karşısına çıkan görsel göstergeleri eleştirel teorilerle irdeleyip sosyo-kültürel etkenleri göz önünde bulundurup çözümleyebilme görevi düşmektedir.

Görsel kültür; sosyal, politik, ekonomik, teknolojik, kültürel dinamiklerle beslenir ve bu içeriklerle şekillenmiş olan görselliğin kültürüdür. Artık görselliğin kültürel oluşumları betimler nitelikte olması, sanatı görsel kültürün kapsamına almıştır. Görsel kültürde anlama yön veren iki görsel imaj doğrultusu vardır ki, bunlar güzel sanatlar imajları ve popüler kültür imajlarıdır. Güzel sanatlar imajları, estetik olarak takdir gören, müzelerde beğeni toplayan sanatsal içerikli özgün objelerdir. Popüler kültür imajları ise estetik kaygısı öncelikli olmayan, bireyleri tüketime yönlendirebilmek için beğeniye sunulmuş imaj, reklam ve objeler bütünüdür (Freedman - Wood, 1999: 130; Akt. Sengir, 2014: 63-64 arası). “Görsel kültür, tarih boyunca kültürel oluşumları yansıtan bir durum sergilemektedir ve kültürün çeşitli yollarla yansıma alanları olarak değerlendirilebilir. Üretilen resimler, heykeller, mimari yapılar gibi görsel olan sanat ürünleri onların meydana gelişinde etkili olan fiziksel ve sosyal çevre, onların oluşturulmasına tanıklık eden tarihle birlikte değerlendirilmektedir” (Güney, 2014: 77). “Görsel kültür çalışmaları görsel olanın sanat tarihleriyle,

medya teknolojileri, sahneleme ve röntgenlemenin toplumsal pratikleriyle doğrudan bağlantıda olduğundan yola çıkar; tüm insani ve beşeri bilimleri kapsayacak şekilde bilmenin, algılayanın, öğrenmenin ve görmenin epistemolojisini, etiğini, politikasını, ekonomisini ve estetiğini sorgular. Sanat ayrı bir kategori değildir; tersine diğer tüm toplumsal görüntü ve görünürlük durumlarıyla eleştirel bir ilişki içindedir” (Saybaşı, 2017: 15). Görsel kültür sanat ilişkisinde sanatın bir ‘dil’ olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Dil gelişimi ilerlemeyen, birbirleriyle olan iletişimi mağara duvarlarına çizdikleri görsellerle ifade etmeye çalışan ilk çağ insanlarıyla görsel kültür sanat etkileşiminin başladığı söylenebilir. Gözümüzün algıladığı tüm görsellikler görsel kültür kümesinin elemanıdır. Sanat, birçok görüntüsel göstergeyi bünyesinde barındıran gönderici (sanatçı) ile alıcı (izleyici/toplum) arasında iletişimi sağlayan bir ‘dil’ görevi üstlenir. Sanatın bu denli önemli bir misyonunun olduğu düşünüldüğünde, toplum ile sanatın arasındaki engellerin kaldırılması büyük önem taşır. Bu doğrultuda sanatçılar, kamusal alanda yapmış oldukları sanatsal etkinliklerle sanatı toplumun ayağına getirmeyi başarmışlardır. Kamusal alanda sanat etkinlikleriyle, toplumun görsel kültür düzeyleri artar.

4- Kamusal Alanda Sanat

“Kentin bütünü, fiziksel atmosferik, duyuşsal unsurları ve canlıları cansızları ile estetik bir alan olarak algılanır. Kenti estetik bir alan olarak görmek kentin çok yönlü duyuşsal, algısal niteliklerinin farkında olmak anlamına gelir. Yoksa kenti tek bir açıdan, o gün problem olan bir yönden değerlendirmek önüne geçemeyeceğimiz binlerce yeni problem yaratacaktır. Kent kamusal bir estetik alanıdır. Bu da kentin görsel, işitsel, kinetik, dokunsal duyuşlara hitap eden sanatsal bir bütün olduğu demektir (...) Kent bütün sanatları içerdiği gibi, ayrıca kentsel ortam bütün duyuşlara hitap eden bütünsel bir estetik ortamdır” (Erzen, 2015: 139). Aksel’e göre, ‘Kamusal Alanda Sanat’ kavramı ortaya atıldığında ilk akla gelen ‘heykellerdir’. Özellikle Cumhuriyetin ilanından sonra kent planlamaları yapılarak, kentlerin merkezinde yer alan cadde ve meydanlar anıt heykellerle donatılmıştır. Bu sayede “Yeni bir ulusun inşası mekansal ve anlamsal açıdan şekillenmekteydi. Sanat eserleri ise kamusal alanda yer almakla birlikte halkın ancak uzaktan izleyebileceği bir konumdaydı”. Sanat toplumları birleştiren bir olgudur. Kamusal alanlar topluma mâl olmuş mekânlardır. Bu nedenle kamusal alanlarda yapılması düşünülen sanat eserlerinin üretilmesi sürecinde toplumun görüşü alınarak sanatçı ve toplumun işbirliği ortaya konulmalıdır. Bu durum, kamusal alanlarda yapılan sanat eserlerinin toplum tarafından benimsenip korunması sağlanabilir. “Kent planlaması açısından bakıldığında açık kamusal alanlarda yer alacak kalıcı sanat eserlerinin, kimi zaman kent mobilyaları formunda olsalar dahi seçimi/siparişi ve yerleştirilmesinde yönetimlerin karar verici rolü halen devam etmekte” (Aksel, 2013: 19).

1960’lı yıllar sanatın kapalı mekânların dışına taşıdığı yıllar olmuştur. Teknolojide yaşanan gelişmeler birçok farklı sanat oluşumunun doğmasına neden olmuştur. Dolayısıyla sanatın birçok farklı ifade biçimleri ortaya çıkmıştır. 1960’lara kadar kamusal alanda sanat denildiği zaman akla ‘heykeller’ gelirken sonraki süreçte, farklı plastik uygulamaların yanında teknolojinin sağlamış olduğu olanaklardan faydalanılarak disiplinlerarası sanatsal performanslar sergilenmiştir. Kentlerde toplumun ortak kullanım alanı olan kamusal alanlara sanatın dâhil edilmesi kenti yeniden yaratarak yeni bir kimlik kazandırır (Altıntaş ve Eliri, 2012: 70). Kamusal sanat, geçmiş sanat biçim ve formlarıyla yetinmeyerek yeni/farklı sanat formları arayışına gider. Kamusal sanatta, bilindik durağanlaşmış sanat formları yerini sürekli değişim ve dönüşüm geçiren, ‘mekân-nesne-izleyici ve süreç’ olgularını aktif hale getiren, sınırlandırılmış biçimlerin ötesinde açık uçlu biçimleri benimseyen bir tavır görülür. Sanatçılar için kamusal alanlar bir laboratuvar alanı olarak görülür (Hanru, 2007, 140). Mekân-nesne-izleyici ve süreci içerisine alan sanat çalışmaları kamusal alanlarda sergilenmiştir. Bazı çalışmalar uzun süre kalıcılığını sürdürürken, bazı çalışmalar ise anlık sürece vurgu yaparak ‘geçici’ sanat etkinlikleri olmuştur. Bazı durumlarda sürece toplum bireyleri

dâhil edilerek, sanat ‘özerk’ alandan ‘kamusal’ alana çekilmiştir. Kamusal alanda sanat ile, yıllarca elit tabakanın tekelinde olan sanat olgusu, sıradan toplum bireylerinin ayağına getirilmiştir. Bu sayede toplum, sanat ile bütünleşerek estetik değer yargıları kazanır.

Kamusal sanat kentsel tasarım çalışmalarının içerisinde dâhil edildiğinde, mekân tasarımının bir parçası haline geldiği için çoğunlukla yere özgü ve kalıcı ürünler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tür uygulamalarda, sanatın yere kimlik kazandırdığı kadar, yer de sanata anlam katmaktadır (Chang, 2008; Akt. Çağın, 2010: 22). “Kentın kamusal estetik alan olarak anlaşılması gündelik yaşamın kent mekânlarına yansması ile ilgilidir” (Erzen, 2015: 139). “Kamusal sanat çalışması kavramı geleneksel olarak, bir sanat yapının sadece basitçe bir kamusal mekâna yerleştirilmesini gerektirir. Bu şekilde yerleştirilen yapıtların özel alandaki sanattan, yani galeriler arasında alınıp satılan, dolaşıma giren yapıtlardan haliyle farklılaşmaları beklenir. Kamusal sanat projeleri farklı bir izleyici kitlesini ve başka türlü izleyicilik kavramını gerçekten de zorunlu kılar”(Sheikh, 2007: 23). Yeryüzündeki tüm kentler günümüze gelene kadar biçimsel açıdan birçok değişikliğe maruz kalmıştır. Bu değişiklikler kentlerin sosyo-kültürel değerleriyle olgunlaşmıştır. Ülkelerin mimari yapılarına bakıldığında Batı hem işlevsel hem de fonksiyonel açıdan estetik düzeyde kentlerini biçimlendirmiştir. Özellikle toplumun büyük bölümünün etkileşim alanı olan kamusal alanlar bu doğrultuda tasarlanmıştır. Bir toplumda ‘tasarı ve estetik’ kavramlarının oluşabilmesinde güçlü sanat birikimine ihtiyaç vardır. Bir bakıma toplumun hazırbulunuşluluk düzeyi önem arz eder. Bireyler, estetik bilince iyi bir sanat eğitimi süreciyle ulaşır. Batı toplumlarının kentleşme alanındaki başarıları, 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sanatı yöneten, sanat olgusunu biçimlendiren toplum olmalarından kaynaklandığı söylenebilir.

“Görsel kültür çalışmalarıyla birlikte sanatsal pratiğin bizzat kendisi alternatif bilgi üretim süreci ve sonucu olarak kültürel üretime eklenmekle kalmadı, aynı zamanda dünyayı daha iyi anlamak ve anlamlandırmak için başka (görsel) dillerin, hatta “dil olmayanların” (...) arayışında olmanın, farklı ve çoklu perspektiflerin açacağı güzergahlarda yol almanın entelektüel uğraşın önemli mecralarından biri olduğu da netlik kazandı” (Saybaşı, 2017: 51). “Görsel kültürün inşasının en önemli vasıtası olarak medya kamusal ve sosyal bir olgudur. İletişimin etkileşime dönüştürülme süreçlerindeki eylem karakteriyle aslında kitle kültürü yönsemelerinde de önemli role ve misyona sahiptir” (Sengir, 2014: 130). Kamusal alanda sanat sadece kenti oluşturan cadde, sokak ve meydanlarda gerçekleştirilen etkinlikler olarak düşünülmemelidir. Özellikle kamusal alanlarda toplumun kullanımına yönelik üretilen kent mobilyaları da kamusal sanatın bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bir oturağın, sokak lambasının ya da otobüs durağının tasarımında estetik değerlerin göz önünde bulundurulması ve kent estetiğini oluşturan etkenler arasında yer almaları kamusal sanatın bünyesinde değerlendirilmelerini gerekli kılar. Kamusal sanat uygulamaları, bireylerin görsel kültürüne katkı sağlar. Sanatın, toplumun kültürünü yansıtan bir olgu olduğu bilinmektedir. Toplum bireylerinin kullanım alanı olan kamusal alanların sanat organizasyonlarıyla daha etkin kullanılması sanatın, yaşama dair birçok noktaya tesir edeceğini göstermektedir.

Sonuç ve Öneriler

Sonuç

Kamusal alanlarda yapılan kalıcı sanat faaliyetleri genellikle o bölgelerin yerel yöneticileri tarafından koordine edilir. Bu durum sanatın doğasına aykırıdır. Duygu ve düşüncenin yansması olan sanat, isteğe göre sipariş edilen ve biçimlendirilen bir yapıya bürünmüştür.

“Sanatın geleceğinin sanatsal değil kentsel olması sanatın galerilerden, kapalı alanlardan halka açık olan alanlara taşması, kentsel alanlarda gelişmesi ve herkese hitap etmesi anlamına gelmektedir. Bazı Avrupa kentleri dışında bugün henüz birçok kentte kamusal alanlar tamamıyla halka ve de sanat yoluyla halkın ifadesine ait alanlar haline gelememiştir” (Erzen, 2015: 140).

Kamusal alan ve sanat bileşenleri özellikle 1950'lerden sonra Batı'da farklı sanat akımlarıyla ortaya çıkmıştır. Modern sanatın bitişiyile, sanatın sadece sergi salonu ve galeri benzeri mekânlarda izleyiciye sunulamayacağı görüşü dillendirilmeye başlanmıştır. Yapılan birçok sanat etkinliğiyle sanat eseri-mekân bileşenleri birbirini tamamlayan olgular olarak ortaya konulmuştur.

“Çağdaş kentlerin yaratımında bir kimlik belirleyeni olan sanatın, müzelerden ve kapalı mekanlardan çıkarılması ve kentli birey için ulaşılabilirliğinin sağlanması gerekmektedir. Sanatsal üretimler kentle bütünleştiği, kentsel mekanlar içinde doğallaştığı ve kendine yer edindiği sürece bir kentin kimliğini tanımlayacak ve kent belleğini oluşturacaktır. Bu bağlamda kente bir sanat yaratması olarak bakmak ve bu sanat ürününü mimarisiyle, sokaklarıyla, anıtlarıyla, kent mobilyalarıyla kısacası tüm dokuları ile ele almak gerekmektedir” (Öztürk, 2007: 171).

Görsellik, kamusal ve özel alanlarda insanların büyük ölçüde günlük hayatlarını meşgul ettiğinden "görsel imajlar, görme ve görülme ile ilişkili deneyimler, kamusal ve özel alanları doyurmakta ve çocukların, ergenlerin ve öğretmenlerin nasıl öğrendiği, performans gösterdiği ya da kendi kimliklerini, değerlerini ve davranışlarını nasıl dönüştürdüğünü etkilemektedir" (Pauly, 2003: 264; Akt. Sengir, 2014: 62-63 arası). Kamusal sanatın kalıcılığını sağlamak için bazı değerler göz önünde bulundurulmalıdır. Bu değerlerin başında sosyo-kültürel etkenler gelmektedir. Kamusal alanda yapılan bir eserin uzun süreli kalıcılığının sağlanabilmesinde kültürel motivasyonlar büyük öneme sahiptir. Toplumun görüşü alınarak 'uzlaş'ı' eksenli biçimlendirilen sanatsal formların uzun süreli varlığından söz edebiliriz. Kamusal alanlarda yapılan sanat, toplumun değerlerinden beslenerek karakteristik bir yapı sergilemelidir.

“1960'lı ve 70'li yıllardaki mekân enstalasyonları ve çevre düzenlemelerinin amacı, sanatsal işlerin toplumsal bağlamını yeniden oluşturmaktır. Mekânın tamamını kapsayan, ziyaretçiyi de dahil eden sanat eserleri klasik sanat akımları içinde değerlendirilemezler, çünkü çok çeşitli teknikler kullanılır” (Saehrendt ve Kittl, 2014: 42). Geleneksel sanat anlayışıyla ortaya konulan sanat yapıtları içerik ve biçim olarak izleyici tarafından kolaylıkla algılanabilir. Ancak, çağdaş biçimler olarak ifade edilen performans, arazi sanatı (Land Art) ya da enstalasyon (yerleştirme) gibi soyut anlam yoğunluğu barındıran biçimlerin izleyici tarafından algılanması, geleneksel biçimlere oranla çok daha zordur. Bunun en önemli nedeni çağdaş sanat formlarının izleyici tarafından tanınmış olmamasından kaynaklanmaktadır (Whitham ve Pooke, 2013: 1; Akt. Susuz, 2017: 101). Dolayısıyla toplumun yabancı olduğu sanatsal formlarda kullanılan görsel imgeler, toplumun görsel kültür envanterini genişleterek 'görsel kültür' belleğinin oluşmasına zemin hazırlar.

Öneriler

Görsel kültüre hizmet eden kamusal alanların sanat eserleriyle bütünleşme sürecinde yerel yöneticilere büyük sorumluluk düşmektedir. Kamusal alanlarda icra edilen sanat eserleri toplumla bir bütün oluşturur. Dolayısıyla bu denli önemli bir sürecin yürütülmesinde yerel yönetimlerin bulundukları ilin akademik insan gücünden faydalanmaları gerekmektedir. Bu noktada Güzel Sanatlar Fakülteleri ve Mimarlık Fakülteleriyle işbirliği içerisinde kamusal alanlarda sanatsal faaliyetler yürütülebilir.

Kamusal alanlarda görsel kültüre haiz sanat uygulamalarıyla toplumun hayata ve çevreye bakış açısı değişir. Sanata dâhil edilen toplum, hayatının tüm alanına estetik olgusunu yerleştirir. Bugünün çocuklarının yarının yöneticileri ya da idarecileri olacağı düşünüldüğünde, 'kent, sanat, estetik ve kültür' bileşenleri eğitim müfredatlarına eklenerek toplumun estetik algısı geliştirilebilir.

Devlet sanat politikalarını gözden geçirerek, görsel kültürü var kılan ve geliştiren kamusal sanat uygulamalarına destek vermelidir. Özellikle sanatçıların bu ve benzeri organizasyonlarda bulunmalarına ve görsel kültüre katkı sağlamalarına yönelik teşvik edilmeleri gerekmektedir.

Yıllardır ülkemiz, büyüyen ‘çarpık kentleşme’ ve sanatın estetik öğelerinin mimarinin dışına itilme durumu ile karşı karşıyadır. Bu husus görsel kültürü olumsuz yönde etkilemektedir. Son dönemlerde bir çok ilimizde belediye üniversite işbirliği ile ‘Kent Estetiği’ konulu kongre, sempozyum ve bienal benzeri organizasyonlar yapılmaktadır. İlerleyen süreçlerde bu tür organizasyonların daha geniş toplum bireylerini kapsayacak şekilde icra edilmesinin gerekliliği vurgulanabilir.

Kültür ve sanat bilinci, bir toplumun var olması ve varlığını gelecek nesillere aktarmasında büyük önem arz eder. Görsel kültürün oluşması bu yapı içerisinde önemli bir yer teşkil eder. Ülkemizde gerek eğitim sisteminde gerekse sosyal hayatta kültür ve sanat bilinci edinme noktasında sorunlar yaşanmaktadır. Bu noktada, kamusal alanların toplum bireylerini bir araya getirebilme potansiyelinden faydalanarak kültür ve sanat bilincinin topluma kazandırılması için planlı organizasyonlar yapılabilir.

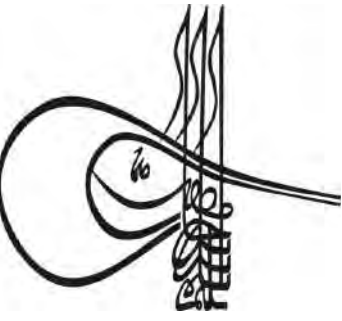
KAYNAKÇA

- Akay, Ali. (2002), **“Kapitalizm ve Pop Kültür”**, Bağlam Yayıncılık: İstanbul, 1. Baskı.
- Aksel, Bahar. (2013), **“Kamusal Alanda “Sanat”**”, Tasarım Gazetesi, Kasım 2013, s. s. 19, http://www.kaletasarimmerkezi.com/rtg/tasarim_gazetesi_53.pdf (Erişim Tarihi: 01.06.2017).
- Altıntaş, Osman; Eliri, İsa. (2012), **“Birey Toplum İlişkisinde Kent Kültürü, Kamusal Alan ve Onda Şekillenen Sanat Olgusu”**, İdil Sanat ve Dil Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 5, Volume: 1, Number: 5, s.s. 61-74. <http://www.idildergisi.com/arsiv.php#dergi> (Erişim Tarihi: 09.05.2017).
- Ayut, Aygöl. (2013), **“Güncel Sistemden Estetik Eğitime Bir Öneri: Görsel Kültür Kuramı”**, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History of Turkish or Turkic, Volume: 8/9, Summer, p. 705-714.
- Barnard, Malcolm. (2010), **“Sanat, Tasarım ve Görsel Kültür”**, Çev. Güliz Korkmaz, Ütopya Yayınları: Ankara, 1. Baskı.
- Çağlın, Pınar. (2010), **“Kamusal Sanat ve Kent İlişkisi”**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Disiplinlerarası Anabilim Dalı Kentsel Tasarım Programı: İstanbul.
- Çakır, Mukadder. (2014), **“Görsel Kültür ve Küresel Kitle Kültürü”**, Ütopya Yayınevi: Ankara, 1. Baskı.
- Erdönmez, Ebru. (2014), **“Kamusal Alan ve Toplum”**, Esenler Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları: İstanbul.
- Erzen, Jale N. (2015), **“Üç Habitus Yeryüzü, Kent, Yapı”**, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 1. Baskı.
- Germaner, Semra. (1997), **“1960 Sonrası Sanat - Akımlar, Eğilimler, Gruplar, Sanatçılar”**, Kabalcı Yayınevi: İstanbul, 1. Baskı.

- Güney, Engin. (2014), “**Dijital Görsel Kültür ve Yeni Medya Ekseninde Sanatın Değişen Rolü**”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı: Samsun.
- Habermas, Jürgen. (2015a), “**Kamusal Alan**”, Çev. Meral Özbek, Kamusal Alan, Editör: Meral Özbek, Hil Yayınları: İstanbul, s.s.95-102, 3. Baskı.
- Habermas, Jürgen. (2015b), “**Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**”, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar, İletişim Yayınları: İstanbul, 13. Baskı.
- Hanru, Hou. (2007), “**Sürekli Yenilenen Kamusal Alanı Kurmak ve Kolektif Eylem**”, Çev. Erden Kosova, 139-143, Pelin Tan’ın Hou Hanru ile yaptığı söyleşiyi 2007 tarihinde gerçekleştirmiştir, Olasılıklar, Duruşlar, Müzakere – Güncel Sanatta Kamusal Alan Tartışmaları, Derleyenler: Pelin Tan ve Sezgin Boynik, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul,
- Kırıçoğlu, Olcay Tekin. (2009), “**Sanat, Kültür, Yaratıcılık - Görsel Sanatlar ve Kültür Eğitimi-Öğretimi**”, Pegem Akademi Yayınları: Ankara, 1. Baskı.
- Leppert, Richard. (2009), “**Sanatta Anlamın Görüntüsü**”, İmgelerin Toplumsal İşlevi, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2. Baskı.
- Mirzoeff, Nicholas. (1999), “**What is Visual Culture? - An Introduction to Visual Culture**”, Roudledge: London.
- Mitchel, W. J. T. . (1994), “**Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation**”, The University of Chicago Press: London.
- Mitchel, W. J. T.. (2002), “**Showing Seeing: A Critique of Visual Culture**”, Journal of Visual Culture, Sage Publications: London, Volume: 1 (2), s.s. 165-181.
- O’Doherty, Brian. (2013), “**Beyaz Küpün İçinde-Galeri Mekânının İdeolojisi**”, Çev. Ahu Antmen, Sel Yayıncılık: İstanbul, 2. Baskı.
- Öztürk, Özge. (2007), “**Kentsel Kimlik Oluşumunda Güzel Sanatların Yeri: İzmir Örneği**” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Peyzaj Mimarlığı Anabilim Dalı: Ankara.
- Parsa, Alev Fatoş. (2007), “**İmgenin Gücü ve Görsel Kültürün Yükselişi**”, Fotoğrafya Dergisi, Sayı: 19, s.s. 1-14, (<http://fotografya.fotografya.gen.tr/cnd/index.php?id=226,329,0,0,1,0> Erişim Tarihi: 02.05.2017).
- Saehrendt, Christian; Kittl, Steen T.. (2014), “**Bunu Ben De Yaparım!- Modern Sanat Kullanma Kılavuzu**”, Çev. Zehra Aksu Yılmaz (Almanca’dan Çeviri), Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2. Baskı.
- Saybaşı, Nermin. (2017), “**Sanat Sahada – Görsel Kültür Çalışmalarında Etnografik Bilgi**”, Metis Yayınları: İstanbul, 1. Baskı.
- Sengir, Sena. (2014), “**Kültürel Dönüşümler ve Postmodern Pedagoji Ekseninde Görsel Kültür Eğitimi**”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı: Samsun.
- Sheikh, Simon. (2007), “**Kamusal Alanın Yerine Ne mi? Ya da, Parçalardan Oluşan Dünya**”, Çev. İlkay Balıç ve Emre Ayvaz, s.s. 23-29, Olasılıklar, Duruşlar, Müzakere – Güncel

Sanatta Kamusal Alan Tartışmaları, Derleyen: Pelin Tan ve Sezgin Boynik, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, Makalenin Almancası “Anstelle der Öffentlichkeit? Oder: Die Welt in Fragmenten,” Kritik der Kreativität, Yay. Haz. Gerald Raunig ve Ulf Wuggenig, Viyana: Turia + Kant, 2005), s.s. 80-88’de yayımlanmıştır.

- Susuz, Mehmet. (2017), “**Göstergebilim Bağlamında Tüketim Kültürü ve Sanat: Enstalasyon**”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı Resim-İş Eğitimi Bilim Dalı: Samsun.
- Tanyeli, Uğur. (2017), “**Yıkarak Yapmak – Anarşist Bir Mimarlık Kuramı İçin Altlık**”, Metis Yayınları: İstanbul, 1. Baskı.
- Whitham, Graham; Pooke, Grant. (2013), “**Çağdaş Sanatı Anlamak**”, Çev. Tufan Göbekçin, Optimist Yayın: İstanbul.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Doç. Dr. Mesut GÜN – Yrd. Doç. Dr. Lokman TANRIKULU

This article was checked by iThenticate.

ALMANYA’NIN TÜRK İŞÇİLERİ KABULÜNDEN GÜNÜMÜZE KADAR OLAN SÜREÇTE ALMANYA’DA YAŞAYAN TÜRKLERİN YAŞADIKLARI KİMLİK PROBLEMLERİNİN DEĞİŞİMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Kadriye ŞENGÜL KUTLAY*

ÖZET

Almanya ile Türkiye arasında ilk misafir işçi anlaşması 1961 yılında imzalanmıştır. İkinci Dünya savaşı sonrasında Almanya, azalan Alman erkek nüfusu ve işgücünü Türkiye’den gelen misafir işçilerle kapatmaya çalışmıştır. Türk işçiler ise bir bavulla yola çıktıklarında, amaçları birkaç yıl Almanya’da çalışıp para kazanıp memleketlerine dönmektir. Almanya’da misafir işçi, Türkiye’de ise “Alamancı” olarak görülen bu insanlar, arafta kalmış, her iki topluma da kendilerini tam anlamıyla ait hissetmemişlerdir. Bu beklenenin aksine uzun yıllar süren “misafir işçilik” döneminin başında Türk insanında kendilerini Alman toplumuna kabul ettirme çabası baş göstermiştir. Bu çabayla birlikte Almanya’daki iş yaşamlarında mutlu ve entegre olmuş olacaklarını düşünen Türklerde zamanla, bu çalışma döneminin uzun sürmesiyle birlikte, yabancı memlekette olduklarını kabullenme başlamış ve Türkiye’ye geri dönme gerçekleşmeyince de, gerçekleri kabullenmeye başlamışlardır. Birinci ve ikinci nesil Türklerin Almanya’da oldukları dönemde kimlik ve aidiyet ile ilgili sorunları göze çarpmaktadır. Birinci ve ikinci neslin arafta kalan Türklerinin aksine günümüzde Almanya’da yaşayan Türkler artık benliklerini yitirmeden, Türk olduklarını ve Almanya’da yaşadıklarını kabul etmişlerdir. Göçün başlangıcında aidiyet ve kimlik problemlerini yaşayan Türkler, günümüzde kimlik ile ilgili büyük bir sorun yaşamamakla birlikte, Türkiye’ye dönüş ve Almanya’daki yaşam kararları üzerine düşünmektedirler. Bu çalışmada Almanya’da yaşayan Türklerin göçün ilk yıllarından günümüze kadar olan süreçte yaşadıkları kimlik sorunlarının değişimleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Almanya’daki Türk İşçiler, Kimlik Değişimi Problemleri, Almanya’daki Birinci Nesil Türkler, Almanya’daki Üçüncü Nesil Türkler

* Okt. Aksaray Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, E-mail: kadriyesengul@gmail.com

A STUDY ABOUT FROM PAST TO PRESENT OF ACCEPTANCE GERMANY TURKISH GUEST WORKERS THE IDENTITY CHANGE PROBLEMS OF TURKISH GUEST WORKERS

ABSTRACT

The first guest workers agreement between Germany and Turkey was signed in 1961. After the Second World War, Germany tried to close down the declining German male population and labor with guest workers from Turkey. The Turkish workers, on the way out of a suitcase, aimed to work for a few years in Germany and earn money and return to their homeland. These people, who are seen as "guest workers" in Germany and as "Alamanci" in Turkey, have remained in the state, and neither gathering felt themselves fully involved. Contrary to this expectation, at the beginning of the "guest worker" period which has been going on for many years, the Turkish people started to try to make them accept the German society. Together with this effort, Turks who thought that they would be happy and integrated in their business life in Germany began accepting the facts in time, accepting the fact that they were in a foreign country with the long period of this study period and not returning to Turkey. In the period when the first and second generation Turks are in Germany, problems related to identity and belonging are striking. Unlike the Turks who remained in the first and the second generation, the Turks living in Germany now admit that they are Turkish and they live in Germany without losing their self. At the beginning of migration, the Turks who have problems of belonging and identity are thinking about returning to Turkey and life decisions in Germany. This study will examine the changes in identity problems experienced by the Turks living in Germany from the first years of their migration to the present day.

STRUCTURED ABSTRACT

The aim of our study is to investigate the identity changes of the Turks living in Germany during the period from the first years until the present day. The word of identity the TDK describes it as a collection of signs, qualities and traits that show how a person is a person as a social entity. As a social entity, human beings exist in society with their religious, cultural and social identity.. But at the same time, identity as a constantly changing and developing entity is developing and changing with the process of encountering different societies.

The emergence of immigration between Germany and Turkey led to the experience of different experiences in terms of Turks and Germans. In the past, Turks living in different identities have different problems today. Turks, both of whom are between the two worlds and struggle with the integration problem in Germany, were excluded as "Ausländer" in Germany and Alamancı in Turkey. As a matter of fact, in the first years of immigration, as understood from the concepts reflected in literary works, Germany was portrayed as saying "Acı Vatan" and "Gurbet" for Turks. In the first years of immigration, people who came to the country due to the livelihood of the villagers saw Germany as salvation and showed obedient

behavior with fear of losing their jobs and being deported. Because their wives and children they bring to Germany in Turkey or in the following years also have their parents and relatives who have material expectations from their own in Turkey. This process was particularly troubled in the first generation, fearing to lose jobs. However, aggressive attitudes were also occasionally experienced because it was a little more fearless than the second generation first generation.

Nowadays, the 3rd Generation Turks living in Germany are the Turks who no longer live in harmony with the first generation and who accepted Germany as their homeland. Bülent Kırmızı's work with 150 people of 3rd Generation Turks living in Germany is an important research in terms of revealing the problems of Turks in Germany today in Turkey. Some of the statements that Kırmızı has made in his work are as follows; The opinions of the 3rd Generation Turks about Germany are positive and the views about Turkey are negative. Participants who said that Germany gave them confidence in the questionnaire stated that they did not trust the people in Turkey. Participants who said that they were satisfied with the German people and that they had lasting friendships in Germany stated that relatives in Turkey had problems with their relatives because they had material expectations from themselves. Turks who contributed to the economics of the two countries for years with the support they gave to the German economy with the help of their labor and their families in Turkey were unfortunately exempted by both societies. The result that Kırmızı has extracted from some of the questions in the survey is as follows; The 3rd Generation Turks actually want to own Turkey, but now they see Germany as their homeland. Based on the questions related to language and culture in the survey, he explains the reason for this situation as follows; Lack of mother tongue and culture and lack of confidence and trust in relatives in Turkey. (Kırmızı, 2015:17-19)

The adaptation problem that existed in the first years of immigration has been gone since years, with the integration and socialization with the society, the Turks, who now accept Germany as their homeland, have begun to get away from their relatives, cultures and relatives in Turkey. As the 3rd Generation Turks in Germany have clearly stated in the research of Kırmızı, the difficulties with their lives in Germany are too few to be tested. Unlike the first-generation for this third generation, it is no longer possible to talk about an identity problem. The problem for this generation concerns the decisions to return to Turkey, taking into account the circumstances. Some of the Turkish young people in Germany have decided to take university education in Turkey because they are not successful in the German educational system due to the discrimination they are subjected to. In terms of young people going on to study in Germany, there is no turning back yet. In terms of their families, those who make sufficient accumulations and secure their lives in Turkey in material terms can decide to return. But for families who have not been able to fully live in Turkey, Germany's trusting environment is more attractive. Because of all these reasons, identity problems of first-generation have been left behind, and there is no such thing as identity problems of Turks in Germany. Families now consider

the idea of returning to Germany or staying in Germany under the particular circumstances of each individual or family and making decisions accordingly.

As Soytürk also pointed out in his work titled "Migration of Labor from Turkey to Austria", Turkish guest workers in Austria gradually realized that they would no longer be able to return to their place in the 2000s, like the Turkish guest workers in Germany, and that they actually settled here. (Soytürk, 2012: 2321) It is essential that communities tolerate each other in environments where different societies live together. The theses of German politicians who have kept the issue of integration on the agenda for decades are now decaying. It is not possible to mention the third generation from the integration problem that exists for the first generation and the second generation. Today, there is no such problem as the integration and integration of the Turks, born and growing in Germany, who are studying in the German education system, who deal with German official institutions and who know German public order very well. As a result, there is no great harmony or identity problem for Turkish society living in Germany today.

Keywords: Turkish Guest Workers in Germany, Identity Change Problems, First Generation Turks in Germany, Third Generation Turks in Germany

Giriş

Göç kavramını, Türk Dil Kurumu sözlüğü, ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret olarak açıklamaktadır. Almanya ile Türkiye arasında 31 Ekim 1961 tarihinde misafir işçi anlaşması imzalandığında Türkiye’den Almanya’ya göç eden işçi sayısı 2 bin 500 idi. Günümüzde ise Almanya’da yaşayan Türklerin sayısı yaklaşık olarak 3 milyon kişiye ulaşmıştır. Türk insanı açısından ekonomik, sosyal ve kısmen de siyasi nedenlerle bu göçe gereksinim duyulmuştur. Türkiye’nin 1950 yılından sonra hızla artan nüfusu, ekonomik ve sosyal alanlarda insanların taleplerine karşılık verememiştir. İşsizlik Türkiye’deki en büyük ekonomik ve sosyal sorunlardan biri olmuştur. Cumhuriyet’in kurulmasından sonraki süreç içerisinde özellikle 1980 yıllarına gelindiğinde ulaşılan ekonomik büyüme hızı, hızla artan nüfusun istihdamına yetişememiştir.

İkinci Dünya Savaşı azalan işgücünü artırmak isteyen, borçlarını kapatmak isteyen, endüstrisini geliştirmek isteyen Almanya, sadece Türkiye ile değil aynı zamanda İtalya, İspanya, Yunanistan, Fas, Portekiz, Tunus ve Yugoslavya ile de işgücü anlaşması imzalamıştır. Almanya’nın işgücüne ihtiyaç duymasıyla birlikte, Türkiye’deki işsizlik oranının yüksek olması bu göçe zemin hazırlamıştır. Fakat diğer Avrupa ülkelerinden gelen insanların Avrupa kültürüne yakın olması, dil haricinde kültürel ya da dini anlamda büyük bir uyum problemi yaşamalarının önüne geçmiştir. Çakır da, “Die Migrationsbezogenen Indikatoren von Österreichisch Türkischen Beziehungen” isimli çalışmasında, Avrupalıların Türkleri kabul etmemesinin nedenini, Müslüman olmaları ve kültürlerinin Avrupalılardan farklı olması olarak açıklamıştır. (Çakır, 2017:641) Almanya’ya giden Türklerin ilk başlarda uzun yıllar kalmak gibi düşünceleri yoktu, bu “misafir işçilik” dönemi kısa tutulup, yeterli parayı kazandıktan sonra ülkelerine dönmek planını yapmışlardı. Fakat para kazanma hedeflerine uzun vadede ulaşmaları, ülkelerinde kalan ailelerinin kendilerinden maddi

beklentileri, zamanla çocuklarını da Almanya'ya getiren ailelerin çocuklarının eğitimini düşünmeleri nedeniyle bu kısa süreli planlanan dönem uzamaya başlamıştı.

Faruk Şen ve Sedef Koray, Türkiye'den Avrupa Topluluğu'na Göç Hareketleri isimli çalışmalarında, Türk göçünün tipolojisi hakkında şu bilgileri vermişlerdir.

“1961 ve 1973 yılları arasında Türk işçilerinin Batı Avrupa'ya geldikleri ilk dönemin en belirgin özelliği, Türklerin Avrupa'da bir işçi toplumu oluşturmalarıydı. 1974-1981 yılları arasındaki ikinci dönem aile birleştirmelerine tanık olmuştur. Üçüncü dönem ise 1982'den günümüze dek süregelmektedir. Bu dönemi belirleyen özellikler, başta Federal Almanya olmak üzere bir yandan göçü durdurmaya yönelik önlemlerin alınması, geri dönüşlerin özendirilmesi amaçlanırken, öte yandan göçmenlerin uyumları için yeni politikalar üretilmesidir. (Şen & Koray, 1993:22)

Türklerin Alman ekonomisine katkıları ve Almanya'yı kalkındırmak için iş güçleri ile verdikleri destek ise yadsınamaz bir gerçek olmuştur. Almanlar açısından da kısa süreli görülen bu dönem, beklenildiği kadar kısa sürmeyince ve her iki toplumun da hazırlıksız olması nedeniyle fazlaca sorun yaşanmıştır. Max Frisch'in çok sık alıntılanan “Biz işgücü bekliyorduk, insan geldi” sözü bu hazırlıksız yakalanma durumunu en iyi anlatan sözlerden biridir. Çoğu kaynakta Almanya'ya giden ilk işçilerin vasıfsız işçi olduğu aktarılsa da, bu insanların arasında meslek sahibi olan, eğitilmiş insanların da olduğu bilinmektedir.

Birinci nesil Türklerin, iş yaşamlarında sınır dışı edilme, işsiz kalma korkusu nedeniyle itaatkar davranışları, gündelik yaşamlarında karşılaştıkları dil problemleriyle birlikte ortaya çıkan uyum sorunları nedeniyle farklı davranışlar göstermelerine neden olmuştur. İşyerindeki Alman ustaların kaba davranışlarından rahatsız olan Türkler, işyeri haricinde ise Alman toplumundan soyut yaşayan Türkler de uyum ve birlikte yaşam için çaba göstermemişlerdir. Birinci nesil misafir işçilerin en belirgin özellikleri şunlardır; Almanca bilmemekteirler, genellikle Türkiye'nin köylerinden geçim sıkıntısı nedeniyle gitmişlerdir, gidişlerinin kısa süreli olacağı düşünülmüştür. Almanya'ya giden işçilerimiz genellikle Almanya'da mesleki bilgi ve beceri gerektirmeyen, kas gücüne dayalı işçilerde çalışmış, gerekli mesleki bilgi ve beceriyi bu işyerlerinde edinmişlerdir.

Almanya ise bu ilk nesil misafir işçilerin sadece barınma gibi temel sorunları ile ilgilenmiştir. Almanya'nın düşüncesi ülke ekonomisini kalkındırdıktan sonra bu insanların ülkelerine geri döneceği şeklinde olmuştur. Zamanla bu geçici işçilerin kalış süresinin uzamasıyla birlikte, Türk toplumu sadece ekonomik kalkındırmayı sağlayan bir topluluk değil, sosyal ve kültürel boyutları da ortaya çıkan bir topluluk olmuştur. Kalış süresinin uzun olabileceğini kestiremeyen her iki ülke din ve dil, sosyal hayata uyum sorunları için bir çözüm geliştirememiştir. Dil problemi ise her iki toplum arasında önyargılar oluşmasına neden olmuştur. Almanya'da yaşayan Türklerin ülkelerine tatillerinde gittiklerinde ise, gösterdikleri şey aslında sadece yeni arabaları değil, farklı bir ülkede yaşadıkları deneyimlerdir. Genelde bu insanlar Almanya'da yaşadıkları acı tecrübeleri gizlemekte ve memleketlerinde Almanya'daki yaşamı özendirici bir şekilde anlatmaktaydılar. Bu özendirici durum ise Türkiye'den Almanya'ya göçün sürekli olarak artmasına neden olmuştur. Türkiye'deki akrabaları ise, uzun zamandır gurbette kalan vatandaşını, hala aynı dili konuşması nedeniyle kendilerine yakın görmektedir, fakat artık “gurbetçiler” zamanla kendi insanlarına ve ülkelerine yabancılaşmaya başlamıştır.

Almanya'da ise bu yabancılar “misafir işçi” konumu nedeniyle, Almanlar tarafından uzun süre kabul görememişlerdir. Almanların zamanla bu insanların kendileri ile aynı haklara sahip olması, artık misafir olmadıklarını kabul etmelerine neden olmuştur. Ayrıca birinci nesil, ilk başlarda “geçici” olarak geldikleri bu ülkenin bir parçası olmayı amaçlamamıştır, sahip oldukları düşük konuma rağmen konumlarını kabul etmişlerdir. Fakat ikinci nesil ve üçüncü nesil, kendilerini Alman gençleri ile kıyaslamakta, aynı konuma sahip olmayı istemektedirler. Türklerin Almanya'daki

yaşamlarında ilk zamanlarda korumaya çalıştıkları şey ise, aile birliği kavramına duyulan saygıdır. Almanların bireysel yaşama önem vermesinin aksine, Türkler aile yaşamlarını, aileyi koruma, paylaşma gibi değerlerini korumayı sürdürmüşlerdir.

Birinci nesil Türklerin, Almanya'daki yaşamlarında dikkatini çeken ilk şeylerden bazıları ise, Almanların çalışkanlığı ve disiplini, temiz caddeleri, Türkiye'de o zamanlar düzgün işlemeyen fakat Almanya'da oturmuş kamu düzenidir. Türkiye'ye geldiklerinde Almanya'ya dair övgüyle söz ettikleri konulardan belli başlıları bunlar olmuştur.

İlk neslin bir an önce yeterli para kazanma düşüncesi, onları adeta bir iş makinesine dönüştürmüştü. Uyum konusunda Türkler tarafından ilk zamanlarda yeterli adım atılamamasının belki de en önemli nedeni buydu. Çünkü Türkler vakitlerinin neredeyse tamamını çalışmakla geçiriyor, geriye kalan boş zamanlarında ise kendi aile ve çocuklarına yeterince vakit ayıramadan uykuda ya da dinlenerek geçiriyorlardı.

1984 yılında Almanya, Türkler için geri dönüş yasası çıkararak, Türkleri ülkelerine dönmeyi teşvik etmiştir. Fakat Almanya'nın bu teklifine Türkler çocuklarının eğitimi, ülkelerine döndüklerinde yaşayacakları maddi sıkıntılar nedeniyle olumlu bakmamışlardır ve yeterli karşılık bulmamıştır. Geri dönüş kararı verenlerin nedenleri ise, ekonomik hedeflerine ulaşmış olmaları, yaşlılık, hastalık, ailevi nedenler, vatan hasreti, işsizlik, yurtdışında çalışma koşullarının ağırlığı, Almanya'ya uyum sağlayamama, Türkiye'deki yatırımları vb. olarak sıralanabilir. (Şen & Koray, 1993:54) Bu kararla birlikte Türkler ve Almanlar, Almanya'ya uyum, dil konusunda çaba göstermeye başlamıştır, çünkü bu tarihten itibaren Almanya'da artık ikinci nesil Türkler de yaşayacaktır. İkinci nesil Türkler ya aile birleşmesi ile Almanya'ya gelen orta derecede Almanca öğrenen Türklerdir ya da birinci neslin çocukları olarak Almanya'da doğmuş Alman eğitimi almışlardır. Birinci nesil Türklerin dil sorunlarının aksine, ikinci neslin evde ve Türkiye tatillerinde Türkçe konuşması, Almanya'da eğitim alanların ise Almanca öğrenmeleri nedeniyle bu nesil açısından büyük bir dil probleminden bahsedilmesi mümkün değildir. Üçüncü nesile gelindiğinde ise dil problemi tamamen ortadan kalkmıştır, tamamen Almanca eğitim alan Türk çocuklarını genelde ana dilleri olan Türkçe'de sıkıntı yaşamaya başlamıştır. İkinci nesil Türklerin Almanya'da sorun yaşamasına neden olan en önemli etken, birinci nesil Türklerin, Türkiye'de kalan çocuklarını ilerleyen yaşlarda yanlarına almalarıyla doğan eğitim sorunudur.

Okulöncesi ve ilköğretim eğitimini Türkiye'de alan bu çocuklar, ortaöğretim düzeyinde Almanya'ya gelip, yeni bir dile, yeni bir kültüre adapte olma sorununu yaşamışlardır. Birinci neslin para kazanma amacı ve iletişim kurma ihtiyacı duymaması, fakat bu neslin eğitimlerini Almanya'da alma aşamasında bazı problemler doğmuştur. Almanların da bu çocuklar için, yeterli çabayı göstermemesi sonucu, bu çocukların bir kısmı "Sonderschule" adı verilen zihinsel engelli çocukların eğitim aldığı okullara gönderilmiştir. Aslında sorunun sadece dil olduğu gerçeği maalesef gözardı edilmiştir. Eğitim almayan bu ikinci nesil Türk çocuklarından bazıları ise, suça itilmişlerdir.

İkinci neslin yaşamını sürdürdüğü bu yıllarda ise, Doğu ve Batı Almanya'nın birleşmesi yaşanmış ve aşırı sağcı Almanların Türklere yönelik eylemleri başlamıştır. 1992 yılında Mölln şehrinde 1993 yılında ise Solingen şehrinde başlayıp daha sonra farklı şehirlerde devam eden Almanya'daki Neo-Nazilerin eylemlerinin sonucu Türkler evlerinde yakılarak öldürülmüştür. Almanların kendi kültürlerini, geleneklerini yitirme korkusu, sonrasında işlerini yabancılara kaptırma, sosyal yapının çökmesi nedeniyle yabancılara karşı olmalarına neden olmuş, giderek artan yabancı düşmanlığı ise sonucu ölüme varan eylemlerle kendini göstermiştir.

Almanya'daki Türkler sadece iş yaşamlarındaki faaliyetleri ile değil edebiyat alanındaki faaliyetleri ile de Almanya'da kendilerine yer edinmişlerdir. Almanya'ya giden Türk işçiler aynı zamanda yeni bir edebiyat akımının doğmasına neden olmuş, "Almanya'daki Türk yazarlar"

Almanya'daki yaşamlarını yazmalarıyla hem Alman edebiyatında hem de Türk edebiyatında kendilerine yer edinmişlerdir. Bu edebiyat akımına “Misafir İşçi Edebiyatı”, “Göç Edebiyatı” gibi çeşitli isimler verilmeyle çalışılmıştır.

Yüksel Pazarkaya, Aras Ören, Aysel Özakin, Nevzat Üstün, Bekir Yıldız, Fethi Savaşçı, Dursun Akçam, Fakir Baykurt, Nihat Behram, Habib Bektaş, Adnan Binyazar, Güney Dal gibi 1. Nesil yazarların bu edebiyat akımının öncüleri olarak Almanya'daki yaşamları hakkında yazmaya başlamışlardır. 1985 yılında Adelbert von Chamisso ödülünü alan Aras Ören Almanya'daki ilk Türk yazarlardan birisidir. İkinci nesil yazarlardan ise Emine Sevgi Özdamar, Renan Demirkan, Feridun Zaimoğlu, Kerim Pamuk, Akif Prinççi gibi isimleri sayabiliriz. Hatice Akyün, Osman Engin gibi isimler ise Almanya'daki yaşamlarını ironik bir dille ele almışlardır.

Ayrıca Almanya'daki Türkler sinema alanında büyük başarılar elde etmiş. Fatih Akın Almanya'daki Türklerin hayatını alan “Gegen die Wand”, “Kurz und Schmerzlos” isimli filmleriyle dünya çapında tanınmaya başlamıştır.

Ayrıca Harald Weinrich, Weinrich, Irmgard Ackermann, Heimke Schierloch, Peter Seibert, Monika Frederking, Wolfgang Riemann ve Yüksel Pazarkaya gibi edebiyatbilimciler de bu edebiyat akımının gelişimi üzerine çalışmalarda bulunmuşlardır.

Yüksel Pazarkaya yazar ve edebiyatbilimci kimliğinin yanı sıra, Almanya'da uzun yıllar yaşamış ve göçmen sorunları üzerine çalışmıştır. İsmail Boyacı, “Pazarkaya Örneğinde Göçmen Türk Aydınının Kimlik Problemi ve Bu Problemin Çözümü” isimli çalışmasında, Pazarkaya'nın kültürel farklılıktan kaynaklanan kimlik sorununu, her iki dilde edebi etkinlikte bulunarak en azından kendi şahsında aştığını söylemektedir. (Boyacı, 2010:894)

Üçüncü nesil Türklerin eğitimlerinin tamamını Almanya'da almış olmaları nedeniyle birinci neslin aksine bir dil probleminden söz edilemez. İlk neslin uyum probleminin temelinde dil sorunlarının da etkisinin olduğu düşünülürse, üçüncü nesil için büyük bir uyum probleminden söz edilemez.

Üçüncü nesil Türkler Almanya'da akademik kariyer yapan, akademisyenlik yapan ya da iş hayatında yüksek pozisyonlara gelen, işveren konumunda olan, Almanlar ile eşit haklarda yaşayan Türklerden oluşmaktadır. Birinci neslin kendini ve kimliğini, dinini kaybetme korkusundan üçüncü nesilde pek söz edilemez. Çünkü günümüzde Almanya'da yaşayan Türkler, Türk kökenlerinin farkında olan fakat Almanya'da yaşamı, yabancı olma durumunu pek fazla düşünmeyen bir nesildir. Gerçekleri olduğu gibi kabullenmiş, bir gün vatanlarına dönüp dönmeme kararını eksi ve artı yönleriyle tartacak ve kararını verecek olan bir nesildir.

Araştırma Bulguları

Çalışmamızın amacı göçün ilk yıllarından günümüze kadar olan süreçte Almanya'da yaşayan Türklerin yaşadıkları kimlik değişimlerinin araştırılmasıdır. Kimlik kelimesini TDK sözlüğü, toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü olarak açıklamaktadır. Sosyal bir varlık olarak insan, toplumda dini, kültürel, sosyal kimliğiyle var olmaktadır. Fakat kimlik aynı zamanda, sürekli değişen ve gelişen bir varlık olarak insanın farklı toplumlarla karşılaşma süreciyle birlikte gelişmekte ve değişmektedir.

Almanya ve Türkiye arasındaki oluşan göç olgusu ise Türkler ve Almanlar açısından farklı deneyimlerin tecrübe edilmesine yol açmıştır. Geçmişte farklı kimlik problemleri yaşayan Türkler günümüzde bu problemi daha farklı yaşamaktadırlar. Hem iki dünya arasında kalan, hem de Almanya'da entegrasyon sorunu ile mücadele eden Türkler, Türkiye'de Almanca Almanya'da ise “Ausländer” olarak dışlanmışlardır. Nitekim göçün ilk yıllarında edebi eserlere de yansıyan

kavramlardan da anlaşılacağı üzere, Almanya Türkler için “Acı Vatan” ve “Gurbet” gibi kelimelerle tasvir edilmiştir. Göçün ilk yıllarında köylerden geçim sıkıntısı nedeniyle gelen insanlar, Almanya’yı kurtuluş olarak görmüş, işlerini kaybetme, sınırdışı edilme korkusuyla itaatkar davranışlar göstermiştir. Çünkü Türkiye’de ya da ilerleyen yıllarda Almanya’ya getirdikleri eşleri ve çocukları ayrıca Türkiye’de kalan kendilerinden maddi beklentileri olan anne-babaları ve akrabaları vardır. Bu süreç birinci kuşakta özellikle işlerini kaybetme korkusu ile sıkıntılı olmuştur. Fakat ikinci neslin birinci nesle göre biraz daha korkusuz olması nedeniyle zaman zaman saldırgan tavırlar da yaşanmıştır.

Günümüzde ise Almanya’da yaşayan 3. Nesil Türkler birinci nesile göre uyum konusunda problem yaşamayan, artık Almanya’yı vatani kabul eden Türklerdir. Bülent Kırmızı’nın Almanya’da yaşayan 3. Nesil 150 Türk’le yaptığı çalışma günümüzde Almanya’daki Türklerin Türkiye ile ilgili problemlerini ortaya koyması açısından önemli bir araştırmadır. Kırmızı’nın, çalışmasında ortaya koyduğu verilerden bazıları şu şekildedir; 3. Nesil Türklerin Almanya ile ilgili görüşleri olumlu, Türkiye ile ilgili görüşleri ise olumsuzdur. İlgili ankette Almanya’nın kendilerine güven verdiğini söyleyen katılımcılar, Türkiye’deki insanlara güvenmediklerini belirtmişlerdir. Alman halkından memnun olduklarını, Almanya’da kalıcı dostluklarının olduğunu söyleyen katılımcılar, Türkiye’deki akrabalarının kendilerinden maddi beklenti içerisinde olmaları nedeniyle, akrabalarıyla sorunları olduklarını belirtmişlerdir. Yıllarca Alman ekonomisine işgüçlerini kullanarak verdikleri desteklerle ve Türkiye’deki ailelerine yolladıkları paralarla her iki ülkenin ekonomisine katkı sağlayan Türkler, maalesef her iki toplum tarafından da dışlanmaya maruz bırakılmıştır. Kırmızı’nın anketteki bazı sorulardan çıkardığı sonuç ise şu şekildedir; 3. Nesil Türklerin aslında Türkiye’yi sahiplenmek istemeleri, fakat artık Almanya’yı vatan olarak görmeleridir. Anketteki dil ve kültür ilgili sorulara dayanarak bu durumun nedenini ise şöyle açıklamaktadır; anadil ve kültür eksiklikleri ve Türkiye’deki akrabalarla ilgili hoşnutsuzluk ve güven noksanlığıdır. (Kırmızı, 2015:17-19)

Göçün ilk yıllarında var olan uyum sorunu yıllar geçtikçe ortadan kalkmış, toplumla olan kaynaşma ve sosyalleşmeyle birlikte artık Almanya’yı vatani kabul eden Türkler, Türkiye’deki bağlarından, kültürlerinden, akrabalarından uzaklaşmaya başlamıştır.

Tartışma

Almanya’daki birinci nesil Türkler kimlik problemini Almanya’daki yaşamlarının ilk yıllarında hissetmemişlerdir, çünkü onlar netice itibariyle vatanlarına dönmenin ve gerekli parayı kazanmanın derdi içerisindeydiler. Fakat birinci neslin Almanya’da kalma kararını alması ve ikinci neslin Almanya’ya gelmesiyle birlikte kimlik problemini en fazla ikinci nesil yaşamıştır. Bu nesil hangi topluma ait olduğunu, köklerini, geleceğini en fazla sorgulayan insanlardır. Uyum konusuyla meşgul olurken, Almanya’da hayatlarını sürdürebilmek için gerekli bilgileri edinmeye çalışmış, Almanlar tarafından aşağılanmaya maruz kalırken, oradaki aidiyetlerini sürdürmek için çaba göstermişlerdir. Perk Er de, “Çocuk ve Gençlik Edebiyatında Geri Dönüş Teması” isimli çalışmasında, birinci neslin çocuklarının yaşadıkları ülkeye iyi kötü sağlamış olduklarını, çoğu çocuğun ise sadece tatillerden tanıdıkları ülke olan Türkiye’ye dönme fikrine pek sıcak bakmadıklarını belirtmiştir. (Perk Er, 2013:1317) Fakat üçüncü nesil açısından büyük ölçüde bir kimlik probleminden söz edilemez. Onlar ikinci nesil kadar arafta kalma durumunu yaşamamış, tamamen Almanya’da doğmuş, büyümüş, Türkiye ile ilişkisi sadece yaz tatillerinden ibaret, Alman gibi yaşayan insanlardır. Bu nedenle kökeni Türk fakat kendilerini Alman kimliğine ait görmüşlerdir. İleride verecekleri Türkiye’ye dönme ya da dönmeme kararını henüz pek düşünmemekte, Alman arkadaşları ile vakit geçirerek, Alman okullarına gidip, işyerlerinde çalışarak hayatlarını sürdürmektedirler.

Sonuç

Almanya'daki 3. Nesil Türklerin Kırmızı'nın araştırmasında da net olarak belirttiği üzere Almanya'daki yaşamları ile ilgili sıkıntıları yok denecek kadar azdır. Bu üçüncü nesil için birinci neslin aksine artık bir kimlik probleminden söz etmek mümkün değildir. Bu nesil için var olan sorun, koşullarını göz önüne alarak Türkiye'ye dönme kararları ile ilgilidir. Almanya'daki Türk gençlerinin bir kısmı Alman eğitim sistemlerinde maruz kaldıkları ayrımcılık nedeni ile başarılı olamadıkları için Türkiye'de üniversite eğitimi alma kararını vermektedirler. Almanya'da üniversite eğitimine devam eden gençler açısından ise henüz bir dönüş kararı söz konusu değildir. Aileler açısından ise yeterli birikimlerini yapan ve Türkiye'deki yaşamlarını maddi anlamda güvence altına alanlar dönüş kararı verebilmektedir. Ama Türkiye'de yaşam koşullarını tam olarak sağlayamamış aileler için Almanya'nın güven veren ortamı daha cazip gelmektedir. Tüm bu nedenlerden ötürü birinci neslin kimlik problemleri geride kalmış günümüzde Almanya'daki Türklerin kimlik problemleri gibi bir durum söz konusu değildir. Artık aileler Türkiye'ye dönüş ya da Almanya'da kalma düşüncesini her bireyin ya da ailenin özel koşullarında değerlendirmekte ve buna göre karar almaktadırlar.

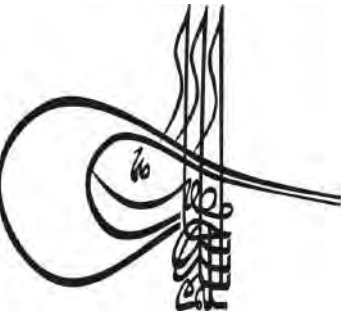
Soytürk'ün de "Türkiye'den Avusturya'ya İşgücü Göçü" isimli çalışmasında belirttiği üzere, Avusturya'daki Türk gurbetçileri de Almanya'daki Türk gurbetçileri gibi 2000'li yıllarda artık geri dönüşün olmayacağını ve aslında buraya yerleşmiş olduklarını yavaş yavaş idrak etmişlerdir. (Soytürk, 2012:2321)

Farklı toplumların birlikte yaşamaları gereken ortamlarda, toplulukların birbirlerine karşı hoşgörü göstermeleri, elzemdir. Yıllarca entegrasyon sorununu gündemde tutan Alman politikacılarının tezleri günümüzde çürümektedir. Birinci nesil ve ikinci nesil için mevcut olan entegrasyon probleminden üçüncü nesilde söz etmek mümkün değildir. Günümüzde Almanya'da doğup büyüyen, Alman eğitim sisteminde öğrenim gören, Alman resmi kurumlarında işlemlerini halleden, Alman kamu düzenini çok iyi bilen Türklerin entegrasyon gibi bir problemi mevcut değildir. Netice itibariyle günümüzde Almanya'da yaşayan Türk toplumu için büyük bir uyum veya kimlik sorunu mevcut değildir.

KAYNAKÇA

- Başkurt, İ. (2009). *Almanya'da Yaşayan Türk Göçmenlerin Kimlik Problemi*, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi Sayı:12.
- Şen F. & Koray S. (1993). *Türkiye'den Avrupa Topluluğu'na Göç Hareketleri*, Önel-Verlag.
- Güngör, B. (2005). *Almanların Türk Korkusu*, Tekin Yayınları.
- Kırmızı, B. (2015). *Almanya'daki Türklerin Türkçeyle İlgili Sorunlarının Kaynaklarının Belirlenmesi*, The Journal of Academic Social Science Studies.
- Richter, M. (2005). *Geldiler ve Kaldılar... Almanya Türkleri'nin Yaşam Öyküleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Taştan, V. (1996). *Almanya'da İkinci Kuşak Türklerde Kimlik Sorunu*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı:7.
- Çakır, M. (2017). *Die Migrationsbezogenen Indikatoren von Österreichisch Türkischen Beziehungen*, Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic: Volume 12/3, p. 631-646, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11564, Ankara-Turkey

- Perk Er, D. (2013). *Çocuk ve Gençlik Edebiyatında “Geri Dönüş” Teması*, Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic :Volume 8/13 Fall 2013, p.1317-1327, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11564>, Ankara-Turkey
- Soytürk, M. (2012). *Türkiye’den Avusturya’ya İşgücü Göçü*, , Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic: Volume 7/3, Summer 2012, p. 2313-2328, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11564>, Ankara-Turkey



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Davut KILIÇ – Prof. Dr. Mehmet KÖÇER

This article was checked by iThenticate.

MEVLÂNA’NIN DİNLER-ÜSTÜ BİR HÜMANİST OLDUĞU SAVI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Halil TAŞ* - Kasım KIROĞLU**

ÖZET

Herhangi bir fikrin, bir düşüncenin ya da bir akımın önemi, evrenselliği, doğruluğu ya da yanlışlığı, o konuda ortaya konmuş olan diğer fikir, düşünce ve akımlarla yapılacak karşılaştırmalarla daha iyi anlaşılabilir. Bu nedenle; Tanrı, din ve insan hakkında daha doğru bir sonuca ulaşabilmek için Mevlâna’nın Tanrı, din ve insan tasavvuru ile bu konularda ortaya konmuş olan diğer fikir, görüş ve tasavvurları karşılaştırmalı olarak incelemek daha doğru olacaktır. Günümüzde Mevlâna, insanlık ve insan sevgisiyle ilgili söylemlerinden dolayı bazı çevrelerce hümanist olarak tanımlanmaktadır. Batı düşüncesinde hümanizm, insanı evrenin merkezine oturtmakta, onu her şeyin tek ölçüsü olarak kabul etmekte, maneviyattan ve değerlerden soyutlayarak ele aldığı insanı yücelterek bir anlamda ilahlaştırmaktadır. Oysa Mevlâna’nın insana dair görüşlerinin temelinde Tanrı bulunmaktadır. Tanrı merkezli bir inancın ve anlayışın savunucusu olan Mevlâna, yaratılmışların en şerefliisi olarak kabul ettiği insanı Tanrı’nın yeryüzündeki bir yansıması olarak görmekte, Tanrı’dan kopuk bir insan tasavvurunu reddetmektedir. İnsanı her şeyin ölçüsü kabul eden Batıdaki tanrısız hümanist akımlar insanın üstünde bir gücü kabul etmezken, Tanrı merkezli bir inancın ve anlayışın savunucusu olan Mevlâna’nın insan sevgisi ve insanı yaratılmışların en üstünü olarak algılaması; hümanizmden değil, ilahi tecellilerin Tanrı’nın yeryüzündeki halifesi olan insanda toplanmış olmasındandır. Bu makalede, Mevlâna’nın ve hümanizmin Tanrı, din ve insan tasavvurları karşılaştırmalı olarak incelenerek Mevlâna’nın dinler-üstü hümanist bir mütefekkir mi, yoksa dini merkeze alan Müslüman bir mutasavvıf mı olduğu sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Tanrı, din, insan, humanism

* Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, El-mek: egitimci1@hotmail.com

** Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, El-mek: november@omu.edu.tr

AN EVALUATION OF THE THESIS THAT MEVLÂNA IS A SUPRA-RELIGIOUS HUMANIST

ABSTRACT

The importance, universality, accuracy or inaccuracy of any idea, thought or movement can be better understood through comparisons that are made via other ideas, thoughts and movements. Therefore, with a view to coming to a more precise conclusion about God, religion and human being, it's better to examine Mevlâna's concepts of God, religion and human being in comparison with the other ideas, thoughts and concepts that have been put forward in this regard. At the present time, Mevlâna is defined as humanist in certain milieu due to his discourse on humanity and philanthropy. Humanism in western thought puts the human being in the center of the universe, deems it as the only measure for everything, and -in a sense- divines the human being that is alienated from spirituality and values. However, Mevlâna's views on human being are based on God. Mevlâna, a supporter of God based belief and understanding, sees the human being, who he deems as the most honorable creation, as a reflection of God on earth, and rejects the idea of a human being that is disconnected with God. While the humanistic trends in West which accept human beings as a centre of everything do not accept the power over human being; Mevlana who support the claim that God is a centre of everything perceive human love and human beings as the most superior creation and this perception come from the idea that the divine reflections are summed on human beings. This paper will analyze Mevlâna's concepts of God, religion and human being in comparison with those used in humanism and it will question whether Mevlâna is a supra-religious and humanist thinker or a Muslim Sufi who puts the religion in the center.

STRUCTURED ABSTRACT

In this article, as Mevlâna's and Humanism's relations to God, religion and human imagination and the relations of those concepts with each other, the answer of the the question of whether Mevlâna is a supra religious thinker or Muslim Sufi was sought.

Most of the writers, poets, politicians, scientists orientalist, public, thinkers, -knowingly or unknowingly- have perceived Mevlâna as humanist poet or thinker because of humanistic ideas in his works. While some orientalist and ideologists consciously call Mevlâna as a "humanist", some of them identify him as humanist without knowing basic and facile meaning of his "philanthropic" and "humanitarian" humanism. As people are trying to understand Mevlâna, they restrict the scope of his ideas with the eager of putting Mevlâna's ideas in their own categories. Moreover, as they confine his universal thoughts to philosophical trends, they put him in certain philosophical platforms which his thoughts aren't compatible with. As a result, an interesting philosophical image appear that is not Mevlâna owns.

So as to know Mevlâna in a real manner, it is needed to be in his belief system, to understand Qur'an and Sunned well, to know and to perform Islamic Sufism with its all manners, to master contemporary knowledge and culture. People trying to understand Mevlâna with the attitude of pretended scientific logic but not paying attention to the terminology Mevlâna used put him in certain philosophical platforms which his thoughts aren't compatible with and try to create humanist image. One of the most basic mistakes about Mevlâna is the claim that Mevlâna is a thinker representing humanism (Kara, 2007).

Because of his messages advising peace, love, toleration, fellowship; to see universal thoughts of Mevlâna as supra religious and to describe universality of his ideas by putting away from religion can be explained by misunderstanding of Mevlâna. Mevlâna, analysing Islam and human being with the effect of the environment he lived in and trying to understand and describe and generating solutions to the problems, is a thinker grown up with the basics of Qur'an and Sunned. It is not true to identify Mevlâna, whose heart is full of love of God and believing it is possible to cope with problems with love of God in society, as a humanist because humanism is an idol replacing lost religions, faiths; religion idolizing humanitarian being in this world where the only guide is science.

While the humanistic trends in West which accept human beings as a centre of everything do not accept the power over human being; Mevlâna who support the claim that God is a centre of everything perceive human love and human beings as the most superior creation and this perception come from the idea that the divine reflections are summed on human beings. To identify Mevlâna stating "Who praising the creations of God not The God lost their ways" (Mesnevi, III, 2127) and "You cannot find the clear way to the truth without saying there is no one serve except God. To be death person who is loved by God is better than to be alive person who is away from God." (Mesnevi, V, 1241; Mesnevi, V, 4029) as a secular thinker excluding God, away from religion and religious spirit cause certain mistakes.

Nothing is found against the Islam in the life and works of Mevlâna. He is a scholar extremely relying on Qur'an and Sunned and he is a thinker valuing human beings putting forward the love of human beings while speaking for Islamic mentality. According to Islam, humans are respectable, valuable, important and the most honourable one among all creations regarding their creation, character and function. Mevlâna handles the love and value of human beings regarding Islamic religion. He don't like humanists because he never perceives God as a rival of human beings and never idolises the human beings.

As Mevlâna states "I am the servant of the Qur'an during the time when I am alive. I am a sand of the way of God's chosen prophet Muhammed. Whoever says something except that word, I will displease him and because of that I will be very sorry." (refer to where), he declares that he depends on Qur'an and Sunned. To associate Mevlâna's thoughts with humanism which is away from the thought of God and prophet by idolizing human beings is coercive attitude because he states that "The

word is not included in the ‘vahiy’ came from desires. Whatever Ahmed says is true.” (Mesnevi, VI, 818).

Humanists states that “There is no God and the human created God. The only guide which will save the society and humanity is science.” so they perceive religion as a reason for estrangement of human beings and while they idolizing the human, they reject God. While humanism perceive human beings with divine features and it describes the human as a power dominating everything, Islam identifies the human weak when it is compared to the owner of absolute power; God. As a result, it is impossible to identify Mevlâna who depends on God, prophet and Qur’an as a humanist.

It is possible to say that the Western societies perceive Mevlâna as a humanist because of his claims about religious life and the universality of his messages. Furthermore, there are some people saying Mevlâna is a humanist to represent him more friendly and beautiful and to prove he is a humanitarian. Mevlâna is Islamic Sufi embracing all humanity without discrimination and guiding them to the truth and beauty and pioneering the culture of living together. Describing Mevlâna’s love of human beings can be explained by both the misunderstanding of his thoughts and the ideas of humanism trend. Mevlâna’s human love does not exclude the religion and God and it bases on the faith in God with sincerity and love.

Keywords: Mevlâna, God, religion, human, humanism.

1. Giriş

Kimileri için bir düşünce ve yaklaşım şekli, kimileri için bir tavır alış biçimi, kimileri için sadece bir insan ve insanlık sevgisi, kimileri için de bir din olan hümanizm; genel ve yüzeysel bir algılayışla “insanseverlik”, “insancılık” manasında kullanılmakla birlikte, felsefik ve ideolojik içeriğiyle, “insancılık, insancılık felsefesi” manasına gelir (Çetin, 2007). Batı kültürünün köklerine dönüşünü, eski Yunan kültür mirasının yeniden canlandırılmasını, bilim, sanat ve eğitimin kilisenin dogmatik otoritesinden kurtarılmasını ifade eden; feodal kilise yazgıcılığına bir başkaldırı olan hümanizmin temelinde insanın sınırsız yüceltilmesi; insanın, Tanrı ve din inancı da dâhil olmak üzere bütün bağlardan kurtarılması, özgürleştirilmesi, arzularının en üst düzeyde doyurulması ideali vardır (Kanar, 1986). Felsefi anlamıyla hümanizm, insanın tanrılaştırılması, kutsallaştırılması, değer belirleyen birincil kaynak olarak kabul edilmesidir (Çetin, 2007).

Hristiyan dünya görüşünde her şeyden önce Tanrı’nın kulu olan ve Tanrı karşısında güçsüz ve günahkâr olan insan, öbür dünyayı düşünüp kendini oraya hazırladığı ölçüde iyidir (Aytaç, 2005). 14. yüzyılda İtalya’da bir edebiyat akımı olarak ortaya çıkan ve burjuva sınıfının kimi din adamları, bilgin ve yazarlarla birlik oluşturarak feodal-dinsel yönetime karşı ortak bir tavır almasıyla belirginleşmeye başlayan hümanizm, Hristiyanlık Orta Çağ’ının, insanı yok sayan anlayışına karşı bir tepkidir (Tanilli, 2015). Orta Çağ Hristiyanlık anlayışının insanı yok saymasına tepki olarak insan odaklı bir dünya kurgulayan hümanizm, tepkisel bir yaklaşımla dinden ve doğal olarak Tanrı’dan, vahiyden, maneviyattan, değerlerden yoksun bir insanı tipi yaratma çabasına girmiştir denebilir.

Tarihe mal olmuş, yaşamları, fikir ve düşünceleriyle insanlara yön çizmiş, insanlığın ortak değerlerini yansıtarak önemli bir başvuru kaynağı haline gelmiş kimi şahsiyetlerin, daha sonra gelenlerce zaman zaman dayanak noktası olarak kullanıldıkları bir gerçektir. Kara’ya (2007) göre

bunun nedeni, herkesin ve her kesimin bu tür şahsiyetlerde kendisine ait bir şeyler bulması, onun söylemlerine başvurarak kendi hayat tarzını, fikir ve düşüncelerini meşrulaştırma çabası olabilir. İşaret edilen bu önemli şahsiyetlerden biri de Mevlâna'dır.

Birçok yazar, şair, edebiyatçı, siyasetçi, bilim insanı, oryantalist, halk, mütefekkir Mevlâna'yı, eserlerinde sık sık değindiği insan sevgisinden dolayı bilerek veya bilmeyerek hûmanist bir şair veya hûmanist bir düşünür olarak algılamaktadır. Kaleme aldığı "Bir Anadolu Hûmanisti Mevlâna" adlı eserinde Mevlâna'yı bir ahi hûmanist olarak tanımlayan Rus Oryantalist Radi Fish (Çetin, 2007); Mevlâna'yı, insandan kaynaklanan mutlulukları, uydurma ahiret mutluluklarına değişmeyen bir hûmanist olarak tanımlayan Vedat Günyol (Günyol, 1997); Mevlâna'nın bütün bağlardan azade olduğunu, dinleri bile aşır hûmanist bir felsefeyi savunduğunu ileri süren Abdülbaki Gölpınarlı (Gölpınarlı, 2014); "İnsanı bu âlemdeki varlığı sebebiyle ele alan hûmanist dehalar arasında Mevlâna'nın orijinal bir yeri ve görüşü vardır. Hûmanizmi en yüce, en aydınlık mertebesine ulaştıran Mevlâna olmuştur." diyen Sadi Irmak (Irmak, 1978); Mevlâna'nın kendine özgü farklı bir hûmanist olduğunu savunan Irène Melikoff (Melikoff, 1983); "Tolerans ve hoşgörüyü oldukça ağırlık veren Mevlâna'ya hûmanist demekte bir sakınca olmayabilir." diyen Mehmet Bayraktar (Bayraktar, 1994); "Mevlâna'nın hûmanistliği doğrudur." diyen Mehmet Aydın (Aydın, 1994) bunlardan birkaçıdır.

Bazı oryantalistler ve ideologlar Mevlâna'yı bilerek "hûmanist" olarak nitelerken; bazıları da hûmanizmin son derece basit ve yüzeysel olan "insansever", "insancıl" anlamlarıyla Mevlâna'yı bilmeden hûmanist olarak tanımlamaktadırlar. Cebecioğlu'na (2007) göre, insanlar Mevlâna'yı anlamaya çalışırken O'nu kendi bakış açılarına sığdırma gayretiyle yorumlayarak daraltmakta, O'nun evrensel olan fikri yönünü, hûmanizm gibi felsefî akımlara tutsak ederek O'nu düşünceleriyle çoğu zaman örtüşmeyen felsefî platformlara çekmekte ve ortaya Mevlâna olmayan ilginç bir filozof portresi çıkarmaktadırlar.

Bir insan, ya çok övölüp göklere çıkarılarak, ya da çok yerilip yerlere batırılarak hakikatinden koparılıp yok edilebilir (Turgut, 2017). Mevlâna'yı överek göklere çıkaran sınır tanımaz mutaassıpların ölçsüz sevgisini de, Mevlâna'yı yererek yerlere batırmaya çalışan karşıtların ölçsüz nefretini de ilmî ve insanî olarak değerlendirmek olanaklı değildir. Mevlâna'nın, ölçsüz sevenlerle, ölçsüz yerenlerin oluşturduğu ifrat ve tefrit uçlarından uzak bir mütefekkir olduğu söylenebilir.

Mevlâna'yı gerçek anlamda tanıyabilmek için Mevlâna'nın inanç sisteminde yer almak, Kur'ân ve Sünnet'i iyi anlamak, tasavvufu bütün yönleriyle bilmek ve yaşamak, günümüzün ilim ve kültürüne hâkim olmak gerekir (Cebecioğlu, 2007). Takva, vahdet-i vücud ve ilahi aşk anlayışının birleşiminden oluşan Mevlâna'nın düşünceleri, Kur'an ve Sünnet'i merkez almıştır (Bardakçı, 2007). Buradan hareketle, Mevlâna'nın sevgi ve hoşgörü öğretisinin kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten aldığı; Mevlâna'nın, Peygamberi bir yöntem olan tahammül ve kusurları hoş görme anlayışını benimseyip uyguladığı söylenebilir (Taş, 2016). Sadece bir şair ya da bir filozof olmayan, tanrısal bir rehber ve gerçek bir sûfi olan Mevlâna, işlediği konuları Kur'an ve Hadislerle desteklemiştir (Derince, 2014). Mevlâna sosyal konulara eğilmiş, toplumu, toplumsal olayları, dinin toplumla etkileşimini, peygamberlerin rehberliğini, İslam dininin toplumsal ve bireysel boyutlarını, bireysel yaşamı çeşitli anlatım tarzları ve örneklerle ele almış, işlediği konularla ilgili ilginç ve bugün de geçerliliğini koruyan görüşler ortaya koymuş bir düşünür, bir sûfi, bir bilgedir (Okumuş, 2006).

13. yüzyılda Anadolu'da başlattığı içsel fikir ve aydınlanma hareketi, zaman ve mekâna hükmedercesine yayılmış ve bugün tüm dünyanın tanıdığı bir tasavvufî gerçek olarak kültürümüzün evrensele açılan penceresi haline gelmiş olan Mevlâna, evrensel değerde bir mutasavvıf ve düşünürdür (Karaman, 2012). Mevlânâ bütün yorumlarında tasavvufa dayalı din anlayışını merkeze

almakta, İslâm dünyasından ya da bu dünyanın dışındaki bir kaynaktan gelen herhangi bir yorum veya kuram bu anlayış ile uyumuyorsa reddetmektedir (Tunagöz, 2013). Kur'an'daki öğretilere paralel bir mürşit olarak değindiği konular, getirdiği çözümler ve yazdığı eserleriyle Anadolu'ya yeni bir soluk getiren ve bu yeni solukla kendisinden sonra gelen şair, edip ve mütefekkirleri derinden etkileyen Mevlâna, aklını, ilmini ve irfanını toplum yararına kullanan entelektüel bir aydındır (Yazıcı, 2009).

Herhangi bir fikrin, bir düşüncenin ya da akımın değeri veya evrensel bir özellik taşıyıp taşımadığı, ancak o konuda ortaya konmuş olan diğer fikir, düşünce ya da akımlarla yapılacak karşılaştırmalarla anlaşılabilir (Yakıt, 1987). Bu nedenle, Mevlâna'nın, insanın niteliğini, onun değerini ve evrendeki seçkin konumu belirtmek amacıyla eserlerinde ele aldığı ideal insan tasavvurunu; insana ait yapılmış diğer tanımlar, görüşler, tasavvurlar veya fikirlerle yapılabilecek bir karşılaştırma sonucunda ortaya koymak daha doğru olacaktır.

Bu makalede, Mevlâna'nın ve hümanizmin Tanrı, din ve insan tasavvurları ile bunların birbirleriyle olan ilişkileri karşılaştırmalı olarak incelenerek, Mevlâna'nın dinler-üstü hümanist bir mütefekkir mi, yoksa Tanrı'yı merkeze alan Müslüman bir mutasavvıf mı olduğu sorusuna cevap aranacaktır.

2. Tanrı

2.1. Hümanizmin Tanrı Tasavvuru

Hümanizm için esas olan insandır ve bu insan, her şeyin merkezinde olan, değerlerden, yücelikten, güzellikten yana eksiksiz kabul edilen; tanrıların hegemonyasından kurtulmak ve evreni ele geçirmek için tanrılara savaş açan ve onlarla mücadele eden rakip bir güç olarak sembolize edilir (Şeriatı, 2010). Tanrı'ya karşı insanı yüceltme çabasında olan hümanizmin, Tanrı'yı yüce ve aşkın varlık olarak değil, baskıcı ve dayatmacı olarak tanımlama eğiliminde olduğu söylenebilir.

Felsefi bir görüş ve toplumsal bir hareket olan hümanizm, insanın kendi kendine yetebileceğine ve Tanrı'ya gereksinimi olmadığına inanır (Benneth, 1982). Tanrı'yı küçülterek ve ona insanî sıfatlar yükleyerek insan ile Tanrı arasındaki açığı kapatmak çabasında olan hümanist düşünce, insanın Tanrı ile değil, akılla ve doğa güçlerini kontrol etmekle yüceleceğini iddia eder (Önal, 2009). İnsanın tabiatın bir parçası olduğunu ve bir evrim süreci sonucu var olduğunu kabul eden, insanları ilahi bir gücün değil, insanların kendilerinin kurtaracağını iddia eden hümanistler (Şahin, 205), bu bakış açısıyla, Tanrı'nın yaratma, koruma, kurtarma ve yüceltme özelliklerini reddederler.

Teokratik dönemde kilisenin egemenliğinden dolayı baskıcı olan Tanrı'nın, modern dönemde Batı dünyasının kilisenin dogmatik egemenliğinden kurtulmaya başlaması sonucu hümanist karakterli bir yapıya bürünmesi ve tanrısal bilgiye insanî olanaklarla ulaşılabilceği fikrinin yaygınlaşması sonucu, Tanrı yeryüzünden kovulmuş ve ölümü ilan edilmiştir (Tekin, 2003). Hümanizme göre Tanrı, yaşamda karşılaşılan güçlüklerle karşı bir cevap olarak insanoğlu tarafından yaratılan; sorumluluktan kaçış, sonsuz mutluluk arayışı, evreni açıklama çabası, adalet arzusu gibi insanın doğa karşısındaki tutumunu ifade eden bir kavramdır (Kurtz, 1980). Hayatın anlamı, değerler ve dünya hakkındaki sorulara doğacı bir felsefe, bilime dayanan kozmik bir bakış açısı ve sonuç odaklı bir etik anlayışla yanıtlar veren (Aksun, 2012) hümanistlere göre, Tanrı'nın varlığına ilişkin yeterli kanıt yoktur ve bu nedenle Tanrı'ya ait olduğu iddia edilen her şey, insanoğlunun kendi ürünüdür.

Hümanistlerin insanı tek otorite olarak kabul etmelerinin bir sonucu olarak akıl dünyanın şekillenmesinde biricik kaynak ve araç olmuş; sadece akıl ile tanımlanan bir insan ve evren anlayışı, insan zekâsının açıklama kapasitesi dışında kalan Tanrı'yı ya reddetmiş ya ussallaştırmış ya da

insanlaştırmıştır (Northbourne, 1989). Bir anlamda insan adına Tanrı'dan öç alma hareketi olarak tanımlanabilecek olan hûmanizm, Hristiyanlığın papazlar eliyle hayatı şekillendirmesi yerine, hayatın insan aklı ve onun ürünü olan bilim vasıtasıyla şekillenmesini istemektedir (Çetin, 2007). Dolayısıyla hûmanizm, koruyucu ve yol gösterici olarak Tanrı yerine insanı, din yerine pozitif bilimi, öbür dünya yerine bu dünyayı merkeze alarak Tanrı'yı ve Tanrı'ya dayalı yapıları dışlamaktadır denebilir.

2.2. Mevlâna'nın Tanrı Tasavvuru

Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, Tanrı'nın evren ve insanla olan ilişkisi, düşünce tarihinin en önemli tartışma konularından biri olagelmıştır (Tan, 2012). Tanrı'nın varlığı ve buna bağlı olarak Tanrı tasavvuru, aynı inancı paylaşan kişiler arasında bile farklılık gösterebilmiştir (Keklik, 1967). Aynı inanç kökeninden gelmelerine rağmen, birçok düşünürün Tanrı konusunda sahip oldukları farklı görüşler, Tanrı'yı çeşitli yönlerden tasavvur edebilmemizi olanaklı kılmaktadır (Baykan, 2005).

Tanrı'nın varlığı ve özellikleri konusunda neredeyse bütün düşünürler fikir beyan etmiş ve herkes kendi düşünce sistemi içinde Tanrı tasavvurunu ortaya koymaya gayret etmiştir. Tanrı'yı bütün yönleriyle ele alan mütefekkirlerden biri de Mevlâna'dır. İslam tasavvufuna gönül vermiş bir fikir adamı olan Mevlâna'nın Tanrı tasavvuru; Baykan'a (2005) göre tasavvufî düşüncenin esasını oluşturan, Tanrı'nın akıl, duygu, nas, kısaca hiçbir şeyin ulaşamayacağı kadar yüce olduğu düşüncesidir. Aydın'a (2010) göre ise fiziksel olarak var olan, her şey üzerinde üstün bir güce ve mükemmelliğe sahip olan, iyi ile kötü arasında ayırıcı ölçüt olan Tanrı adildir ve O'nun emirleri her zaman iyidir.

Mevlâna'ya göre Tanrı'nın varlığını sübuta erdirmek için kanıt aramak iman açısından kusur ve eksikliklerdir. Çünkü iman, temelini Tanrı'nın ispatlanabilir oluşunda değil ispatlanamaz oluşunda, bilinebilir oluşunda değil bilinemez oluşunda bulur ve akıl bu hususu algılamakta, dil bu hususu anlatmakta kifayetsiz kalır (Taşdelen, 2013). İnsani duyularımızın algı sahasına giren bütün farkların ve varlık iddialarının geçersizliğine hükmeden Mevlâna'ya göre, somut olan her şey, sadece, gizli olan Allah'ın yansımasıdır ve dolayısıyla, âlem hayaldir, rüyadır; onun gerçek anlamda var olduğunu iddia etmek ise cehalettir, zandır, kuruntudur, sarhoşluktur (Tunagöz, 2013). Toplum için önemli bir rehber olan Mevlâna, âlemin boşuna yaratılmadığını, bu kâinatın Tanrı'nın kudretinin bir kanıt olduğunu, kâinatta yaşayan insanın gayesinin de insan-ı kâmil olup bu yaratıcıya kavuşmak olduğunu açıklar (Balkaya, 2007).

İnansın ya da inanmanın her bireyin zihninde bir Tanrı imgesi ya da şeması vardır ve bireyin zihninde Tanrı algısının oluşma sürecinde bireyin çevresi, sahip olduğu inancı, kişiliği ve kendisine aktarılan bilgiler mutlaka etkili olmaktadır (Kartopu, 2014). Bir dine mensup olan bir bireyin Tanrı tasavvuru, öncelikli olarak mensup olduğu dinin tanımladığı Tanrı tasavvurunun tesiriyle şekillenir (Mehmedoğlu, 2011). Tanrı hakkındaki görüşleri İslâmla şekillenmiş olan Mevlâna'ya göre Tanrı'ya ulaşmanın en iyi yolu aşktır ve Tanrı'ya âşık olmak Tanrı'nın varlığının en önemli kanıtıdır (Aydın, 2010). Mevlâna, sınırlı ve yetersiz oluşundan dolayı salt akıl yoluyla Tanrı'nın bulunamayacağını, Tanrı'yı keşfetmenin yolunun aşktan geçtiğini ve bunun için de Tanrı'nın yardımının gerekli olduğunu ifade eder (Baykan, 2005).

“Gökleri ve yeri, güzelliklerle donatarak yaratan O'dur. O bir şeyin olmasına karar verdi mi ona sadece ‘Ol!’ der, o da olur.” (Bakara 2/117) diyen Kur'an, evrenin yaratılışında Tanrı'nın mutlak hâkim olduğunu açıklar. “Mevlâna'ya göre tabiattaki her şey Tanrı'nın habercisi, O'nun şahsının bir belirtisidir ve bu evreni sınırsız ve mutlak olan ilmiyle yaratan Tanrı'nın emri ve hükmü olmadan bir yaprak bile kıpırdamaz” (Çubukçu, 1986). “O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez.” (En'am 6/59) diyen İslâmî anlayışın merkezinde Tanrı vardır ve insanlar Tanrı'ya itaat ve ibadet

etmekle şeref ve asalet sahibi olurlar. İslam tasavvufunda esas olan, Tanrı'ya ait sıfatlarla sıfatlanabilmektir ki İslâmî düşüncüyü içselleştirmiş bir mutasavvıf olan Mevlâna'nın Tanrı anlayışı da bundan farklı değildir.

Mesnevî'sinin üçüncü cildinin 3904'üncü beytinde "Her şey fanidir ve yok olur gider, ancak O'nun hakikatidir baki kalan." (Mevlâna, 2014a: 273) diyen Mevlâna'ya göre evrendeki her şey geçicidir ve Tanrı'nın eşsiz gücünü, ilmini ve hikmetini gösteren bu faniler bir gün baki olan Tanrı'ya döneceklerdir. Mevlâna'nın bu düşüncesi, Kur'an'daki "Göklerde ne var, yerde ne varsa, hepsi Allah'ındır. Bütün işler Allah'a döndürülür." (Al-i İmran 3/190) ayetiyle paralellik göstermektedir. Mesnevî'sinin ikinci cildinin 310'uncu beytinde "Çifti olmayan, tek olan Tanrı'dır ve Tanrı'da şüphe yoktur." (Mevlâna, 2014a: 410) demek suretiyle Tanrı'nın tek olduğuna, eşi ve benzeri bulunmadığına işaret eden Mevlâna, Tanrı merkezli İslam inancının ve düşüncesinin en önemli savunucularındandır (Ayдын, 1994).

Mesnevî'sinin birinci cildinin 541'inci ve 544'üncü beyitlerinde "Ruh, seni göklere çıkarırken, sen en aşağılara, su ve çamura doğru gittin. Himmət atını yıldızlara sürdürdün, astronomi ilmiyle uğraştın da secde edilmiş Âdem'i tanımadın." (Mevlâna, 2014a: 78) diyen Mevlâna, Tanrı'nın varlık delilleri karşısında insanın duyarsız kalmasını eleştirir. Mesnevî'sinin dördüncü cildinin 1515'inci beytinde "Altın sırmalı elbiseler dokur, denizin dibinden inciler çıkarır, matematik bilgilerinin en ince noktalarını bilir, astronomi, tıp ve felsefe bilgilerini elde eder ancak Tanrı'ya tanımaz." (Mevlâna, 2014a: 474) diyen Mevlâna, dünyevi kaynaklı bütün bilgilerine rağmen, sonsuz gerçekliğin kaynağından yüz çeviren, sonsuzluğu fani dünyada arayan insanın Tanrı'ya bulamamasını eleştirir.

Tanrı'yı "her şeye gücü yeten, mutlak gücüne ve kudretine sınır olmayan, kudretiyle bütün sıfatları ve bütün halleri kapsayan" olarak tanımlayan (Mevlâna, 1999) Mevlâna, Mesnevî'sinin ikinci cildinin 12'nci beytinde "Ey cihan, sen zaten bir berzaha benzersin." (Mevlâna, 2014a: 379) diyerek dünyayı Tanrı'ya ulaşmak için geçilmesi gereken bir köprü olarak tanımlar. Mevlâna, Mesnevî'sinin birinci cildinin 986'ncı ve 987'nci beyitlerinde "Bu dünya zındandır, biz de zındadaki mahpuslarız. Zindanı del ve kendini kurtar! Dünya Tanrı'dan gafil olmaktadır." (Mevlâna, 2014a: 130) demek suretiyle, insanı tamamen esir alan ve insanın Tanrı'dan bihaber olmasına neden olan dünyayı zindana benzetmektedir (Çınar, 2007).

"Düşünme! Yaradan'dan başkasını düşünme." (Mevlâna, 2011: 394) diyen Mevlâna'ya göre tek varlık Tanrı'dır ve diğer bütün varlıklar Tanrı'dan sadır oldukları için onlar hakikatte yoktur (Arslanoğlu, 2000). Kâinattaki her varlığı Tanrı'nın bir habercisi, onun zatının bir yansıması olarak nitelendiren Mevlâna'ya göre her şey geçici, Tanrı ise kalıcıdır (Çubukçu, 1986). Tanrı'nın güzelliğinin yeryüzüne ve insanlara tıpkı ayın suya aksettiği gibi aksettiğini söyleyen Mevlâna'ya göre göğe, arşa, fecre, âlemlere sığmayan Tanrı ancak ve yalnız sınırsız olan gönüllere sığabilir (Uçak, 2012). Mevlâna'ya göre Tanrı hem zahirdir, hem batındır. Ona göre Tanrı ezeli ve ebedidir. Ezeli ve ebedi olmayan O'nun yarattıklarıdır. "Hiçbir şey görmedim ki Tanrı'yı onda görmemiş olayım. Dünya, insan, yerde ve gökteki her şey, kendi mahsulü olan bir ressamın eseridir. Bir defa Tanrı'nın güzelliğini görürsen, bir daha başkasının yüzüne bakmazsın." (Eflaki, 2001) diyen Mevlâna'nın nazarında en güzel varlık Tanrı'dır ve evrendeki her şey Tanrı'nın bir eseri, bir yansımasıdır.

Mesnevî'sinin birinci cildinin 1639'uncu beytinde "Tanrı, yarattığını eşsiz, emsalsiz yaratır; O bir bilene bağlı değildir. Herkes O'na dayanır; O'nun dayanacağı bir varlık yoktur." (Mevlâna, 2014a: 183) diyerek Tanrı'yı bir ve tek, her şeyin tek yaratıcısı, ölüleri diriltten, dirileri öldüren, öncesi ve sonrası olmayan, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ancak her şeyin ve herkesin kendisine ihtiyaç duyduğu, ilmi sonsuz olan yüce bir varlık olarak tanımlayan (Mevlâna, 2010) Mevlâna'nın

Tanrı hakkındaki bu tasavvuru, İslâmîdir. Topçu'ya (2013) göre hangi yönden ele alınırsa alınsın, bir din adamı, dindar bir kişi ve bir İslâm velisi olan Mevlâna'nın şahsiyetinin şahlanma merkezi, ilâhî ve İslâmî aşktan başka bir şey değildir.

Mesnevî'sinin üçüncü cildinin 2987'nci ve 2988'inci beyitlerinde “İnsan her işi yapabilir, fakat yaratılmasındaki amaç Tanrı'ya ibadettir. Âlemin yaratılmasındaki amaç, ibadetten başka bir şey değildir.” (Mevlâna, 2014a: 208) diyen Mevlâna, insanın Tanrı tarafından yaratıldığını ve yaratılış amacının ise kendisini yaratan Tanrı'ya ibadet etmek olduğunu belirtir. Mevlâna'nın, insanın kim tarafından ve ne amaçla yaratıldığına dair Kur'an kaynaklı bu açıklamaları, “Ben, insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.” (Zariyat 51/56) ayetiyle de paralellik göstermektedir.

Mevlâna'nın düşünce ve davranışlarının temelinde Tanrı'ya olanengin ve coşkun bir imanın itici gücü bulunmaktadır. Mevlâna'nın insan ve insanlık kavramları dil, din, ırk, cinsiyet ayrımını kabul etmeyen evrensel kavramlardır. Mevlâna'nın insanlara değer vermesinin ve herhangi bir ayrım yapmadan bütün insanlara kucak açmasının temelinde, bütün insanların aynı Tanrı'nın kulu olmaları anlayışı vardır denebilir.

3. Din

3.1. Hûmanizmin Din Tasavvuru

Bir bireyin ya da bir grubun doğru kabul ettiği ve davranışlarını ona göre belirlediği güç olarak tanımlanan din (Kıran, 2016), dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere konumlandırma modeli olarak işlev görür (Mardin, 1983). Toplumsal düzeni sağlamada ve sürdürmede dinin önemli bir etmen olduğu sosyal bilimciler tarafından benimsenmekte; hatta Voltaire, “eğer bir toplumda din yoksa onu yaratmak gerekir” derken, J.J. Rousseau bir devletin dininin olması gerektiğini savunur (Nemutlu, 2013). Batı toplumunun yitirdiği dinî yaşam tarzlarının ve yıktığı inançların yerini alan bir put haline dönüşmüş olan; insanı kusursuzlaştırmak, varabileceği en yüksek konuma ulaştırmak amacı taşıyan hûmanizm, temelinde daha çok kilisenin ve İncil'in görüşlerine cephe almış; Tanrı, din ve öbür dünya düşüncesini dışlamış pagan karakterli bir yapı olarak tanımlanabilir (Meriç, 2016). Bireylerin yitirilmiş olan dinî yaşam tarzlarının ve ortadan kaldırılmış olan inançlarının yerini alan hûmanizm, bu açıdan bir din olarak görülebilir (Sellars, 1941).

Rasyonalizmi esas alan hûmanizme göre akıllı, mantığı ve maddi yönü olan insanın manevi yönü yoktur ve bundan dolayı insan için geleneksel ve dinî değerler önemsiz olup evrensel değerler, doğal haklar, deneyle ispatlanmış olan bilimsel gerçekler esastır (Kıran, 2016). Kendisini her türlü fizik-ötesi öğretinin üzerinde konumlandıran, her türlü dinî öğretiyi, akılcılığın, bilimselliğin, bireyselliğin, ilericiliğin, özgürlüğün, aydınlanmanın ve hoşgörünün önünde önemli bir engel olarak gören hûmanizmin (Kar, 2014), bireyi, akıllı ve dünyevi anlayışı ön plana çıkardığı görülmektedir.

Aydınlanmanın en temel karakteri, hûmanizme bağlı olarak insanların tek rehberinin din değil, kendi dışında hiçbir kaynağı kabul etmeyen akıl olduğuna duyulan inançtır (Cevizci, 2008). Bu durumda, gerçeğe ulaşmak için geleneklere, bir kuruma, bir seçkine, hatta Tanrı'ya gereksinim yoktur (Armstrong, 2017). Hûmanist aydınlara göre, bireysel ve toplumsal özgürlüğün ve eşitliğin önündeki en önemli engel dindir (Çiğdem, 2015). Hûmanizm, modern bilimin sınırlarını belirlediği evrende insanın kendine yettiğini ve dolayısıyla herhangi bir doğa-üstü kurtarıcıya ya da güce gerek olmadığını ifade eder.

Hûmanistler, insanların olanaklarını ve sorumluluklarını göz ardı ettiğinden, bağımsız olmak yerine itaat etmeyi yeğlediğinden, cesaret yerine korkuyu teşvik ettiğinden, aldatıcı ölümsüzlük vaatleri ve sonsuz ceza korkuları yayarak insanın kendini gerçekleştirmesine engel olduğundan

dolayı dine karşı çıkmışlardır (Kurtz, 1980). Hümanist bakış açısı, insanın dışında bir gerçekliğin olmadığını iddia etmek suretiyle dini ve Tanrı'yı reddeder (Ayten, 2015). Hümanist aydınlara göre anahtar kavram insandır ve bireyin hangi dine veya sembole inandığı değil, sevgiyi yaşaması ve akılcı düşünebilmesi önemlidir (Erdoğan, 2014). Tanrı'yı reddederken kutsal kitapların ve içlerindeki mitolojik öykülerin insan yaratması olduğunu savunan seküler hümanistler, dinlerin temelini oluşturan, ancak bilimsel olarak kanıtlanamayan öbür dünya ve ruh kavramlarını kabul etmezler (Kurtz, 1980). Bu dünya dışında bir öte dünya olduğu fikrini kabul etmeyen hümanistler, insanın sanal öbür dünya düşünceleriyle oyalanmak yerine gerçek olan bu dünyaya dönmesi gerektiğini belirtirler.

3.2. Mevlâna'nın Din Tasavvuru

Bir dini ve o dinin toplumsal boyutlarını anlayabilmek için kendi dönemlerinin ruhunu yansıtan düşünürlere bakmak gerekir. Bir düşünürün bir dini nasıl anladığı ve yorumladığı bilgisi, bir dönemi çok boyutlu olarak tanıma olanağı sağlarken, aynı zamanda ilgili düşünürün yaşadığı dönemdeki egemen dini yapı ve siyasî düşünce hakkında da önemli bilgiler sağlayabilmektedir.

Kur'an'ın buyurduğu hiçbir öğüde aykırı fikir belirtmeyen Mevlâna, tek Tanrı inancını paylaşan insanların, farklı mezhep ve ırklara mensup olsalar da yine aynı ulvi kudrete inandıklarını ve fark gözetmeden hepsinin ona döndürüleceğini ifade eder (Boyacıoğlu ve Erdağ, 2013). Mensuplarını mutluluğa ve kurtuluşa ulaştırma amacı açısından bütün dinlere aynı gözle bakan, din ayrımı yapmaksızın bütün insanlara karşı merhamet, tevazu ve nezaket duyguları içinde olan Mevlâna'ya göre karşıt anlayışlara son veren, tarafları hoşnut edip bir merkezde toplayan bir prensip varsa, o da İslâmdır (Cilacı, 1989). Tanrı aşkı ve tasavvuf ile yola çıkan Mevlâna, bütün dinleri bir olarak görür ve hepsinin varış noktası ve nihai amacının Tanrı'ya ulaşmak olduğunu ifade eder. Bu ifade ediş, Mevlâna'nın ve O'un düşüncelerinin dinden ayrı olmadığı sonucunu getirmektedir.

“Biz pergel gibiyiz. Bir ayağımız din üzerinde sağlamca durur, öteki ayağımız yetmiş iki milleti dolaşır.” (Fürüzanfer, 1997) diyen Mevlâna'nın inanç ve düşünce sisteminde akıl ile vahiy dengesi sağlanmıştır. Vahiy dışlayıp salt akıllı tek kaynak olarak kabul eden filozofları Mesnevî'sinin birinci cildinin 115'inci beytinde “çamura batmış eşeğe” (Mevlâna, 2014a: 30) benzeten Mevlâna; Mesnevî'sinin birinci cildinin 89'uncu beytinde “İçine mutsuzluktan ve kederden ne gelirse, onun sebebi Tanrı'ya karşı kayıtsızlık ve küstahlıktır.” (Mevlâna, 2014a: 29) diyerek, insandaki mutsuzluğun ve rahatsızlıkların temelinde inanç zayıflığının, Tanrı'nın emir ve yasaklarına karşı kayıtsızlığın yattığını belirtir. Yolunu şaşırmışlara Mesnevî'sinin dördüncü cildinin 465'inci beytinde “Kendine akıllı ve dini kılavuz et, onlara uy.” (Mevlâna, 2014a: 385) diyen Mevlâna'ya göre insanın kurtuluşu, dine ve ilahî emirlere bağlı olmaktan ve bunları kabul eden bir akla sahip olmaktan geçmektedir.

Mevlâna'nın din-toplum ilişkilerinde, din merkezî konumdadır (Okumuş, 2007). Dini, öğüt olarak tanımlayan (Mevlâna 2011), dindarlığı bütün boyutlarıyla yaşayan, tasavvuf anlayışının temelini oluşturan maddeden manaya yönelişi sağlamış olan Mevlâna'nın din ve Tanrı adanmışlığı açıktır. Mesnevî'sinin üçüncü cildinin 31'inci beytinde “Bu âlem ve bu âlemdekiler daima dağılmaya uğrayıp durur. O âlem ve o âleme gidenlerse daimî ve ebedidir.” (Mevlâna, 2014a: 6) diyen Mevlâna, bu dünyayı geçici görür ve O'na göre esas olan, sürekli ve sonsuz olan ahiret hayatıdır. Ayrıca, Mevlâna'nın beyanlarında ayet ve hadisleri ana kaynak olarak alması da O'nun din merkezli düşünce sistemine sahip bir ilim ve irfan adamı olduğunu göstermektedir.

Mevlâna'nın dinler arasında bir ayırım yapmadığı, hepsini bir elmasın kesitleri olarak gördüğü bilinmektedir (Baldock, 2006). İnananları mutluluğa ve felaha ulaştırma amacı bakımından bütün dinleri aynı düzeyde gören ve görüşlerinde İslâm'ı hak olarak kabul ettiği net bir şekilde anlaşılan Mevlâna'nın dinler arasında fark görmemesi, bütün dinleri hak olarak gördüğü ve

içselleştirdiği anlamına gelmez (Tekin, 2001). Kaldığı, başka inanç ve kanaatlere saygılı olmak ve onlara hak tanımak, kendi inanç ve kanaatine bağlı olmamak anlamına gelmediği gibi, bütün inanç ve kanaatler karşısında kayıtsız kalmak anlamına da gelmez (Öner, 2013). Mevlâna, bazılarının iddia ettiği gibi, “Hangi dine mensup olursa olsun bütün insanlar hak yoldadır.” diye bir görüş ileri sürmediği gibi, diğer dinlere mensup kişilerin bütün görüşlerini de hakikat olarak benimsememiştir (Cilacı, 1989). Mevlâna'nın, vahdet-i vücud merkezli ve aşkı öne çıkaran söylemi, İslam'ın olası yorumlarından biridir (Tekin, 2010). Mevlâna'nın referans kaynaklarının İslâmî kaynaklarla paralellik gösterdiği, hatta bire bir Kur'an ve Sünnet kaynaklı oldukları dikkate alındığında, var olan sorunlara çözüm noktasında dinin önemli bir referans olarak sunulduğu görülmektedir. Bu durumda Mevlâna, dindarlığın ibadet boyutunun yanı sıra tasavvuf kaynaklı derin mana boyutunu da içselleştirerek yaşayan dini bütün bir mütefekkir olarak tanımlanabilir.

Aşk ile katı dini anlayışı aşmış olan Mevlâna, temel esaslarından asla taviz vermeden, İslam'ı en iyi ve en güzel anlatımlarla tebliğ etmiştir (Cebecioğlu, 2007). Şiirlerinde Kur'an'ın özünü ve Peygamber'in sözünün ruhunu dillendiren Mevlâna, Tanrı'dan ilham almadan dar akıl çerçevesi içinde sıkışıp kalan felsefi akımları ve takipçilerini yanlış yolda bulmuştur (Mevlâna, 1999). “Mü'min, iman ve din tatlılık zevkidir.” (Mevlâna, 1999) diyen Mevlâna, İslam dinini ilham kaynağı olarak almış ve bu kaynağı aşk ile birleştirerek yeni ve daha derin manalara ulaşmış mutasavvıf bir mütefekkir olarak tanımlanabilir.

4. İnsan

4.1. Hûmanizmin İnsan Tasavvuru

Yunan filozofu Protagoras'ın “Her şeyin ölçüsü insandır.” sözü hûmanizmin temel ilkesi olarak kabul edilir (Encyclopedia Americana, 1998). İnsanlık sevgisini ve insanın yüceliğini amaç olarak benimsemiş bir öğreti olan hûmanizmde esas olan insandır (Varış, 1998). Hûmanizmi, insana ve insan değerlerine en büyük önemi veren düşünsel bir yaklaşım olarak tanımlamak mümkündür (Şahin, 2004).

Bilimsel yöntemlerle doğrulanmayan bir bilginin güvenilir olmayacağı ve doğal olanın ötesinde herhangi bir olgu ya da varlıkla ilgili herhangi bir iddianın bilimsel yöntemle doğrulanamayacağı gerekçesiyle her türden doğa-üstü söylemi reddeden hûmanistlere göre evren kendiliğinden var olmuştur ve dolayısıyla yaratılma diye bir şey söz konusu olmadığı gibi, insan da kendiliğinden var olan bu evrenin bir parçasıdır (Gündoğdu, 2000). Bu açıdan bakıldığında, hûmanizme göre evrenin doğal bir parçası olan insan, bedenden ibaret bir yapı olup kendiliğinden var olmuştur ve dolayısıyla ruh ve yaratılma gibi doğa-üstü söylemler reddedilmektedir.

Aydınlanma devri filozoflarıyla felsefi bir anlam kazanan hûmanizm, bütün sorunların sadece insanla çözülebileceğini savunan, insanı tek ölçü kabul eden, dini ve Tanrı inancını tümüyle reddeden bir anlayıştır (Bayraktar, 1994). Hûmanizme göre, insan salt insan olduğu için özeldir ve onun özel oluşunu, soyut veya insanî olmayan kavramlarla açıklamak gereksizdir (Honer, Hunt ve Okholm, 2003). İnsan bilgili, duyguları olan, arzuları olan ve kendi belirlediği hedeflere dair birtakım iradi eylemlerde bulunabilen bir varlıktır (Çetin, 1995). Bilimselliği esas alan bir dünya görüşü sunan ve insanın var oluşuyla ilgili olarak evrimci bir anlayış sergileyen hûmanizm, insanlığı ilahi bir gücün değil, insanın kendisinin kurtaracağını iddia eder (Şahin, 2005). Tanrı'sız bir yaşamı benimseyen, tanrılaştırdığı insanın herhangi bir eylemi için dinsel veya tanrısal bir onaya gerek olmadığını ifade eden seküler hûmanistlere göre dinsel yapılar, baskıcı gelenekler, dogmatik değerler, mutlakçı ahlak anlayışları, her şeyin özü olan insanın kendisini gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engellerdir.

4.2. Mevlâna'nın İnsan Tasavvuru

İslâmî düşünce sistemi içerisinde yetişen ve özellikle Şems ile tanrısal aşkın kapılarını aralayan Mevlâna'nın insana dair görüşleri aşk ve sevgi temellidir (İspir, 2007). Mevlâna'ya göre, insan sadece su ve topraktan yaratılmış; et, kemik ve kandan müteşekkil bir varlık değil, Tanrı'nın emanetini yüklenmiş, meleklerden üstün olan ve Tanrı'nın varlığına ayna olarak var edilmiş yüce bir varlıktır (Yeniterzi, 2007). Din, cinsiyet, ırk, soy, nesep, makam-mevki, zengin-fakir ayrımı yapmadan bütün insanları Tanrı yolunun birer yolcusu olarak gören Mevlâna'nın insana dair görüş ve düşünceleri hoşgörü ve sevgi odaklıdır.

Tanrı'nın kendi ruhundan ona üflemesi nedeniyle kutsal bir yönü olan insanı Tanrı'nın en üstün varlığı olarak gören mutasavvıflara göre insan âlemin özü, Tanrı mazharının en üstünü, kâinatın yaratılış sebebidir (Gölpınarlı, 2012). Mevlâna'nın benimsediği tasavvuf anlayışında insanın Tanrı'nın sıfatlarıyla sıfatlanması önemli bir aşama ve önemli bir derecedir. Tekin'e (2003) göre burada önemli olan; kişinin Tanrı olması, tanrılaşması değil, Tanrı'ya benzemeye çalışmasıdır ki bu benzeyiş, insana bir üst sıçrayış olanağı sunan olgunluğa erme anlamını içerir. "Değer bakımından iki dünyadan da üstünsün, fakat neyleyeyim ki sen değerini bilmiyorsun. Kendini ucuz satma, çünkü değer pek fazla senin." (Gölpınarlı, 2000) diyen Mevlâna, insanın özüne, özündeki yaratılış güzelliğine dikkat çekerken, insanın kendisinin de farkında olmadığı bir değere, bir üstünlüğe sahip olduğunu ifade eder.

Mesnevî'sinin birinci cildinin 1017'nci beytinde "Topraktan yaratılmış Âdem'e, Tanrı ilim öğretti de ta yedinci kat göğe dek her yanı o bilgiyle aydınlattı." (Mevlâna, 2014a: 132) diyerek insanın topraktan yaratıldığını ve aslının toprak olduğunu belirten Mevlâna, insanın yaratılış konusunda İslam inancının "İnsan topraktan yaratılmıştır." (Mü'minun 23/2; Fâtır 35/11; Secde 32/7; Hacc 22/5; Hicr 15/33) temel esasını benimsemiştir. İslâmî anlayışa paralel olarak, insanın topraktan yaratıldığına vurgu yapan Mevlâna, Mesnevî'sinin ikinci cildinin 188'inci beytinde "İnsan ruhu tek bir cevherdir." (Mevlâna, 2014a: 403) demek suretiyle, insanı sadece beden yönüyle değil, ruh ve beden bütünlüğü içinde ele almıştır.

"Gönülden gönüle pencere var. Bu sevgi daima çoğalsın, kükresin, coşsun, çünkü Tanrı katında en makbul olan şey, Tanrı için insanları sevmektir." diyen Mevlâna, bütün duygu ve düşüncelerini insanoğlunun maddi ve manevi mutluluğu için seferber eder (Halıcı, 1994). Mevlâna'nın sevgisi, geçmiş ve gelecek bütün insanların sonsuz mutluluğunu arzu eden bir insan sevgisidir. Mevlâna'ya göre en değerli varlık olan insan, Tanrı'nın yeryüzündeki yansımasıdır ve Tanrı'nın yansıması olan insanı sevmek, ona saygı duymak, onu insan-ı kâmil yapabilmek esas amaç olmalıdır.

Bütün İslam mutasavvıfları, "Yaratılanı sev yaratandan ötürü." ilkesiyle, Tanrı'nın en şerefli varlığı olan insanı sevmeyi temel ilke olarak benimsemiş, yaratılana karşı sevgiyi yaratandan dolayı yüceltmışlerdir. Önemli bir mutasavvıf olan Mevlâna da bu ilkedan hareketle insanı yüceltmiş ve onu saygıya layık en yüce varlık olarak telakki etmiştir. Mevlâna'nın insanı yüceltme düşüncesi, "Biz, insanı en güzel şekilde yarattık." (Tin 95/4) ve "Kim haksız yere bir cana kıyarsa, bütün insanlara kıymış gibi olur, her kim de birini yaşattırsa bütün insanları yaşattmış gibi olur." (el-Maide 5/32) diyen Kur'an ile uyum gösterir. Mevlâna'ya göre insan yaratılmışların en güzeldir ve "İnsan şekli, arştan üstündür, düşünceye sığmaz." diyen Mevlâna, insanın fizik ve metafizik bütünlük içinde yüceliği yakalayabileceğine işaret eder (Altıntaş, 2007).

Mevlâna'ya göre insan, Allah'ın bir sanat eseridir (Mevlâna, 2014b). Kur'an "Ona ruhumdan üflediğimde..." (el-Hicr 15/29; es-Secde 37/7-9) demek suretiyle bu anlamı pekiştirir. Tanrı, kendisinde bulunan bazı sıfatları mahiyet farkını dikkate alarak, mecazi anlamda insana da vermiştir. Bundan dolayı insan Tanrı değil, sadece Tanrı'nın izniyle bazı niteliklere haiz olan bir kuldur

(Mevlâna, 2011). Mesnevî'sinin dördüncü cildinin 1194'üncü beytinde "Tanrı, bizim huyumuzu da kendi huyuna uygun, kendi suretine göre yarattı. Bizim vasfımız da O'nun vasfından bir misaldir." (Mevlâna, 2014a: 448) diyen Mevlâna, Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığı anlayışını benimseyen tasavvufî geleneğe uymaktadır.

Mevlâna'nın insan-ı kâmilî, dünyaya ait gereksinimlerini mümkün olduğu kadar azaltıp ibadetlere ve ahiret hayatına yönelen insandır (Mevlâna, 2010). Mevlâna'nın tanımladığı insan-ı kâmil, bencillikten, inattan, heva ve hevesten arınmış; gönül dilinden anlayan, kendisini Tanrı'yı anmaktan alıkoyacak her türlü bağı koparmış ideal insandır (Altıntaş, 2007). Mesnevî'sinin dördüncü cildinin 1503'üncü ve 1504'üncü beyitlerinde "İnsanlar yarı yaratılışları bakımından melek, yarı yaratılışları bakımından hayvandılar. Eşek olan yarıları aşağılığa meyleder, melek olan yarıları da akla meyleder." (Mevlâna, 2014a: 473) diyen Mevlâna, insanların akıl ve şehvetten oluşan varlıklar olduklarını ve bundan dolayı hem iyi hem de kötü yönlerinin bulunduğunu ifade eder.

Mevlâna, insanın sadece ateş, hava, su ve topraktan ibaret olmadığını, insanın hem güzel hem çirkin, hem iyi hem de kötü yönünün bulunduğunu ifade ederek insanı gerçek anlamda tahlil eden bir mütefekkindir (Yakit, 2013). Mevlâna'ya göre, Tanrı tarafından seçme gücüne sahip ve özgür olarak yaratılmış olan insan, bu dünyaya sınanmak için gönderilmiştir (Tan, 2012). İnsanı derinlemesine tahlil eden Mevlâna'nın insan tasavvuru, insanı hem maddi hem de manevi yönleriyle ele alan evrensel bir insan tasavvurudur. "İnsanlar yaratılıştan iyidirler, kötülük ise değişmez bir unsur değil, tedavi edilebilir bir hastalıktır." (Önder, 1973) diyen Mevlâna, insanın doğuştan masum olduğunu savunan İslam inancını desteklemektedir. İnsanın doğuştan iyi olduğunu, insanın kötü yönünü oluşturan kin, kıskançlık, hırs, zalimlik gibi huyların ise tedavi edilebilir, ortadan kaldırılabılır, değiştirilebilir olduğunu ifade eden Mevlâna, insanda kalıcı ve değişmez olanın iyilik olduğunu iddia eder.

Mesnevî'sinin birinci cildinin 2534'üncü beytinde "Sevgi ve merhamet insanlığın; öfke ve şehvetse hayvanlığın vasıflarıdır." (Mevlâna, 2014a: 248) diyen Mevlâna'ya göre, kendisine akıl ve arzuların birlikte verildiği insan, bir yönüyle hayvan bir yönüyle de melek olan zıtların birleşimi bir varlıktır. Mesnevî'sinin altıncı cildinin 50'nci beytinde "Halkın yapısı, zıtlar üstüne kurulmuştur." diyen (Mevlâna, 2014a: 373) Mevlâna'ya göre, Tanrı bu dünyayı zıtlar üzerine inşa etmiştir. Mevlâna'ya göre Tanrı'nın üstün özelliklerle donattığı, kendi ruhundan ruh üflediği insan, O'nun yeryüzündeki temsilcisi olup akıl, ruh ve nefse aynı anda malik olması nedeniyle aynı anda hem kötü hem de iyi olabilmektedir (Çubukçu, 1986).

İdeal insan, bir yandan hayatın işleyiş sürecinde aktif rol alıp değer üreten, diğer yandan da kendisine hitap eden Tanrı'nın sesiyle kendi akıl ve bilincinin içsel sesini birleştirmeye çalışan insandır (Düzgün, 2017). İdeal insanı aşk ve sevgi yönü ağır basan bir düşünce sisteminde ele alan Mevlâna'ya göre insan, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olarak yaratılmış ve meleklerde bulunmayan bilgiler kendisine verilerek değerli kılınmış bir varlıktır (Yazoğlu, 2002). "And olsun ki biz, insanoğlunu üstün kıldık." (İsra 17/170) ayetiyle Tanrı insanın diğer bütün varlıklardan üstün olduğunu bildirirken, Mesnevî'sinin birinci cildinin 1017'nci beytinde "Toprağa mensup insan, Tanrı'dan öğrendiği ilimle bütün âlemi aydınlattı." (Mevlâna, 2014a: 132) diyen Mevlâna, insanın Tanrı'dan öğrendiği ilimle yüceltiğini vurgular.

5. Tartışma ve Sonuç

Mevlâna'yı zahiri ilim mantığı ve akılcı bakış açısıyla anlamaya çalışan, ancak Mevlâna'nın kullandığı kavramların terminolojik içeriğine dikkat etmeyen kişiler, Mevlâna'yı çoğu zaman düşüncesiyle örtüşmeyen felsefi platformlara çekmekte ve ortaya bir hûmanist filozof portresi çıkarmaya çalışmaktadırlar (Cebecioğlu, 2007). Mevlâna ile ilgili en temel yanlışlardan biri, onun hûmanizmi temsil eden bir mutasavvıf olduğu yolundaki savdır (Kara, 2007). İnsanı tek ve en yüksek

değer olarak kabul eden hümanizmin temel dayanağı, insanda kutsanması gereken eşsiz güçlerin, benzersiz yeteneklerin olduğu ön kabulüdür ki bu ön kabul, hümanizmin, dini ve Tanrı'yı dışlamasının önemli bir nedenidir (Cevizci, 2014).

Hiçbir ayırım gözetmeden bütün insanlığa barış, sevgi, hoşgörü, kardeşlik öğütleyen iletilerinden dolayı evrensel bir şahsiyet olan Mevlâna'yı ve O'nun insan sevgisini dinler-üstü görmek, O'nun evrenselliğini dinden uzaklaşmak olarak tarif etmek Mevlâna'yı tam anlamamak olarak açıklanabilir (Aydın 1994). Yetiştirdiği çevreden aldığı çok yönlü tesirlerle İslam'ı ve insanı tahlil etmeye, hayatı anlamaya ve anlatmaya çalışan, var olan problemlere evrensel çözümler üreten Mevlâna, Kur'ân ve Sünnet temelli yetişmiş bir sûfi mütefekkidir (Cebecioğlu, 2007). Yüreği Tanrı aşkıyla dolu olan ve bu aşkın topluma yansımalarıyla sorunların üstesinden gelinebileceğine inanan Mevlâna'yı hümanist olarak tanımlamak doğru değildir (Yazoglu, 2002).

Bütün yaşamı boyunca insanı arındırmaya, iyileştirmeye, birleştirmeye çalışan ve insana dair düşünceleri Tanrı merkezli olan Mevlâna'yı hümanist ya da dinler-üstü sıfatıyla nitelemenin doğru bir niteleme olarak değerlendirilmesi güçtür (Atay, 2007). Çünkü hümanizm, kaybedilen dinlerin, yitirilen imanların, yıkılan inançların yerini alan bir put; bilimin tek kılavuz olduğu bir dünyada insanî olanın tanrılaştırıldığı bir dindir (Meriç, 1998). İlahi kaynaklı düşünce sistemine sahip olan, bütün işlerinde Tanrı'nın rızasını arayan, bir ayağını tevhit dairesine sabitlemiş diğer ayağı ile sonsuzluğa uzanan Mevlâna'yı İslam dairesinin dışına çıkarıp hümanist bir düşünür konumuna yerleştirmek Mevlâna'yı olması gerekenden farklı anlamış olmak olarak açıklanabilir.

İnsanı her şeyin ölçüsü kabul eden Batıdaki tanrısız hümanist akımlar insanın üstünde bir gücü kabul etmezken, Tanrı merkezli bir inancın ve anlayışın savunucusu olan (Aydın, 1994) Mevlâna'nın insan sevgisi ve insanı yaratılmışların en üstünü olarak algılaması; hümanizmden değil, ilahi tecellilerin Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olan insanda toplanmış olmasındandır. Mesnevî'sinin üçüncü cildinin 2127'nci beytinde "Tanrı'yı değil de, Tanrı'nın yarattıklarını övenler yollarını şaşırılmışlardır." (Mevlâna, 2014a: 144) ve Mesnevî'sinin beşinci cildinin 1241'inci ve 4029'uncu beyitlerinde "Allahtan başka kulluk edilecek kimse yoktur demedikçe hakikate varan açık yolu bulamazsın. Tanrı'dan uzak, O'nun kapısından kovulan bir diri olmaktansa, Tanrı'nın sevdiği bir ölü olmak daha iyidir." (Mevlâna, 2014a: 122-348) diyen Mevlâna'yı Tanrı'yı dışlamış, dinden soyutlanmış, manevi yönünü törpülemiş dünyevi bir düşünür olarak tanımlamak yanlışlara neden olacaktır.

"Ben, gece gündüz, Tanrı'nın işlerine hayran kalmış, dalmış gitmişim. Kendi varlığımdan bihaberim. Aklım Tanrı'dan başka hiçbir şeyden haberdar değil. Kalbimde de Tanrı'dan başka bir şey yok, canımda da." diyerek Tanrı'nın varlığı karşısında kendi varlığını yok sayan Mevlâna hümanist olarak tanımlanmamalıdır (Kantar, 1986). Tanrı'yı devreden çıkarıp kurtuluşu, mutluluğu, çözümü sadece insanda, insan aklında ve bilimde arayan hümanizm ile kurtuluşu, mutluluğu ve çözümü Kur'an ve Sünnet'te arayan Mevlâna'yı aynı potada eritmeye çalışmak ne derece doğrudur!

Mevlâna Müslüman olmakla birlikte, Müslüman olsun veya olmasın bütün insanlara karşı merhamet ve nezaket hisleri içinde olmanın gerekliliğine işaret ederken (Yaylalı, 1998) ve inancı ne olursa olsun insana sevgiyle yaklaşırken, Batı hümanizm kültürünün insan tecrübesinin merkezine insanı koyarak ilahî olanı reddettiğini belirtmek gerekir (İmamoğlu, 2013). Gerek hayatında ve gerekse eserlerinde İslam'a aykırı hiçbir şeye rastlanmayan Mevlâna, Kur'an ve Sünnet'e son derece bağlı ve saygılı bir âlim (Yaylalı, 1998), insana değer verip insan sevgisini ön plana çıkarırken İslâm anlayışını dillendiren Müslüman bir mutasavvıftır (Çetin, 2007). İslâm'a göre insan, yaratılışı, yapısı, donanımı, işlevleri açısından saygıya layık, ulvi, önemli ve yaratılmışların en şerefliisidir. İnsanı sevmeyi ve insana değer vermeyi İslam dinî bağlamında ele alan Mevlâna, hümanistler gibi insanı hiçbir zaman Tanrı'ya rakip olarak görmemiş ve insanı asla tanrılaştırmamıştır.

“Canım benimde oldukça Kur'an'ın kölesiyim. Ben Allah'ın seçkin peygamberi Muhammed'in yolunun toprağıyım. Her kim bundan başka benden bir söz naklederse ona çok üzülür ve o sözden de çok üzüntü duyarım.” (Mevlâna, 2014b) diyen Mevlâna, Peygamber'in yolunda olduğunu, Kur'an ve Sünnet'e aykırı veya bu iki kaynağın dışında kendisine yapılacak yakıştırmalarla ilgisi olmadığını bildirmektedir. Mesnevî'sinin altıncı cildinin 818'inci beytinde “Vahiyden olmayan söz, heva ve hevestendir. Ahmed neyi söylerse hakikatte o söz hakikat denizidir.” (Mevlâna, 2014a: 446) diyen Mevlâna'nın Tanrı ve Peygamber kaynaklı düşüncelerini, Tanrı'yı ve Peygamber'i dışlayıp insanı tanrılaştıracak düzeyde yücelten hûmanizm anlayışıyla bağdaştırmak zorlayıcı bir yorum olarak değerlendirilebilir.

“Tanrı yoktur ve Tanrı'yı yaratan insandır. Toplumu ve insanlığı kurtaracak tek kılavuz bilimdir.” diyen hûmanistler, dini insanın yabancılaşma nedeni olarak görür ve her şeyin tek ölçüsü olarak nitelendirdikleri insanı ilahlaştırarak Tanrı'yı reddederler (Meriç, 1980). Hûmanizm insana tanrısal özellikler yükleyerek onu her şeye kadir ve her şeye hâkim güç olarak tanımlarken; İslâm, insanı mutlak güç sahibi olan Tanrı karşısında aciz ve zayıf görür. Hûmanizm, insanı iyiliğin, güzelliğin, gücün ve başarının birincil kaynağı olarak görürken; İslâm, insanı Tanrı'nın yarattığı değerleri yansıtan bir ayna olarak görür. Bu durumda, Tanrı aşığı, Peygamber tutkunu ve Kur'an bağımlısı olan Mevlâna'nın, Tanrı'yı dışlayan bir hûmanist olarak tanımlanması olanaksızlaşmaktadır.

İslâmî ve tasavvufî düşüncede insan, varlık âleminin yaratılış nedeni, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi, ilahî emanetin taşıyıcısı, akıl ve duygu melekelerinin sahibi; cüz'î iradesi ile varlıklara ve olaylara yön verme, geleceğini belirleme ve tercihte bulunma olanağına sahip tek varlık olmakla birlikte; hûmanist düşüncede ifade edildiği gibi, her şeyin tek ölçüsü ve her şeye gücü yeten kusursuz bir varlık değildir. “İnsanın bilinçli işlenmiş günahlarını, nefesine ve şehvetine düşkünlüğünü, ahlak ve terbiyeden yoksunluğunu, insan sevgisi adına hoş gören bir anlayışa sahip olmayan Mevlâna'ya göre insan, fitrî özellikleri bakımından üstündür ancak bu üstünlüğü, söz konusu özelliklerini koruyabildiği oranda geçerlidir” (Erol ve Erol, 2015). Bundan dolayı, insana yaradılış amacı, fitrî özellikleri ve İslâm'ın temel prensiplerine uygun bir bakışa ve yaşayışa sahip olması açısından büyük değer veren Mevlâna'nın salt bir hûmanist olarak anlaşılmaması beklenir.

Hûmanizm, kent-soyluların feodal-dinsel yönetim karşısında bireyi ön plana çıkararak kendi çıkarlarını koruma mücadelesi şeklinde gelişirken, Mevlâna insan severliği, kişisel hiçbir çıkar beklentisi içinde olmaksızın insanı üstün kılma çabası içinde olmuştur (Özdemir, 2015). Mevlâna hiçbir dine ve hiçbir inanca yalan veya yanlış eleştirisi yapmazken ve bütün dinleri saygıya değer bulurken; Batı hûmanizminin önemli düşünürleri, İslâm dini ve Peygamber'i konusunda aynı hassasiyeti göstermemişlerdir (Bayraktar, 1994). Temel görüşünü insan sevgisi merkezli olarak şekillendiren, insanı Tanrı'nın bir yansıması olarak gördüğü için Tanrı'dan kopuk bir insan tasavvurunu kabul etmeyen Mevlâna ile insanı tanrılaştıran, dini gereksiz gören ve Tanrı'yı yok sayan hûmanistler arasında herhangi bir benzerlik ya da yakın bir ilişki olmadığı söylenebilir.

“Şayet insan Tanrı'yı severse, Tanrı da onu sever.” demek suretiyle Tanrı'nın insanı sevmesinin, insanın Tanrı'yı sevmesiyle olanaklı olacağını belirten Mevlâna'nın hûmanist olduğu iddia edilemez (Bulaç, 2013). Mevlâna, Kur'an'a göre yaratılmışların en şerefli olan insana değer veren, onu seven, her dilden, her dinden ve her renkten insanı kucaklayan bir mütefekkindir (Kurt, 2007). Bir İslâm âlimi, Müslüman bir sûfî ve bir Tanrı dostu olan Mevlâna'yı, Tanrı'ya karşı insanı, vahye karşı akli, dine karşı pozitivist bilimi konumlandıran hûmanizm kavramıyla tanımlamak güçtür. Mevlevî'ye (2008) göre mutasavvıf bir sûfî olan Mevlâna'nın, kaynağını akıldan alan şüpheci felsefeleri benimsemiş bir filozof olarak tanımlanması doğru bir tanımlama olarak değerlendirilemez.

Yaşanan çarpıklıkların ve çıkmazların çözümünün, ancak sevgiyle özdeşleşen saf bir Tanrı inancı ile olanaklı olabileceğini belirten Mevlâna, birleştirici güçlü söylemini, Tanrı odaklı İslam inancından almıştır (Cebecioğlu, 2007). Mevlâna'nın aşkı, ilahî ve İslâmî aşktan başka bir şey olmadığı gibi, felsefesi her varlıkta Tanrı'yı gören bir tefekkür, sanatı ise dinî merkeze alan bir sanattır (Topçu, 2013). Mevlâna'nın sıradan katı bir dindar değil, inanç ve düşüncelerin önündeki engelleri aşk ile aşmış bir İslam sūfisi ve mütefekkeri olduğu söylenebilir.

Dinî hayata yönelik görüşleri ve bütün insanlığa vermek istediği mesajlarının evrenselliği (Ayas, 2008), Batı toplumlarının Mevlâna'yı hümanist olarak algılamalarına neden olmuştur denebilir (Armağan ve Sezgin, 2011). Ayrıca, dünyaya özellikle de Batı dünyasına Mevlâna'yı daha sevimli ve daha güzel göstermek, O'nun insancıl olduğunu ispatlamak amacıyla hümanist olduğunu söyleyenler de mevcuttur (Çetin, 2007). Herhangi bir fark gözetmeden bütün insanları kucaklayan, onları doğruluğa, güzelliğe yönlendirmeyi amaçlayan bir düşünür, bir ilim ve irfan kaynağı olan; farklılıklara anlayış gösterme ve birlikte yaşama kültürünün önemli bir öncüsü olan Mevlâna her şeyden önce bir İslam mutasavvıfıdır (Taş, 2016). Mevlâna'nın insan sevgisinin hümanizm olarak ifade edilmesi, hem Mevlâna'nın hem de hümanizmin yeterince anlaşılabilmesiyle açıklanabilir. Mevlâna'nın insan sevgisi, dini ve Tanrı'yı dışlamadığı gibi, Tanrı'ya samimi bir iman ve aşkla bağlanmayı ve O'na gerçek anlamda ibadet etmeyi esas alır.

KAYNAKÇA

- Aksun, T. (2012). *Seküler hümanizm ve etik anlayışı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Altıntaş, R. (2007). "Mevlâna'nın Teolojisinde İnsan Tasavvuru". *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde (s. 541-551). Konya: SÜMAM Yayınları
- Armağan, M. ve Coşkun, S. (2011). *Bulutları Delen Kartal-Cemil Meriç ile Konuşmalar*. İstanbul: Timaş Yayınları
- Armstrong, K. (2017). *Tanrı'nın Tarihi*. Oktay Özel, Hamide Koyukan ve Kudret Emiroğlu (Çev.). İstanbul: Pegasus Yayınevi.
- Arslanoğlu, İ. (2000). Mevlâna'da aşk ve insan felsefesi. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (16), 175-196.
- Atay, R. (2007). "Peygamber Varisi Mevlâna: İnsan Sevgisi Merkezli Çoğulcu Bir Okuma Denemesi." *I. Kutlu Doğum Sempozyumu Kitabı* içinde (s. 333-339). Şanlıurfa
- Ayas, M. R. (2008). *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aydın, M. (1994). "Hz. Mevlâna'nın Hümanizminin Boyutları." *İnsan Hakları, Hoşgörü ve Mevlâna Sempozyumu Kitabı* içinde (s. 65-67). Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Aydın, M. S. (2010). *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Aytaç, G. (2005). *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Baldock, J. (2006). *Mevlâna Gizli Öğretisi*. Nihan Pekmen (Çev.). İstanbul: Sınır Ötesi yayınları.
- Balkaya, A. (2007). Türk toplumunda temsil getirme geleneği ve Mevlâna'nın gelenek içerisindeki yeri. *Turkish Studies - International Periodical For the Languages, Literature and History*

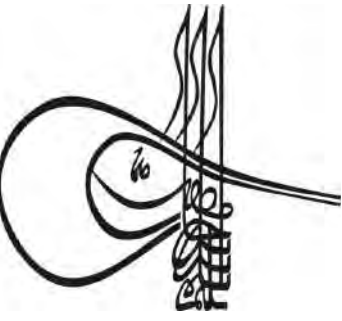
of Turkish or Turkic. 2 (4), 201-208, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.168>, ANKARA-TURKEY

- Bulaç, A. (2013). *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Ayten, A. (2015). *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri)*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bardakçı, M. N. (2007). Mevlâna'nın tasavvufî düşüncesinin kaynakları. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (19), 55-77.
- Baykan, E. (2005). *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlâna*. Van: Bilge Adam Yayını.
- Bayraktar, M. (1994). *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Benneth, B. (1982). Secular humanism: America's most dangerous religion. *The Humanist*, 42 (2),
- Boyacıoğlu, F. ve Erdağ, S. (2013). Mevlâna Celaleddin Rumi ve La Fontaine'de hoşgörü algısı. *Turkish Studies-International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8 (8), 325-340
- Cebecioğlu, E. (2007). Hz. Mevlâna üzerine genel bir değerlendirme. *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8(20), 7-12.
- Cevizci, A. (2008). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayınları.
- _____ (2014). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları
- Cilacı, O. (1989). Mevlâna Celaleddin-i Rûmî'nin gayr-i müslimlerle münasebetlerine dair bir inceleme. *Din Öğretimi Dergisi*, (20), 24-30.
- Çetin, N. (2007). Mevlâna Hûmanist Bir Şair midir? *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde (s. 553-566). Konya: SÜMAM Yayınları.
- Çetin, İ. (1995). *John Locke'da Tanrı Anlayışı*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Çınar, A. (2007). Mevlâna Düşüncesinde Allah-Dünya Tasavvuru. *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde (s. 215-227). Konya: SÜMAM Yayınları.
- Çiğdem, A. (2015). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çubukçu, İ. A. (1986). *Türk Düşünce Dünyasında Felsefe Hareketleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Derince, E. H. (2014). *Mevlâna ve Şems'ten Yüreğinizi Isıtan Hikâyeler*. İstanbul: Yakamoz Kitap.
- Düzgün, Ş. A. (2017). *Sosyal Teoloji (İnsanın Yeryüzü Serüveni)*. Ankara: Otto Yayınları.
- Eflaki, A. (2001). *Ariflerin Menkıbeleri-Mevlâna ve Etrafındakiler (Cilt 1-2)*. Tahsin Yazıcı (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Encyclopedia Americana (1998). *The Encyclopedia Americana*. International Edition, Cilt:10, 540-553.
- Erdoğan, E. (2014). *Tanrı algısı, dinî yönelim biçimleri ve dindarlığın psikolojik dayanıklılıkla ilişkisi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Erol, K. ve Erol, E. (2015). Mevlâna'nın Mesnevi'sinde "insan" telakkisi ve "insan-ı kâmil" ölçüsü. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 2 (2), 8-18.

- Fürüzanfer, B. (1997). *Mevlâna Celaleddin* (2. Baskı). Faruk Nafiz Uzluk (Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gölpınarlı, A. (2000). *Fihri Ma-fih ve Mecalis-i Seba'dan Seçmeler* (4. Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2014). *Mevlâna*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Gündoğdu, H. (2000). "Hümanizm Bir Din midir?". *Dinler Tarihi Araştırmaları-II Sempozyumu Kitabı* içinde (s. 99-125). Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları
- Günyol, V. (1997). *Devlet İnsan mı?* (3. Baskı). İstanbul: Çağdaş Yayınları
- Halıcı, F. (1994). Hz. Mevlâna ve İnsan Sevgisi. *İnsan Hakları, Hoşgörü ve Mevlâna Sempozyumu* içinde (s.51-57). Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Irmak, S. (1978). "Humanist Mevlâna." *Mevlâna ve Yaşama Sevinci*. Feyzi Halıcı (Haz.). Konya: Konya Turizm Derneği Yayınları
- İmamoğlu, T. (2013). *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*. İstanbul: İz Yayıncılık
- İspir, M. (2007). Mevlâna'da insan ve aşk. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (1), 179-186.
- Honer, S. M., Hunt, T. C. & Okholm, D. L. (2003). *Felsefeye Çağrı*. Hasan Ünder (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi
- Kanar, Y. (1986). Mevlâna hümanist mi? *Altınoluk Dergisi*, 0(10), 14-14, <http://dergi.altinoluk.com/index2.php>
- Kar, S. (2014). Din, aydınlanma ve eleştirisi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), 173-192.
- Kara, S. (2007). "Dinî Tarafı Dışlanmış Bir Hümanist Düşünür Tiplemesi: Mevlâna Celaleddin Rumi". *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-II* içinde (s. 141-147). Şanlıurfa.
- Karaman, G. (2012). Mevlâna'nın menkıbeleri üzerine folklorik bir inceleme. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 7 (3), 1675-1693, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3698>, ANKARA-TURKEY
- Karaman, H. (2015). *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kartopu, S. (2014). Yaşamı sürdürme nedenlerinin tanrı algısıyla ilişkisi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 9 (2), 887-903, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6506>, ANKARA-TURKEY
- Keklik, N. (1967). *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat, İnsan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesi Yayınları.
- Kıran, İ. (2016). "Dünyevileştirilen Din ve Modern İnsanın Çıkmazı". *Din, Bilim ve Felsefe İlişkisi Risale-i Nur Yaklaşımı Sempozyum Bildirileri Kitabı* içinde (s. 199-216). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Van İlim ve Kültür Vakfı
- Kurt, H. (2007). Mevlâna'da insanlığın birliği ve diyalog. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), 167-175.

- Kurtz, P. (1980). A secular humanistic declaration. *Council for Secular Humanism*. <http://www.secularhumanism.org/index.php?section=main&page=declaration>
- _____ (1988). *Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism*. New York: Prometheus Books,
- Mehmedoğlu, A. U. (2011). *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Melikoff, I. (1983). “Batı Hûmanizması Karşısında Mevlâna'nın Hûmanizması.” *Mevlâna: 26 Bilim Adamının Mevlâna Üzerine Araştırmaları*. Feyzi Halıcı (Haz.). Konya: Ülkü Basımevi.
- Meriç, C. (1980). Çağın dini: Hûmanizm. *Hisar Dergisi*, (266), 26-29.
- _____ (2016). *Kırk Ambar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mevlâna (1999). *Mektuplar*. Abdülbaki Gölpınarlı (Çev.). İstanbul: İnkılap Yayınevi
- _____ (2010). *Meclis-İ Seba*. Abdülbaki Gölpınarlı (Çev.). İstanbul: İnkılap Yayınevi
- _____ (2011). *Divan-ı Kebir*. Midhat B. Beytur (Çev.). İstanbul: Kırkambar Yayınları
- _____ (2014a). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*. Abdülbaki Gölpınarlı (Çev.). İstanbul: İnkılap Yayınevi
- _____ (2014b). *Rubâîler*. Şefik Can (Çev.). İstanbul: Sufi Kitap
- Mevlevî, T. (2008). *Mesnevî Dibacesi: İlk 18 Beytin Şerhi*. Ali Güzelyüz, Mehmet Atalay, Kadir Turgut (Haz.). İstanbul: Dehliz Kitaplar
- Nemutlu, D. (2013). Dinler ve diller üzerine bir gezinti. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 8 (10), 469-476, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5159>, ANKARA-TURKEY
- Northbourne, L. (1989). *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*. Deniz Özer (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, E. (2006). Mevlâna'da sosyolojik okuma. *Kamu Hukuku Arşivi-KHUKA*, 9(2), 63-70.
- _____ (2007). “Mevlâna'da Din-Toplum İlişkileri”. *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-II Kitabı* içinde (s. 67-75). Şanlıurfa
- Önal, M. (2009). Dinle uyumlu kolektif bir değer olarak doğu hikmeti. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi-FLSF*, (7), 197-209.
- Önder, M. (1973). *Mevlâna (Hayatı-Eserleri)*. İstanbul: Kervan Kitapçılık
- Öner, N. (2013). *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Divan Kitap
- Özdemir, O. (2015). Mevlâna ve Anadolu insancılığı. *International Journal of Eurasia Social Sciences*, 6(19), 127-137
- Sellars, R. W. (1941). Humanism as a religion. *The Humanist*, (1), 5-8.
- Şahin, İ. (2004). “Postmodern Çağ & Humanist Eğitim”. *XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı Kitabı* içinde (s. 1-10). Malatya: İnönü Üniversitesi.
- _____ (2005). Hûmanizm ve eğitim. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi (www.e-sosder.com)*, 3(11), 47-55
- Şeriatî, A. (2010). *Dinler Tarihi I*. Abdullah Şahin (Çev.). Ankara: Fecr Yayınları

- Tan, Y. (2012). *Mevlâna düşüncesinde tanrı-insan ilişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta
- Tanilli, S. (2015). *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası II Ortaçağ: Feodal Dünya*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları.
- Taş, H. (2016). *Mesnevî destekli değerler eğitiminin ilkökul 4. sınıf öğrencilerinin tutumlarına etkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Samsun.
- Taşdelen, V. (2013). Mevlâna ve Kierkegaard'da birey ve tanrı ilişkisi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 8(6), 717-728, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4610>, ANKARA-TURKEY
- Tekin, M. (2001). Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin din anlayışı. *Tasavvuf Dergisi*, (7), 269-278.
- _____ (2003). Tanrı kavramı ve toplumsal izdüşümü. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (10), 475-493.
- _____ (2010). Mevlâna Celâleddin Rûmî'de din ve yabancılaşma. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 101-118
- Topçu, N. (2013). *İslâm ve İnsan Mevlâna ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tunagöz, T. (2013). Mevlâna'da ilâhî sıfatlar. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 8 (3), 583-608, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4387>, ANKARA-TURKEY
- Turgut, S. (2017). *Eski Said Nerede*. Ankara: Seriyye Yayınları.
- Uçak, S. (2012). Mevlânâ'nın rubâîlerinde “gönül” istiaresi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 7 (3), 2481-2490, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3287>, ANKARA-TURKEY
- Varış F. (1998). *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınevi
- Yakıt, İ. (1987). Türk-İslam düşünürü Mevlâna'ya göre “ideal insan” Tasavvuru. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 0(26), 167-183.
- _____ (2013). *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Yaylalı, K. (1998). *Mevlâna'da İnanç Sistemi*. Konya: Sebat Ofset Matbaa
- Yazıcı, G. (2009). Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde ehliyet ve liyakat kavramları. *Turkish Studies - International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 4(7), 928-938, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.929>, ANKARA-TURKEY
- Yazoğlu, R. (2002). Hümanizm ve Mevlâna. *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 9(20), 67-83.
- Yeniterzi, E. (2007). *Mevlâna Celaleddin Rumi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



This article was checked by iThenticate.

ÜSKÜDAR RUM MEHMET PAŞA CAMİ HAZİRESİ'NDEKİ MEZAR TAŞLARI*

*Sahure YARİŞ***

ÖZET

Mezarlar iki dünya arasında bir kapı olarak görülmüş, dünya ile ahiretin kavşak noktası olarak sayılan mezarlıklar yapılmıştır. İçerisindeki mezar yapıları ile bir tarih ve sanat merkezi haline gelmiş olan bu mekânlar, barındırdığı manevi atmosfer ve dinimiz açısından gösterilen değerden dolayı önemini hep korumuştur.

Orta Asya'da Türklerin mezarlarına diktikleri "balbal" denen taşlarla başlatılan mezar taşı yapma geleneği, zamana ve dinlere göre şekil değiştirse de hiç kaybolmamış yapılmaya devam ettirilmiştir. Çevrenin ve dönemin inançlarının, sanat geleneklerinin, iktisadi ve sosyal şartlarının ortak ürünü olan mezar taşları bünyesinde bulundurduğu yazı ve süsleme kompozisyonlarıyla, sanat tarihi başta olmak üzere birçok bilim dalına kaynaklık eden; döneminin sanat zevkini, tarihini ve kültürünü yanı sıra, bulunduğu yerin, askeri, sosyal, kültürel, dinsel, ekonomik ve ticari durumlarını öğrenmede verdiği bilgiler nedeniyle de oldukça önem taşımaktadır. Ayrıca mezar taşları, eski Türk şehirlerinin geçmişine şahitlik eden birer belge gibidir.

Rum Mehmed Paşa Cami Haziresi'nde tarihi mezar taşları ile ilgili yapılan araştırmada Fatih dönemine (1451-1481) ait olan taşlar tespit edilmiş, farklı tiplerde şekillenmiş genellikle sade örneklerdir. Mezar taşlarında yoğun olarak kullanılan ikonografik anlamların yüklendiği dini kaynaklı çeşitli motiflerin (Selvi, hurma, nar, gül, asma dalı gibi) buradaki taşlarda uygulandığı görülmektedir.

Hazirede 63 mezar taşından 43'ü baştaşı, 4'ü ayaktaşı, 16'sında ise hem baş hem ayaktaşı bulunmaktadır. Bu mezar taşlarından kataloglanarak ayrıntılı şekilde değerlendirilmiştir. İncelenen mezar taşlarının 30'u erkek, 24'ü kadın mezarlarına aittir. 9 mezar taşının ise kimliği belli değildir. Mermer malzemenin yanı sıra taş malzemenin de kullanıldığı Cami Haziresi'ndeki mezarlar, XVI-XIX yy. aralığına tarihlenen kitabelere sahiptir.

* Bu makale 24-26 Mart 2017 tarihinde Aydın/Kuşadası'nda düzenlenen Geleneksel Türk Mezar Taşları 1. Ulusal Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Arş. Gör. Dr. Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, El-mek: cinarsahure@gmail.com

En önemli bezemesi üzerindeki yazıtları olan taşlarda, kullanılan malzemenin kalitesi ile de bağlantılı olarak tahribat fazla değildir.

Bu hazirede sosyal sınıf olarak üst kademede olan kişilere veya onların ailelerine ait taşlar olduğu, yüzeylerindeki hat ve işçiliklerinden tespit edilebilir. Bununla birlikte taşların sade olması da mezar taşı yapma geleneğini devam ettiren, gösteriştan uzak mütevazı örnekler olduğunun bir kanıtıdır.

Mezar taşları ve mezarlıklarımız, geçmişimizle kurduğumuz köprünün en önemli öğelerinden birini meydana getirir ve vazgeçilmez kültür miraslarımızdandır.

Bu makalede, Üsküdar Rum Mehmet Paşa Cami Haziresi'ndeki Osmanlı Dönemine ait 63 mezar ve mezar taşları sanat tarihi açısından belgelenerek değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada eserler fotoğraflanarak kitabeleri okunmuş, mezar taşlarının başlık tipleri ve süsleme özellikleri ele alınarak Türk mezar taşı sanatı içerisindeki yerleri belirlenmeye çalışılmıştır. Estetik görünüşleri ile meslekler, unvanlar ve inanışlarla ilgili önemli bilgilerin yer aldığı haziredeki şahideler, mezar taşı yapma geleneğini devam ettiren gösterişli örneklerdir.

Çalışmada etnoğrafik ve tarihi belge niteliği taşıyan bu taşlar, bilimsel olarak tanıtılarak Türk-İslam sanatındaki yeri anlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rum Mehmet Paşa Cami, mezar taşı, kitabe, bezeme, sanat

THE TOMBSTONES IN THE GRAVEYARD OF USKÜDAR RUM MEHMET PASA MOSQUE

ABSTRACT

The graves have been considered as the gates between the two worlds, as the junction of the world and the afterlife graves have been established. These places becoming a centre of history and art with the grave structures, held its importance due to the virtue being attributed to it in terms of moral atmosphere and our religion.

The tradition of making headstones started with those named "balbal" planted in the graves by Turks in Middle Asia, though it has change in time and religion, it never disappeared and still used. The grave stones being product of the environment and the belief of the period, art traditions, the economical and social conditions, with the writing and ornamental compositions they bear, are the sole resource for many science particularly art history, and they are very significant to provide art enjoyment of then, its history, culture, social, military, religious, economical and the trade conditions. Moreover, the grave stones are resembling a document providing former Turkic cities.

In the research made related to the graveyard of Rum Mehmed Paşa Mosque, the stones belonging to the Period of faith (1451-1481) have been determined, and being in different forms, but plain stones. The various patterns (cypress, date, pomegranade, rose, grape etc.) from religious sources with the iconographic meanings are densely used in grave stones could be seen on these stones.

In the graveyard, of 63 grave yards, 43 headstones, 4 foot stones, 16 of them both head and foot stones have been seen. These gave stones have been categorized and examined in detailed. Among the stones examined, 30 of them belonging to the men, 24 to the women. The identity of 9 stones is not clear. The graves in Mosque Graveyard in which the stones as well as the marble have been used possess the epitaphs between XVI-XIX centuries.

On the Stones having inscription on the most important ornaments the damage related to the quality of the material is not high.

It can be determined that the people from high-rank classes and possessions belonging to them can be seen from the line and labour. Furthermore, the plain stones a continuation of the tradition of making grave stones are an evidence of humble samples far away from showing off.

The grave stones and our graveyards forms one of the most crucial component of the bridge we made with the past and indispensable cultural heritage.

In this article, 63 stones and graves in Üsküdar Rum Mehmed Paşa Mosque Hazira in the period of Ottoman have been examined. In the study, the works have been photographed and the type of the stones and the ornamental characteristics have been tried to be examined with the Turkish grave stone art. Their aesthetic appearances are magnificent samples showing the occupations, titles and beliefs in the tombstones of the graveyard to continue the tradition of making grave stones.

The stones having ethnographic and historical document, will be introduced by its place in Turkish-Islam art.

STRUCTURED ABSTRACT

The tombs were regarded as a gate between the two worlds, and the cemeteries, which were considered as the crossroads of the world and the aftermath, were built. These places, which have become a history and art center with their grave buildings, have always protected their importance due to the value shown in terms of their spiritual atmosphere and religion.

The tradition of making tombstones started with the stones called "balbal", which the Turks stuck to their graves in Central Asia, and it continued to be made untouched even though it changed shape according to time and religions. Having the writing and ornamentation compositions which are included in the tombstones which are the common product of the social and the religious beliefs of the time, art traditions, economic and social conditions, is very important because of

the knowledge that the period of art has given to learn the artistic taste, history and culture as well as military, social, cultural, religious, economic and commercial situations. Also, the tombstones are like a document that witnesses the past of the old Turkish cities.

Rum Mehmet Paşa The complex is right next to the square known as Şemsi Pasha. It is surrounded by Şemsi Paşa Street, Eşref Saat Street and Şemsi Paşa Bostan Street. The complex was built in 1471-1472 by Rum Mehmed Paşa, who was a grand vizier for a short period during the reign of Sultan Mehmed the Conqueror. From the mosque, the tomb, the madrasah, the bath and the mosque, only the mosque and the tomb reached to today.

Of the 63 gravestones in the, 43 are headstone, 4 are footstone, 16 are both head and footstone. These gravestones were cataloged and detected in detail. Of the tombstones examined, 30 are male, 24 are female tombs. The identity of 9 gravestones is not clear. In addition to the marble materials, the tombs in the Cami Hazirasi, where stone materials are also used, found have the inscriptions dated to between XVI-XIX centuries.

In the investigation about the historical grave stones in the mosque Rum Mehmed Pasha, the stones belonging to the Fatih period (1451-1481) were identified and they are generally plain examples formed in different types.

Dates in the working tombstones are usually given only in years. In the 15 samples, the month, day and year were written together and the ebced account was used. In the two examples in the catalog, the dates are written in writing and the numbers are not used.

Three different types of tombs have been identified, including earth, framed and symbolic sarcophagi. 41 of the specimens are wartime earth graves. There are 19 graves belonging to the framed and wise tombs. The number of tombs with witnessed symbolic sarcophagi is 3.

Grave stones are typologically classified into two types: male and female headstones. Male headstones are rectangular prismatic shaped, with a vertical rectangular body and heading; Prismatic shaped, vertical rectangular body and headed ones close to the square; They are cylindrical bodies. Women headstones, rectangular prismatic shaped and vertical rectangular body; those of vegetable hilly, rectangular section and vertical rectangular body; they are pediments, rectangular sections and vertical rectangular bodies. Of the tombstones, 30 are male and 24 are female headstone. There are those with pedestals with a pedestal, a rectangular section and a vertical rectangular body.

The earliest examples of headings in Turkish history lie in the Central Asian tradition of early Middle Ages. The tombstones titled during the Seljuk and Beylik periods continued to be diversified during the Ottoman period. According to the periods in the Ottomans, the titles have taken various forms. These are also referred to as the head covering used in the sense. The flags are made in various shapes and forms and are referred to by different names. There are examples of Hartavi, Gobbeli, Kâtibi, Fes, Dolma, Mevlevi Sikke, Halvetiyye Tâci, Hotoz titles in the date.

The motifs in the tombstones, the artistic understanding and style of the period they were processed, social and cultural interactions, and so on. It is important in terms of reflecting elements. Various religious motifs (such as cypresses, dates, pomegranates, roses, hanging scrolls) where the iconographic meanings used intensively are buried in the grave stones appear to have been applied in these stones.

In the stone with the inscriptions on the most important decoration, the damage is not too much in relation to the quality of the material used. All the tombstones examined are in Arabic and the language of the texts is Ottoman Turkish. There are thuluths on 24, ta'liks on 11, and nesih on 23.

It can be determined from the lines and craftsmanship of the surface that it is the stones belonging to the upper level people or their families as a social class in this treasure. However, the simplicity of the stones is proof that it is a modest example that is far from showing, which continues the tradition of making tombstones.

Tombstones and cemeteries constiute one of the most important items of the bridge we build with our past and are indispensable cultural heritages.

In this article, 63 burials and tombstones of the Ottoman period in Üsküdar Rum Mehmet Paşa Mosque Hazira were documented and tried to be evaluated in terms of art history. The works were photographed and the inscriptions were read, and the titles of the tombstones and the ornamental features of the tombstones were investigated and tried to determine the places in the art of the Turkish tombstone. The present-day proprietors of the aesthetic appearance and important information about professions, titles and beliefs are fascinating examples of the tradition of making tombstones.

These stones bearing ethnographic and historical documents in the study will be tried to be explained scientifically and their place in Turkish-Islamic art.

Keywords: Rum Mehmet Paşa Mosque, tombstone, inscription, decoration, art

1. Giriş

Ölüm olayı neticesinde gelişen kavram ve terimler bulunmaktadır. Bunların en dikkat çekenlerden birisi, mezar ve mezar taşıdır. Mezar taşları, mezarların üstüne dikilen ve mevtanın gömülü olduğu yeri gösteren taşlardır.(Arseven, 1954: 453) Eski Türkler mezar taşlarına "sintaş" derlerdi. Daha sonradan bu kelime "senk" olarak değişmiştir.(Şapolyo, 1970: 10) Adı her ne olursa olsun mezar taşları uzaktan, hep birer dikili taş olarak görülmektedir. Oysa yakınına gelip biraz dikkat edince orada hep başka bir dünya, bir hazirenin varlığı fark edilir. (Kuşoğlu, 1994: 83)

Tarihin en eski dönemlerinden bu yana atalara duyulan büyük saygı nedeniyle mezarlara ayrı bir önem verilmiştir. Türk sanatı tarihinde mezar yapıları ve mezar taşları önemli bir yer tutmaktadır. (Demirel, 2008: 10)

Türk mezar mimarisinin ölü gömme âdeti ve mezarlık geleneğinin bilinen en erken örneklerini Hun dönemine ait kurganlar oluşturmaktadır. (İnan, 1987: 362-364) Hunlar, bir tabut içine koydukları ölülerini eğer ölen asilse "kurgan" denilen anıt mezara, değilse başucuna "balbal" denilen bir taş parçası diktikleri basit bir mezara gömerlerdi. (Başkan, 1996: 9; Tanyu, 1968: 92)

Göktürkler de Hunlar gibi ölülerini kurganlara gömmüşlerdir. Bir kişi öldüğü zaman kurgan şeklindeki mezarının üzerine büyük bir taş "Bengütaş" (Gündoğdu, 1979:34-38) (ölümsüzlük taşı) dikildiğini ve etrafına da bu kişilerin hayatta iken öldürdüğü düşman sayısı kadar "balbal" adı verilen (İnan, 1972: 178), portre karakterinde heykellerin daire biçiminde sıralandığını, Orhun yazıtları ile bugünkü kalıntılardan anlamaktayız. (Çay, 1983: 33) Göktürk mezar geleneği, Hunların devamı olmakla birlikte, farklı birer unsur olan bengütaşlar ve balballar, yüzyıllarca devam eden mezar taşı dikme geleneğinin öncüsü olmuşlardır. (Başkan, 1996: 11)

Uygurlar yerleşik hayata geçtikleri için mezar mimarisine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Türk Sanatında yaygın bir şekilde görülen kümbet mimarisinin ilk örnekleri, Uygurlarda ortaya çıkmaktadır. "Stupa" adı verilen kubbe ile örtülü (Yazar, 1999: 422) bu mezar anıtlarının kalıntılarına Hoço ve çevresinde rastlanılmaktadır. (Tunçel, 1989: 6)

Türklerin erken İslami devirden başlayarak, İslam dinine girmeleriyle sanat anlayışlarında da değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. (Berkli, 2007: 58) Karahanlılar, İslamiyet'i kabul eden ilk Türk devleti olmalarından dolayı özellikle mezar anlayışlarında ve geleneklerinde önemli değişiklikler olmuştur. Türklerin yeni dinlerinin anlayışı çerçevesinde, mezar taşı geleneği önemini kaybedip, durgun bir döneme girmekle beraber tamamen de yok olmamıştır. (Arık, 1967: 58) İslam geleneklerini çok daha fazla benimsemiş olan Gazellilerde türbe mimarisi fazla bir gelişme göstermemiştir. (Tunçel, 1996: 17)

11.yy.'ın başlarında Oğuzların Çağrı Bey aracılığı ile 1040 yılında kurdukları Selçuklu Devleti ilk ürünlerini, Anadolu'da vermeye başlamıştır. 11. yy.'ın ikinci yarısından sonra Anadolu, yeni bir kültüre kapılarını sonuna kadar açmış, bu kültür bölgesel özellikleri de benliklerinde eriterek, mezar taşı geleneğinin tüm Anadolu'da yaygın hale gelmesine ve kendine özgü biçimlere ulaşmasına öncülük etmiştir. (Haseki, 1976: 7)

Türk Kültür coğrafyasında önce Göktürk balbalları şeklinde ortaya çıkan, Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler döneminde gerek içerik gerekse form açısından zenginleşen mezar taşları, 15. yy. 'da Osmanlı etkisiyle klasik çizgilerini kazanmaya başlamıştır. Osmanlı mezar taşları ilk bakışta bir insanı andıran görüntüsü ile kendisini belli eder. Boyun ve başın silueti, taş üzerinde bir boyunluk ve serpuş şeklinde vurgulanmaktadır. Kadın mezar taşlarında farklı bir görünüm olan bu bölümün kullanılmadığı, düz görümlü Osmanlı mezar taşlarının varlığı da bilinmektedir.

Makalede Osmanlı mezar taşları olan ve Üsküdar'da Rum Mehmet Paşa Cami Haziresi'nde yer alan 63 mezar taşı tanıtılmaktadır.

Üsküdar, İstanbul'un Asya kıtasındaki en eski yerleşim birimidir. Tarih boyunca pek çok uygarlığa ev sahipliği yapan ilçe, fetihten önce bir İslam şehri olmakla İstanbul'un fethine de tanıklık etmiştir.

Rum Mehmet Paşa Külliyesi, Şemsi Paşa ismiyle bilinen meydanın hemen yanındadır. Etrafı, Şemsi Paşa Caddesi, Eşref Saat Sokağı ve Şemsi Paşa Bostanı Sokağı ile çevrilidir. Külliye, Fatih Sultan Mehmed döneminde kısa bir süre sadrazamlık yapan Rum Mehmed Paşa tarafından 1471-1472 yılında inşa edilmiştir. Cami, türbe, medrese, hamam ve imaretten oluşan külliyyeden, yalnızca cami ve türbe günümüze ulaşmıştır.

Hazirede 30 tane erkek, 24 tane kadın mezar taşı bulunmaktadır. 9 tanesinin kimliği belli değildir. Haziredeki mezar taşları tarih, form ve süsleme özelliklerine göre değerlendirilecektir.

2. Katalog¹

Bu çalışmada katalogda tarihi okunabilen mezar taşları kronolojik olarak düzenlenmiştir. Tarihi bulunmayan ya da kırık ve eksik durumdaki mezar taşları okunabilen metinleri ve biçimsel özellikleri dikkate alınarak sıralanmıştır.

Katalog No: 1 / Resim No: 1-2

Kitabesi: "Kad intekale
Min dâri 'l-fenâ
Îlâ dâri 'l-bekâ
Merhum Kurd
Abalı bin Ağa (Kurd Bali Ağa)
..."(Ayanoglu, 2006: 199)

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar / **Türü:** Erkek

Boyutları: En: 40 cm Boy: 120 cm Kalınlık: 10 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Ön ve arka yüzeyler olmak üzere iki cepheli olan taşın her iki cephesinin ortası, mihraplı şekilde düzenlenmiştir. Dikdörtgen prizmal formu ve üzeri sivri kemer şeklinde tamamlanan taşın ön yüzündeki mihrapta, kitabe metni yer almaktadır. Mihrap kavsarası biçiminde üçgen bir alınlıkla başlayan kitabe, beş satırdan oluşmaktadır. Beşinci satır, üçgen alınlığın devam edip, aşağıda dışa doğru yansımış düz bir silme ile tamamlanmasından sonra yazılmıştır. Alt kısmı toprağa gömülü olan taşın muhtemelen yazı kısmı, aşağıda da devam etmektedir. Nesih karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış olan kitabe satırları, birbirinden kartuşlarla ayrılmıştır. Taşın iki kenarı, aşağıda kum saati şeklinde düzenlenmiş, yukarıya doğru yivli birer sütünce gibi devam etmekte, üstte ise kum saati şeklinde tamamlanan silmelerle sınırlıdır. Taşın taç bölümü, kemerin yan boşlukları rumi ve palmetlerle süslenmiş alınlığa sahiptir.

Taşın arka yüzü, ön yüzdeki süslemelerin tekrarı şeklinde düzenlenmiştir. Mihrap nişi formu verilmiş üçgen alınlık içerisine, beş satırlık kitabe yerleştirilmiştir. Kitabe metni okunamamıştır. Kitabe satırları kartuşlarla birbirinden ayrılmıştır. Nesih karakterli yazı kuşağının üstündeki üçgen alınlığın yanları, köşeleri pahlanarak yumuşatılmıştır. Taç kısmını oluşturan palmet dizileri bu yüzde, kitabenin yan kısımlarına kadar uzatılmıştır. Taşın kenarlarındaki alt ve üst kısımları kum saatli ve yivli sütünceler ile süsleme unsurları tamamlanmıştır.

¹Sahure Yariş, Üsküdar'daki Bir Grup Cami ve Hazirelerindeki Mezar Taşları, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2015.

Katalog No: 2 / Resim No: 3-4

Kitabesi: " İntekale min dâri 'l-fenâ
 Îlâ dâri 'l-bekâ el-merhûme
 El-mağfüre es-Saîde
 Eş-Şehîde el-Muhtac
 Îlâ rahmeti 'llâhi teâlâ
 ... " (Ayanoğlu, 2006: 198)

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 40 cm Boy: 118 cm Kalınlık: 8 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen bir forma sahip olan taşın üst kısmı, sade ve sivri kemer şeklinde sonuçlanır. Ön ve arka cephe olmak üzere iki cephe de işlenmiştir. Ön cephe, nesih karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış, beş satırlık kitabeden oluşur. Satırların birbirinden kartuşlarla ayrıldığı bu cephenin üst kısmı, rumi ve palmetlerden oluşan bir dolgu ile taçlandırılmıştır.

Taşın arka yüzü tamamen kabartma olarak süslüdür. Bu yüzeyi sınırlayan sivri kemer içerisinde, aşağıdan başlayan ortada palmet ve yanlarındaki rumiler, taşın üst kısmına kadar devam etmektedir. Zengin rumi formları ile süslenen yüzeyde palmetler, orta eksen oluşturur. Çevre, sade bordürle sınırlanmıştır.

Katalog No: 3 / Resim No: 5-6

Kitabesi: " İntekale min dâri 'l-fenâ
 Îlâ dâri 'l-bekâ el-merhûme
 El-Mağfüre es-Saîde
 ...²" (Ayanoğlu, 2006: 193-208)

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 31 cm Boy: 74 cm Kalınlık: 9 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Alttan toprağa gömülü olan taş, dikdörtgen formda, yukarıdan aşağıya doğru hafifce daralmakta olup üzeri sivri kemerle sonlandırılmıştır. Ön ve arka yüzeyli olmak üzere düzenlenmiştir. Ön cephede, üç satırlık kitabelik bulunmaktadır. Kitabe, nesih karakterli ve kabartma tekniğinde işlenmiştir. Alt satırın yarısının toprak altında kaldığı kitabelikte satırlar, geniş kartuşlarla birbirinden ayrılmıştır. Bu cephenin taç bölümünü, içerisi palmet dizileri ile doldurulmuş alınlık kısmı oluşturmaktadır (Foto. 5).

² F. İsmail Ayanoğlu'nun Vakıflar Dergisinde yayınlanan makalesinde; taşların teknik, malzeme ve süsleme özellikleri bakımından bu taşın Fatih dönemine (1451-1481) tarihlendirmek mümkündür.

Taşın arka cephesini, sivri kemer içerisine alınmış rumi ve palmetler doldurmaktadır. Palmetler alt kısımdan yukarıya doğru orta eksen, Rumiler ise her iki yanda kabartma olarak işlenmişlerdir.

Katalog No: 4 / Resim No: 7-8

Kitabesi: "El-mülkü lillâhi Vâhid
Kad intekale Min dâri 'l-
Fenâ İlâ dâri 'l-bekâ
El-merhume el-mağfure es-Seyyide
Bint-i El-Kerimetî 'l merhum ve mağfur
...³" (Ayanoğlu, 2006: 193-208)

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 36 cm Boy: 140 cm Kalınlık: 9 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması formunda olup üzeri sivri kemerle sonuçlanan taş, ön ve arka yüzeyden oluşmaktadır. Önde sivri kemer içerisinde, beş satırlık kitabe bulunmaktadır. Sülüs karakterli ve kabartma tekniğindeki kitabe satırları, kartuşlarla birbirlerinden ayrılmıştır. Arka cephede, sivri kemerle sınırlandırılan orta eksen, yine yukarıya doğru uzanan palmet dizileri ve yanlarda rumilerden oluşan bir süsleme bulunmaktadır.

Katalog No: 5 / Resim No: 9-10

Kitabesi: "Erbaa aşere (14)
Ve tis'a mie (tis'a:9, mie:100)
Min Hicreti 'n-Nebeviyye (914) (H.914)
(1508-1509)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kimliği belli değil

Boyutları: En: 38 cm Boy: 104 cm Kalınlık: 9 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Üzeri sivri kemerle sonlanan, dikdörtgen prizması formunda yapılmış olan taş, ön ve arka olmak üzere iki cepheye sahiptir. Her iki cephe ortasında mihrap şekli yer alır. Ön cephe; içe doğru kavisli, üçgen alınlıklı bir kitabeliğe sahiptir. Üçgen alınlığın üst kısmı palmetlerle doldurulmuş, altta ise üç satırlık kitabe yer verilmiştir. Nesih karakterli ve kabartma tekniğindeki kitabe, geniş kartuşlarla birbirinden ayrılmıştır. Üçgen alınlığın aşağıda düz bir silme olarak tamamlanmasından sonra taşın toprağa gömülü kısmında, kare bir çerçeve içerisine işlenmiş olan palmetlerin bir kısmı görülmektedir. Taşın her iki yanı, simetrik şekilde birer yivli sütünce ile sınırlandırılmıştır. Taşın

³ F. İsmail Ayanoğlu'nun Vakıflar Dergisinde yayınlanan makalesinde; taşların teknik, malzeme ve süsleme özellikleri bakımından bu taşın Fatih dönemine (1451-1481) tarihlendirmek mümkündür.

taç bölümüne geçmeden önce, alttan ve üstten birer sütünce başlığı bulunur. Taşın taç kısmı, palmetlerle süslenmiştir.

Taşın arka cephesinde, nesih karakterli ve kabartma tekniğinde yapılmış dört satırlık kitabe vardır. Geniş kartuşlarla birbirinden ayrılan satırların üst kısmı, kıvrımlarla yumuşatılmış bir üçgen alınlıkla sonlandırılmıştır. Taşın toprağa gömülü olan kısmında, ya bu kitabe kuşağının devam ettiği, ya da ön yüzde olduğu gibi kare bir çerçeve içerisinde palmetlerin işlendiği düşünülebilir. Taşın her iki kenarına ön cephede olduğu gibi, yivli birer sütünce işlenmiş, üst kısmı ise sütünce başlığı şeklinde tamamlanmıştır. Arka cephenin taç kısmını, yine palmet dizileri doldurur.

Katalog No: 6 / Resim No: 11-12

Kitabesi: "Teâla Âişe Hanım bint-i
Muhammed Paşa fî evahir-i
Şehr-i Zilkade
Tarih sene selase ısrîn ve tis'a mie
(selase:3, ısrîn:20, tis'a:9, mie:100) (923)
(1517-1518) "

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 31 cm Boy: 106 cm Kalınlık: 8 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması formu olup üzeri sivri kemer şeklinde düzenlenen ve yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan taş, ön ve arka olmak üzere iki cephelidir. Ön yüzde dört satırlık kitabe vardır. Nesih karakterli ve kabartma tekniği ile yazılmış satırlar, birbirlerinden kartuş ile ayrılmıştır. Ön yüzün üçgen alınlıklı taç kısmını, palmet ve rumiler süslemektedir. Taşın arka yüzü; alttan düz bir silme ile sınırlandırılmış, sivri kemer içerisine alınmış, yukarıya doğru uzanan palmet dizileri ile süslenmiştir.

Katalog No: 7 / Resim No: 13-14-15

Kitabesi: " (Serpüşün altı) "Kâlû innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn
(Ayakucunda) "Yevmu'Hamis fî 17 Camadiyelahir sene 970
Üstte iki ayrı parça halinde (La ilahe illallah – Muhammedün
resulullah)"
Ayrıca yine üstte "kad intekale min dari'l-fena ilâ dari'l beka
(isim yazmıyor. Muhtemelen kırılmış olan ayak taşında idi.)
(1562-1563)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Sembolik lahit

Türü: Kimliği belli değil

Boyutları: Baştaşı En: 60 cm Boy: 126 cm Kalınlık: 60 cm

Lahit En: 80 cm Boy: 180 cm Yükseklik: 60 cm

Başlık (Serpuş-Dardağan): Mücevveze**Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri**

Sembolik lahit: Kapaklı olarak yapılan lahtin, sağ ve sol cephe ortalarında iç içe geçmiş çiçeklerden dağılan rozetler bulunmaktadır. Bu rozetler, sağ cephede açık bir şekilde görülmesine rağmen, sol cephede yapılan restore çalışmaları ile yalnızca izleri günümüze gelebilmiştir.

Lahtin her iki cephesinin üst kısmını, geometrik şekillerden oluşan birer silme sınırlar. Lahit kapağı üzerinde badem şeklinde, etrafı dilimli, dikdörtgen bir kartuş vardır. Bu kartuş içerisinde, sülüs karakterli ve kabartma tekniği ile işlenmiş bir satırlık yazı bulunmaktadır.

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekilli olan baştaşı, süslemesizdir. Süsleme, taşın kaide kısmında yer alır. Kaidenin orta kısmına, merkezdeki bir çiçek motifinden yayılan rozet işlenmiştir. Üst kısımda geometrik şekillerden oluşan bir silme kuşağı vardır. Kaideden baştaşına geçmeden önce üçgen bir alınlık dikkat çeker. Bu alınlığın ortasında bir kartuş içerisine alınmış, sülüs karakterli, kabartma tekniğiyle yazılmış tek satırlık yazı bulunmaktadır. Üçgen alınlığı çevreleyen geometrik şekillerle baştaşına geçilmiştir. Baştaşı, Mücevveze başlıkla sonlandırılmıştır.

Ayaktaşı: Ayaktaşının yalnızca kaidesi günümüze ulaşmıştır. Kaide ortasına, baştaşı kaidesindeki rozetin tekrarı olan bir rozet işlenmiştir. Üstte, geometrik üçgen şekillerle süslenmiş bir silme bulunmaktadır. Bu silmenin üstü, üçgen alınlıkla sonlanır. Alınlığın orta kısmında, üçgen içerisini dolduran sülüs karakterli, kabartma tekniğinde yazı bulunmaktadır. Üst kısmının bir parçası kırılmış olan alınlığın kalan izlerinden, zencirek motifleri ile sonlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Katalog No: 8 / Resim No: 16

Kitabesi: *"Fahri [ye] Sultan'ın
Kethüdası Baydar
Bola (?) ruhu için
Fatiha sene 1066
(1655-1656)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Ta'lik

Malzemesi: Taş / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 37 cm Boy: 85 cm Kalınlık: 10 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması formu taşın üzeri, sivri kemer formunda sonuçlanır. Bu yüzeyinde, ta'lik karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış dört satırlık kitabe yer almaktadır. Kitabe satırları arasında kartuş bulunmamaktadır.

Katalog No: 9 / Resim No: 17

Kitabesi: *"Devletlü Fahri Sultan
Hazretleri'nin kethüdası
Merhume Ferse Hatun
Ruhiçün Fatiha
Sene 1082
(1671-1672)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Taş / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Kadın

Boyutları: Baştaşı En: 33 cm Boy: 92 cm Kalınlık: 12 cm

Ayaktaşı En: 23 cm Boy: 63 cm Kalınlık: 7 cm

Mezar En: 73 cm Boy: 125 cm Yükseklik 15 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklindeki olan ve üzeri sivri kemerle sonuçlanan taşın, alt ve üst kısımlarında, yüzeyel sivri kemer formunda oval bir kartuş yer alır. Kartuş içerisine, sülüs karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış beş satırlık kitabe işlenmiştir.

Ayaktaşı: Süslemesiz olarak düzenlenmiş olan ayaktaşı, dikdörtgen prizması formunda olup üzeri sivri kemer şeklinde tamamlanmıştır. Mezar, dikdörtgen formdadır. Mezarın orta kısmında, kenarları pahlanmış dikdörtgen formlu bir açıklığa yer verilmiştir.

Katalog No: 10 / **Resim No:** 18

Kitabesi: "Gele Cennet'den ona
Rayiha-yı Tayyibe
Muhammed ruhuna
Edeler el-Fatiha
Sene 1107
(1695-1696)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 11,5 cm Boy: 72 cm Kalınlık: 11 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Kare prizma şekilde düzenlenmiş olan taşın başlık kısmının tepesi kırılmıştır. Gövde ve boyun günümüze ulaşmış olan taşta, sülüs karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış dört satırlık kitabe vardır.

Katalog No: 11 / **Resim No:** 19

Kitabesi: "Akıbet bulmayan derdine derman
Böyle imiş ezeli ebede ferman
Merhume Ayşe Kadın
Ruhuna el-Fatiha sene 1111
(1699-1700)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Taş / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Kadın

Boyutları: Baştaşı En: 33 cm Boy: 88 cm Kalınlık: 6 cm
 Ayaktaşı En: 24 cm Boy: 48 cm Kalınlık: 8 cm
 Mezar En: 33 cm Boy: 88 cm Yükseklik: 20 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Üzeri sivri kemer şeklinde sonuçlanan ve dikdörtgen prizmal formdaki taş, yukarıdan aşağıya doğru daralmaktadır. Süslemesiz olan baştaşı, silme ile sınırlandırılmış, dört satırlık sülüs karakterli, kabartma tekniği ile yazılmış bir kitabeye sahiptir.

Ayaktaşı: Üzeri sivri kemerle sonuçlanan, dikdörtgen prizması şeklindeki taş, yukarıdan aşağıya doğru daralmaktadır. Üzerinde, süsleme ve yazı yoktur. Süslemesiz şekilde mezarın üzeri, bir kapakla kapatılmıştır. Bu kapağın orta kısmında dikdörtgen şeklinde bir açıklık bulunur.

Katalog No: 12 / **Resim No:** 20-21 / **Çizim No:** 1-2

Kitabesi: *"Yâ Gaffâr Yâ Gafûr*
 Ziyaretten murad olan duadır
 Bugün bana ise yarın sanadır
 Merhum rikâbdâr Mustafa Ağa'nın
 Kerimesi ve merhum Yusuf
 Ağa'nın zevcesi merhume ve
 Mağfure Hatice Hanım
 Ruhiçün el-Fatiha
 Sene 1124
 (1712-1713)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Kadın

Boyutları: Baştaşı En: 38 cm Boy: 130 cm Kalınlık: 12 cm
 Ayaktaşı En: 28 cm Boy: 128 cm Kalınlık: 8 cm
 Mezar En: 120 cm Boy: 269 cm Yükseklik: 26 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Üzeri sivri kemerle sonuçlanan, dikdörtgen prizması formlu ve yukarıdan aşağıya doğru daralan taşın ön yüzeyinde, çökertme alan içerisinde dokuz satırlık, talik karakterli ve kabartma tekniği ile yazılmış kitabe vardır. Yüzeye, eğimli bir şekilde işlenmiş olan satırlar, herhangi bir kartuş ile ayrılmamıştır. Kitabeyi, içerisi üçgen şekillerin doldurduğu yuvarlak bir bordür çevrelemektedir. Baştaşını içte, boydan boya üçgenlerin doldurduğu sivri kaş kemer, dıştan ise halat şeklinde sınırlayan kaş kemer çevrelemektedir. Baştaşının kitabesini sınırlayan yuvarlak kemerin üst kısmındaki alınlıkta, kabartma tekniğinde işlenmiş sarmaşıklar içerisinde hatayi motifleri bulunmaktadır.

Ayaktaşı: Üzeri sivri kemerle sonuçlanan taş, dikdörtgen formda olup yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralmaktadır. Taşın alt kısmından yukarıya doğru ortada bir servi ağacı ile ağacı çevreleyen asma dalı ve yaprakları, üzüm salkımları bulunmaktadır. Asmadan sarkan üzüm ve karanfiller dikkat çeker. Asmanın en üst kısmında; cepheden tasvir edilmiş çiçek, hatayi ve güller

bulunur. Güllerin arasında ise karanfillere yer verilmiştir. Taş, sivri kemer şeklinde sonlandırılmıştır. Mezarın üzerinde, kapak bulunmaktadır. Kapağın ortasında dikdörtgen formda bir açıklık vardır.

Katalog No: 13 / Resim No: 22

Kitabesi: "Merhum
Yusuf
Ağa'nın
Kerimesi
Rukiye Hanım
Ruhiçün el-Fatiha
Sene 1124
(1712-1713)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 11 cm Boy: 69 cm Kalınlık: 11 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Hartavi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Kare prizmal şekildeki taş üzerinde, nesih karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış sekiz satırlık kitabe yer alır. Kitabe satırları arasında kartuşa yer verilmemiştir. Taş, üzerine yerleştirilen hartavi başlıkla sonlandırılmıştır.

Katalog No: 14 / Resim No: 23

Kitabesi: "Yusuf Ağa'nın
... (BSA BBY)
Merhume
Havva Hanım
Ruhuna
el-Fatiha
sene 1125
(1713-1714)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 12,5 cm Boy: 107 cm Kalınlık: 11 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Hartavi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Kare prizması şeklindeki taşın yüzeyinde, alt ve üst kısımları sivri kemerli çökertme yüzey içinde, sülüs karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış altı satırlık kitabe vardır. Kitabe satırları kartuşlarla birbirinden ayrılmış olup ilk ve son satır kartuşlarından ilki yukarıya, sonuncusu ise aşağıya doğru kıvrım yaparak sonlanır. Taş, üzerindeki hartavi başlıkla tamamlanmıştır.

Katalog No: 15 / **Resim No:**24-25-26-27 / **Çizim No:** 3-4

Kitabesi: "Sabıkan
Vezir-i azam
Süleyman Paşa
Zade Mustafa'nın
Ruhiçün
El-Fatiha
Sene 1126
(1714-1715)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Sembolik lahit

Türü: Erkek

Boyutları: Baştaşı: En: 12 cm Boy: 110 cm Kalınlık: 9 cm

Ayaktaşı: En: 16cm Boy: 99 cm Kalınlık: 9 cm

Lahit: En: 42 cm Boy: 98 cm Yükseklik: 35 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Hartavi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Sembolik lahit: Açık lahit olarak düzenlenmiştir. Lahitin sağ ve sol cephesinde de süslemelere yer verilmiştir. Sağ cephede, ortada zincire takılı, üzerinde kılıfı olan bir hançer; hançerin her iki yanında simetrik şekilde ortada bir çiçek, etrafında ise yıldız ve çiçek motiflerinin işlendiği iki rozet yer alır. Köşelerde de küçük birer vazodan çıkan çiçek motifleri vardır. Bu motiflerden birinin papatya olması muhtemeldir. Papatyayı taşıyan dalın gövde kısmında tomurcuklar bulunur. Diğer vazoda ise dal üzerinde yapraklar ve dalın uç kısmında sümbüle yer verilmiştir.

Lahitin sol yüzünde, ortada bir vazo içerisinden çıkan çiçek motifi vardır. Vazonun ortasında, sümbül çiçeği ve onun her iki yanında birer karanfile yer verilmiştir. Altta, aşağıya doğru sarkan birer lale motifi görülür. Vazonun her iki yanında ortada bir çiçek motifinden çıkan, etrafında çiçek ve yıldızların oluşturduğu rozetler bulunmaktadır. Rozetlerin her iki yanında simetrik olarak birer servi ağacı motifi işlenmiştir. Lahitin her iki cephesi de alttan ve üstten ikişer silme ile sınırlandırılmıştır.

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklinde işlenmiş olan baştaşının kaide kısmında ortada, en içte bir çiçek motifinden gelişen iç içe yıldız ve çiçeklerden oluşan bir rozet vardır. Bu rozetin her iki yanında simetrik şekilde yerleştirilmiş birer servi ağacı yer alır. Kaide kısmı, alttan ve üstten ikişer silme ile sınırlandırılmıştır. Baştaşının gövde kısmına, her iki yanda üçer dilimli şekillerden sonra geçilir. Gövdede nesih karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış, yedi satırlık kitabe

bulunmaktadır. Satırlar kartuş içerisine alınmamıştır. Baştaşı, hartavi başlık ile sonlandırılmıştır.

Ayaktaşı: Dikdörtgen prizması formunda ve üzeri sivri kemerle sonuçlanan ayaktaşının, baştaşına bakan yüzeyinde, kabartma halinde bir servi ağacı işlenmiştir. Diğer yüzey boştur. Fakat kaidede, en içte bir çiçek motifinden çıkan iç içe yıldız ve çiçek motifinin oluşturduğu rozet bulunur. Rozetin her iki yanında ise simetrik olarak servi ağacı motifi tekrarlanmıştır. Kaide, üstten ve alttan ikişer silme ile sınırlandırılmıştır.

Katalog No: 16 / Resim No: 28-29-30 / Çizim No: 5

Kitabesi: *"Sabıkan
Vezir-i azam
Süleyman Paşa zade
Abdullah Bey
Ruhiçün El-Fatiha
Sene 1127
(1715)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Sembolik lahit

Türü: Erkek

Boyutları: Baştaşı En: 19 cm Boy: 135 cm Kalınlık: 15 cm

Lahit En: 53 cm Boy: 112 cm Yükseklik: 52 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Sembolik lahit: Açık lahit olarak düzenlenmiş bu mezarın yanlarında, çeşitli süsleme öğelerine yer verilmiş olup lahitin sağ yan cephesinin ortasında, kıvrım dallı rumilerle birlikte işlenmiş, iki yanında ortadaki çiçek motifinden dağılan yıldız ve yıldızın etrafın daa yine çiçek motiflerinin dağılımından oluşan bir rozet işlenmiştir.

Lahitin sol yüzünde, ortadaki kıvrım dallı rumiler arasında, oldukça zengin işlenmiş kılıfı ile bir hançer motifi dikkat çeker. Bunun iki yanında da kabartma olarak işlenmiş rozetler bulunmaktadır. Her iki cephedeki süslemeler, alttan ve üstten silmelerle sınırlandırılmıştır.

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şeklinde olan baştaşının gövde ve boyun kısımları günümüze sağlam şekilde ulaşabilmiştir. Taşın üzerinde, nesih karakterli altı satırlık, kabartma tekniğinde yazılmış kitabeye yer verilmiştir. Taşın kaide kısmına her iki tarafa da işlenmiş üç dilimli formdan sonra geçilmektedir. Kaidenin ortasında çiçek motifinden çıkan yıldız ve yıldızın etrafında çiçek motiflerinin dağılmasından oluşan bir rozet, bu rozeti her iki yandan çevreleyen kıvrım dallı rumilere yer verilmiştir. Kaide, alttan ve üstten ikişer silme ile sınırlandırılmıştır.

Katalog No: 17 / Resim No: 31

Kitabesi: *"El-Fatiha
Kapıcıbaşı Ali Ağa-yı zî-şan..
Zade-i nevreste-i Yahya Bey...
Bağ-ı dehri terkedib gitdi heman...
Ol gül-i şukufteyi Hazan ede...
Çekdüğü zahm-ı derunun sabrın ihsan ede..."*

*Maderine vere Mevla-yı kerim ecr-i azim
 Arz edince fevti tarihin o tıfl-ı nevresin
 Tiğ-i fikr-i rıhletiyile tab'ımı edüb...
 Ta cidari-yi behişt ile dua edib dedim
 Cenneti menzil ede Yahya Bey'e rabb-i Kerim
 Sene 1127
 (1715)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Erkek

Boyutları: Baştaşı En: 17 cm Boy: 117 cm Kalınlık: 10 cm

Ayaktaşı Çap: 55 cm Boy: 100 cm Kalınlık: 15 cm

Mezar En: 79 cm Boy: 184 cm Yükseklik: 13 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Hartavi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklinde yapılmıştır. Taşın yüzeyinde, talik karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış on iki satırlık kitabe bulunmaktadır. Yüzeye eğimli şekilde yazılmış olan satırlar arasında birbirini ayıran kartuşlara yer verilmemiştir. Taşın üzeri, hartavi başlıkla sonlandırılmıştır.

Ayaktaşı: Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan, silindirik gövdeli bir forma sahip olan ayaktaşı, üzerinde süsleme bulunmaz. Dikdörtgen formda olan mezarın ortasında, oval formu bir açıklık yapılmıştır.

Katalog No: 18 / **Resim No:** 32

Kitabesi: "Fatıha

Eder elbet bu fani ribat-ı köhneden rıhlet

Gerek mir ü vezir ü âlim ü abid gerekse şah

Nice yıl hizmet edib Enderun-ı Hassa'dan...

Olub her fende İbrahim Efendi ilm ile âğah

...

Ederdi ahiret ahvalini fikr eyleyüb her demde ah

Dua ile dedi tarih-i fevtin hatif-i gaybi

Ede Cennet'de İbrahim Efendi'ye makam Allah

Sene 1127

(1715)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 18 cm Boy: 104 cm Kalınlık: 14 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Hartavi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklindeki taş, ta'lik karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış on satırlık kitabeye sahiptir. Kitabe satırları taşın yüzeyine eğimli olarak yazılmıştır. Taşın üzeri, hartavi başlık ile sonlandırılmıştır.

Katalog No: 19 / **Resim No:** 33

Kitabesi: *"Hüve'l Gafur
Oda başısı Ali Paşa-yı Sadr-ı Sabıkın
Saf-meşreb nîk-haslet yani ki Yusuf Ağa
Çünkü uşr-ı evveli idi Rebiulevvelin
Leyle-i şenbihde oldu âzim-i mülk-i beka
Yusuf'un afv u ufv oldu nisâb-ı kâmilî
Budur ümmid ola afv u rahmet-i Hakk'a sezâ
Hak Teala menzilin Firdevs-i âlâ eyleye
Ruz-ı mahşer ola mahşûr-ı Habîb-i Kibriyâ
Sal-i fevtine Hatîfî bu dua tarihtir
Menzilin Yusuf ola bostan-ı Adn-i can-feza
Sene 1134
(1721-1722)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Erkek

Boyutları: Baştaşı En: 21 cm Boy: 166 cm Kalınlık: 18 cm

Ayaktaşı Çap: 65 cm Boy: 130 cm Kalınlık: 15 cm

Mezar En: 131 cm Boy: 267 cm Yükseklik: 15 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Hartavi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklinde yapılmış olan baştaşı yüzeyinde, ta'lik karakterli, kabartma tekniği ile yazılmış on iki satırlık kitabe yer alır. Yüzeye eğimli olarak yazılmış kitabenin satırları, birbirinden kartuşlarla ayrılmıştır. Baştaşı, üstten hartavi bir başlıkla sonlandırılmıştır.

Ayaktaşı: Silindirik formdaki ayaktaşının üzerinde, süsleme ve yazı yer almaz. Üzeri kapatılmış olan mezarın orta kısmında, dikdörtgen şekilli bir açıklığa yer verilmiştir.

Katalog No: 20 / **Resim No:** 34

Kitabesi: *"Merhume ve mağfure
Havva Kadın
Ruhiçün
El-fatiha*

*Sene 1134
(1721-1722)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Taş / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 28 cm Boy: 91 cm Kalınlık: 13 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Üzeri sivri kemerle sonlanan, dikdörtgen prizması şeklindeki taşın, yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daraldığı görülmektedir. Baştaşının yüzeyinde, nesih karakterli ve kabartma tekniğinde işlenmiş dört satırlık kitabe vardır. Satırlar arasında kartuşa yer verilmemiştir.

Katalog No: 21 / **Resim No:** 35

Kitabesi: *"Merhume
Saliha ruhuna
El-Fatiha
Sene 1150
(1737-1738)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: Baştaşı En: 16 cm Boy: 45 cm Kalınlık: 11 cm

Ayaktaşı En: 22 cm Boy: 32 cm Kalınlık: 7 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Başlığı kırılmış olan baştaşının gövde ve boyun kısmının bir bölümü, günümüze sağlam şekilde gelebilmiştir. Dikdörtgen prizması şeklindeki taşın yüzeyinde, uç kısmı aşağıya doğru sivri kemerle sonuçlanan çökertme yüzey içerisinde, nesih karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış dört satırlık kitabe bulunmaktadır.

Ayaktaşı: Üzeri ters "V" şeklinde sonuçlanan taş da, dikdörtgen formdadır.

Katalog No: 22 / **Resim No:** 36

Kitabesi: *"El-Hacı Halil
Efendi'nin kerimesi
Merhume Zübeyde
Molla ruhiçün
El-Fatiha sene 1156
(1743-1744)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçevesiz mezar

Türü: Kadın

Boyutları: Baştaşı En: 19 cm Boy: 85 cm Kalınlık: 10 cm

Ayaktaşı En: 30 cm Boy: 91 cm Kalınlık: 7 cm

Mezar En: 50 cm Boy: 116cm Yükseklik: 15 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Hotoz

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekle sahip olan baştaşının orta kısmı üzerinde, etrafı kartuşlarla sınırlı beş satırlık kitabeye yer verilmiştir. Nesih karakterli ve kabartma tekniği ile yazılmış olan satırlar, ikişerli kartuşlarla ayrılmıştır. Taş, hotoz başlıkla sonlandırılmıştır.

Ayaktaşı: Dikdörtgen formda olup süslemesizdir. Yukarıdan aşağıya doğru daralan taşın üzeri ters "V" şeklinde sonuçlanır. Mezar, dikdörtgen formda olup ortasında köşeleri pahlandırılmış dikdörtgen bir açıklık vardır.

Katalog No: 23 / Resim No: 37

Kitabesi: *"Bakın çeşm-i basiretle
Mezarımın taşına
Bilinmez halim benim ta gelmeyince
Başına merhume
Ve mağfure Hatice
Kadın ruhuna
El-Fatiha
Sene 1162
(1748-1749)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 30 cm Boy: 120 cm Kalınlık: 8 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen formulu, yukarıdan aşağıya doğru daralan ve üzeri sivri kemerle sonlandırılmış olan baştaşı, süslemesizdir. Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan kemer içerisinde, kabartma olarak sülüsle yazılmış sekiz satırlık kitabe bulunmaktadır. Kitabe satırları kartuş ile ayrılmamıştır. Yazı ve çevresi, hafif bir çöktürme yüzey içerisine alınmıştır.

Katalog No: 24 / Resim No: 38

Kitabesi: *"Cezire-i Girid'de Hanya Kal'asında
Sultan İbrahim Hatib olan
Merhum ve mağfurun-leh Abdulaziz
Efendi'nin hayrat[ı]dır ruhiçün
El-Fatiha sene 1179
(1765-1766)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 48 cm Boy: 115 cm Kalınlık: 4,5 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması formlu, yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan taşın üzeri, sivri kemerle sonuçlanır. Yüzeyde çökertme alan içerisinde kartuşlarla birbirinden ayrılmış, kabartma tekniğinde işlenmiş, sülüs karakterli, beş satırlık kitabe bulunmaktadır.

Katalog No: 25 / **Resim No:** 39-40 / **Çizim No:** 6

Kitabesi: "Tavukcu zade yeğeni kim şûle-i çeşmim
Safasın anlayub ukbaya gıtdi dehr-i ednâdan
Zuhur etdi idi birkaç gün içre evc-i âlâdan
Muvafık olmadı dehr-i deni şatr-ı muallâdan
Gelüb birkaç gün etdi ayşını bu mülk-i fânînin
Behişt içre süre zevkini bâri dest-i hûrâdan
Ma 'şerden hesabını görüb dünyadan ukbanın
Hafız Muhammed Sadık'ım azm etdi ukbaya bu dünyadan
Ruhuna Fatiha
Sene 1187
(1773-1774)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: Baştaşı En: 33 cm Boy: 156 cm Kalınlık: 12 cm

Ayaktaşı En: 35 cm Boy: 145 cm Kalınlık: 8 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Katibi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Yukarıdan aşağıya doğru daralan, dikdörtgen prizması şeklindeki taşın yüzeyinde on bir satırlık kitabeye yer verilmiştir. Sülüs karakterli ve kabartma tekniğinde yazılan kitabenin satırları, taşın yüzeyine eğimli olarak işlenmiştir. Satırlar birbirinden kartuşlarla ayrılmış olup taşın üst kısımda kitabeyi taçlandıran yaprak motifli bir kuşak bulunur. Baştaşı, katibi başlıkla sonlandırılmıştır.

Ayaktaşı: Dikdörtgen formundaki taşın üzeri, ters "V" şeklinde sonlandırılmıştır. Taşın yüzeyinde, ortadan başlayan, yukarıya doğru uzanan bir servi ağacı motifi bulunmaktadır. Ağacın çevresini, zeminden itibaren sarmaşık şeklinde düzenlenmiş üzüm salkımları ve yapraklardan oluşan bir asma bitkisi kuşatır.

Katalog No: 26 / Resim No: 41 / Çizim No: 7

Kitabesi: *"Hüve'l Baki
İlâhi varıcak dar-ı bekaya
Şefi ola Muhammed Mustafa 'ya
Yeniçeri Mustafa Ağa'nın
Zevcesi merhume ve mağfurun-leha
Münevver Kadın ruhiçün
El-Fatiha sene 1227
(1812-1813)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 50 cm Boy: 123 cm Kalınlık: 9 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklinde ve yukarıdan aşağıya doğru daralan taşın üzerinde, sülüs karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış yedi satırlık kitabe bulunmaktadır. Kartuşlarla birbirinden ayrılan bu kitabeyi, üstten yuvarlak formulu bir kemer sınırlar. Kemerin her iki köşe boşluğuna, birbirine bakar şekilde yaprakları ile birlikte birer gül motifi işlenmiştir. Bu bölümün üzeri, düz bir silme ile sınırlandırılmıştır. Bunun üzerinde, taşın taç kısmının ortasında, çiçekli bir vazoya içerisine yerleştirilmiş güller bulunmaktadır. Taşın köşelerinde, ortadaki vazoya bakar şekilde birer çiçek motifi daha yer alır. Taç kısmı, yanlarda "S" ve "C" kıvrımları, üstte ise yukarıya doğru uzanan kenger yaprakları ile sonlandırılmıştır.

Katalog No: 27 / Resim No: 42

Kitabesi: *"Bülbülüm uçdu cennet başına
Valideyni düşdü firkat narına
Saatci es-Seyyid Mehmed Efendi'nin
Kerimesi merhume Şerife Zübeyde
Hanım'ın ruhiçün Fatiha
Sene 1227 13 M (Muharrem)
(28 Ocak 1812)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveleli mezar

Türü: Kadın

Boyutları: Baştaşı En: 19 cm Boy: 50 cm Kalınlık: 8 cm

Mezar En: 46 cm Boy: 122 cm Yükseklik: 9 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Hotoz

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklinde düzenlenen taş, nesih karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış altı satırlık kitabeyle sahiptir. Kenarı kırık olan taşın kitabe satırları kartuşlarla birbirinden ayrılmıştır. Baştaşının boyun kısmına, açmamış bir gül motifi işlenmiştir. Hotoz başlıkla sonlandırılan taşın alt kısmının, köşeleri pahlanarak zemine oturtulması sağlanmıştır. Ayaktaşı kırık olan mezarın köşeleri pahlanmış ve ortasında oval şekilli bir açıklığa yer verilmiştir.

Katalog No: 28 / **Resim No:** 43

Kitabesi: *"Hüve'l Baki
Bu Fanide bulmadım hiç rahatı
İhtiyar etdim anınçün rihleti
Kimse gülmez kimse dahi gülmeye
Zevkine değmez cihanın mihneti
Kapudan Paşa-yı esbak
El-Hac Mehmed Paşa'nın hazine
Baş yamağı merhum ve mağfur
İzmirli Mustafa Ağa ruhuna
Fatiha sene 1228 fi 21 M (Muharrem)
(24 Ocak 1813)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 32 cm Boy: 136 cm Kalınlık: 14 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Katibi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklindeki taşın yüzeyinde, sülüs karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış on satırlık kitabe yer alır. Kitabe satırları, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmıştır. Taş, üstten kâtipi başlıkla sonlandırılmıştır.

Katalog No: 29 / **Resim No:** 44

Kitabesi: *"Bu fanide bulmadım hiç rahatı
İhtiyar etdim anınçün rihleti
Enderun-ı Hümayun'da hane-i hassa
Ağalarından merhum yeniçeri
Mustafa Ağa'nın
Ruhiçün el-Fatiha
Sene 1229
(1813-1814)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçevesiz mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 32 cm Boy: 118 cm Kalınlık: 15 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Kâtibi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklindeki taş, süslemesiz olup yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralmaktadır. Taşın yüzeyinde sülüs karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış yedi satırlık kitabe bulunmaktadır. Kitabe satırları, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmaktadır. Taşın üzeri, Kâtibi başlıkla tamamlanmıştır.

Katalog No: 30 / **Resim No:** 45

Kitabesi: *"Hüve'l Hallaku'l Bâki*
 İlahi varıcak ruz-ı cezaya
 Şefi' ola Muhammed Mustafa 'ya
 Şemseddin Beyefendi 'nin
 Katibi merhum ve mağfur
 El-muhtac ila rahmet-i rabbihi 'l
 Gafur Muhammed Efendi 'nin
 Ruhiçün el-Fatiha
 Sene 1230
 (1814-1815)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 30 cm Boy: 134 cm Kalınlık: 11 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Kâtibi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan taş, dikdörtgen prizmal şekildedir. Taşın yüzeyinde, dokuz satırlık kitabe vardır. Sülüs karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış olan kitabe satırları, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmıştır. Taş, üst kısımda kâtibi başlık ile sonlandırılmıştır.

Katalog No: 31 / **Resim No:** 46

Kitabesi: *"Ta ezelden emr-i Hakla böyledir levh-i kader*
 Zat-ı Hakdır böyle eşyada tecelli aşikâr
 Canib-i Hak'dan gelüb Namus-ı Ekber davete
 Mazhar-ı Hak oluben Kadri erişdi vuslata
 Saray-ı Atik Pazar başısı Hafız
 Yusuf Ağa 'nın mahdumu merhum
 Mustafa Bey'in ruhiçün Fatiha

Sene 1233

(1817-1818)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Erkek

Boyutları: Baştaşı En: 21 cm Boy: 89 cm Kalınlık: 11 cm

Ayaktaşı En: 24 cm Boy: 87 cm Kalınlık: 8 cm

Mezar En: 49 cm Boy: 93 cm Yükseklik 11 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Kâtibi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklindeki taş, alttan daralarak zemine oturmaktadır. Yüzeyinde sülüs karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış sekiz satırlık kitabe vardır. Satırlar kartuşlarla birbirlerinden ayrılmıştır. Baştaşı, kâtibi başlıkla tamamlanmıştır.

Ayaktaşı: Ayaktaşı da dikdörtgen prizması şeklinde olup yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralmakta alt kısımda köşeleri pahlanarak zemine oturtulmuştur. Süslemesiz olarak düzenlenmiş taşın üst kısmı, soğan başı şeklinde sonlandırılmıştır. Köşeleri pahlanmış olan dikdörtgen mezar ortasında, yine köşeleri pahlanmış dikdörtgen bir açıklık yer alır.

Katalog No: 32 / **Resim No:** 47-48 / **Çizim No:** 8-9

Kitabesi: "El-Hükmü Lillâh

Yâ ilâhî ol mübârek ism-i pâkin izzeti

Hem resûlün fahr-ı âlem şâh-ı kevneyn hürmeti

Eyle kabrin ravza-yı cennet ilâhe'l-âlemîn

Gece gündüz eylesünler hûr u gılmân hizmeti

Üsküdar Mevlevî-hânesi şeyhi

Es-Seyyid Abdullah Necîb Efendi'nin

Halîlesi merhûme ve mağfûrun-lehâ

Fatma Nâz-ter Hâtun'un ruhuna

Fatiha sene 1234

(1818-1819)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: Baştaşı en: 48 cm boy: 170 cm Kalınlık: 11 cm

Ayaktaşı en: 23 cm boy: 140 cm Kalınlık: 11 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Taş, dikdörtgen prizmal şekilli, yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan bir gövdeye sahiptir. Gövde üzerinde on satırlık sülüs karakterli kitabe vardır. Kabartma tekniğinde yazılan ve kitabeyi oluşturan satırlar düz kartuşlar ile birbirinden ayrılmıştır. Kitabenin üst kısmında, ilk satırı çevreler şekilde, köşelerde birer lale, orta kısmında ise yelpaze şeklinde yapılmış soyut yapraklara yer verilmiştir. Kitabeyi ve bu süslemeyi, içerisinde sarmaşık motiflerinin yer aldığı Bursa kemeri şeklinde bir kemer çevrelemektedir. Kemerin hemen üst kısmında dilimli, kaideli bir kase bulunmaktadır. Kase içerisinde yarısı açılmış, yarısı kabuklu bir nar motifine yer verilmiştir. Kasenin her iki köşesinden yukarı doğru uzanan, yukarıda yaprakları nara doğru kıvrılmış dal ve yaprak motifleri yer almaktadır. Kasenin her iki yanında soyut yapraklar bulunmaktadır. Nar motifinin üst kısmında, taç bölümünün altına yerleştirilmiş ortada bir halka ve bu halkanın çevresinden aşağıya doğru sarkan yaprak motifleri vardır. Halkanın ortasında, aşağıya doğru sarkan kurdele motifi işlenmiştir. Kurdele ile bağlanan yaprakların orta kısımlarında birbirlerine doğru bakan birer gül yapılmıştır. Ortadaki bu kompozisyonun her iki tarafında, mezar taşını kenarlardan sınırlayan, soyut yapraklar içerisinde dörder adet papatya motifine yer verilmiştir. Mezar taşının üst kısmı, soyut yapraklarla yelpaze şeklinde taçlandırılmıştır.

Ayaktaşı: Taş, yukarıdan aşağıya doğru daralan, dikdörtgen prizmal şekle sahiptir. Taşın yüzeyine, bir vazo içerisinde alttan yukarıya doğru yükselen hurma ağacı motifi işlenmiştir. Hurma ağacının gövde kısmında dıştan içe doğru kıvrılan, aşağıya doğru sarmış tomurcuk şeklinde lale motifleri bulunur. Hurma ağacının üst kısmında yukarıya doğru uzanan yapraklarla kompozisyon tamamlanmıştır. Yukarıda oval bir formla sonlandırılan hurma ağaçlı ayaktaşı, soğan başı şeklinde alttan yukarıya doğru daralan bir başlıkla sonlandırılmıştır.

Katalog No: 33 / **Resim No:** 49-50 / **Çizim No:** 10

Kitabesi: "Hüve'l Bâki

La ilahe illallah Muhammedün resululah

Allah Subhanehu ve Teala

Es-Seyyid Muhammed Ağa'nın zevcesi

Merhume ve mağfure Ümmü Habibe

Kadın kuluna ve kaffe-i ehl-i

İmana mahz-ı keremiyle rahmet

Eyleye amin bi-hürmeti'l Fatiha

Sene 1235

(1819-1820)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Kadın

Boyutları: Baştaşı En: 42 cm Boy: 180 cm Kalınlık: 15 cm

Ayaktaşı En: 37 cm Boy: 185 cm Kalınlık: 19 cm

Mezar En: 90 cm Boy: 264 cm Yükseklik 20 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan baştaşı, dikdörtgen prizmal şekilde yapılmıştır. Yüzeyinde dokuz satırlık kitabe bulunmaktadır. Nesih karakterli ve kabartma tekniği ile yazılmış kitabe satırları, birbirinden kartuşlarla ayrılmaktadır. En altta, aşağıya doğru kıvrım yapar şekilde soyut yapraklardan oluşan geniş bir bordüre yer verilmiştir. Bu bordür, kitabenin her iki yanında devam etmektedir. Alt kısımda görülen yaprak demetleri, üst kısımda da tekrarlanmıştır. Ortada, yuvarlak bir kemerle ayrılmış, iki sıra halindeki kenger yaprakları ile taşın, taç kısmı oluşturulmuştur. Baştaşı, soğan başı şeklinde sonlandırılmıştır.

Ayaktaşı: Dikdörtgen prizması şekilli ayaktaşı, alt kısımda daralarak zemine oturmaktadır. Taşın alt kısmında uçları aşağıya doğru sarkık vaziyette ve iki sıra halinde, yaprak motiflerine yer verilmiştir. Taşın her iki yanında bordür şeklinde, uçları aşağıya doğru sarkan yaprak motifleri devam etmektedir. Taşın alt kısımdaki iki sıra olarak düzenlenmiş yaprak motifleri, taç kısmında da işlenmiştir. Kenarı kırık olan taç kısmındaki yapraklar, yukarı doğru uzanmaktadır. Taşın orta bölümünde, alt kısımda, iki yanında kulpları olan, kaideli vazo içinden yukarıya doğru uzanan bir servi ağacı işlenmiştir. Ağacın etrafında, yaprak ve üzüm salkımlarının bulunduğu asma motifi vardır. Ayaktaşı, soğan başı şeklinde tamamlanmıştır. Dikdörtgen forma sahip olan mezarın ortasında, yine dikdörtgen formda, kenarları pahlanmış bir açıklığa yer verilmiştir.

Katalog No: 34 / Resim No: 51

Kitabesi: "El-Hükmü lillâh

Nevcivanım uçdu cennet bağına

Firakı kaldı atası canına

Üsküdar Mevlevî-hânesi

Şeyhi Abdullah Necib

Efendi'nin mahdûmu merhûm eş-Şeyh

Es-Seyyid Muhammed Efendi rûhiçün

El-Fatiha 11 M (Muharrem) sene 1235

(30 Ekim 1819)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 30 cm Boy: 115 cm Kalınlık: 8 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Mevlevi Sikkesi

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan, dikdörtgen prizmal şekilli bir taşdır. Yüzeyinde sekiz satırlık kitabe bulunmaktadır. Nesih karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış kitabe satırları, kartuşlarla birbirinden ayrılmıştır. Taş, Mevlevi sikkesi şeklinde sonlanır.

Katalog No: 35 / Resim No: 52

Kitabesi: "Sarayı Atik Pazar

Başısı Hafız Yusuf

Ağa'nın kerimesi merhume

Ayşe Hanım ruhuna

Fatiha

Sene 1235 23 N (Ramazan)

(4 Temmuz 1820)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Kadın

Boyutları: Baştaşı En: 23 cm Boy: 72 cm Kalınlık: 10 cm

Ayaktaşı En: 19 cm Boy: 46 cm Kalınlık: 7 cm

Mezar En: 49 cm Boy: 75 cm Yükseklik 11 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Hotoz

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekilde olan ve alt kısmında daralarak zemine oturtulan baştaşı yüzeyinde, beş satırlık kitabe bulunmaktadır. Sülüs karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış kitabe satırları, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmıştır. Taşın boyun kısmında, açmamış bir gül motifi işlenmiştir. Taş, hotoz başlıkla sonlandırılmıştır.

Ayaktaşı: Dikdörtgen prizması formulu ve süslemesiz olan ayaktaşı, ters "V" şeklinde tamamlanmıştır. Köşeleri pahlanmış olan dikdörtgen şeklindeki mezarın ortasında yine köşeleri pahlanmış dikdörtgen bir açıklığa yer verilmiştir.

Katalog No: 36 / **Resim No:** 53

Kitabesi: *"Alâmetden murâd olan duadır*

Bugün bana ise yarın sanadır

Merhum ve mağfur ilâ rahmet-i rabbihi

El-Gafur Manastırlı Kolağası

(kırık kısım) Ahmed Ağa bin Seyyid

[A]li Zaim ruhiçün Fatiha

Sene 1250 fi gur-re-i CA (Cemadiyelevvel)

(Eylül-Ekim 1834)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 22 cm Boy: 75 cm Kalınlık: 10 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Halveti Tacı

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklindeki taş, alt kısımda daraltılarak zemine oturtulmuştur. Taşın üzerinde yedi satırlık kitabe bulunmaktadır. Birbirlerinden kartuşlarla ayrılan kitabe satırları, sülüs karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmıştır. Taş, halveti tacı ile sonlandırılmıştır.

Katalog No: 37 / **Resim No:** 54

Kitabesi: " Hüve'l Bâki

Saray-ı Atik-i mamure Pazar

Başılığı ile çerağ

Buyrulan merhum ve mağfur

El-muhtac ila rahmet-i rabbihi'l Gafur

Yusuf Ağa'nın ruhiçün

Rızaen lillahi Teala el-Fatiha

Sene 1251 fî 5 L (Şevval)

(24 Ocak 1836)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 26 cm Boy: 98 cm Kalınlık: 11 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Mahmudi Fes

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekilli ve aşağıya doğru hafifçe daralan taş, alt kısımda köşeleri pahlanarak zemine oturtulmuştur. Taşın yüzeyinde nesih karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış sekiz satırlık kitabe vardır. Satırlar, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmıştır. Taş, Mahmudi fes ile tamamlanmıştır.

Katalog No: 38 / **Resim No:** 55

Kitabesi: "Hüve'l Baki

Filibe Nazırı esbak Hacı

Mustafa Ağa zade el-Hac İzzet

Bey'in gulamı merhum ve mağfurun-leh

Bilal Ağa'nın ruhiçün

Lillahi'l Fatiha

Sene 1266

(1849-1850)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 24 cm Boy: 109 cm Kalınlık: 10 cm

Başlık (Serpuş-Dardağan): Mahmudi Fes

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekilde ve yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan taş, alt kısımda köşeleri pahlanarak zemine oturturulmuştur. Taşın yüzeyinde nesih karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış yedi satırlık kitabe vardır. Kitabe satırları, birbirinden kartuşlarla ayrılmıştır. Taş, Mahmudi Fes ile sonlandırılmıştır.

Katalog No: 39 / **Resim No:** 56

Kitabesi: "Müezzinliği hizmetini bi-lâ...

Eda harik-i kebirde mahrukan

Şehid olan İbrahim

Efendi'nin ruhiçün

Lillahi'l Fatiha sene 1267

(1850-1851)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 23 cm Boy: 43 cm Kalınlık: 12 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Üst kısmı kırılmış olan taş, dikdörtgen prizmal şekildedir. Taşın alt kısmı, köşeleri pahlanarak zemine oturturulmuştur. Baştaşının günümüze ulaşan kısmında sülüs karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış beş satırlık kitabe vardır. Satırlar, birbirinden kartuşlarla ayrılmıştır.

Katalog No: 40 / **Resim No:** 57

Kitabesi: "El-Hükmü lillah

Şemsi Paşa saray-ı

Hümayunu bekçisi

Feyzullah Ağa'nın

Halilesi merhume

Ve mağfurun-leha Habibe

Hatun'un ruhiçün

Lillahi'l Fatiha

Sene 1268 fi15 C (Cemeziyelahir)

(27 Mart 1852)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 25 cm Boy: 100 cm Kalınlık: 8 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen formlu ve yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan taşın üzeri, yuvarlak kemer formunda sonlandırılmıştır. Taşın yüzeyinde dokuz satırlık kitabe vardır. Sülüs karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış kitabe satırları, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmıştır.

Katalog No: 41 / **Resim No:** 58

Kitabesi: *"Hüve'l Baki*
Rumi Mehmed Paşa Cami-i
Şerifi imamı el-Hac Hafız
Muhammed Veysi Efendi'nin
Mahdumu Ali Rıza Efendi'nin
Ruhuna Fatiha
Sene 1271 fi 8 Zilkade
(23 Temmuz 1855)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 22 cm Boy: 81 cm Kalınlık: 7,5 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Azizi Fes

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan ve alt kısımda köşeleri pahlanarak zemine oturtulan taş, dikdörtgen prizmal şekle sahiptir. Taşın yüzeyinde, ta'lik karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış altı satırlık kitabe vardır. Satırlar kartuşlarla birbirlerinden ayrılmıştır. Taş, Azizi Fes ile sonlandırılmıştır.

Katalog No: 42 / **Resim No:** 59

Kitabesi: *"Fenadan bekaya eyledi rihlet*
Ede kabrihi Hak ravza-yı cennet
Merhume ve mağfurun-leha
El-muhtac ila rahmet-i rabbihi'l
Gafur Fatımatu'z Zehra Hanım
Ve kerimesi Vahide Hanım'ın
Ruhlarıçün Fatiha
Sene 1273

(1856-1857)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 30 cm Boy: 85 cm Kalınlık: 9 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan, dikdörtgen prizması formu taşıın üzeri, ters "V" şeklinde sonlandırılmıştır. Yüzeyinde, nesih karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış sekiz satırlık kitabe yer alır. Satırlar, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmıştır.

Katalog No: 43 / **Resim No:** 60

Kitabesi: "Hak Dost

Bu fanide bulmadım hiç rahatı

İhtiyar etdim anınçün rıhleti

Kimse gülmez kimse dahi gülmeye

Zevkine değmez cihanın mihneti

Dar-ı dünya bir misafırhanedir

Aklı olan benden alsın ibreti

Müderrisîn-i kiramdan Mehmed-i Sani

Hazret-i Şehriyari ...

Muhammed Emin Efendi 'nin

Ruhiçün Fatıha

Sene 1274

(1857-1858)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 31 cm Boy: 160 cm Kalınlık: 15 cm

Başlık (Serpuş-Dardağan): İlmiye Sarığı

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Taş, dikdörtgen prizmal şekilde, yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralmaktadır. Alt kısımda köşeler pahlanarak zemine oturmaktadır. Taşın yüzeyinde on iki satırlık sülüs karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış kitabe yer verilmiştir. Satırlar, birbirinden kartuşlarla ayrılmaktadır. Taş, üzerine yerleştirilen İlmiye Sarığı ile sonlandırılmıştır.

Katalog No: 44 / Resim No: 61

Kitabesi: "...

Edince Hüda kulun hakkına gel deyu ferman

Hekimler anı tehir edemez derman

Merhum müneccim-i sani Muhammed Emin

Efendi'nin mahdumu ihtisab-ı ruzbal

Katibi Ali Rıfat Efendi'nin ruhuna

Fatiha sene 1274

(1857-1858)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 32 cm Boy: 76 cm Kalınlık: 11 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklinde ve yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan taşın, taş kısmı kırılmıştır. Taşın yüzeyinde sülüs karakterli ve kabartma tekniği ile yazılmış altı satırlık kitabe yer alır. Kitabe satırları, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmaktadır.

Katalog No: 45 / Resim No: 62

Kitabesi: "Hüve'l Baki

Bir acaib derde düşdüm olmadı def'i imkan

On yedi yaşında eyledim terk-i cihan

Hamlimi vaz' eyleyib terk eyledim bir fidan

Çün ecel geldi ana olmaz eman

Vah benim dertli validem ağlayıp etme figan

Ciğer köşem karındaşlarım duadan beni unutman heman

Eski Hamam'da Lale Ahmed Ağa'nın kerimesi

Ve Topkapu Sarayı'nda bekci hademelerinden Abdullah

Ağa'nın zevcesi merhume Fatma Hanım'ın

Ruhiçün el-Fatiha

Sene 1275 7 Muharrem

(17 Ağustos 1858)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 35 cm Boy: 111 cm Kalınlık: 8 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklinde ve yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan taşın üzeri, yuvarlak kemerle sonlandırılmıştır. Taşın yüzeyinde, ta'lik karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış onbir satırlık kitabe vardır. Kitabenin satırları kartuşlarla birbirinden ayrılmıştır. Taşın taç kısmı, kitabenin ilk satırının içine aldığı kartuşla başlamaktadır. Kartuşun çevresinde işlenen soyut yaprak motifleri, taşın taç kısmını oluşturmuştur.

Katalog No: 46 / **Resim No:** 63

Kitabesi: *"Emretti Hüda eyledi ferman
Erişdi ecel vermedi eman
Gençliğine doymadı gitdi heman
Çemişkezekli Mekteb-nişin
Es-Seyyid Ali Efendi ruhuna
Fatiha sene 1275 1 CA (cemaziyelevvel)
(7 Aralık 1858)"*

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçevesiz mezar

Türü: Erkek

Boyutları: Baştaşı En: 25 cm Boy: 79 cm Kalınlık: 10 cm

Ayaktaşı En: 17 cm Boy: 57 cm Kalınlık: 5,5 cm

Mezar En: 56 cm Boy: 87 cm Yükseklik 12 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Hamidi Fes

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Yukarıdan aşağıya doğru daralan ve alt kısımda köşeleri pahlanarak zemine oturan taş, dikdörtgen prizmal şekildedir. Baştaşının yüzeyinde altı satırlık kitabe yer alır. Nesih karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış kitabe satırları, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmaktadır. Üzeri, Hamidi Fes ile sonlanır.

Ayaktaşı: Yukarıdan aşağıya doğru daralan, dikdörtgen prizması formu ayaktaşı, üst kısımda, ters "V" şeklinde sonlandırılmıştır. Dikdörtgen forma sahip mezarın orta kısmında, dikdörtgen şekilli bir açıklığa yer verilmiştir.

Katalog No: 47 / **Resim No:** 64

Kitabesi: *"Üsküdar'da Rumi Mehmed Paşa
Cami-i Şerifi imamı el-Hac
Hafız Muhammed Veys Efendi'nin
Validesi merhume ve mağfure
Seyide Hatice Hanım'ın*

Ruhiçün el-Fatiha

Fi 29 RA (rebiulevvel) sene 1279

(24 Eylül 1862)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 33 cm Boy: 126 cm Kalınlık: 8 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan, dikdörtgen prizması şekline sahip olan taşın yüzeyinde, ta'lik karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış yedi satırlık kitabe bulunmaktadır. Satırlar, birbirinden kartuşlarla ayrılmıştır. Taşın boyun kısmında, demet şeklinde bağlanarak yukarıya doğru uzanan kenger yaprakları, taşın tepeliğini oluşturmaktadır.

Katalog No: 48 / **Resim No:** 65

Kitabesi: *"Hüve'l Baki*

Rum Mehmed Paşa Cami-i şerifi

İmamı el-Hac Hafız Muhammed

Veys Efendi'nin halilesi

Merhume ve mağfurun-leha

Şerife Münire Hanım'ın

Ruhiçün el-Fatiha

Fi 25 N (Ramazan)Sene 1279

(16 Mart 1863)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 36 cm Boy: 138 cm Kalınlık: 6 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklinde, yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan bir taştır. Yüzeyinde sekiz satırlık kitabeye yer verilmiştir. Ta'lik karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış olan satırlar, birbirinden kartuşlarla ayrılmıştır. Taşın boyun kısmında kurdeleyle bağlanan kenger yaprakları, yukarıya doğru uzanarak taşın taç kısmını oluşturmuştur.

Katalog No: 49 / **Resim No:** 66

Kitabesi: *"Küllü men aleyhâ Fân*

Üsküdar'da Rûmî Mehmed

Paşa Cami-i şerifi imamı

Es-Seyyid el-Hac Muhammed Veys
Efendi'nin mahdumu mevaliden
Merhum ve mağfur el-muhtac
İla rahmet-i rabbihi'l Gafur
Es-Seyyid Hafız İsmail Hakkı
Efendi'nin ruhiçün
El-Fatiha
Sene 1292 fi 7 CA (Cemaziyelevvel)
(11 Haziran 1875)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Erkek

Boyutları: Baştaşı En: 32 cm Boy: 155 cm Kalınlık: 10 cm

Ayaktaşı En: 25 cm Boy: 118 cm Kalınlık: 10 cm

Mezar En: 82 cm Boy: 208 cm Yükseklik: 25 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): İlmiye Sarığı

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekilli, yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan baştaşı, alt kısımda köşeleri pahlı olarak zemine oturmaktadır. Taşın yüzeyine eğimli bir şekilde yerleştirilmiş, sülüs karakterli, kabartma tekniği ile yazılmış on satırlık kitabe bulunmaktadır. Satırlar, birbirinden kartuşlarla ayrılmaktadır. Taş, İlmiye Sarığı ile sonlandırılmıştır.

Ayaktaşı: Dikdörtgen prizması şekilli taşın üzeri, sivri kemerle sonuçlanır. Dikdörtgen formu mezarın orta kısmında oval bir açık bırakılmıştır.

Katalog No: 50 / **Resim No:** 67

Kitabesi: "Hüve'l Baki

Üsküdar'da Rum Mehmed Paşa

Cami-i şerifi imamı el-Hac

Hafız Muhammed Veysi Efendi'nin

Halilesi merhume ve mağfurun-leha

Emine Melek Hanım'ın

Ruhiçün Fatiha

Sene 1301 fi 9 Zilhicce

(20 Eylül 1884)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 30 cm Boy: 110 cm Kalınlık: 13 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan, dikdörtgen formlu taşın üzeri, ters "V" şeklinde sonlandırılmıştır. Yüzeyinde sülüs karakterli ve kabartma tekniği ile yazılmış, sekiz satırlık kitabe bulunmaktadır. Satırlar, birbirlerinden kartuşlar ile ayrılmıştır.

Katalog No: 51 / **Resim No:** 68

Kitabesi: *"Küllü men aleyhâ Fân*
Üsküdar'da Rûmî
Mehmed Paşa câmi-i şerîfi
İmam ve hatîbi merhûm
Merhûm ve mağfûr
El-muhtâc ilâ rahmet-i rabbihi
El-Gafûr, es-Seyyid el-Hâc
Hafız Muhammed Veys
Efendi'nin rûhiçün
Fatiha
Sene 1311 fî 1 Şaban
(7 Şubat 1894)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçevesiz mezar

Türü: Erkek

Boyutları: Baştaşı En: 32 cm Boy: 152 cm Kalınlık: 9 cm
 Ayaktaşı En: 27 cm Boy: 126 cm Kalınlık: 11 cm
 Mezar En: 110 cm Boy: 180 cm Yükseklik: 15 cm

Başlık (Serpuş-Dardağan): İlmiye Sarığı

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekle sahip olan taş, yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralmakta ve alt kısımda köşeleri pahlanarak zemine oturmaktadır. Taşın yüzeyinde, on satırlık kitabe vardır. Talik karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış kitabenin satırları, taşın üzerine eğimli olarak yerleştirilmiş ve birbirlerinden kartuşlarla ayrılmıştır. Baştaşı, üzerindeki İlmiye Sarığı ile sonlanır.

Ayaktaşı: Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan taş, dikdörtgen prizması şeklindedir. Süslemesiz olan taşın üst kısmı, ters "V" şeklinde tamamlanmıştır. Dikdörtgen formlu ve köşeleri pahlanmış olan mezarın orta kısmında, oval şekilli bir açıklığa yer verilmiştir.

Katalog No: 52 / Resim No: 69 / Çizim No: 11

Kitabesi: "Rızaen lillahi Teala

El-Fatiha

Yusuf Ağa'nın kızı Saliha

... Lütü Hatun gaferallahu lehüm

... (gömülü)"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 43 cm Boy: 65 cm Kalınlık: 6 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması şeklindeki taşın üst kısmı, omuz biçiminde sonlandırılmıştır. Taşın yüzeyinde talik karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış kitabenin, yalnızca dört satırı dışarıda kalmıştır. Birbirinden kartuşlarla ayrılmış olan bu kitabenin, ikinci satırının her iki köşesinde, simetrik şekildeki açmamış gülü andıran birer rozet bulunur. Yuvarlak bir kemerle sınırlandırılmış olan kitabenin üst kısmı, istiridye kabuğu motifi ile süslüdür. Bu motifin üst kısmı yine bir yüzeysel yuvarlak kemer ile sonlandırılmıştır. Taşın taç kısmı, üç dilimlidir. Köşelere yuvarlak form verilerek yumuşatılmıştır. Orta kısım yukarıya doğru uzatılmış ve üzeri, düz bir hatla tamamlanmıştır.

Katalog No: 53 / Resim No: 70

Kitabesi: "Ya Alîm

Fenadan bekaya eyledi rihlet

Ede kabrini Hak ravza-yı Cennet

Rumî Mehmed Paşa Cami-i

Şerifi imamı el-Hac Hafız

Muhammed Veysi Efendi'nin halilesi

Merhume ve mağfurun-leha

Fatma Hanım'ın ruhuna

...."

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Çerçeveli mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 30 cm Boy: 98 cm Kalınlık: 7 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizması formulu olan ve yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan taşın üzeri, sivri kemerle sonlandırılmıştır. Taşın yüzeyinde, sülüs karakterli ve kabartma tekniğinde sekiz

satırlık kitabe vardır. Satırlar, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmışlardır.

Katalog No: 54 / **Resim No:** 71

Kitabesi: "El-hükmü Lillah

Bu cami-i şerifin imamu

Hafız Muhammed Veysi

Efendi'nin pederi merhum

Ali Osman Ağa'nın

Ruhiçün lillahi'l Fatiha

... "

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 24 cm Boy: 66 cm Kalınlık: 8 cm

Başlık (Serpuş-Dardağan): Dolama Sarık

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekilli bir taştır. Yüzeyinde nesih karakterli ve kabartma tekniğinde yazılmış altı satırlık kitabe vardır. Kitabe satırları, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmıştır. Taşın üzeri, Dolama Sarık ile sonlandırılmıştır.

Katalog No: 55 / **Resim No:** 72

Kitabesi: " ...

Kızı nazır ... Ayşe

Hanım ruhuna"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Taş / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kadın

Boyutları: En: 36 cm Boy: 72 cm Kalınlık: 34 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekilde, kırık bir taştır. Taşın kalan kısmında, yüzeye yerleştirilmiş mermer malzemeden yapılmış iki satırlık sülüs karakterli kitabe yer alır.

Katalog No: 56 / **Resim No:** 73

Kitabesi: "Bu Cami-i şerifin imamu

Hafız Muhammed Veysi

Efendi'nin oğlu merhum

İbrahim Edhem Efendi'nin

Ruhiçün lillahi'l Fatiha

..."

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Nesih

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Erkek

Boyutları: En: 23 cm Boy: 53 cm Kalınlık: 8 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Mahmudi Fes

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekle sahip olan taş, beş satırlık nesih karakterli, kabartma tekniği ile yazılmış kitabeye sahiptir. Kitabenin devamı toprağa gömülü olduğu için, tarih kısmı okunamamaktadır. Kitabe satırları, birbirlerinden kartuşlarla ayrılmıştır. Taşın üzeri, Mahmudi Fes ile sonlandırılmıştır.

Katalog No: 57 / **Resim No:** 74

Kitabesi: "... Ana fenadan...

... gönülden etdi ah

Mevtini işitdiler ... için

Dediler ki rahmet eyleye ilah"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Sülüs

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kimliği belli değil

Boyutları: Çap: 91 cm Boy: 84 cm Kalınlık: 27 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralan, silindirik bir forma sahip taşın yüzeyinde, sivri keme şekilli, çökertme kemer içerisine alınmış, dört satırlık kitabe bulunmaktadır. Kitabe, sülüs karakterli ve kabartma tekniği ile yazılmış olup satır aralarında kartuşa yer verilmemiştir.

Katalog No: 58 / **Resim No:** 75 / **Çizim No:** 12

Kitabesi: "(gömülü)

Hüve'l Bâki

Ziyaretden murad bir duadır

Bugün bana ise yarın sanadır"

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Yazı Türü:** Talik

Malzemesi: Mermer / **Mezar Tipi:** Toprak mezar

Türü: Kimliği belli değil

Boyutları: En: 39 cm Boy: 67 cm Kalınlık: 9 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Dikdörtgen prizmal şekilde yapılmış taş, yukarıdan aşağıya doğru daralmaktadır. Toprağa gömülü taşın yüzeyde kalan kısmında, dört satırlık talik karakterli, kabartma tekniğinde yazılmış kitabe vardır. Satırlar, birbirlerinden kartuşlar ile ayrılmıştır. Kitabeyi üstten çevreleyen Bursa kemeri şeklinde bir kemer vardır. Kemerin orta kısmı yukarıya doğru yapraklarla taçlandırılmıştır. Tacın her iki yanında, yaprak ve dalları ile birlikte karanfiller işlenmiştir. Bu süsleme kuşağı üst kısımda bir silme ile sınırlandırılmıştır. Silmenin üstünde, ortada, yine yaprak ve dallar ile birlikte karanfillerle karanfilleri çevreleyen kenger yapraklarına yer verilmiştir. Taç kısmı kırık olan taşın kenarları, "S" ve "C" kıvrımları ile sonlandırılmıştır.

Katalog No: 59 / **Resim No:** 76 / **Çizim No:** 13

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Malzemesi:** Mermer

Mezar Tipi: Toprak mezar

Türü: Kimliği belli değil

Boyutları: En: 23 cm Boy: 38 cm Kalınlık: 7,5 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Ayaktaşı: Dikdörtgen prizması şeklindeki taşın üst kısmı, sivri kemerle sonlandırılmıştır. Üzerinde kitabe bulunmayan taşın süslemeleri, kabartma tekniğinde yapılmış olup yüzeyinde, sanki bir vazo varmış gibi çiçek demetleri alttan yukarı doğru uzanmıştır. Ortaya da bir karanfil işlenmiştir. Karanfilin her iki yanına yerleştirilmiş aşağıdan yukarıya doğru birer mine çiçeği, hemen üstünde yapraklar ve en üstte ise sümbül çiçeği ile kompozisyon tamamlanmıştır.

Katalog No: 60 / **Resim No:** 77

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Malzemesi:** Mermer

Mezar Tipi: Toprak mezar

Türü: Kimliği belli değil

Boyutları: En: 34 cm Boy: 85 cm Kalınlık: 10 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Ayaktaşı: Dikdörtgen prizması formundaki taş, yukarıdan aşağıya doğru daralmakta ve taşın üzeri ters "V" şeklinde sonlanmaktadır. Yüzeyinde kitabe bulunmayan taş, kabartma tekniğinde süslenmiştir. Alt kısımda oval bir kase içerisinde yukarıya doğru uzanan hurma ağacı motifi vardır. Kase üzerinde yuvarlak formu süslemeler vardır. Hurma ağacının gövde kısmına doğru uzayıp, aşağıya doğru sarkan, tomurcuk şeklinde lale motifleri yer alır.

Katalog No: 61 / **Resim No:** 78

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Malzemesi:** Mermer

Mezar Tipi: Toprak mezar

Türü: Kimliği belli değil

Boyutları: En: 34 cm Boy: 113 cm Kalınlık: 10 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Ayaktaşı: Dikdörtgen prizması formu taşın yüzeyinde yazı bulunmamaktadır. Aşağıya

doğru daralan taşın üzerinde, altta ayaklı, gövdesi dilimli bir vazo içerisinden çıkan ve yukarıya doğru uzanan hurma ağacı motifi tasvir edilmiştir. Hurma ağacının gövdesine doğru uzanarak aşağıya sarkmış şekilde birer tomurcuk halinde lale motifi işlenmiştir. Taşın üst kısmı, ters "V" şeklinde sonlandırılmıştır.

Katalog No: 62 / Resim No: 79

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Malzemesi:** Mermer

Mezar Tipi: Toprak mezar

Türü: Kimliği belli değil

Boyutları: En: 11 cm Boy: 79 cm Kalınlık: 11 cm

Başlık (Serpüş-Dardağan): Mücevveze

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Baştaşı: Kare prizmal şekle sahip taşta herhangi bir süsleme ve kitabe bulunmamaktadır. Taş, Mücevveze başlıkla sonlandırılmıştır.

Katalog No: 63 / Resim No: 80

İşleniş Tarzı: Kabartma / **Malzemesi:** Mermer

Mezar Tipi: Toprak mezar

Türü: Kimliği belli değil

Boyutları: En: 27 cm Boy: 82 cm Kalınlık: 13,5 cm

Genel Tanım ve Kompozisyon Özellikleri

Ayaktaşı: Dikdörtgen prizmal şekilli taş, yukarıdan aşağıya doğru hafifçe daralmaktadır. Taşın yüzeyinde, aşağıdan yukarıya doğru, ayaklı bir vazo içerisinde hurma ağacı motifi tasvir edilmiştir. Ağacın üst kısmında, soyut yapraklarla taçlandırma yapılarak süsleme tamamlanmıştır. Taş, soğan başlık şeklinde sonlandırılmıştır.

3. Değerlendirme

Kültürün en önemli maddi aktarıcıları arasında meskenler ve mezarlıkların önemli yer tuttuğu bilinmektedir. Çünkü hem meskenler hem de mezarlıklar, yaşanan kültürün ve dini inançların en iyi aktarıldığı kültürel ürünler arasında yer almaktadırlar.

Rum Mehmet Paşa Camii Haziresi'ndeki 63 mezar taşından 43'ü baştaşı, 4'ü ayaktaşı, 16'sında ise hem baş hem ayaktaşı bulunmaktadır. Bu mezar taşlarından kataloglanarak ayrıntılı şekilde değerlendirilmiştir. İncelenen mezar taşlarının 30'u erkek⁴, 24'ü kadın⁵ mezarlarına aittir. 9 mezar taşının⁶ ise kimliği belli değildir. Aynı mezara ait baş ve ayak taşları aynı katalogda tanıtılmıştır. Bu örnekler tip, motif, kompozisyon, malzeme, işleniş ve yazı gibi konular açısından incelenerek değerlendirmeye alınmıştır.

⁴ Kat. No: 1, 4, 6, 8, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 49, 51, 54, 56

⁵ Kat. No: 2, 3, 9, 11, 12, 13, 14, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 32, 33, 35, 40, 42, 45, 47, 48, 50, 52, 53, 55.

⁶ Kat. No: 5, 7, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63.

3.1. Mezar Tipleri

Hazirede toprak, çerçevesel ve sembolik lahitli olmak üzere üç farklı mezar tipi tespit edilmiştir. Örneklerden 41'i şahideli toprak mezardır.⁷ Bu mezarlarda taşlar mezarın başucuna, ayakucuna, ya da hem baş hem ayakucuna, doğrudan toprağa dikilmiş ve mezarın üzeri toprakla hafif tümsek şekilde bırakılmıştır. En çok tercih edilen mezar tipi toprak olanlardır. Çerçevesel ve şahideli mezarlara ait 19 mezar vardır.⁸ Çerçevesel mezarlarda mezar yapıldıktan sonra etrafları, taş veya benzeri malzeme ile yaklaşık 15-40 cm yüksekliğinde örülmüştür. Bazı örneklerde bu yükseklik yarım metreye kadar çıkar. Çerçevenin içi toprak ile doldurularak başucuna veya ayakucuna, kimisinde ise hem baş hem de ayakucuna, çerçevenin kısa kenarlarına taşlar dikilmiştir.

Şahideli sembolik lahitli biçimli mezar sayısı 3'tür.⁹ Bunlardan 2'si açık lahit¹⁰, 1'i kapalı lahit (Kat. No:7) örnekleridir. Lahitler genellikle arazinin meyline göre 2, 3, ya da 4 kademeli bir kaide üzerine otururlar.

İslam ülkeleri arasında mezar taşı tiplerinin çeşitliliği, ölçüleri ve süslemesi bakımından Anadolu'nun ayrı bir yeri vardır. Yüzyıllarca, değişik kültürlerle zemin olan ve Türklerin yerleşmeye başladığı tarihlerden itibaren de hâkim teknik ve kültürel yapı, Anadolu mezar taşlarının İslam dünyasındaki özel yerini ortaya koymuştur. (Başkan, 1990: 204)

3.2. Mezar Taşı Tipleri

Mezar taşları tipolojik olarak, erkek ve kadın baş taşları diye iki şekilde sınıflandırılmıştır (Tablo 1). Gövde biçimlerine göre erkek baş taşlarını, üç gruba ayırmak mümkündür. Kadın baş taşlarını ise başlıklarına göre iki gruba ayırabiliriz. Ayak taşları ise üç grupta değerlendirilebilir. (Baque-Laqueur-Vatin, 1990: 210-214)

Erkek baş taşları dikdörtgen prizmal şekilli, düşey dikdörtgen gövdeli ve başlıklı olanlar; kareye yakın prizmal şekilli, düşey dikdörtgen gövdeli ve başlıklı olanlar; silindirik gövdeli olanlardır.

Kadın baş taşları başlıklı, dikdörtgen prizmal şekilli ve düşey dikdörtgen gövdeli olanlar; bitkisel tepelikli, dikdörtgen kesitli ve düşey dikdörtgen gövdeli olanlar; alınlıklı, dikdörtgen kesitli ve düşey dikdörtgen gövdeli olanlardır.

Haziredeki mezar taşlarından 30'unda erkek baştaşı¹¹ vardır. Bunlardan 3'ü 15. yy.'ın ortası (Kat. No: 1, 4, 6), 1'i 17.yy.'ın ortası (Kat. No: 8), 1'i 17. yy.'ın sonu (Kat. No: 10), 5'i 18. yy.'ın başı (Kat. No: 15, 16, 17, 18, 19), 2'si 18. yy.'ın ikinci yarısı (Kat. No: 24, 25), 6'sı 19. yy.'ın başı (Kat. No: 28, 29, 30, 31, 34, 36), 7'si 19.yy.'ın ortası (Kat. No: 37, 38, 39, 41, 43, 44, 46), 2'si 19. yy.'ın sonu (Kat. No: 49, 51), 2'sinin (Kat. No: 54, 56) ise tarihi belli değildir. Mezarlardan 18 erkek¹² baştaşındaki kitabeler düz, 6 örnekte¹³ ise eğimli şekilde yerleştirilmiş. Bu satırlar, genellikle çökertme yüzey içerisinde bir çerçeve ile sınırlandırılmış ve birbirlerinden kartuşlarla ayrılmıştır.

Dikdörtgen prizmal şekilli, düşey dikdörtgen gövdeli ve başlıklı olanlar mezar taşları Osmanlı döneminde kullanılan en yaygın tip olup, Anadolu'nun birçok yöresinde ve her yüzyılda

⁷ Kat. No: 1, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 13, 14, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63.

⁸ Kat. No: 2, 9, 11, 12, 17, 19, 22, 27, 29, 30, 31, 33, 35, 46, 47, 48, 49, 51, 53.

⁹ Kat. No: 7, 15, 16.

¹⁰ Kat. No: 15, 16.

¹¹ Kat. No: 1, 4, 6, 8, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 49, 51, 54, 56.

¹² Kat. No: 8, 10, 15, 16, 24, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 46.

¹³ Kat. No: 17, 18, 19, 25, 49, 51.

tercih edilmişlerdir. Hazirede başlıklı ve düz cepheli 19 örnek¹⁴ vardır.

Kareye yakın prizmal şekilli, düşey dikdörtgen gövdeli ve başlıklı olanlardan 5 örnek (Kat. No: 7, 10, 13, 14, 62) var. Silindirik gövdeli olanlar, tarihi ve kimliği belli olmayan 1 örnek (Kat. No: 57) silindirik gövdeli şekilde yapılmıştır.

Hazirede 24 kadın baştaşı vardır.¹⁵ Bu taşlar dikdörtgen formda yapılmışlardır. Kitabes metinleri 12 no'lu baştaşı hariç, diğerlerinin kitabe metinleri taşın yüzeyine düz yazılmıştır.

Haziredeki kadın baş taşlarından dikdörtgen prizmal şekilli, düşey dikdörtgen gövdeli ve başlıklı olanlardan 3 örnek¹⁶ vardır. Dikdörtgen kesitli, düşey dikdörtgen gövdeli ve bitkisel tepelikli olan örneklerden barok üsluplu soyut bitkisel motiflerden oluşan tepelikler yapılmıştır. 3 baştaşı bu tipte tespit edilmiştir. Bunlar; 26, 47, 48 no'lu taşlardır. Dikdörtgen kesitli, düşey dikdörtgen gövdeli ve alınlıklı olanların başlık veya tepelik gibi belirgin bir kısım yoktur. Mezar taşı bir bütün olarak ele alınmış, alınlık kısmı belirtilen bölümü ise bazı örneklerde sade bırakılmış, bazı örneklerde de süslenmiştir. Tepesi ters "V" biçiminde düzenlenmiş olan mezar taşları vardır. Bunlar yukarıdan aşağıya doğru daralmakta ve üst kısımda ters "V" şeklinde sonlanmaktadır. Bu tipte 2 baştaşı vardır. 42 ve 50 no'lu örnektir. 2 örneğin üst kısmı yuvarlak kemerli olarak düzenlenmiştir. 40 ve 45 no'lu örneklerdir. Üst kısmı sivri kemerli olarak tamamlanmış 8 örnek¹⁷ vardır. Hazirede üst kısmı omuz şeklinde tamamlanmış olanlarda vardır. Bu gruptaki mezar taşlarında gövdenin üst kesimi, omuz biçiminde yuvarlatılmış ve üçgen biçiminde bir kemerle taçlandırılmıştır. (Daş, 2012: 152) 1 örnek bu gruptandır. Tarihi belli olmayan 52 no'lu taşır.

Haziredeki ayak taşları alınlıklı, dikdörtgen kesitli ve düşey dikdörtgen gövdeli olanlar vardır. Bu türdeki mezar taşları da kendi içerisinde 2 farklı tipte tespit edilmiştir. Birinci tip, ters "V" biçiminde olanlar. Bu tipte 8 örnek tespit edilmiştir. Bunlardan 3'ü kadın¹⁸ ayaktaşıdır. 3'ü erkek¹⁹ ayaktaşıdır. 2'sinin (Kat. No: 60, 61) ise tarihi ve kimliği belli değildir. İkinci tip sivri kemerli olanlardır. Bu 6 örnek²⁰ tespit edilmiştir. Bunlardan 3'ü kadın ayaktaşı, 2'si erkek ayaktaşı olup 1'inin (Kat. No: 59) ise kimliği ve tarihi belli değildir. Haziredeki taşlardan soğan şeklinde başlıklı, dikdörtgen kesitli ve düşey dikdörtgen gövdeli olanlar vardır. 4 örnekte²¹ soğan başı şeklinde başlık tespit edilmiştir. Bu taşlardan 2 örnek kadın, 1 örnek ise erkek ayaktaşıdır. 63 no'lu taşın ise tarihi ve kimliği belli değildir. Silindirik gövdeli olanlardan 2 örnek²² vardır. Bu örnekler erkek ayaktaşıdır.

3.3. Başlık Tipleri

Türk tarihinde en eski başlık örnekleri, Ortaçağın erken dönemlerine ait Orta Asya geleneğinden kalmaz. O dönemde Türk başlıkları genellikle, avladıkları veya yetiştirdikleri hayvanların postlarından yapılmakta, ya da sarıklı keçe veya külahlardan meydana gelmekteydi. Türkler Orta Asya'dan Anadolu'ya, İran'a, Mezopotamya'ya, Ortadoğu'ya beraberinde getirdikleri İslâm öncesi başlıklarını, bir müddet sonra İslâm kültür ve kendi ananesiyle yoğurarak bir Türk-İslâm sentezi oluştururlar. (Biçici, 2012: 1085)

¹⁴ Kat. No: 15, 17, 18, 19, 25, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 41, 43, 46, 49, 51, 54.

¹⁵ Kat. No: 2, 3, 9, 11, 12, 13, 14, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 32, 33, 35, 40, 42, 45, 47, 48, 50, 52, 53, 55

¹⁶ Kat. No: 22, 27, 35

¹⁷ Kat. No: 2, 3, 9, 11, 12, 20, 23, 53

¹⁸ Kat. No: 21, 22, 35

¹⁹ Kat. No: 23, 46, 51

²⁰ Kat. No: 9, 11, 12, 15, 49, 59

²¹ Kat. No: 31, 32, 33, 63

²² Kat. No: 17, 19

Selçuklu ve Beylikler döneminde de görülen başlıklı mezar taşları, Osmanlı döneminde çeşitlenerek devam etmiştir. Serpuş adı verilen bu başlıklar sayesinde kitabeyi okumaksızın, mezarda yatan kişinin mesleğini tayin etmek mümkün olur. 19. yy.'ın çeyreğine kadar yapılan mezar taşlarında ölünün cinsiyetini, tarikatını, devlet ve din adamlarının sınıf ve rütbelerini gösteren, gerçekçi bir biçimde işlenmiş serpuşlar vardır. (Arseven, 1983: 1789; Koloğlu, 1978: 11) Erkek baştaşlarından 21²³ mezar taşında başlık kullanılmıştır.

Osmanlılar; Orta Asya Türk geleneklerinde Şamanizm'in, sonra İslamiyet'in ve Anadolu'da yerleşmiş birçok toplum ve milletlerin örf-adetlerini, Bizans kültürünün içinden geçerek yoğurmuş, çok uzun süre çeşitli etnik faktörlerin etkisi ile başlık türü kültürüne sahip olmuşlardır. (İşli, 2009: 29)

Osmanlılarda dönemlere göre başlıklar çeşitli şekiller almıştır. Bunlara başı örten manasında kullanılan serpuş (Farsça Ser-pîş) da denilmiştir. (Arseven, 1983: 184) Serpuşlar çeşitli şekil ve biçimlerde yapıp, farklı isimlerle anılmaktadırlar.

Bu başlık çeşitlerinden biri de "Hartavi" başlık olup Kapıkulu ocakları bünyesinde çalışan sipahilerin ve subaylarının başlarına giydikleri kavuğun ismidir. Kalın, enli ve çok aralıklı sarılmış destarlar subay zümresine, ince ve gayet sık sarılmışlar, muhasebe defteri gibi maliyeye ait işlere memur olanlara ve okumuş zümreye aittir. (İşli, 2009: 142) Haziredeki mezar taşlarından 4 örnekte²⁴ bu başlık çeşidi kullanılmıştır.

Diğer bir başlık Mücevveze'dir. Türk ordularında sancak taşıyanların giydiği başlıktı. Mücevvezeler "Haseki Kavuşu" diye de anılmaktadır. Bunun sebebi, Mimar Sinan'ın kavuşunun bununla benzerlik göstermesidir. (İşli, 2009: 64) Hazirede bu başlık türünden 2 örnek bulunmaktadır. Bunlar 7 ve 62 no'lu baş taşlarıdır.

Osmanlılarda okuma-yazma bilen ve bir memuriyete girmişler için tahsis edilen kavuk türüne "Kâtibî" denilmektedir. (İşli, 2009: 114) İncelenen mezarlarda 5²⁵ örnekte bu başlık türü bulunmaktadır.

Osmanlı devri mezar taşlarını, Selçuklu ve Beylikler devri mezar taşlarından ayıran başlıca özelliklerden biri ve 16. yy'dan itibaren mezar taşlarına işlenen başlıklardan fes, 19. yy'ın ilk çeyreğinden sonra görülmez. (Haseki, 1976: 21) Fesler yapılış biçimlerine göre; Aziziye Kalıplı Püsküllü Fes ve Hamidiye Kalıplı Püsküllü Fes, Mahmudi Fes, Mecidi Fes, Hamidi Fes olarak gruplandırılır. (İşli, 2009: 148) Aziziye Kalıplı Püsküllü Fes'in alt çapı, üst çapından büyüktür. Üstten alta doğru eğim fazladır. Genellikle askerler ve memurlar giymektedir. (Çal, 1998: 209) Bazı kaynaklarda Sultan Abdülaziz'in de böyle bir fes taktığı ifade edilmektedir. (İltar, 2005: 365) Hamidiye Kalıplı Püsküllü Fes ise üst çapı alt çapından daha dar olan fes cinsidir. (Çal, 1998: 212) Fesin üzerine konulan püskül ve şallar, Sultan II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid devrinde derece belirleyen unsurlardan biri olarak kullanılmıştır. (İşli, 2009: 148-149)

Haziredeki mezar taşlarından 5 örnekte fes bulunur. Bunlardan 3 örnekte²⁶ Mahmudi Fes, 1 örnekte (Kat. No: 41) Aziziye Kalıplı Püsküllü Fes, 1 örnekte (Kat. No: 46) ise Hamidiye Kalıplı Püsküllü Fes tespit edilmiştir.

Fesin kullanıldığı dönemde, fesin üzerine ilmiye payelerinin destar sarmalarına izin verilmiştir. "İlmiyye Sarığı" olarak adlandırılan bu başlık türüyle günümüzde dahi karşılaşmak

²³ Kat. No: 7, 15, 17, 18, 19, 25, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 41, 43, 46, 49, 51, 54, 62

²⁴ Kat. No: 15, 17, 18, 19

²⁵ Kat. No: 25, 28, 29, 30, 31.

²⁶ Kat. No: 37, 38, 56.

mümkündür. (İşli, 2009: 163) Bu başlık türünden 3 örnek²⁷ vardır.

Kavuk, börk, külah ve fes gibi başlıkların üzerine sarılan diğer bir başlık türü ise. "Dolama"dır. Fesin üzerine sarılarak oluşturulan başlık türüdür. 1 örnekte (Kat. No: 54) bu başlık türüne rastlanır.

Her tarikat mensubunun giydiği kendisine has bir başlık türü vardır. İlk dönemlerde mutasavvıfların ayrı bir başlık türü giydikleri, ancak diğer insanlardan kendilerini ayırt etmek için daha sonraları "tâc" adı verilen başlıklar kullanmaya başladıkları bilinmektedir. (Ağırdemir, 2011: 366)

Tarikat taclarından biri "Mevlevi Sikkesi" olup Mevlevi tarikatında kullanılan keçe başlığın adı olup Orta Asya'dan gelen geleneksel keçe başlığının Anadolu'daki devamı niteliğindedir. (İşli, 2009: 166) 1 örnekte (Kat. No: 34) bu başlık türü tespit edilmiştir.

Bir diğer tarikat tacı ise "Halvetiyye Tâcî" dir. Sirâcüddîn Ömer bin Ekmelüddîn el Gilanî el-Halvetî tarafından kurulan bu tarikattan, birçok kol meydana gelmiştir. Bu kolların hepsi, tepesi dört terkli Halvetî Tâcî kullanmışlardır. Kırk sayısı (Erbain), Halvetilik'te önemlidir. Dolayısıyla Halvetiler, taclarının tepelerinde ince pamuklu çubuklarla bu kırk sayısını daire içini dört dilime ayırarak ve her bir dilim içini üçgen şekilde belirleyerek oluşturmuşlardır. (İşli, 2009: 190) 1 örnekte (Kat. No: 36) bu başlık türü tespit edilmiştir.

Kadınlara ait mezar taşlarından bazılarını, erkeklere ait taşlarda olduğu gibi bir serpuş tamamlar. Osmanlı mezar taşlarının en belirgin özelliği, hiç şüphesiz erkek ve kadın mezar taşlarının birbiriyle olan farklılıklarıdır. Kadın mezar taşları, erkek mezar taşlarından hem çok zarif ve ince işçilik isteyen süslemeleri, hem de kıvrık ve uçlara dökülmüş bir başörtüsü şeklinde işlenmiş baş kısmıyla ayrılır. Eski zamanın hotozlarını andıran bu serpuşlarla kadın mezar taşlarının tezyinatı, zarif bir oya kadar ince şekildedirler.

Kadın mezar taşlarının baş kısımları, başörtüsünü andırır biçimde iri plastik etkilerle üsluplaştırılmıştır. Bu haliyle başörtüsünün de soyut bir ifadeyle anlatılmaya çalışıldığını görmek mümkündür. Kadınların başlarına taktıkları süslü tuğlar, serpuşlar üzerine ve boyuna takılan inciler de mezar taşı başlıklarına da başarıyla yansıtılmıştır. Kadın mezar taşlarında çiçekli süslemelerin ağırlıkta olduğu 17. yüzyıldan sonra, çeşitli meyve motiflerinin yer aldığı kompozisyonlar mezar taşlarında görülmeye başlanmıştır. (Eyice, 1996: 125; Berkli, 2007:47) İncelemiş olduğumuz haziredeki hotozlu kadın baştaşlarının sayısı 3'tür.²⁸

3.4. Süsleme ve Kompozisyon özellikleri

Mezar taşlarındaki motifler, işlenmiş oldukları dönemlerin sanat anlayışını ve üslubunu, sosyal ve kültürel etkileşimleri vb. unsurları yansıtımları açısından önemlidir.

Kur'an-ı Kerim'de putperestliğin reddedilmesi, 8. ve 9. yy. hadis kaynaklarınca resmin kesinlikle yasak olduğu biçiminde yorumlanmasına yol açtığından, canlıların resminin yapılması, Allah'ın yaratıcılığına ortak koşmak şeklinde görülmüştür. İslamiyet'in figüratif açıdan resim ve heykel dalındaki bazı kısıtlamaları neticesinde yalnızca cansız olan şeylerin resminin yapılmasına izin verilmiş ve bitkiler de bu sınıfın içinde yer almıştır. (Laqueur, 1997: 129-130) Bu nedenle mezar taşı süslemeciliği için bitkilerden fazlaca ilham alınmış ve bu motifler mezar taşlarını hareketlendirmiştir. Hemen hemen bütün İslam ülkelerinde her çağdan sanat değeri olan mezar taşı süslemelerine rastlanır. Selçuklu dönemi mezar taşlarında yoğun realist çiçekler, bitki motifleri geniş yer tutmuştur. Ama bunlar Osmanlılarda daha ileri boyutlara vardırılmıştır. Bu dönemde

²⁷ Kat. No: 43, 49, 51.

²⁸ Kat. No: 22, 27, 35

realist bitki süslemeleri, Batılılaşma ile birlikte en gelişmiş şeklini almıştır. (Laqueur, 1984: 263 ; İşcan, 1980: 24; Kuru, 1997: 4-37)

Türk sanatında bitkisel süsleme, başlangıcından itibaren çeşitli alanlarda ve tekniklerde en çok kullanılan motif ve kompozisyonlar olmuştur. (Kılavuz, 2013: 91) İncelenen hazirelerdeki mezar taşı süslemelerinde, en yoğun görülen süsleme bitkisel motiflerdir. Akantus (kenger)²⁹ (Çulpan, 1961: 26-27), gül³⁰ (Demiriz, 1986: 346; Oğuz, 1983: 47), servi³¹ (Ersoy, 2002:93; Erbek, 1986: 29), asma³² (Oğuz, 1983: 65-75; Elitez, 1996: 220), palmet ve hatayiler³³ (Gündoğdu, 1993: 198), nar³⁴ (Er-Hünerel, 2012: 173; Çağlıtütüncigil, 2013: 63; Esin, 2004: 44), hurma ağacı³⁵ (Laqueur, 1997: 131), soyut yapraklar ve çiçekli dal motifleri, kompozisyonların esasını oluşturmaktadır. Bitkisel süslemeyi oluşturan bu motifler, tek başına kullanıldığı gibi bunların grup halindeki kompozisyon şeklinde uygulanmış örnekleri de vardır.

İncelenen haziredeki mezar taşlarını kompozisyon özellikleri olarak; erkek baş ve ayak taşları, kadın baş ve ayak taşları ve sembolik lahitler olmak üzere üç grupta tespit edilmiştir.

Düşey dikdörtgen gövdeli erkek baştaşları boyun, gövde ve kaide bölümlerinden; silindirik gövdeli taşlar ise gövde ve kaide bölümlerinden oluşur. Erkek mezar taşlarındaki süsleme kompozisyonları; baştaşlarında kitabenin hemen üzerinde, kitabe çevresinde, ayaktaşlarında ise gövde yüzeyinde yoğunlaşmaktadır. Erkek baştaşlarının başlık kısımlarında genellikle süslemeye yer verilmez.

Erkek baştaşlarında gövde, genellikle dikdörtgen formdadır. Bu formun üzerine kitabe işlenmiştir. Satır araları, kartuşlarla ayrılmış olan kitabe metninin kartuş sayısı ve ölçüleri, metnin uzunluğuna göre değişmektedir. Haziredeki 1 örnekte (Kat. No: 57) silindirik gövde tespit edilmiştir. Bu taşın, kimliği belli değildir. 5 örnekte³⁶ kare gövdeli olarak yapılmıştır. Haziredeki diğer erkek baştaşları, tac kısmında farklı sonlandırılmış olmalarına rağmen, genellikle gövdede dikdörtgen form arz ederler.

Kitabe metinleri tamamlanırken ya kitabeyi çevreleyen kemerin köşelerine ya da metnin ilk satırının köşelerine bitkisel motifler işlenmiştir. 25 no'lu örnekte, kitabe metni üst kısımda soyut

²⁹Akantus Yaprakları: Yaban enginarı veya kenger yaprağına benzer biçimde olan ve antikeden gelen bu bitki, Osmanlı sanatına Batı etkisi ile girmiş hem mimari hem de mezar taşı süslemelerinde yaygın olarak kullanılmıştır. Bu bitkiler, Osmanlı sanatında Türkler tarafından 18. yy.'ın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlanmıştır.

³⁰Gül: Özellikle 18. yy.'dan sonra ortaya çıkan gül motifi, çeşitli şekillerde görülebilmektedir. Natürel olarak ele alınmasının yanı sıra stilize olarak da uygulanan gül, halk arasında kutsal kabul edilmekte ve Hz. Muhammed'in sembolü olarak görülmektedir. Ölen kişinin mezar taşına işlenen gül motifi, Peygamberimize diğer dünyada da yakın olabilmek için işlenmekteydi.

³¹Servi: Allah lafzının ilk harfi olan elif'e benzetilen bitkinin sallanırken yapraklarından çıkan "hû" sesi ile Allah'ı zikrettiğine inanılır. Dallarının kolay sarsılmaz olması ile serviler sabrın ve temkinin de sembolü haline gelmiştir. Dik ve doğru duruşu ile doğruluğu ve dürüstlüğü temsil eden, servinin üst dallarının eğri durması, yaratının karşısında boynu bükük kalmayı ve acziyeti ifade eder. "Hayat ağacı, hayat suyu" gibi anlamlar da taşımaktadır.

³²Asma: Ebediyeti sembolize ettiği ve hayat suyunu taşıyan bir bitki olduğu kabul edilmektedir.

³³Palmet ve Hatayiler: Türk süsleme sanatında özellikle mimari programlarda sıklıkla kullanılan bu motiflerden Asya ülkelerinin pek çoğunda hayat ağacı olarak bilinen palmetin, şekil yönünden farklılık gösterse de anavatani, Mısır ve çevresi kabul edilmektedir. Palmet ve rumilerin küçük oymalarla hareketlendirilmesi, kompozisyona girift bir karakter kazandırmaktadır.

³⁴Nar: Bereket motifi olarak sonsuz mutluluk dileğini ifade eden nar Asya'ya özgü, çok taneli bir meyvedir. Anavatani, İran ve çevresi gösterilmektedir. Bolluk ve bereketin sembolü olan nar Budizm'de ve Orta Asya Türkleri arasında yaygın Maniheizm inanca göre de kutsal kabul edilen bir meyve türüdür.

³⁵Hurma: Hurmanın tasavvufta, meyveli olmasıyla "insan-ı kâmil-i" temsil ettiğine inanılmasının yanı sıra, İslam düşüncesinde cennete mahsus ağaçlardan biri sayılmaktadır. Bol meyve taşıyan dalları bereketi, üremeyi simgeler. Doğu Akdeniz Bölgesi'nde yaşamış bütün kültürlerde de bu gelenek vardır.

³⁶Kat. No: 7, 10, 13, 14, 62

yaprakların süslediği bir kemerle sınırlandırılmıştır. 1 örnekte (Kat. No: 6) kitabeden sonra palmet dizileri ile tac kısmı tamamlanmıştır. 4 no'lu taşın baştaşının arka cephesinin yüzeyi ise palmet dizileri ile doldurulmuştur.

Erkek ayaktaşlarının dikdörtgen prizmal gövdeli olanlarından hazirede 6 örnek³⁷ bulunmaktadır. Haziredeki 2 örnek³⁸ silindirik formda düzenlenmiştir. Bu ayaktaşlarından 31 no'lu örnek soğan başı şeklinde sonlandırılmıştır. 15 ve 25 no'lu taşlarda ise servi ağacı, süsleme unsuru olarak kullanılmıştır. Diğer ayaktaşlarında süsleme unsuru bulunmamaktadır.

Kadın mezar taşlarında süsleme programı daha yoğundur. Hazirede 25 kadın baştaşı bulunmaktadır. Bu taşların 3'ü başlıklıdır.³⁹ 27 ve 35 no'lu bu iki örnekte, boyun kısımlarında işlenmemiş birer gül motifi ile taş, başlığa geçmeden önce süslenmiştir. 33 no'lu baştaşı ise üst kısımda soğan başlığı şeklinde sonlandırılmıştır. Bu başlığa geçmeden önce yukarıya doğru uzanan akantus yaprakları ile taşın tac kısmı yapılmıştır.

İncelenen örneklerden bitkisel tepelikli 3 örnek vardır. 26 no'lu örnekte, kitabe metni üst kısımda yuvarlak bir kemerle sınırlandırılmıştır. Kemer köşelerine ise birer gül motifi işlenmiştir. Tac; ortada vazo ve vazunun içerisinden yükselen gül motifleri, etrafında ise soyut yapraklarla tamamlanmıştır. 47 ve 48 no'lu örneklerde ise kurdele ile bağlanan kenger yaprakları yukarıya doğru uzanarak bitkisel tepelik oluştururlar.

Haziredeki 12 örnekte⁴⁰ alınlıklı kadın baştaşları vardır. Bunların 5'inde süsleme bulunur. 12 no'lu taşın tac kısmına geometrik şekillerle beraber hatayı ve asma motifleri işlenmiştir. Örnek 32'de ise tac kısmının ortasında, bir kase ve kasenin içerisinde nar motifi bulunur. Kasenin etrafında da demet halinde yapraklar ve bu yaprakları bağlayan kurdeleye yer verilmiştir. Tacın etrafında soyut yapraklar ve yaprakların arasında gül, "C" kıvrımları arasında papatya motifleri ile tac tamamlanmıştır. 45 no'lu örnek, kitabenin üst kısmında yer alan yuvarlak kemerin üzerine işlenmiş soyut yapraklarla hem taşın formu belirlenmiş hem de tac kısmı belirtilmiştir. 2 no'lu taşda benzer form ve süsleme vardır. Sivri kemer formundaki bu taşın tac kısmı, kabartma palmet motifleri ile tamamlanmıştır.

Kadın ayaktaşlarında süsleme kompozisyonu, bitkisel tepeliklerde ya da gövde kısımlarında yoğunlaşmaktadır. Hazirede 8 kadın ayaktaşı⁴¹ tespit edilmiştir. Bu taşlardan 3 örnekte, süsleme vardır. 12 no'lu örnekte, servi ve asma bitkileri beraber kullanılmıştır. 32 no'lu örnekte, vazo içerisinden yukarıya doğru uzanan hurma ağacı; 33 no'lu örnekte ise yine vazo içerisinden yükselen servi ve asma bitkileri beraber işlenmiştir.

Hazirede 3 mezar, sembolik lahit tarzındadır. Bunlardan üzeri kapalı olan 7 no'lu lahitin içinde yatanın kimliği belli değildir. Üzeri açık olan diğer 2 lahit (Kat. No: 15, 16) erkek mezarıdır. Bu lahitlerin hepsinde süsleme unsuru olarak hançer⁴² (Çoruhlu, 1997:549; Baştav, 2005: 265-271), asma, sarmaşık, rozet, servi ağacı motifleri tekrar edilmiştir.

Lahitler üzerinde rozetler, kase içerisinde meyveler, içi boş ya da dolu kartuşlar, servi ağaçları, perde motifleri, gül, karanfil, lale ve bitkisel karakterli motifler, hançer, bıçak örnekler

³⁷ Kat. No: 15, 25, 31, 46, 49, 51

³⁸ Kat. No: 17, 19

³⁹ Kat. No: 22, 27, 35

⁴⁰ Kat. No: 2, 9, 11, 12, 20, 23, 32, 40, 42, 45, 50, 53

⁴¹ Kat. No: 9, 11, 12, 21, 22, 32, 33, 35

⁴² Hançer: Arapça asıllı bir kelime olan hancer (hincer, hincir, çoğul u hanacir), ortalama 30-35 cm uzunluğunda, eğri, sivri uçlu, çift veya tek ağızlı bir bıçak türüdür. Namlu uzunluğu 45 cm'yi geçenler kısa kılıç sayılır. Namlusu "kın" denilen bir mahfaza içinde ve kabzası kolaylıkla ele gelebilecek şekilde bel kuşağına sokularak, kemere takılarak veya boyuna asılarak taşınır. Türklerde, beldeki kemere bıçak, kılıç, hançer veya silah asma geleneği çok eskidir.

yüksek kabartma olarak işlenmiştir.

3.5. Mezar Taşlarında Yazılar

Mezar taşları üzerinde yer alan yazılar, hat sanatı açısından olduğu kadar sanat tarihi, bilgiler açısından da kültür ve edebiyat tarihimizi ilgilendirmekte ve önemli bir yere sahiptirler. Etnoğrafik ve tarihi belge niteliği taşıyan bu taşlar; tarih, sosyoloji, edebiyat ve ilahiyat gibi bilim dallarının da ilgi alanına girmektedir. (Karaca, 1971: 107-108)

Çalışmada ele aldığımız Rum Mehmet Paşa Camii Haziresi'nde 63 mezar taşı bulunmaktadır. Bunlardan 30'u erkek⁴³, 24'ü kadın⁴⁴, 9'unun kimliği belli olmayan⁴⁵ mezar taşlarıdır. Bunlarda haziredeki en erken tarihli olanlar; 1451-1481 yılları arasına tarihlenen 1, 2, 3, 4, 5, 6 no'lu mezar taşlarıdır. (Ayanoglu, 2006: 198-199) En geç mezar taşı ise H.1311 (M.1894) yılına tarihlenen 51'nolu mezar taşıdır.

Mezar taşı kitabelerindeki konular 1.Yakarış, 2.Dua, 3.Kimlik, 4.Dua İsteme, 5.Tarih olmak üzere beşe ayrılmaktadır. (Laqueur, 1997: 80)

Osmanlı resmi belgelerinde yakarış ifadesi olarak genellikle, "Hû" yani "O (Allah)" ifadesi kullanılmıştır. (İltar, 2005: 393) Mezar taşı yazılarında "Hû" ile birlikte kullanılan Allah'ın en güzel adları vardır. Mezar taşı yazılarında Allah'ın "el-baki (ebedi), el-hayy (diri), el-hallak (yaratan)" sıfatları en yaygın kullanılanlarıdır. Taşlarda en yaygın görülen "serlevha" olarak da tanımlanan başlangıç (Muşmal- kunt-Çetinaslan, 2014: 207) ifadeleri ise "Hüve'l-bâki, Hüve'l Hayyül bâki, el-bâki ve Hüve'l-hallakü'l-bâki" dir. (Laqueur, 1997: 82-83)

İncelemiş olduğumuz mezar taşlarında başlangıç ya da yakarış ifadesi olarak 1'inde (Kat. No: 12) "Ya Gaffâr Ya Gafûr", 1'inde (Kat. No: 19) "Hüve'l Gafûr", 8'inde⁴⁶ "Hüve'l Bâki", 4'ünde⁴⁷ "El Hükmü Lillâh", 1'inde (Kat. No: 43) "Hak Dost", 1'inde (Kat. No: R53) "Ya Âlim", 1'inde (Kat. No: 4) "El-Mülkü Lillahi Vâhid" ifadeleri yazılmıştır. 41 örnekte⁴⁸ ise başlangıç ya da yakarış ifadesi yer almaz. Baştaşı olan 1 örnekte (Kat. No: 62) kitabeye yer verilmemiştir. 4 örnek⁴⁹ ise ayaktaşı olup bunlarda da kitabe bulunmaz.

Dua ifadesi olarak erkek baştaşlarından 8 örnekte⁵⁰ "merhum ve mağfur", 6 örnekte⁵¹ "merhum" ifadeleri yer alır. 14 baştaşında⁵² ise hiçbir ifade kullanılmamıştır. Kadın baştaşlarında 7 örnekte⁵³ "merhume", 14 örnekte⁵⁴ "merhûme ve mağfûre" ifadeleri yazılmış, 4 örnekte⁵⁵ ise hiçbir ifade kullanılmamıştır.

Mezar taşlarında kalıp şeklinde yazılan duaların yanı sıra meslek gibi belirleyici unsurların işlendiği de görülmektedir. Kitabelerde "hatip, imam, vezir, kapıcıbaşı, oda başı, hazire baş yamağı, katip, hafız, Saray-ı Atik Pazar başısı, bekçi, bekçi hademeleri gibi meslek sahiplerinin isimlerinin

⁴³ Kat. No: 1, 4, 6, 8, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 49, 51, 54, 56

⁴⁴ Kat. No: 2, 3, 9, 11, 12, 13, 14, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 32, 33, 35, 40, 42, 45, 47, 48, 50, 52, 53, 55

⁴⁵ Kat. No: 5, 7, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63

⁴⁶ Kat. No: 26, 28, 33, 38, 41, 45, 48, 50

⁴⁷ Kat. No: 32, 34, 40, 54

⁴⁸ Kat. No: 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 39, 42, 44, 46, 47, 49, 51, 52, 55, 58

⁴⁹ Kat. No: 59, 60, 61, 63

⁵⁰ Kat. No: 24, 28, 30, 36, 37, 38, 49, 51

⁵¹ Kat. No: 1, 29, 31, 34, 44, 54

⁵² Kat. No: 8, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 25, 39, 41, 43, 46, 56, 57

⁵³ Kat. No: 9, 11, 14, 21, 22, 27, 35

⁵⁴ Kat. No: 2, 4, 12, 20, 23, 26, 32, 33, 40, 42, 47, 48, 50, 53

⁵⁵ Kat. No: 13, 45, 52, 55

belirtilmiş olması dikkat çekicidir.

Bunların yanı sıra birçok erkek ve kadın mezar taşlarında çeşitli lakaplar ve unvanlar da kullanılmıştır. Erkek mezar taşında 2'sinde⁵⁶ "Bey", 10'unda⁵⁷ "Ağa", 11'inde⁵⁸ "Efendi", 2'sinde⁵⁹ "Paşa", 1'inde (Kat. No: 30) "Beyefendi", 4'ünde⁶⁰ "Es-Seyyid", 1'inde (Kat. No: 36) "Seyyid" ünvanları kayıtlıdır. 6'sında⁶¹ ise ünvana yer verilmemiştir.

Çağatayca'da ve günümüz Türkçesinde büyük erkek kardeş manasında kullanılan "Ağa" hitabı, Yeniçerilerin en üst düzeyinde bulunanlar, sarayda görevli bazı kişileri (haremağası) nitelendirmek için, ya da toprak sahibi olanlar için de kullanılmış bir ünvanıdır. Bu ünvan, 19. yy.'da astsubaylardan yüzbaşılara kadar askeri unvan olarak, genelde halktan cahil ve okuma yazma bilmeyenler arasında hitap sözcüğü olarak kullanılmasıyla anlam kaymasına uğramıştır. (Laqueur, 1997: 88; İltar, 2005: 395)

"Efendi" sözcüğü, başlıca müderris, hitap ve imamlar ile bazı memurlar, yani belli bir eğitim alanlar için kullanılan bir unvanıdır. Mezar taşlarındaki manzum ve mensur kitabeler, genellikle efendi zümresine ait olanlarca yazılmıştır. Kadın mezar taşlarından 4'ünde⁶² "Hatun", 5'inde⁶³ "Kadın", 12'sinde⁶⁴ "Hanım" lakapları vardır. 4'ünde⁶⁵ ise lakap yer almaz.

Kullanılan unvanlar arasında açık bir kronolojik sıralama çıkmamakta, bununla birlikte kişilerin sosyal konumları arasında bir derece farkı olması ihtimali güçlenmektedir. (Tali, 2013: 387)

Bunların dışında bazı kadın ve erkek mezar taşlarında akrabalık bağlarını gösteren "kerimesi, ehli, zevcesi, oğlu, mahdumu, kızı, odalığı, hemşiresi, kabileleri, carie, dayesi, halilesi" gibi isimler yer almıştır.⁶⁶

"Soy" manasında Hazirede taşların 5'inde 4 farklı "zade" kullanılmıştır.⁶⁷ Katalogdaki mezar taşlarında adı geçen zadeler şunlardır; Paşazâde, Tavukçuzâde, Zâde, Zâde-i Nevreste-i.

Mezar taşlarında sıkça kullanılan kadın ve erkek isimlerinden en çok kullanılanlar; Erkek ismi olarak 9'unda⁶⁸ "Muhammed", 2'sinde⁶⁹ "Süleyman", 4'ünde⁷⁰ "Mustafa", 1'inde (Kat. No: 16) "Abdullah", 7'sinde⁷¹ "Ali", 1'inde (Kat. No: 17) "Yahya", 4'ünde⁷² "İbrahim", 3'ünde⁷³ "Yusuf", 1'inde (Kat. No: 24) "Abdülaziz", 1'inde (Kat. No: 25) "Sadık", 1'inde (Kat. No: 28) "Mahmud", 1'inde (Kat. No: 36) "Ahmed", 1'inde (Kat. No: 38) "Bilal", 1'inde (Kat. No: 49) "İsmail" isimleridir.

⁵⁶ Kat. No: 16, 17

⁵⁷ Kat. No: 1, 17, 19, 28, 29, 31, 36, 37, 38, 54

⁵⁸ Kat. No: 18, 24, 30, 39, 41, 43, 44, 46, 49, 51, 56

⁵⁹ Kat. No: 19, 28

⁶⁰ Kat. No: 34, 46, 49, 51

⁶¹ Kat. No: 6, 8, 10, 15, 25, 57.

⁶² Kat. No: 9, 32, 40, 52.

⁶³ Kat. No: 11, 20, 23, 26, 33.

⁶⁴ Kat. No: 12, 13, 14, 27, 35, 42, 45, 47, 48, 50, 53, 55.

⁶⁵ Kat. No: 2, 4, 21, 22.

⁶⁶ Kat. No: 12, 13, 22, 26, 27, 32, 33, 35, 40, 42, 45.

⁶⁷ Kat. No: 15, 16, 17, 25, 38.

⁶⁸ Kat. No: 5, 10, 25, 30, 34, 41, 43, 51, 56.

⁶⁹ Kat. No: 15, 16.

⁷⁰ Kat. No: 15, 28, 29, 31.

⁷¹ Kat. No: 17, 19, 36, 41, 44, 46, 54.

⁷² Kat. No: 18, 24, 39, 56.

⁷³ Kat. No: 19, 31, 37.

Kadın ismi olarak da 4'ünde⁷⁴ "Fatma", 3'ünde⁷⁵ "Ayşe", 3'ünde⁷⁶ "Hatice", 2'sinde⁷⁷ "Havva", 2'sinde⁷⁸ "Zübeyde", 2'sinde⁷⁹ "Şerife", 2'sinde⁸⁰ "Habibe", 1'er örnekte de Rukiye (Kat. No: 13), Saliha (Kat. No: 21), Münevver (Kat. No: 26), Emine (Kat. No: 50), Lütfi (Kat. No: 52) isimleri yazılıdır.

İncelediğimiz mezar taşlarından çoğunda ölen için dua istendiği çeşitli Fatiha ibarelerinden anlaşılmaktadır. Haziredeki taşların 8'inde⁸¹ "Ruhîçün Fatiha", 3'ünde⁸² "El-Fatiha", 3'ünde⁸³ "Ruhuna El-Fatiha", 15'inde⁸⁴ "Ruhîçün El-Fatiha", 1'inde (Kat. No: 18) "Fatiha", 7'sinde⁸⁵ "Ruhuna Fatiha", 1'inde (Kat. No: 33) "Bi-hürmeti'l Fatiha", 1'inde (Kat. No: 37) "Ruhîçün Rızaen Lillahi Teâla El-Fatiha", 5'inde⁸⁶ "Ruhîçün Lillahi'l Fatiha", 1'inde (Kat. No: 52) "Rızaen Lillahi Teâla El-Fatiha" ifadeleri yazılıdır.

İncelenen örneklerde kitabelerinde mezarda yatan şahsın nereli olduğuna dair ifadeler de bulunmaktadır. 24 no'lu taşta Giridli, 28 no'lu taşta İzmirli, 46 no'lu taşta Çemişkezekli ifadeleri yer almaktadır.

Haziredeki mezar taşlarındaki kitabelerden 1 örnekte, mezarda iki şahsın yattığı ifadesi kullanılmıştır. 42 numaralı taşın kitabesinde "Gafur Fatımatu'z Zehra Hanım ve Kerimesi Valide Hanım'ın Ruhlar için Fatiha" ifadelerine yer verilmiştir.

Çalışmadaki mezar taşlarında tarihler, genellikle sadece yıl olarak verilmiştir. 15 örnekte ise ay, gün ve yıl beraber yazılmış ve ebced hesabı kullanılmıştır⁸⁷. Katalogdaki 5 ve 6 numaralı örneklerde tarihler yazı ile yazılmış olup rakam kullanılmamıştır.

Genç yaşta ölenler için ölüm nedeni belirtilmeden "On yedi yaşında eyledim terk-i cihan, Gençliğine doymadı gitti heman, Nev-civanım uçdu cennet bağına" gibi ibarelerle mezar sahiplerinin genç yaşta öldükleri belirtilmiştir⁸⁸.

Bazı örneklerde ise hastalık ismi verilmeden de ölüm sebepleri belirtilmiştir. "Akibet bulmayan derdine derman, Bir acaib derde düştüm olmadı def-i imkan"⁸⁹ ifadeleri yer almaktadır.

Mezar taşlarındaki kitabelerde sıklıkla kullanılan ifadeler şablonları çıkartılarak yapılmakta sanat değeri taşıyanlar özel siparişlerle hazırlanmaktadır. Buna rağmen mezar taşlarındaki konuların bu kadar zengin olması arz talep nedeniyle ilişkilidir. (Laqueur, 1997: 128) Mezar taşı yazılarında ölüm ve hayatla ilgili duygu, düşünce ve inançlar değişik ifade biçimleri ile anlatılmıştır. (Muşmal-Çetinaslan, 2013: 329) Bu ifadelerin bir kısmı daha önceden kaleme alınmış, bir kısmı insanların kendi mezar taşları için yazdıkları birçok nazım ve nesirdir. Ayrıca hayattayken kendi mezar taşına neler yazdırmak istediklerini belirten, mezar taşını veya kalıbını önceden hazırlatan birçok insan

⁷⁴ Kat. No: 32, 42, 45, 53.

⁷⁵ Kat. No: 11, 35, 55.

⁷⁶ Kat. No: 12, 23, 47.

⁷⁷ Kat. No: 14, 20.

⁷⁸ Kat. No: 22, 27.

⁷⁹ Kat. No: 27, 48.

⁸⁰ Kat. No: 33, 40.

⁸¹ Kat. No: 9, 27, 31, 36, 42, 43, 50, 51.

⁸² Kat. No: 10, 14, 17.

⁸³ Kat. No: 11, 21, 23.

⁸⁴ Kat. No: 12, 13, 15, 16, 20, 22, 24, 26, 29, 30, 34, 45, 47, 48, 49.

⁸⁵ Kat. No: 25, 28, 32, 41, 44, 46, 55.

⁸⁶ Kat. No: 38, 39, 40, 54, 56.

⁸⁷ Kat. No: 7, 27, 28, 34, 35, 37, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51.

⁸⁸ Kat. No: 34, 45, 46.

⁸⁹ Kat. No: 11, 45.

bulunmaktadır. (Kuşoğlu, 1984: 22)

Mezar taşı kitabeleri üzerinde tarih bulundurma, Türk-İslam tarihi boyunca devam etmiştir. (Tüfekçioğlu, 1999: 401) Ebcet hesabı, tarih olarak kitabelerde sıklıkla kullanılmıştır. Her harfe bir rakam değeri vermek suretiyle tarih düşürme anlamına gelen ebcet hesabının kaynağı İbrani alfabesine dayanmaktadır. Özellikle İstanbul'daki mezarlıklarda tarihi ebcet hesabıyla yazılmış mezar taşı örneklerine rastlanır. (Yakıt, 1999: 405-417)

3.6. Dil ve Yazı Tipleri

İncelenen mezar taşlarının tamamının giriş lafızları Arapça olup metin kısımlarının dili ise Osmanlı Türkçesi'dir. Mezar taşlarında 16.yy.'a kadar genellikle Arapça olarak yazılan kitabe metinleri zamanla Türkçe 'ye dönüşmüştür. (Derman, 1975: 37-38)

İncelemiş olduğumuz mezar taşlarında sülüs, ta'lik, nesih olmak üzere 3 farklı yazı tipi kullanılmıştır. Hazirelerdeki 24 mezar taşında sülüs⁹⁰, 11'inde ta'lik⁹¹, 23'ünde nesih⁹² yazısı yer alır.

Ta'lik hattın, Fatih döneminden itibaren kullanılmaya başlandığı, 18. yy.'dan itibaren de mezar taşlarında daha yaygınlaştığı bilinmektedir. Ta'lik yazı, tüm harfleri kavisli, eğimli ve kıvrımlı bir yazı çeşididir. Menşei İran olan bu yazı tipinde hareke ve süs unsurlarına yer verilmez. (Alparslan, 1992: 19)

Sülüs yazının 7. yy.'da, Emeviler döneminde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Her harfin altıda dördü düz, altıda ikisi ise yuvarlak olan bir yazı çeşididir. (Subaşı, 1987: 11; Alparslan, 1992: 8) Celî Sülüs, sülüsün kitabe ve levhalarda kullanılan türü olarak tanımlanır. Mimari yapıların duvarlarını süsleyen yazılar ve mezar taşı kitabeleri genellikle celî tarzıdır. (Derman, 1975: 41; Serin, 1982: 45; Derman, 2006:11-12) "Celî" kelimesi tek başına kullanıldığında "Sülüs Celîsi" olarak anlaşılmaktadır. (Serin, 1982:45) Kalın ve iri bünyeli olan bu yazıda, kalem kalınlığının ve harf iriliğinin bir sonu bulunmadığı için kitabelerin her biri farklı boyuttadır. (Yazır, 1983: 114; Gün-Nefes, 2011: 156)

4. Sonuç

Mezarlar iki dünya arasında bir kapı olarak görülmüş, dünya ile ahiretin kavşak noktası olarak sayılan mezarlıklar yapılmıştır. İçerisindeki mezar yapıları ile bir tarih ve sanat merkezi haline gelmiş olan bu mekânlar, barındırdığı manevi atmosfer ve dinimiz açısından gösterilen değerden dolayı önemini hep korumuştur. (Demirel, 2008: 10)

Orta Asya'da Türklerin mezarlarına diktikleri "balbal" denen taşlarla başlatılan mezar taşı yapma geleneği, zamana ve dinlere göre şekil değiştirse de hiç kaybolmamış yapılmaya devam ettirilmiştir. (Tali, 2013: 389) Çevrenin ve dönemin inançlarının, sanat geleneklerinin, iktisadi ve sosyal şartlarının ortak ürünü olan mezar taşları bünyesinde bulundurduğu yazı ve süsleme kompozisyonlarıyla, sanat tarihi başta olmak üzere birçok bilim dalına kaynaklık eden; döneminin sanat zevkini, tarihini ve kültürünü yanı sıra, bulunduğu yerin, askeri, sosyal, kültürel, dinsel, ekonomik ve ticari durumlarını öğrenmede verdiği bilgiler nedeniyle de oldukça önem taşımaktadır. Ayrıca mezar taşları, eski Türk şehirlerinin geçmişine şahitlik eden birer belge gibidir. (Karaca, 2001: 501)

⁹⁰ Kat. No: 6, 7, 10, 11, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 49, 50, 53, 55, 57

⁹¹ Kat. No: 12, 17, 18, 19, 41, 45, 47, 48, 51, 52, 58

⁹² Kat. No: 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 27, 33, 34, 37, 38, 42, 46, 54, 56

Rum Mehmed Paşa Cami Haziresi'nde tarihi mezar taşları ile ilgili yapılan araştırmada Fatih dönemine (1451-1481) (Ayanoğlu, 2006: 193-208) ait olan taşlar tespit edilmiş, farklı tiplerde şekillenmiş genellikle sade örneklerdir. Mezar taşlarında yoğun olarak kullanılan ikonografik anlamların yüklendiği dini kaynaklı çeşitli motiflerin (Selvi, hurma, nar, gül, asma dalı gibi) buradaki taşlarda uygulandığı görülmektedir.

Hazirede 63 mezar taşından 43'ü baştaşı, 4'ü ayaktaşı, 16'sında ise hem baş hem ayaktaşı bulunmaktadır. Bu mezar taşlarından kataloglanarak ayrıntılı şekilde değerlendirilmiştir. İncelenen mezar taşlarının 30'u erkek⁹³, 24'ü kadın⁹⁴ mezarlarına aittir. 9 mezar taşının⁹⁵ ise kimliği belli değildir. Mermer malzemenin yanı sıra taş malzemenin de kullanıldığı Cami Haziresi'ndeki mezarlar, XVI-XIX yy. aralığına tarihlenen kitabelere sahiptir.

En önemli bezemesi üzerindeki yazıtları olan taşlarda, kullanılan malzemenin kalitesi ile de bağlantılı olarak tahribat fazla değildir. Bu tarihi belgelerin korunabilmesi için özellikle hazirenin bulunduğu çevredeki halk bilinçlendirilmeli ve konuyla ilgili farkındalık oluşturulmalıdır.

Bu hazirede sosyal sınıf olarak üst kademede olan kişilere veya onların ailelerine ait taşlar olduğu, yüzeylerindeki hat ve işçiliklerinden tespit edilebilir. Bununla birlikte taşların sade olması da mezar taşı yapma geleneğini devam ettiren, gösteriştan uzak mütevazı örnekler olduğunun bir kanıtıdır.

Mezar taşları ve mezarlıklarımız, geçmişimizle kurduğumuz köprünün en önemli öğelerinden birini meydana getirir ve vazgeçilmez kültür miraslarımızdandır.

Hz. Peygamberin (S.A.V)'in "*Ölüm vaiz olarak yeter*" hadisinin anlamı kavranmış ve mezar taşları ile ölümü hatırlatıp, çarşı, medrese, tekke, cami ve türlü müessesenin yanında en güzel ifadeler, en dikkatli ve sanatlı çalışmalar ile dünya için duyulan sevgi azaltılmaya çalışılmıştır. Mezar taşları, şüphesiz ölenin ruhuna istenilen dualar olmasının yanı sıra Allah'ı tesbih eden ayet ve hadislerle söze başlayan, bazen şiir bazen nesirle nasihat eden vaizlerdir. Dik duruşları ile yeni bir başlangıcın sembolü olarak insanlığa mesaj vermektedirler.

KAYNAKÇA

- Ağırdemir, Erdoğan (2011). "Bektaşilikte Tâc Çeşitleri ve Anlamları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, S.60, s.365-378.
- Alparslan, Ali (1992). *Ünlü Türk Hattatları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Arık, Oluş (1967). "Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri", *Anatolia*, C.11, Ankara, s.57-119.
- Arseven, Celal Esad (1983). "Baş Giyimi – Baş Giyeceği", *Sanat Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul, s.184.
-, (1954). *Türk Sanatı Tarihi, Menşeiinden Bugüne Kadar Mimari, Heykel, Resim, Süsleme ve Tezyini Sanatlar*, İstanbul: Güven Matbaa.
-, (1983). "Serpuş", *Sanat Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul, s.1789.
- Ayanoğlu, F. İsmail (2006). "Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitabeleri", *Vakıflar Dergisi*, S.4, Ankara, s.193-208.

⁹³ Kat. No: 1, 4, 6, 8, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 49, 51, 54, 56

⁹⁴ Kat. No: 2, 3, 9, 11, 12, 13, 14, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 32, 33, 35, 40, 42, 45, 47, 48, 50, 52, 53, 55.

⁹⁵ Kat. No: 5, 7, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63.

- Baque, Jean Louis – Laqueur, Hans Peter – Vatin, Nicolas (1990). "Tarihsel Kaynak Olarak Osmanlı Mezarlıkları, Uygulanan Yöntemler ve Bilgisayarda Yapılabilecek İşlemler", *Erdem*, S. 16, Ankara, 1990, s.197-216.
- Başkan, Seyfi (1990). "Başlangıcından 14. Yüzyıl Sonuna Kadar Anadolu Mezartaşları ve Karamanoğulları Devri Konya Mezartaşları Üzerine Bir İnceleme", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S.67, İstanbul, s.203-215.
-, (1996). *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
-, (2005). "Avrupa Hunları'nda Ölü Kurbanları ve Kazanları", *Makaleler*, C.2, Ankara, s.268-271.
- Berkli, Yunus (2007). *Erzurum ve Erzincan Çevresinde Görülen Koyun, Koç ve At Biçimli Mezar Taşları ve Sanat Tarihindeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Erzurum.
- Biçici, H. Kamil (2012). "Osmanlı Dönemi Ortakent Başlıklı Mezar Taşları", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/4, Ankara, s.1063-1105.
- Çağlıtütüncügil, Ersel (2013). "Türk Süsleme Sanatında Nar:"Form, Köken ve İkonografik Anlamı"", *Türklük Birimi Araştırmaları*, C.33, Niğde, s.61-92.
- Çakmakoglu Kuru, Alev (1997). "Orta Asya Türk Sanatında Palmet ve Lale Motiflerinin Değerlendirilmesi Hakkında Bir Deneme", *Belleten*, C.61, s. 4-37.
- Çal, Halit (1998). "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar", *Eyüpsultan Sempozyumu III*, İstanbul, s.2096-225.
- Çay, Abdulhalûk (1983). *Anadolu'da Türk Damgası Koç – Heykel Mezar Taşları ve Türklerde Koç Koyun Meselesi*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Çoruhlu, Tülin (1997). "Hançer", *İslam Ansiklopedisi*, C.15, İstanbul, s.549-550.
- Çulpan, Cevdet (1961). *Serviler II*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaacılık ve Kitapçılık.
- Daş, Ertan (2012). *İzmir'de Taş Çiçekler*, İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Demirel, Feray (2008). *Besni Mezar Taşları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.
- Demiriz, Yıldız (1986). *Osmanlı Kitap Sanatında Naturalist Üslupta Çiçekler*, İstanbul: Acar Matbaacılık.
- Derman, Uğur (1975). "Mezar Kitabelerinde Yazı Sanatımız", *Turing Otomobil Kurumu Belleteni*, S.49/328, İstanbul, s.36-47.
-, (2006). "Osmanlı Celî Hattında Klasik Kavramı", *Sanat ve Klasik*, İstanbul, s.11-38.
- Elitez, Gülgün (1996). *Türk Mezar Taşlarında Bitki Motifleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Er, Birnaz – Hünerel, Zeliha Sarıkaya (2012). "Bir İletişim Aracı Olarak El Sanatları", *Yaşam Bilimleri Dergisi*, C.1, S.1, Batman, s.169-177.
- Erbek, Güran (1986). "Hayat Ağacı Motifi I, *Antika*, S.15, İstanbul, s.26-36.

- Ersoy, Ayla (2002). "Eyüp'teki Mezar Taşlarında Servi Ağacı Kültü", *V.Eyüp Sultan Sempozyumu*, İstanbul, s.90-95.
- Esin, Emel (2004). *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eyice, Semavi (1996). "Mezarlıklar ve Hazireler", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I*, Ankara, s.123-134.
- Gün, Recep – Nefes, Eyüp (2011). "Çarşamba Kurdahmetli Köyü Mezarlığındaki Tarihi Mezar Taşları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.11, S.2, Samsun, s.156.
- Gündoğdu, Hamza (1993). "İkonografik Açından Türk Sanatında Rumi ve Palmetler", *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar*, Güner İnal'a Armağan, Ankara.
-, (1979). *Türk Mimarisinde Figürlü Taş Plastik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul.
- Haseki, Metin (1976). *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*, İstanbul: Devlet Güzel Sanatlar Akademisi.
- İltar, Gazanfer (2005). *Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Ankara.
- İnan, Abdulkadir (1987). "Türkler'de ve Moğollar'da Defin Merasimi Meselesine Dair", *Makaleler 1*, Ankara, 1987, s.362-364.
- İnan, Afet (1972). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İşcan, Nejat (1980). *Anadolu'daki Mezar Taşı Süslemeciliği*, Eskişehir: Acar Matbaacılık.
- İşli, H. Necdet (2009). *Osmanlı Serpuşları*, İstanbul: Kültür Başkenti Ajansı Yayınları.
- Karaca, Faruk (2001). "Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C.14, S. 3-4, Ankara, s. 501-502.
- Kılavuz, Bülent Nuri (2013). "Bozdoğan-Yazıkent Beldesi Mezarlığı Süslemeli Kadın Mezar Taşları", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C.32, S.53, Ankara, s.77-110.
- Koloğlu, Orhan (1978). *İslam'da Başlık*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kuşoğlu, Mehmet Zeki (1994). "Mezar Taşlarında Hüve'l-Bâkî", *Dünkü Sanatımız Kültürümüz*, İstanbul, s.77-83.
-, (1984). *Mezar Taşlarında Hüve'l Bâkî (Mezarlarımız)*, İstanbul.
- Laqueur, Hans Peter (1984). "Osmanlı Mezar Taşlarının Süslemesinde Bitkisel Motifler", *Suud Kemal Yetkin'e Armağan*, Hacettepe Üniversitesi Armağan Dizisi:1, Ankara, 1984, s. 263-273.
-, (1997). *Hüve'l-Bâkî İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Çev.: Selahattin Dilidüzgün), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Muşmal, Hüseyin – Çetinaslan, Mustafa (2013). "Konya İli Beyşehir İlçesi Fasıllar Köyü Mezar Taşları", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/7, Ankara, s.323-354.

- Muşmal, Hüseyin – Kunt, İbrahim – Çetinaslan, Mustafa (2014). "Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Külliyesindeki Türbelerde Yer Alan Mezar Taşları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.35, Konya, s.165-215.
- Oğuz, Burhan (1983). *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar*, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- Serin, Muhiddin (1982). *Hat Sanatımız*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Subaşı, Hüsrev (1987). *Yazıya Giriş*, İstanbul: Dersaadet Yayınevi.
- Şapolyo, Enver Behnan (1970). "Türk Mezar Taşları", *Önasya*, Ankara, s.10-21.
- Tali, Şerife (2013). "Kayseri\Gesi Mezarlığı Mezar Taşları Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S.49, Erzurum, s.359-390.
- Tanyu, Hikmet (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Tunçel, Gül (1996). "Türklerde Mezar Taşı Geleneğine Kısa Bir Bakış", *Nevruz*, S.8, Ankara, s.16-18.
-, (1989). *Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tüfekçioğlu, Abdulhamit (1999). "Türk- İslam Dönemi Türbe ve Mezar Taşı Kitabelerinde Tarih İbareleri", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul, s.394-404.
- Veyis, Sedat (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Yakıt, İsmail (1999). "Vefat Tarihlerinde Ebced ve Anlam Sanatı", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul.
- Yarış, Sahure (2015). *Üsküdar'daki Bir Grup Cami ve Hazinelelerindeki Mezar Taşları*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum.
- Yazar, Turgay (1999). "Çadır-Bark-Türbe", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul, s.418-432.
- Yazır, Mahmud Bedrettin (1983). *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.

Şekiller

1. Tablolar

[illegible]

1.Tablo: Rum Mehmed Paşa Cami Haziresi Mezar Formları

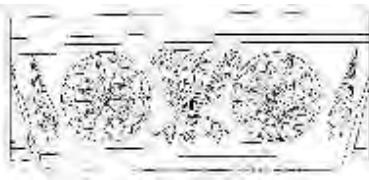
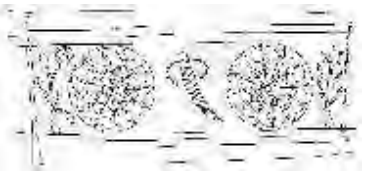
[illegible]

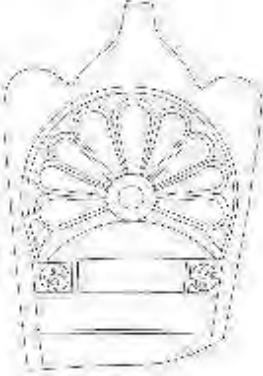
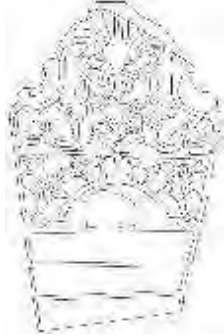
1.Tablo: Rum Mehmed Paşa Cami Haziresi Mezar Formları

Sıra No	Mezarın Fotoğrafı	Mezarın Ölçüleri (cm)	Mezarın Durumu	Mezarın İçeriği										Mezarın Sahibi	Mezarın Durumu
				İsim	Soyadı	Doğum Yılı	Ölüm Yılı	Yaş	Mezarın Durumu	Mezarın İçeriği	Mezarın Sahibi	Mezarın Durumu	Mezarın Sahibi		
47	1022	1022/1022	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
48	1023	1023/1023	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
49	1024	1024/1024	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
50	1025	1025/1025	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
51	1026	1026/1026	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
52	1027	1027/1027	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
53	1028	1028/1028	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
54	1029	1029/1029	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
55	1030	1030/1030	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
56	1031	1031/1031	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
57	1032	1032/1032	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
58	1033	1033/1033	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
59	1034	1034/1034	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
60	1035	1035/1035	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
61	1036	1036/1036	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
62	1037	1037/1037	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
63	1038	1038/1038	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

1.Tablo: Rum Mehmed Paşa Cami Haziresi Mezar Formları

2. Çizimler

	
Çizim 1: 12 no'lu baştaşı	Çizim 2: 12 no'lu ayaktaşı
	
Çizim 3: 15 no'lu sembolik lahit	Çizim 4: 15 no'lu sembolik lahit
	
Çizim 5: 16 no'lu sembolik lahit	

 Çizim 6: 25 no'lu ayaktaşı	 Çizim 7: 26 no'lu baştaşı
 Çizim 8: 32 no'lu baştaşı	 Çizim 9: 32 no'lu ayaktaşı
 Çizim 10: 33 no'lu ayaktaşı	 Çizim 11: 52 no'lu baştaşı
 Çizim 12: 58 no'lu baştaşı	 Çizim 13: 59 no'lu ayaktaşı

3. Resimler

		
Resim 1: 1 no'lu baştaşı ön cephe	Resim 2: 1 no'lu baştaşı arka cephe	Resim 3: 2 no'lu baştaşı ön cephe
		
Resim 4: 2 no'lu baştaşı arka cephe	Resim 5: 3 no'lu baştaşı ön cephe	Resim 6: 3 no'lu baştaşı arka cephe
		
Resim 7: 4 no'lu baştaşı ön cephe	Resim 8: 4 no'lu baştaşı arka cephe	Resim 9: 5 no'lu baştaşı ön cephe
		
Resim 10: 5 no'lu baştaşı arka cephe	Resim 11: 6 no'lu baştaşı ön cephe	Resim 12: 6 no'lu baştaşı arka cephe

		
Resim 13: 7 no'lu sembolik lahit	Resim 14: 7 no'lu mezar baştaşı	Resim 15: 7 no'lu mezar ayaktaşı
		
Resim 16: 8 no'lu baştaşı	Resim 17: 9 no'lu baştaşı	Resim 18: 10 no'lu baştaşı
		
Resim 19: 11 no'lu baştaşı	Resim 20: 12 no'lu baştaşı	Resim 21: 12 no'lu ayaktaşı
		
Resim 22: 13 no'lu baştaşı	Resim 23: 14 no'lu baştaşı	Resim 24: 15 no'lu sembolik lahit sağ cephe

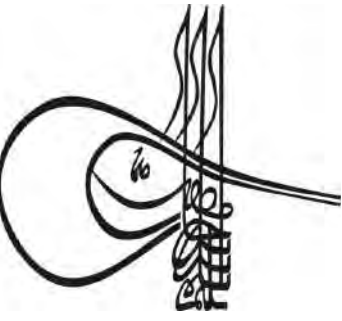
 Resim 25: 15 no'lu sembolik lahit sol cephe	 Resim 26: 15 no'lu baştaşı	 Resim 27: 15 no'lu ayaktaşı
 Resim 28: 16 no'lu sembolik lahit sağ cephe	 Resim 29: 16 no'lu sembolik lahit sol cephe	 Resim 30: 16 no'lu mezarın baştaşı
 Resim 31: 17 no'lu mezar baştaşı	 Resim 32: 18 no'lu baştaşı	 Resim 33: 19 no'lu baştaşı
 Resim 34: 20 no'lu baştaşı	 Resim 35: 21 no'lu baştaşı	 Resim 36: 22 no'lu baştaşı

		
Resim 37: 23 no'lu baştaşı	Resim 38: 24 no'lu baştaşı	Resim 39: 25 no'lu baştaşı
		
Resim 40: 25 no'lu ayaktaşı	Resim 41: 26 no'lu baştaşı	Resim 42: 27 no'lu baştaşı
		
Resim 43: 28 no'lu baştaşı	Resim 44: 29 no'lu baştaşı	Resim 45: 30 no'lu baştaşı
		
Resim 46: 31 no'lu baştaşı	Resim 47: 32 no'lu baştaşı	Resim 48: 32 no'lu ayaktaşı

 Resim 49: 33 no'lu baştaşı	 Resim 50: 33 no'lu ayaktaşı	 Resim 51: 34 no'lu baştaşı
 Resim 52: 35 no'lu baştaşı	 Resim 53: 36 no'lu baştaşı	 Resim 54: 37 no'lu baştaşı
 Resim 55: 38 no'lu baştaşı	 Resim 56: 39 no'lu baştaşı	 Resim 57: 40 no'lu baştaşı
 Resim 58: 41 no'lu baştaşı	 Resim 59: 42 no'lu baştaşı	 Resim 60: 43 no'lu baştaşı

		
Resim 61: 44 no'lu baştaşı	Resim 62: 45 no'lu baştaşı	Resim 63: 46 no'lu baştaşı
		
Resim 64: 47 no'lu baştaşı	Resim 65: 48 no'lu baştaşı	Resim 66: 49 no'lu baştaşı
		
Resim 67: 50 no'lu baştaşı	Resim 68: 51 no'lu baştaşı	Resim 69: 52 no'lu baştaşı
		
Resim 70: 53 no'lu baştaşı	Resim 71: 54 no'lu baştaşı	Resim 72: 55 no'lu baştaşı

 Resim 73: 56 no'lu baştaşı	 Resim 74: 57 no'lu baştaşı	 Resim 75: 58 no'lu baştaşı
 Resim 76: 59 no'lu ayaktaşı	 Resim 77: 60 no'lu ayaktaşı	 Resim 78: 61 no'lu ayaktaşı
 Resim 79: 62 no'lu baştaşı	 Resim 80: 63 no'lu ayaktaşı	



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Himmet HÜLÜR – Prof. Dr. Nazmi AVCI - Yrd. Doç. Dr. Hıdır ÖNÜR

This article was checked by iThenticate.

TÜRK DÜNYASINDA BÜTÜNLEŞME AÇISINDAN EĞİTİM İLİŞKİLERİ*

İlteriş YILDIRIM**

ÖZET

Çeyrek yüzyıllık bir bütünleşme eğilimiyle gündemde olan Türk Dünyasının bu eğilimindeki en önemli boyutlardan birisi şüphesiz eğitim boyutudur. Bağımsızlıklarını kazanan ülkelerle birlikte Türk Dünyasındaki bütünleşme eğilimi, gerek ülkeler arasında imzalanan ikili anlaşmalar ile gerekse ülkelerin süreç içinde vücuda getirdiği ortaklık yapılarınca hep dile getirilmiştir. Bu eğilim kardeş ülke ve toplumlar arasında var olan tarihsel bağların, eğitim ilişkileri ile daha da güçlendirilmesi şeklinde bir irade olarak ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede yirmi yılı aşan süreçte karşılıklılık esasına göre öğrenci, eğitici, araştırmacı, personel, bilgi ve tecrübe değişimine yönelik faaliyetler ve projeler gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu sürede edinilen tecrübelerle birlikte daha etkin bir eğitim işbirliği için çözümler üretilmeye çalışılmaktadır. Her ülke kendi eğitim sistemini büyük beklentilerle yapılandırmaktadır. Türk Dünyasında eğitim alanında gerçekleştirilen işbirliğini daha etkin hale getirmek, özelde ülkelerin eğitime ilişkin kendi beklentilerine elverişli çözümler üretmelerine fayda getirecektir. Türk Dünyası bu anlamda önemli bir değer ortaklığını ifade etmektedir. Genelde ise Türk Dünyasındaki bütünleşme eğilimine güncel şartlar göz önüne alındığında en anlamlı katkıyı sağlayacaktır. Bu hedeflere ulaşılabilirdiği takdirde temsil ettiği değerlerle ve tarihiyle Türk Dünyası, çağdaş dünyanın sorunlarının çözümüne de önemli katkılar sunabilir. Bu amaçlar ve mevcut şartlar dikkate alındığında, eğitim alanındaki işbirliğini ve eğitim hareketliliğini nicelik ve nitelik açısından daha da artırmak ve Türk Dünyasına homojen bir biçimde yaymak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk Dünyası, Bütünleşme, Eğitim, Eğitim Hareketliliği, Eğitimde İşbirliği

* Bu çalışma, “VI. Uluslararası Türk Dünyası Sosyologlar Birliği Kongresi”nde sunulan ve özet metin olarak basılan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Arş. Gör. Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, El-mek: ilteris_yildirim@hotmail.com

RELATIONS OF EDUCATION IN TERMS OF INTEGRATION IN THE TURKIC WORLD

ABSTRACT

For a quarter century, one of the most important dimension of the integration trend in the Turkic World is decidedly, education. Integration trend in the Turkic World which is proved with the newly independent countries is always figured out by either in the bilateral agreements signed between Turkic countries or partnership institutions which are established in the process. This trend emerged as a will to make stronger the existing historical connections between the sibling countries and communities. In this context, in excess of twenty years period, it was tried to realize the projects and activities through the changing student, educator, researcher, staff, knowledge and experience on the basis of reciprocity and is tried to make solutions for effective educational cooperation by the experiences that are acquired in this period. Each country establishes the self educational system with the great expectations. To make effective cooperation in the sphere of educational scope in the Turkic World, in particular, is beneficial for convenient educational solutions that all countries want to make. In this context, Turkic World figures out the important value tie-up. In general, effective cooperation in education provides the most meaningful contribution to the integration trend in the Turkic World when considered the contemporary conditions. If these goals can be achieved, Turkic World, with its history and the value it represents, can make serious contributions to resolve the problems of the contemporary world. When these goals and present conditions are considered, it is necessary to increase educational cooperation and mobility quantitatively and qualitatively and to spread them to Turkic World homogenly.

STRUCTURED ABSTRACT

Starting from nineties by the liberation of the Turkic Republics, the value of the reality which is named as Turkic World starts to decrease. From that day, the Turkic World becomes a reference point for those countries whom tries to realize the ideal of development, including Turkey. Like other integration models, Turkic World comes forward as an agenda of integration. However as being different from other integration moves around the world which is guided by diplomacy and in which some sort of conjunctures are sleeked and constructed, the Turkic World, represents the integration of brothers who are separated by the outer sakes and already have conjunctures.

In this study it is aimed to highlight the opportunities through which the integration would be possible as well as the reasons for the integration. Firstly, what are the reasons for the integration in the Turkic World? That's to say, what is the reason for any integration? Is integration anything that should be taken as *sine qua non*? It is possible to figure out some sort of forms of the reasons and occasions of the integration in the Turkic World. It is also possible to approach to the case as a sample of a

special process of integration of Turkic States and Communities or sample of inter-state relations.

The Turkic World as a structure although its ethnic and linguistic similarities, being contained such a many state, entails it to evaluate as a special case which has no much other example - Arabic World also could be regarded as such. Taken from this perspective, regardless of a universal social science agenda, it entails a social science agenda provided with new concepts and peculiar for the actual situations and problems through which Turkic World could criticize itself. But, it can be purported that there is no example of any given scientific and conceptual line of debate. In actual situation even Turkic World states and communities are related with the actual subjects of sociology such as the actual debates of globalization and formations of nation state. However, the subjects peculiar to the concept and structure of the Turkic World, does not overlap properly to the mainstream debates of sociology and necessitates a domain of debate which entails some sort of different emphasizes if not wholly excluded. Therefore it is beneficial to take the subject of the integration of the Turkic World both from a first dimension which is unique and discrete from universal context and from a second dimension which is very close to universal dimension.

When it is taken as initially as its first dimension, the integration in the Turkic World as a unique process, a point should be underlined. Here the uniqueness does not emanate from any kind of assumption, fiction or arbitrary position, contrary it is basically emanates from the same ethnicity and language and represents a situation mainly relates with a waste geography and various states. In other words there many integration moves and practices in the world at large but less of them operates with a common language, culture and ethnicity like in the case of the Turkic World. If it is just to say, many of the integration strategies which are witnessed today's world, could be regarded as attempts to integration, unification and resemblance in a political manner, on the other hand in the Turkic World the case and the struggle is constructing a politics through actual entirety, resemblances and unification.

Integration can be justified also through other developments pertaining to the today's world's more realistic argumentations regardless of those of more romantic and sentimental, as it is mentioned as secondary dimension, which contains the technical explanations. The tendency to war which is never given up by political actors, the struggle for interest that can be regarded as institutionalized throughout the world and inhuman political actions which operates in spite of all legitimating attempts, can be taken as the general scenario of the today's world.

Another point which should be touched upon in the context of the second dimension of the justifications of the integration, as it is mentioned above, is the attempts of the integration as in the form of the international organizations which widely known in the world. Today it is seen that the states are in the search of integration and solidarity especially on the social, economic and cultural domains.

It is important to emphasize and distinguish two points pertaining to the contribution of the education to the integration. First point is the

situation of considering values peculiar to the Turkic World while each country arranging its own education services. Remembering, introducing and doing such values in synchronizing way, not only countries degrease the efficiency of the educational services in an age where is the education of values are lacking, but also through an activation of commonalities inherent to the values, they can contribute more to the integration at stake. Today there are some obstacles stems from radical movements feeding by ignorance and overdose modernization which is lacking values before raising such generations which have got these values. In order to overcome these handicaps it is compulsory to make generations remember these values of the Turkic World.

Second point is that in the each layer of education by the help of the student and instructor exchange, it could be beneficial in way of integration to make together such brothers who drew apart for a long time. Through many agreements signed for the sake of integration in the Turkic World and in the activities of the Turkic Council one of the frequently emphasized issue is providing mobilization over education in the frame work of educational cooperation.

The contribution of educational mobilization to the integration can be understand basically from the emphasis of EU to the educational mobilization while constructing a European identity. The Turkish Universities Association founded in the body of Turkic Council and also Orhun (Orkhon) Exchange Program should be taken in this context. It can be said that this advancements are important initials in order to grasp future objectives. The success of the program, should be spread throughout Turkic World homogeneously being conscious of the amount of the effort it entails.

The integration in the Turkic World, is the expression of an important process which will be occur with the pride and intention of Turkic States and communities. It is tried to evaluate in this study to some factors both comes from inner and outer origin operates in the realization of this process. In this framework, while world conjuncture forces nations to be in some sort of solidarity, it is witnessing many unification stories around the world. It is a known situation that some of them are successful and some of them not. As it is certain in spite of some other developments, one of the successful and popular example is EU. It is not wrong to insist that EU has tried to build an integration through political objectives and if it is compared with other organizations it has gained some sort of success.

It is also known that there is a tendency of integration among the Turkic World with its complicated geography, demography and structure. In this respect, it can be said that being free from the tendency of solidarity as a result of the world conjuncture, The Turkic World is in the tendency of integration through the ties of brotherhood, union and commonalities - whatever the name is. This actual state because of the nature of things, is a form of integration that not necessitates any justification, moreover it is an experience of integration that necessitates an explanation because of being not integrated. In this respect, the efforts that lasts for a quarter century still goes on the way of integration.

Apart from this and at the same time, the necessity for integration which is thought as depends on the processes such as world conjuncture and globalization also viable for the Turkic World which continue its existence as singular states and nations. So, Turkic World is a structure which reflects integration tendency either in the form of voluntarism or in the form of compulsion. Without doubt it will not be an unproblematic and easy on the way process and it could not be expected. It is obvious that the obstacles which will be raised out in the context of world order or international political relations about this subject will not be surprised anyone.

So one of the important dimension of the Turkic World which operates on a peculiar way with all these advantages, possibilities and obstacles is the dimension of education. In this study, the education relations are taken two folded. Firstly by erecting education on the common values supplies not only a force to integration but also gives each country the benefits of more value oriented education. It can be taken at the same time as a perspective to strengthen the humanistic values and peaceful circumstances throughout the world. From this framework, although the conditions are predictably difficult, it can be said that some certain measures are taken. Turkic World can provide humanistic solutions to the both universal and its own problems, through bringing up again its historical and cultural values, as well as its important figures (Hodja Akhmet Yasavi, Dede Qorqut, Farabi, İbn-i Sina etc.) by the way of education. It can be said that the developments on the domain of education is hopeful.

The second dimension is the subject of educational mobilization which is more concrete and triggering element of integration. As demanding a strong financial power, this dimension is a desired and struggled to achieve from the first day of its occurrence as an exciting agenda. Although it is still waiting as an unachieved project with respect to the targets because of some sort of difficulties, it can be seen that through new applications and their professionalization by the time. However it can be emphasized that it entails serious amount of working. On the other hand it can be argued also that there is a need to more deep political efforts of all social and administrative pure-minded actors in order to let Uzbekistan and Turkmenistan to attend those processes. Otherwise it will be remain as an incomplete endeavour besides its actual deficiencies.

Keywords: Turkic World, Integration, Education, Educational Mobility, Educational Cooperation

1. Giriş

Toplumların dolayısı ile devletlerin refah arayışı nedeniyle ulusüstü yapıların ve uluslararası etkileşimlerin önem kazandığı bugünün dünyasında, her devlet kendi kalkınma ve refah hedeflerine ulaşabilmek için uluslararası dayanışma yollarını aramaktadır. Bu dayanışma için aranan ortaklar da doğal olarak belli müştereklerin paylaşıldığı ülkeler, toplumlar olmaktadır. Bugün birçok uluslararası örgüt, dini ortaklığın, coğrafi ortaklığın, rejim ortaklığının, strateji ortaklığının vs. üzerinde inşa edilmektedir. Bu örgütler ise diplomatik dayanışmanın dışında toplumları bütünleştirme ve

kaynaştırma ideallerini gündeme getirmektedirler. Bu durum mevcut dünya şartlarının bir sonucu, ülkelerin bir refleksi olarak görülmelidir.

Doksanların başından itibaren Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını kazanmasıyla birlikte Türk Dünyası diye ifade edilen gerçeklik önem kazanmaya başlamıştır. O günden bugüne, Türkiye de dahil olmak üzere kalkınma idealini gerçekleştirmeye çalışan bu ülkeler için Türk Dünyası önemli bir dayanak noktası ve motivasyon olmuştur. Yukarıda sözü edilen, dünyadaki bir çok entegrasyon modelinde olduğu gibi Türk Dünyası da bir bütünleşme gündemi olarak öne çıkmıştır. Ancak dünyadaki diğer bütünleşme çabalarından farklı olarak Türk Dünyası, diplomasinin öncülük ettiği, müştereklerin arandığı veya inşa edildiği bir bütünleşmeyi değil, müştereklerin zaten var olduğu deyim yerindeyse dışsal nedenlerle ayrı düşmüş kardeşlerin bütünleşmesini ifade etmiştir.

Önde gelen bir toplumsal kurum olarak eğitim alanında yapılan/hedeflenen/yapılacak ya da hedeflenmemiş etkileşimlerin söz konusu bütünleşme çabalarının önemli bir boyutunu teşkil edeceği muhakkaktır. Bu anlamda bir kurum olarak eğitimin toplumsal hedeflere ulaşma noktasındaki çok iyi bilinen önemi, uluslararası bir etkileşimde hedeflenen amaçlar için de geçerlidir. Türk Dünyası da bugüne kadar gerçekleştirilmeye çalışılan bütünleşme çerçevesinde, eğitim alanındaki işbirliği çabalarına sahne olmuştur. Bu çalışma, söz konusu bütünleşme çabalarını ve eğitimin söz konusu bütünleşme çabaları çerçevesinde bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktadır.

2. Bütünleşmenin Gerekçeleri ve Dayanakları

Öncelikle Türk Dünyasında bütünleşmenin gerekçelerinin ve bütünleşmeyi mümkün hale getirecek olan imkânların vurgulanması gerekmektedir. İlk olarak Türk Dünyasında bütünleşmenin gerekçeleri nelerdir? Yani bütünleşmenin gereği nedir? Bütünleşme olmazsa olmaz mı? Türk Dünyasında bütünleşmenin gerekçelerini ve dayanaklarını ortaya koymanın çeşitli biçimlerinden söz etmek mümkündür. Meseleye Türk devlet ve topluluklarının özel bir bütünleşme süreci veya devletlerarası ilişkilerin bir örnekleme olarak yaklaşmak mümkündür. Bu anlamda konuya yaklaşım biçimindeki farklılık, konunun analizinde de farklı türden tartışmaların ele alınmasını gerektirmektedir. Türk Dünyasının bir yapı olarak etnik ve dilsel ortaklıklarına rağmen, mevcut birçok devleti kapıyor olması, onu çok fazla örneği –belki Arap Dünyası da bu çerçevede değerlendirilebilir - olmayan özel bir durum olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir. Mesele bu açıdan ele alındığında, evrensel bir sosyal bilim gündeminden ziyade Türk Dünyasının kendi kendini kritik edeceği, belki yeni kavramları gerektiren ve mevcut duruma veya soruna özgü bir sosyal bilim gündemi gerekmektedir ki bunu sağlayacak hazır, verili bir bilimsel ve kuramsal bir tartışma düzlemi bulunmadığı söylenebilir. Türk Dünyası ülkeleri ve toplulukları da sosyolojinin güncel konuları olan küreselleşme ve ulus devlet gibi güncel tartışma alanları ile ilgilidir. Ancak Türk Dünyası kavramı ve yapısına özgü konular, bugünün başat sosyolojik tartışmaları ile tam anlamıyla örtüşmemekte, onlardan münezzeh olmasa da farklı bir takım vurguların gerektiği bir tartışma alanına ihtiyaç duymaktadırlar. Bu yüzden Türk Dünyasının bütünleşme konusunu evrensel düzlemde nispeten ayırık ve kendine özgü olan birinci boyutuyla ve evrensel düzleme yakın olan ikinci boyutuyla ele almakta fayda vardır.

İlk olarak Türk Dünyasındaki bütünleşme süreci kendine özgü diye ifade edilen birinci boyutuyla ele alındığında, bir noktanın altını çizmek gerekir; buradaki özgünlük varsayımsal, kurgusal ya da keyfi bir özgünlük değil, aynı etniklik ve dille ilgili olup geniş bir coğrafya ve farklı devletlerle ilgili olma durumudur ki daha önce de ifade edildiği gibi bunun çok fazla örneği yoktur. Bir başka ifadeyle dünyada çok fazla bütünleşme girişimi, pratiği vardır ama bunların çoğu Türk Dünyasında söz konusu olduğu gibi ortak dil, kültür ve etniklikten hareket etmez. Tabiri caizse bugünün dünyasında tanık olunan birçok bütünleşme stratejisi, siyaseten bütünleşmeye, birleşmeye veya benzeşmeye çalışırken, Türk Dünyası için söz konusu olan bütünlükten, benzeşiklikten veya

birlikten siyaset oluşturma çabasıdır. Arslan (2016:206) benzer bir çerçeveden Türk dünyası bütünleşmesini tabandan tavana kültürel bütünleşme olarak ifade etmekte ve Türk dünyasının sağlıklı bir kültürel ortaklık oluşturabilmesi için devletlerin halkına dayattığı bir bütünleşme modelinden ziyade halkın rızasına dayanan bir bütünleşme modelinin daha uygun düşeceğini ifade etmektedir. Tabana atıfta bulunan bu yaklaşım da Türk dünyasının ortaklıklarına atıfta bulunmakta ve bir anlamda tabanın ortaklığına işaret etmektedir.

Peki, bütünleşmenin gereği nedir sorusuna dönülürse, bu ilk perspektiften nasıl bir cevap verilebilir? Bütünleşmenin gerekliliğine ilişkin sorulara verilebilecek bir cevap şu olabilir; güçlü tarihsel bağları ve ortaklıkları olan toplumların ayrılığı yerine bütünleşmesini sorun haline getirmek, bütünleşmenin gereğini negatif anlamda sorgulamak veya bunun gereksizliğine ilişkin deliller aramak, bu yönde bir eğilim göstermek akıl ve vicdanla bağdaşabilecek bir durum değildir. Türk Dünyasının bütünleşmesi eşyanın tabiatına uygundur. Doğaldır. Türk Dünyasında bütünleşmenin gündeme gelmesindeki temel etken, onun ortaklıklarına rağmen ayrı düşmesidir. Kısacası Türk Dünyasının bütünleşme eğilimi aklın ve vicdanın onaylayacağı bir durumdur.

Aslında Türk Dünyasındaki ilişkileri uluslararası ilişkilerin çıkara dayalı diplomatik ve devletlerarası doğasından belli ölçüde farklı olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Bu anlamda toplumlararası bir ilişkiden de söz etmek mümkündür. Chong (2012:99), Malay Yıllıkları'na* dayanarak modernite öncesi Güneydoğu Asya'da uluslararası ilişkilerin insanlar arası bir hüviyet taşıması durumunu ele alarak, toplumlararası ilişkileri çözümlediği makalesinde, yıllıkların kendiliğinden hiyerarşik, kültürel övgü ve ahlaki anlatıma dayalı efsanevi tarihsel bir dünyayı tasvir ettiğini ileri sürmektedir. Chong (2012:89) yıllıkların cömertlik/kahramanlık ve prestij gibi kavramlar etrafında kümelenildiğini ifade etmekte, Malay dünyasının kolonyal dönem öncesindeki politik toplumlararası ilişkilerinin, egemenliğe dayalı modern uluslararası sistem için fikri bir alternatif olmasını tartışmaktadır. Bu örneği, belli ölçüde Türk Dünyasında fertler, gruplar ve toplumlararası ilişkilerin farklı bir örneği olarak göstermek mümkündür. Çünkü Türk Dünyasındaki mevcut ilişkilerin temel güdüleyicisi uluslararası ilişkilere sıklıkla refere edilen çıkar ilişkisinden ziyade kültürel ve ahlaki vurguyu içinde barındıran barış, dostluk ve kardeşlik gibi ilişkilerdir. Azerbaycan ve Türkiye ilişkisini anlatmak için sıklıkla kullanılan ve uluslararası ilişkilerin bilindik mantığını aşan “bir millet iki devlet” söylemi de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Yukarıda değinilen Malay örneği, uluslararası ilişkilerin temel güdüleyici yaklaşımları olarak realizm ve idealizm karşıtlığını da akıllara getirmektedir. Bu anlamda Malay örneği daha idealist bir uluslararası sistemi anımsatmaktadır. Nitekim Chong (2012:101) sonuç olarak, yıllıkların Malay dünyasında ve Malayların Çin, Hint ve Arap dünyası ile ilişkilerinde ezici bir güç kullanmaksızın, uzlaştırıcı bir biçimde gerçekleşebildiğini tarihsel olarak gösterdiğini vurgulamaktadır. Türk Dünyasının da kendi içinde böyle bir ilişki mantığına sahip olduğunu hatta Türk Dünyasından üretilebilecek bir küresel siyasetin sözü edilen daha insani bir uluslararası ilişkiler geleneğini dünya geneline yayma güç ve iradesini de içinde barındıracağı da varsayılabilir. Türklerin, adaletten, ahlaktan ve insani ilkelerden beslendiğini düşündükleri kadim devlet gelenekleri de bu yönde bir delil olarak değerlendirilebilir.

Türk Dünyasında bütünleşmenin gerekçeleri bakımından bu noktaya kadar ele alınan hususlar, yukarıda ifade edilen birinci boyutu yani ilişkileri dostluk, kardeşlik gibi romantik bir perspektifti ya da dayanışmayı salık veren ahlaki bir perspektifi ilgilendirmektedir. Önemi hiç azımsanamayacak olan, hatta bırakın azımsamayı ilişkilerin temel dayanağı olan bu çok insani temel

* Büyük bir deniz imparatorluğu olan Malakka Sultanlığı'nın köklerini, gelişimini ve çöküşünü romantik bir biçimde aktaran edebi eser. Daha fazla bilgi için bkz. Malay Annals (Çevrimiçi) https://en.wikipedia.org/wiki/Malay_Annals Erişim:13.04.2017.

gerekçenin dışında, bütünleşme bugünün dünyasına özgü gelişmelerle veya bir başka deyişle yukarıda ikinci boyut diye ifade edilen uluslararası ilişkilerin daha teknik izahları barındıran, daha reel, belki romantik ve ideal desenlerden nispeten yoksun boyutu ile de gerekçelendirilebilir.

Dünyanın bugünkü kaotik haline bakıldığında, genel anlamda insanlığı endişeye sevk eden ancak politik aktörlerin vazgeçemediği savaş eğilimi, neredeyse teslim olunmuş ve bir anlamda kurumsallaşmış bir çıkar mücadelesi, bütün meşrulaştırma girişimlerine rağmen gayri insani politik aksiyonlar bugünün genel görünümünü oluşturduğu müşahade edilmektedir. Uluslararası sistemin işleyişinde karşıt iki yaklaşım olarak idealizm ve realizm, bugünün dünyasına özgü sorunların algılanmasında elverişli bir düşünsel altyapı oluşturmaktadır. Gözen (2015:84) idealizm açısından bakıldığında realizmin insanın doğasına ilişkin olumsuz bir tahayyüle sahip olduğunu, bu anlamda realizmin silah ve saldırganlığın, uluslararası sistemdeki anarşinin, savaşın, güç dengesinin, rekabetin, çıkar ve menfaatin bir gerçeklik olarak kabulü anlamına geldiğini, idealizmin ise realizmin bu kötümser kabullerinin ve gerçekliklerinin mutlak olmadığını bunlara teslim olmamayı ve hatta bunları ortadan kaldırmayı amaçladığını ileri sürer.

Gerçekten de realist bir uluslararası ilişkiler algısı zihinlerde o kadar derinleşmiştir ki, -realist olmayan- daha farklı tarihsel dönemlere ilişkin betimlemeler bile insanlar için inanılması güç, tarihsel kurgular veya inşalar gibi algılanmaya başlanmıştır. Elbette ki Türk Dünyası da içinde bulunduğu bu realiteden etkilenmektedir. Ancak Türk Dünyasının değerler anlamında daha insani, bir anlamda idealist bir iklime katkıda bulunacak potansiyelleri taşıdığı da tartışma götürmez bir gerçektir.

Uluslararası sistemin çıkar temelli doğasına benzer farklı bir tespit de Hobbes'un insan doğasına ilişkin tespitidir. Toplum durumundan önceki aşamayı ifade eden toplum öncesi –doğaldurumda insan, diğer insanlarla bitmek tükenmek bilmeyen bir güç ve çıkar çatışması içindedir (Akt. Sunar, 1999:77). Hobbes'a göre insan doğasından kaynaklanan kargaşa, akla dayalı öznel arası bir anlaşmayla son bulacaktır (Akt. Sunar, 1999:75). Hobbes'un tersine liberal bir perspektiften Locke, insana ilişkin daha iyimser algılara sahip olup, insanların birbirini yok etmek gibi bir amaçlarının olmadığını, insanların amacının istek ve ihtiyaçlarının tatmini olduğunu ifade etmektedir (Akt. Sunar, 1999:89). Elbette ki Hobbes ve Locke'un görüşleri, siyasal teori ve toplum felsefesi bağlamında çok derinlikli bir tartışmanın taraflarıdır ve aralarındaki itilaf kolaylıkla hüküm verilebilecek tartışma değildir. Ancak insanı sınırsız bir iyiliğe veya kötülüğe indirgemenin de benimsenmesi kolay değildir. Türk Dünyasının sahip olduğu edebi, folklorik, tasavvufi vb. miras, daha kabul edilebilir bir insan tasavvuruyla çağdaş dünyaya alternatif yaklaşımlar sunabilir.

İdealizm, realizm, insan ve toplum felsefesine ilişkin bu noktaya kadar ele alınan hususlar konu bağlamında değerlendirmek gerekirse, uluslararası politikanın çıkar ve güç temelli doğasının insan doğası ile özdeşleştirildiğini, ulusların ilişkilerinin insan doğasına atfedilen bir kötümserlikle izah edildiği söylenebilir. Bu durum muhakkak mutlak bir doğruyu ifade etmemekte ancak iyi yönde telkin alamayan insanların, ulusların veya bütün dünyanın realitesi bugün için bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Farklı olanı, bırakın ortaya koymayı aklından bile geçirememektedir. Bu çalışmanın özelinde Türk Dünyası ülkelerinin ve topluluklarının birbiriyle olan teknik anlamda uluslararası ilişkiler kategorisine giren ilişkileri şüphesiz bu kötümser doğanın özellikleriyle şekillenmemektedir. Aksi yönde yapılan bir takım saptamalara rağmen, Türk Dünyasının kendi içinde romantik, hoşgörülü ve iyi niyete dayalı bir ilişki düzlemine sahip olduğu söylenebilir. Dahası Türk Dünyasının etkin hale geldiği bir dünyada bu değerlerin dünya ölçeğinde güç kazanacağı varsayılabilir. Realitenin dışında insanların ve toplumların kendilerini iyi görmeleri ve eylemlerini bu yönde şekillendirmeye çalışmaları kısacası iyiliğe öykünmeleri de bir kıymet olarak görülmelidir.

Bütünleşmenin gerekçeleri bağlamında yukarıda ifade edilen ikinci boyut çerçevesinde değinilmesi gereken bir başka husus da uluslararası örgütler bağlamında dünyada aşına olunan bütünleşme çabalarıdır. Bugün devletlerin sosyal, ekonomik ve kültürel anlamda bütünleşme veya dayanışma çabasında olduklarına şahit olunmaktadır. Habermas (2005:14-15), ilişkilerin, iletişimin, ekonomik üretimin, para kaynaklarının, teknolojinin, silah transferinin, özellikle ekolojik ve askeri risklerin küreselleşmesinden dolayı ulus devletin çözüm üretmediği bir safhaya geldiğini, bu yüzden Avrupa’da, Kuzey Amerika’da ve Asya’da devletler üstü kıtasal rejimlerin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Türk Dünyasında da devlet başkanlarının gerçekleştirdiği zirvelerin “Türk Konseyi” şeklinde bir örgüte dönüşmesi süreci dünyadaki bu eğilimle ilgilidir.

Bu çerçevede dünyadaki bütünleşme süreçlerinden bazı örneklerle değinilebilir. Avrupa Birliği, bugün dünyanın gündemindeki en popüler ve kapsamlı bütünleşme hareketlerinden biridir. Grötsch ve Schnabel, 1957’de kurulmasından bu yana bütünleşme hedefinde olan AB’nin en büyük sorununun, bütünleşmenin hangi temelde gerçekleşeceği konusu olduğunu ifade etmektedirler. Bu çerçevede 90’larla birlikte din bir bütünleşme alanı olarak keşfedilse de dinin hangi düzeyde bireylerin bütünleşmesini sağlayacağı sorun olarak kalmıştır (Grötsch ve Schnabel, 2012: 586-587). Avrupa birliği kıta ölçeğinde bütünleşmiş bir kimlik için çaba göstermekte ve uygun müştereklerin keşfi için zihin yormaktadır. Bu bütünleşme eğilimi, kıtanın tarihi dikkate alındığında Türk Dünyası tarafından dikkatli bir biçimde yorumlanmalıdır.

Bir diğer örnek İngiliz Milletler Topluluğudur. Richmond, eskinin İngiliz İmparatorluğu olan şimdinin milletler topluluğunun üç yüz yıldan fazla bir süre boyunca geçerliğini koruduğunu, üye ülkelerin aralarındaki etnisite, dil ve din farklarına rağmen İngiliz demokratik siyasal uygulamalarına bağlı temel değerleri paylaşmaya devam ettiklerini ifade etmektedir (Richmond, 1958: 351). Görüldüğü gibi milletler topluluğunun bütünlüğü veya bütünleşmesi için öne sürülen ortak değer, var olduğu ima edilen demokratik siyasal tavrıdır. Bu ifadelerin gerçekliği yansıtıp yansıtmaması ayrı bir tartışmadır. Ancak buradan alınması gereken mesaj, Türk Dünyasında var olan ve gerçekliği tartışma konusu olmayan ortaklıkların ciddiye alınması gerekliliğidir.

Bu iki örnek de hem ülkelerin nasıl da dayanışma için ortak değerler aradığını, değerler inşa ettiğini hem de bazı ülkelerin kendilerine yoktan -dayanışma içinde olabilecekleri- bloklar oluşturmaya çalıştıklarını göstermektedir. Bu örnekler bir anlamda dayanışma olgusunun toplumlar arası gerçekliğine de işaret etmektedir. Tıpkı küçük ya da büyük ölçekli toplumsal ilişkilerde olduğu gibi toplumlararası ilişkilerde de dayanışma olgusuna ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Gerçi güncel bir gelişme olarak İngiltere’nin Avrupa Birliği’nden ayrılık kararını ifade eden Brexit* bütünleşmeye ilişkin olumsuz bir süreci de işaret etmektedir. Coyle (2016:23) Birleşik Krallığın Brexit’teki ayrılık kararının, spesifik olarak Avrupa Birliği’ne karşı alınmış bir karardan ziyade, küreselleşmenin ülkenin farklı bölgelerinde yarattığı eşitsizleştirici etkilerine karşı alınmış bir karar olarak görülebileceğini ifade etmektedir.

Bu durum, uzunca bir dönem ulus devletlerin geçerliğini yitirdiği ve küreselleşmenin insanlığın yeni durağı olduğu yolundaki görüşler hatırlandığında, ilginç bir gelişme olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda ne ulus devletlerin ne de küreselleşmenin olgusal gerçekliğini hafife almayan, soğukkanlı yaklaşımların daha yerinde olacağı söylenebilir. Erkal (2016), çok uluslu şirketlerin ideolojisi olan küreselleşmeye karşı ülkelerin alternatif küreselleşme ile ayakta

* %52 oranında “ayrıl” oyuyla Birleşik Krallığın Avrupa Birliğinden ayrılması yönünde kararın alındığı 23 Haziran 2016 tarihli referandum. Ayrıntı için bkz. (Çevrimiçi) https://tr.wikipedia.org/wiki/2016_Birle%C5%9Fik_Krall%C4%B1k%27%C4%B1n_Avrupa_Birli%C4%9Fi_%C3%BCyeli%C4%9Fi_referandumu Erişim:15.01.2017.

kalabileceğini, Türk Dünyasının da bu anlamda sürdürülebilir sosyal ve iktisadi kalkınma için işbirliği arayışı içinde olduğunu ifade etmektedir.

Türk Dünyasının, yukarıdaki örneklerle kıyaslandığında daha fazla ortak paydayı kapsadığı yadsınamaz bir gerçektir. Söz konusu ortak payda, etnik, dilsel, dinsel, kültürel ve tarihsel birçok boyutta tasvir edilmektedir. Bu ortaklıklar bütünleşmenin dayanaklarını oluşturmaktadır. Bu dayanaklar diğer örneklerde olduğu gibi tartışmalı ve kurgusal değil, yadsınamaz doğal gerçekliklerdir. Vurgulanması gereken önemli bir husus şudur; kurgusal olan ortaklıklara dayalı bütünleşme eğilimlerinin olduğu ve bu kurgusalılıklardan ortak bir siyasetin üretildiği bir dünyada, nispi olarak önemli müştereklere dayanan Türk Dünyasının bütünleşmekten geri durması veya bunun telkin edilmesi gerçek bir sorun olarak nitelendirilebilir. Ortaylı Türk Dünyasının var olduğunu, Türk Dünyasındaki insanların, toplulukların birbirlerini tanıdığını ve beraber olduklarını bildiklerini ancak bunun siyasetini yapamadıklarını ifade etmektedir (Ortaylı, 2013:79). Türk Dünyasının, ortak bir siyaset üretebilmesiyle ilgili müspet ya da menfi bir muhasebesi yapılabilir ancak Türk Dünyasının varlığına, var oluşuna veya gerçekliğine ilişkin tartışmanın geçerliği yoktur.

3. Eğitimin Bütünleşmeye Katkısı

Eğitimin bütünleşmeye katkısı hususunda iki noktanın vurgulanmasında ve birbirinden ayırt edilmesinde fayda vardır. Bunlardan birincisi her bir ülkenin kendi eğitim faaliyetlerini tanzim ederken Türk Dünyasına özgü değerleri dikkate alması durumudur. Söz konusu değerlerin hatırlanması, tanıtılması ve bunların senkronize bir şekilde yapılmasıyla hem ülkeler -değerler eğitime ihtiyaç duyulan bir çağda- eğitim faaliyetlerini daha etkili hale getirebilir hem de değerlerde zaten var olan ortaklığı aktif hale getirerek hedeflenen bütünleşmeye de katkı sağlanmış olur. İkinci nokta ise eğitimin her kademesinde öğrenci ve öğretmen mübadelesi ile uzun zamandır birbirinden ayrı düşmüş kardeşlerin fiili karşılaşması da bütünleşme hedefine doğrudan katkıyı sağlar. Şimdi bu iki ayrı hususta hedeflenen ve gerçekleşen olguların bir değerlendirmesi yapılabilir.

3.1. Eğitimde Ortak Değerler Vurgusu

Milli eğitim temel kanununda, Türk milli eğitimin genel amacı ifade edilirken, Türk milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen onları koruyup geliştiren, ailesini, vatanını, milletini, seven, daima yüceltmeye çalışan ve insan haklarına saygılı yurttaş yetiştirme vurgusu yapılmaktadır. Bu anlamda bütün ülkelerin eğitim sisteminden beklentisi, kendi tarihi ve kültürel mirasına sahip çıkan evrensel insani değerlere sahip yurttaşlar yetiştirmektir. Bugün bu melekelerle sahip nesiller yetiştirmenin önünde cehaletin beslediği radikal hareketler ve değerlerden arınmış aşırı bir modernleşmeden kaynaklanan engeller vardır. Bu handikapları aşmak için Türk Dünyasının sahip olduğu değerleri yeniden ve beraberce hatırlamak gerekir. Bu değerlerin genç nesillere de tanıtılması, hem tek tek ülkelerin hem bir bütün olarak Türk Dünyasının hem de genel olarak dünyanın huzuruna ve konforuna katkı sağlayacağı açıktır. Bugün buna olan ihtiyaç daha da artmıştır.

Bogenbayev, milli eğitimin temelleri olarak dil, din, tarih ve milli ideallere yönelik eğitime işaret etmekte ve tüm bunların eğitiminin ayrı ayrı değil kapsamlı bir tarih eğitimiyle mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca milli ve evrensel insani değerlere dayalı bir kişilik gelişimi de kapsamlı bir tarih eğitimiyle uygulanan milli bir eğitimle gerçekleşir (Bogenbayev, 2014: 1004-1005).

Açık (2013:754), tarihi ve güncel olanı birbirinden koparmanın mümkün olmadığı düşüncesinden hareketle bugünün anlaşılması ve geleceğin kurgulanması açısından geçmiş göz ardı etmemek gerektiğini ifade etmekte ve geniş bir coğrafyada farklı kültürlerle, toplumlarla, medeniyetlerle ve dinlerle temas etmiş olan Türklerin köklü sosyokültürel değişimleri tecrübe ettiğini

hatta bir anlamda bu değişimlere maruz kaldığını, bu yüzden çok zengin bir tecrübe ve kültürel mirasa sahip olduğunu vurgulamaktadır. Açık, bu mirasın ve tecrübenin bir tarih şuuru ile bilimsel olarak ele alındığı takdirde bugünün sorunlarına ışık tutacak bir mahiyet taşıdığını ve bunun ilkokuldan başlayarak bütün Türk coğrafyalarında öğretilmesi gerektiğini dile getirmektedir.

Gerçekten de Türkler, bir bütün olarak düşünüldüğünde, doğuyu batıyı, kuzeyi güneyi farklı dinleri, kültürleri, farklı iktisadi rejimleri, çığır açıcı tarihsel vakaları görmüş, tecrübe etmiş, onları çoğu zaman kahramanca yönlendirmiş, bazen de trajik olarak zor durumlara maruz kalmış dinamik bir millet olarak değerlendirilmelidir. Belki de bu kadar yoğun tarihsel olayı deneyimlemekte emsali az olan bu milletin, bu tecrübeyi hem kendisinin hem de bütün insanlığın sorunları açısından kullanma potansiyeli taşıdığı da akılda tutulmalıdır. Bu sübjektif, uçuk, kibir içeren bir tespit değil, tarihsel verilerin akla getirdiği bir potansiyeldir.

Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını kazandıkları ilk yıllarda Türkiye ile imzaladıkları anlaşmalarda da geçen ve Türk Konseyi Aksakallar Heyeti'nin 2012 yılında Bakü'de gerçekleştirdikleri 3. toplantısında taslağı kabul edilen "ortaokul ve lise seviyesindeki öğrenciler için ortak tarih kitabı" projesi, temelde Türk topluluklarının coğrafyada henüz ayrışmadıkları 13. yy'a kadar olan ortak bir tarihi paylaştıklarını Türk Dünyasının genç nesillerine kavratmayı hedeflemektedir (Kydyrali, 2013:303). Bu proje yukarıda sözü edilen kapsamlı tarih eğitimi noktasında Türk Dünyasının önemli bir aşamaya geldiğini göstermektedir.

Ortak tarih kitabı, müşterek tarihsel dönemleri ve siyasi karakterleri öne çıkarırken, kültürel karakterler de bunun dışında kalmamalıdır. Faruk Sümer, Üsküp'ten Doğu Türkistan'a, Batı Anadolu'daki Dalaman Çayı'ndan Batı Sibirya'daki Tobol boylarına kadar geniş bir coğrafyada Köroğlu destanının söylenmesini kültürel ortaklığın bir kanıtı olarak ifade etmektedir (Akt. Gündoğdu, 2013: 324). Akyüz (2011:24) ise sözlü kültürel mirasın en önemli taşıyıcılarından olan destanların ve destan anlatıcılarının önemini vurgulayarak, destanların çocukların anlayabileceği bir düzeyde sadeleştirilerek okul öncesi eğitiminde anaokulu öğretmenleri tarafından masalsı bir üslupla çocuklara tanıtılmasını önermekte, ayrıca destanlarla ilgili çalışmalar bakımından Türkiye'deki edebi çalışmaların diğer Türk Dünyası topluluklarına göre geride olduğunu ifade etmektedir.

Bu çerçevede ortak tarih kitabında olduğu gibi ortak kültürel mirasın da okullarda tanıtımını sağlayacak eğitim projelerine ihtiyaç olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Türk Dünyasında uygulanması yarar sağlayacak olan eğitim projelerinin Türk Dünyasının bütün yörelerinde eşzamanlı ve aynı etkililik düzeyinde gerçekleşebilmesi için ayrı bir hassasiyet, çaba ve bilinç gerektiği de söylenmelidir. Tüm bu siyasi ve kültürel karakterler, kültürel değerler daha değer yönelimli nesillerin yetişmesi için önemli bir hazine olarak düşünülmeli ve bu ortak hazinenin ortak kullanımından geri durulmamalıdır. Açık (2013:755) herhangi bir kültürün tasviri için o kültüre ait dilin söz varlığının, olan, az veya çok olan, hiç olmayan kavramların söz konusu tasvir için önemli olduğundan hareketle bütün Türklüğün ortak değerleri olan ama zaman zaman erozyona uğrayan değerler olarak da doğruluk, dürüstlük, iyilik, adalet, vatanperverlik, özgürlük, barış ve uyum içinde bir arada yaşama, alçak gönüllülük, bilgelik vb. melekeleri, erdemleri sıralamaktadır.

Bu değerlere öykünmeyi, bu değerleri ihya etmeye çalışmayı, değerlerin öneminin hararetle ve bazı durumlarda üzüntü verici olaylar vasıtasıyla anlaşıldığı bugünün dünyasında, Türk Dünyasının kendisine yaraşır bir ödevi olarak nitelendirmek belki ciddi bir iddia taşıyacaktır ancak asla mesnetsiz olmayacaktır. Ancak değerlerin hatırlanması ve toplumsal yaşamda gerçekliğe dönüşebilmesi için eğitim müfredatlarının bu hassasiyetlere göre düzenlenmesi ve etkin biçimde tatbik edilmesi de gerekmektedir. Gündüz ve Ocak (2016:258), Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi öğrencileri üzerinde yürüttükleri çalışma sonucunda, öğrencilerin ders

olarak eğitimini aldıkları halde Yesevi felsefesini, düşüncesini yeterince tanımadıkları tespitini yapmaktadırlar.

Yesevi felsefesinin, Yesevi adını taşıyan bir üniversitede tanınmamasının ya da benzer birçok muhtemel durumun oluşturduğu tezatların üstesinden gelmek Türk Dünyasının yukarıda sözü edilen ödevinin önemli bir parçasıdır.

Bu noktada somut faaliyetler yürüten organizasyonlar olarak Uluslararası Türk Kültür Teşkilatı'na (TÜRKSOY) ve Türk Akademisi'ne (TWESCO) değinmek gerekir. Pürtaş (2012: Sonuç Bölümü: para. 1-5), TÜRKSOY'un başarılı bir kültürel diplomasi yürüttüğünü, sanatçıları ve entelektüelleri harekete geçirerek Türk Dünyasında bütünleşmeye kültür ve sanat bağlamında ciddi katkı sağladığını vurgulamaktadır. Bıyıklı (2016:414) Türk Akademisi'nin kurulduğu tarihten itibaren amaçları doğrultusunda gelişme gösterdiğini, bir takım eksikliklerin giderilmesiyle daha verimli çalışabileceği yönünde tespitlerde bulunmaktadır.

Gerek TÜRKSOY, gerek Türk Akademisi şüphesiz kendileri için tanımlanan çerçevede eğitim, bilim, kültür ve sanat bağlamında bütünleşmek için önemli çabalar göstermektedir. Bu tür faaliyetlerin dökümü yapıldığında hiç de azımsanamayacak bir düzeye erişildiği de görülecektir. Ancak bu tür organizasyonların emeklerinin karşılığını gerçek anlamda bulabilmeleri için Türk Dünyasında bir kamuoyu oluşumuna, akabinde söz konusu faaliyetlere ilişkin farkındalık oluşması gerekmektedir. Bunun için de Türk Dünyasındaki iktidarların biraz daha güçlü desteğine ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

3.2. Eğitim Hareketliliğinin Bütünleşmeye Katkısı

Türk Dünyasında bütünleşme açısından imzalanan pek çok anlaşmayla ve Türk konseyi gibi yapıların faaliyetlerinde sıklıkla vurgulanan hususlardan biri eğitim işbirliği çerçevesinde eğitim hareketliliği sağlamaktır. Bu husustaki önemli başlıklardan biri büyük öğrenci projesi diye ifade edilen bursluluk uygulamasıdır. Ahmetbeyoğlu, Türkiye'nin hızlıca tanıdığı Türk Cumhuriyetleri ile imzaladığı anlaşmalarda eğitimle ilgili olarak öğrenci değişimi ve ortak eğitim yatırımı gibi hedeflerin konulduğunu ifade eder. Bu çerçevede 1992-1993 öğretim yılından itibaren Türk Cumhuriyetleri ve akraba topluluklarından sonraki yıllarda eklenen kontenjanlarla birlikte 15 bin civarında öğrenci burslu olarak Türkiye'de okutulmuştur (Ahmetbeyoğlu, 2007:401-403). Devlet, bu projeyi çok cesur ve bir o kadar da riskli bir proje olarak değerlendirmektedir (Devlet, 2007: 180).

Bu proje hızlıca hayata geçirilmiş ve aksaklıklar nedeniyle epeyce eleştiriye uğramış bir proje olarak değerlendirilebilir. Özoğlu ve diğerleri, 2009-2010 akademik yılına kadar, toplamda yaklaşık 41 bin kontenjan tahsis edilen projede, kontenjanların 32 bininin kullanıldığını, gelen 32 bin öğrenciden sadece 9 bin 541'inin mezun olduğunu, 16 bin 684 öğrencinin bursunun ise farklı nedenlerden ötürü kesildiğini ifade etmektedir (Özoğlu ve diğerleri, 2012: s.63).

Proje kapsamında Türkiye'ye geldikten sonra sonuç olarak bursu kesilen öğrencilerin oransal fazlalığı projeye ilişkin eleştirilerin temel sebebidir. Devlet (2007:181-183) projenin başarıya ulaşamayacağına dair çeşitli kurumların önceden uyarılarda bulunduğunu, gelen öğrencilerin Türkiye hakkında yeterli bilgiye sahip olmaması, bursların yetersizliği, barınma şartlarının kötü olması, denklik gibi sorunlardan söz etmekte ve gelen genç nesli Türkiye'ye yakın ve dost bireyler yapma amacının da suya düştüğünü ifade etmektedir.

Ahmetbeyoğlu (2007:406) da benzer sorunların altını çizmiş ve projenin aksaklıkları gözden geçirilerek mutlaka devam etmesi gerektiğini savunmuştur. Elbette ki gelişmelerin hızı ve yaşanan coşku, atılan adımların sorunsuz işlenmesini zora sokmuştur. Zikredilen rakamlar ve dile getirilen sorunlar bu durumu göstermektedir. Ancak bu durum, tüm Türk Dünyasının mevcut sosyo-ekonomik

yapısı dikkate alındığında sürpriz olarak karşılanmamalı ve ümitsizliğe dönüşmemelidir. Tüm aksaklıklarına rağmen projenin uygulanması da bir değer olarak görülmelidir.

Şüphesiz dile getirilen bu olumsuzlukların bir bedeli olmuştur ancak bu olumsuzluklar aynı zamanda bir tecrübe birikimine yol açmıştır. Örneğin Türk Konseyi çatısında gelişen “Türk Üniversiteler Birliği Yükseköğretim Alanı Oluşturma Yönergesi” ile daha önce büyük öğrenci projesi bağlamında eleştirilen denklik problemleri ve uluslararası akreditasyon gibi sorunların çözümüne yönelik arayışların olduğu görülmektedir (Mert, 2015:282-283). Bu tür tedbirlerin eğitim hareketliliğini daha sağlıklı hale getireceği ve böylece eğitim hareketliliği ile bütünleşmenin daha güçlü bir hale geleceğini öngörmek yanlış olmayacaktır.

Eğitim hareketliliğinin bütünleşmeye katkısı, Avrupa kimliği oluşturmaya çalışan AB’nin, eğitim hareketliliğine verdiği önemden anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Birlik, eğitim alanında çalışan, hem katılımcıların hem de öğretim üyelerinin değişimiyle Avrupa kimliğinin gelişmesini teşvik etmek istemektedir (Hesapçioğlu ve Topsakal, 2007:80). Mobilitenin, karşı karşıya gelmelerin, yüz yüze etkileşimlerin artması, ortak bir kimlik oluşturma’nın önemli bir aracı olarak görüldüğü içindir ki, bugün AB kapsamında Erasmus gibi eğitim hareketliliği programları yoğun olarak işletilmektedir.

Bu çerçevede Türk Dünyası, bir kimlik oluşturma girişiminden ziyade var olan, kadim ama bir anlamda unutturulmaya çalışılmış bir kimliğin hatırlanmasını ve yeniden etkinleşmesini ifade etmektedir. Bu anlamda Türk Dünyası kimliğini güçlendirme gayesi, eğitimdeki hareketlilikten önemli bir katkı görecektir. Nitekim Türk Keneşi(Konseyi) bünyesinde kurulan Türkiye’den 5, Kazakistan ve Kırgızistan’dan 4’er, Azarbaycan’dan ise 3 üniversitenin üye olduğu Türk Üniversiteler Birliği, Orhun Süreci Değişim Programı’nı* pilot uygulama olarak başlatmıştır. Bunun, istikbalde hedeflenen amaçlar için çok önemli bir başlangıç olduğu söylenebilir. Programın başarısı için, Türk Dünyasının geneline homojen bir biçimde yaygınlaşması gerekmekte ve bunun da ciddi bir emek gerektirdiğini vurgulamak yerinde olacaktır.

4. Sonuç

Türk Dünyasında bütünleşme, Türk devlet ve topluluklarının niyet ve iradesiyle gerçekleşecek önemli bir sürecin ifadesidir. Bu sürecin gerçekleşmesi için hem içsel hem de dışsal bir takım faktörler bu çalışma kapsamında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede dünya konjonktürünün, ülkeleri, ulusları dayanışma içinde olmaya zorladığı bu süreçte, dünya genelinde birçok bütünleşme hikâyesine rastlanılmaktadır. Bunlardan bazılarının başarılı, bazılarının başarısız olduğu bilindik bir durumdur. Bugün için farklı düşündüren gelişmelere rağmen popüler, başarılı örneklerden biri AB örneğidir. AB’nin siyasal amaçlar doğrultusunda, bir bütünleşmeyi kurgulamaya çalıştığı ve pek çok örgüte göre bu konuda belli bir başarıyı elde ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Türk Dünyasının da karmaşık coğrafyası, nüfusu ve yapısı ile bütünleşme eğilimini gösterdiği bilinmektedir. Bu anlamda Türk Dünyası dünya konjonktürünün neden olduğu dayanışma eğiliminden münezzeh olarak kardeşlik, birlik veya ortaklık –adına ne denirse densin- bağlarıyla herhangi bir değişkene bağımlı olmaksızın bütünleşme eğiliminde olduğu söylenebilir. Bu durum eşyanın tabiatı gereği, gerekçeyle ihtiyaç duymayan bir bütünleşme hatta bütünleşmemenin gerekçelendirilmesi gereken bir bütünleşme deneyimidir. Bu çerçevede çeyrek yüzyıllık çabalar bütünleşme yönünde sürmektedir.

* Orhun Süreci Değişim Programı, 6-7 Nisan 2017 tarihinde Türk Üniversiteler Birliği’nin Biskek’te gerçekleştirdiği toplantıda kabul edilmiştir. Ayrıntılar için bkz. (Çevrimiçi) <http://www.turkkon.org/tr-TR/orhun-sureci-degisim-programi-turk-akademi-dunyasina-hayirli-olsun!/3/54/3821> Erişim: 16.04.2017.

Bunun dışında ve aynı zamanda dünya konjonktürü ve küreselleşme gibi süreçlere dayandırılan bütünleşme gerekliliği, müstakil devletler ve uluslar biçiminde de varlığını ortaya koyan Türk Dünyası için de geçerlidir. Yani Türk Dünyası hem gönüllük esasına hem de zorunluluk esasına göre bütünleşme eğilimi gösteren bir yapıdır. Şüphesiz bu bütünleşme sorunsuz ve kolaylıkla işleyen bir süreç değildir ve öyle olması beklenilemez de. Bu konuda ortaya çıkan veya çıkacak zorlukların dünya düzeni ve dünyadaki siyasal ilişkiler çerçevesinde sürpriz olmayacağı aşîkârdır.

Tüm bu üstünlükler, imkânlar veya zorluklar çerçevesinde kendine özgü bir mecrada işleyen Türk Dünyasında bütünleşme sürecinin önemli boyutlarından biri de eğitim boyutudur. Bu çalışmada eğitim ilişkileri iki açıdan ele alınmıştır. Birincisi eğitimin ortak değerlere dayandırılması suretiyle hem bütünleşmenin sağlanması hem de tek tek ülkelerin eğitim sürecinden umdukları faydayı daha değer odaklı bir biçimde elde etmeleridir. Bu aynı zamanda insani değerlerin ve dünyadaki barış ortamının güçlendirilmesi çerçevesinde vurgulanan bir açı olarak ele alınmıştır. Bu çerçevede şartların tahmin edilebilir zorlayıcılığına rağmen önemli aşamaların kaydedildiğini söylemekte bir sorun yoktur. Türk Dünyası, sahip olduğu tarihsel ve kültürel değerleri, önemli kişilikleri (Hoca Ahmet Yesevi, Dede Korkut, Farabi, İbn-i Sina vb.) eğitim yoluyla tekrar gündeme getirerek, hem kendi sorunlarına hem de evrensel sorunlara insancıl çözümler sunabilir. Eğitim alanındaki gelişmelerin bu noktada umut verici olduğu söylenebilir.

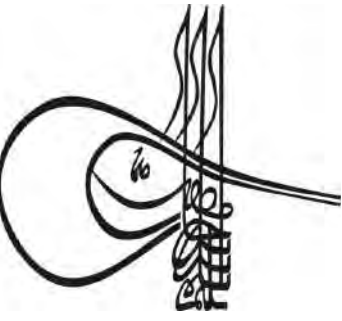
İkinci açı ise bütünleşmenin çok daha somut ve bir anlamda tetikleyici unsuru olan eğitim hareketliliği konusudur. Finansal anlamda da belirli bir güç isteyen bu boyut, Türk Dünyasının sıcak bir gündem olarak ortaya çıktığı ilk dönemlerden bu yana istenen, gerçekleşmesi için çaba gösterilen ama belirli zorluklar nedeniyle tam anlamıyla ya da istenilen ölçüde gerçekleştirilememiş ama hala yeni yeni uygulamalarla ve giderek profesyonellenen uygulamalarla gerçekleştirilmeye çalışıldığına tanık olunan bir husustur. Yine de ciddi emek gerektirdiği yönünde bir vurgu yapılabilir. Ayrıca daha derin siyasal çaba gerektiren bir husus olarak Özbekistan ve Türkmenistan'ın da bu süreçlere katılımı noktasında adımların atılması için yönetsel, toplumsal tüm aktörlerin iyi niyetli ve karşılıklı çabalarına ihtiyaç olduğu söylenebilir. Aksi takdirde eksik bir girişim olmayı aşmanın zorluğu, mevcut zorlukların yanında sürekli cari olacaktır.

KAYNAKÇA

- Açık, F. (2013). Türkistan'ı Birbirine ve Türkiye'ye Bağlayan Değerler, *Yeni Türkiye: Türk Dünyası Özel Sayısı*, 9(53), p. 744-757.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2007). Türkiye'ye Eğitim İçin Gelen Öğrencilerin Karşılaştıkları Meseleler, N. Öztürk, A. Satan, (Ed.) *Türk Dünyasının Problemleri ve Çözüm Önerileri* p. 405-407, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Akyüz, Ç. (2011). Dünden Bugüne Türk Dünyası Destan Anlatıcıları, *TURKISH STUDIES - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/4 Fall 2011, p. 15-26.
- Arslan, S. (2016). Türk Dünyasının Birlikteliğinde Kültürün Rolü / The Role of Culture in the Unity of the Turkish World, *TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, (Prof. Dr. Hayati Akyol Armağanı), Volume 11/2 Winter 2016, ANKARA/TURKEY, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9526>, p. 149-216.

- Bıyıklı, M. (2016). Türk Dünyası Ortak Kuruluşu Olarak Türk Akademisi Uluslararası Teşkilatı (Twesco), Rolü ve İş Birlikleri, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi: Afro-Avrasya Özel Sayısı*, p. 404-418.
- Bogenbayev, N. (2014). The Impact of the Comprehensive Teaching the History of the Medieval Turkic People on National Education, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 141, p. 1003– 1008.
- Chong, A. (2012). Premodern Southeast Asia as a Guide to International Relations between Peoples: Prowess and Prestige in “Intersocietal Relations” in the Sejarah Melayu, *Alternatives: Global, Local, Political*, 37(2), p. 87-105.
- Coyle, D. (2016). Brexit and Globalisation, R. E. Baldwin, (Ed.) *Brexit Beckons: Thinking ahead by Leading Economists* p.23-27, London: CEPR Press.
- Devlet, N. (2007). Türkiye’nin Avrasya’ya Yönelik Kültür Politikaları, M.Aydın (Der.) *Türkiye’nin Avrasya Macerası 1989-2006: (Avrasya Üçlemesi II)* p. 177-211, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Erkal, M. (2015, 13 Aralık). VI. Türk Dünyası Sosyologlar Birliği, (Çevrimiçi) <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/vi-turk-dunyasi-sosyologlar-birligi-36574yy.htm> Erişim: 15.04.2017.
- Gözen, R. (2015). İdealizm, R. Gözen (Der.), 2. Baskı *Uluslararası İlişkiler Teorileri* p. 67-119, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Grötsch, F. & Schnabel, A. (2012). Integration – What Integration?, *European Societies*, 14(4), p. 586-610.
- Gündoğdu, A.(2013). Türkiye ve Türk Dünyası İlişkilerinin Dayandığı Tarihi Temeller, *Yeni Türkiye: Türk Dünyası Özel Sayısı*, 9(53), p. 319-325.
- Gündüz, S. & Ocak, A. (2016). Üniversite Öğrencilerinin Yesevî Algısı / Yesevi Perception of University Students, *TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, Volume 11/18 Fall 2016, ANKARA/TURKEY, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.10075>, p. 249-260.
- Habermas, J. (2005). 3. Baskı “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hesapçioğlu, M. & Topsakal, C. Avrupa Birliği Sürecinde Eğitim ve Avrupa Vatandaşlığı, (Çevrimiçi) <http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruaebd/article/viewFile/1012001631/1012001361> Erişim: 30 Kasım 2015.
- Kydyrali, D. (2013). Ortak Tarih Bilincine Doğru, *Yeni Türkiye: Türk Dünyası Özel Sayısı*, 9(53), p. 302-304.
- Mert, O. (2015). Türk Konseyi (Keneşi) Türk Üniversiteler Birliği ve Türk Üniversiteler Birliği I. Genel Kurulu, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 53, p. 273-290.
- Orhun Süreci Değişim Programı (Çevrimiçi) <http://www.turkkon.org/tr-TR/orhun-sureci-degisim-programi-turk-akademi-dunyasina-hayirli-olsun!/3/54/3821> Erişim: 16.04.2017.
- Ortaylı, İ. (2013). Türk Dünyası, *Yeni Türkiye: Türk Dünyası Özel Sayısı*, 9(53), p. 79-86.

-
- Özoğlu, M. vd. (2012). *Küresel Eğilimler Işığında Türkiye'de Uluslararası Öğrenciler*, Ankara: Seta Yayınları.
- Pürtaş, F. (2012). Kültürel Diplomasi ve TÜRKSOY, (Çevrimiçi) <http://mekam.org/mekam/kulturel-diplomasi-ve-turksoy> Erişim: 15.04.2017.
- Richmond, A.H. (1958). Origins and Nature of the Commonwealth: A Sociological Interpretation, *The Phylon Quarterly*, 19(4), p. 351-363.
- Sunar, İ. (1999). *Düşün ve Toplum*, Ankara: Doruk Yayınları.
- (Çevrimiçi) https://en.wikipedia.org/wiki/Malay_Annals Erişim: 13.04.2017.
- (Çevrimiçi) https://tr.wikipedia.org/wiki/2016_Birle%C5%9Fik_Krall%C4%B1k%27%C4%B1n_Avrupa_Birli%C4%9Fi_%C3%BCyeli%C4%9Fi_referandumu Erişim: 15.01.2017.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Bozkurt KOÇ – Prof. Dr. Üzeyir OK

This article was checked by iThenticate.

ÖLÜM KAYGISI İLE KİŞİLİK ÖZELLİKLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Murat YILDIZ* - Meryem Berrin BULUT**

ÖZET

Bu çalışmanın temel amacı üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısı düzeyleri ile kişilik özellikleri arasındaki ilişkilerin belirlenmesidir. Bu bağlamda öncelikle ölüm kaygısı ve kişilik özellikleri kavramlarının tanımları verilmiş, daha sonra bu değişkenlerin birbirleri ile olan ilişkileri kuramsal ve görgül çalışmalar yardımıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu araştırmaya bir devlet üniversitesinin farklı fakültelerinde (Edebiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi ve Mühendislik Fakültesi) öğrenim gören 211 kadın ve 208 erkek olmak üzere 419 öğrenci gönüllü olarak katılmıştır. Araştırmada veri toplama araçları olarak Ölüm Kaygısı Ölçeği, Beş Faktörlü Kişilik Ölçeği ve Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. Araştırmanın verileri nicel analiz teknikleri yardımıyla çözümlenmiştir. Verilerin analizinde bağımsız gruplar için t-testi, korelasyon ve hiyerarşik regresyon analizleri kullanılmıştır. Araştırmanın bulgularına göre, beş faktör kişilik özelliklerinde cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık saptanmamışken ölüm kaygısı düzeyleri bakımından cinsiyet değişkeninde anlamlı düzeyde farklılıkların olduğu bulunmuştur. Korelasyon analizi sonucunda, ölüm kaygısı ile nörotiklik (neuroticism) arasında pozitif ve deneyime açıklık (openness to experience) arasında ise negatif yönde anlamlı ilişkiler belirlenmiştir. Ölüm kaygısı ile diğer kişilik özellikleri (dışadönüklük- extraversion, uyumluluk- agreeableness ve sorumluluk- conscientiousness) arasında anlamlı ilişkilerin bulunmadığı tespit edilmiştir. Demografik değişkenlerden cinsiyet ile beş faktör kişilik özelliklerinden nörotiklik ve deneyime açıklık değişkenlerinin ölüm kaygısındaki varyansı anlamlı olarak açıkladığı belirlenmiştir. Bulgular ilgili alanyazın çerçevesinde tartışılmış ve yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: ölüm, ölüm kaygısı, kişilik, beş faktör kişilik, büyük beşli

* Prof. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü, El-mek: yildizm@cumhuriyet.edu.tr

** Arş. Gör. Dr. Ahi Evran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü, El-mek: tekemeryemberrin@gmail.com

THE RELATIONSHIPS BETWEEN DEATH ANXIETY AND PERSONALITY TRAITS

ABSTRACT

The aim of this study is to determine the relationship between death anxiety levels and personality traits of college students. In this context, the definitions of the concepts death anxiety and personality traits were primarily given and then the relationships between these variables are explained with the help of theoretical and empirical studies. 211 women and 208 men in total of 419 college students from different faculties (Faculty of Literature, Faculty of Theology and Faculty of Engineering) of a state university voluntarily participated in this study. Data were collected utilizing Death Anxiety Scale, Five Factor Personality Scale and Personal Information Form. Data were analyzed with quantitative analysis techniques. Independent groups t -test, correlation and hierarchical regression analysis were used in the analysis of the data. The findings of this study showed that however there are no significant differences between five factor personality traits and gender of the participants, there are significant differences between death anxiety and gender of the participants. The correlation analyses results showed that there are positive relations between death anxiety and neuroticism; negative relations between death anxiety and openness to experience. There are no significant relations between death anxiety and other personality traits (extraversion, agreeableness and conscientiousness). Gender, neuroticism and openness to experience explain the variance significantly in death anxiety. The findings are discussed and interpreted on the basis of relevant literature.

STRUCTURED ABSTRACT

The Relationships Between Death Anxiety And Personality Traits

Death is the greatest dilemma that people have ever experienced (Yanbasti, 1990, 245). According to Yalom (2000, 52) death is the first source of anxiety and in this context is the first psychopathology source. Death anxiety can be defined as an unfavorable situation or restlessness when an individual is exposed as a result of thinking about death (Richarson et al., 1983); fear or anxiety caused by death awareness (Abdel-Khalek, 2005) and the intellectual awareness of the loss of existence (Cicirelli, 2006).

According to Jung (1997, 214), at the root of death anxiety lies fear of life. People who are so afraid of death, were also afraid of life in their youth. Death anxiety as a fundamental concern underlying many psychological conditions (Iverach, Menzies, & Menzies, 2014) can be experienced by most people in low or high levels. In general terms, anxiety as loss of body, bitterness, loneliness, and separation from relatives lead to death anxiety (Yildiz, 1996). Death anxiety lies at the basis of important psychological motives. Therefore, ignoring this anxiety means neglecting an important aspect of human behavior (Pyszczyński et al., 2015). Unlike

other living beings, human are aware of their mortality (Pyszczynski et al., 1997) therefore they have to deal with anxiety related to this awareness (Greenberg et al., 1997; Rosenblatt et al., 1989).

Personality of an individual develops and changes depending on the individual, social and environmental influences (Friedman et al., 2014). Personality affects the behavior and makes a person different from other individuals (Mount et al., 2005). One of the most frequently used models in the literature to examine personality traits is the five-factor model of McCrae & Costa (1987). The dimensions of this model can be listed as: neuroticism, extraversion, openness to experience, agreeableness and conscientiousness. These dimensions are characterized by adjectives as *neuroticism*: anxiety, insecurity, anger and shame; *extraversion*: social, funloving, talkative and friendly; *openness to experience*: original, creative, have wide interests and courageous; *agreeableness*: reliable, helpful, kind and dependent and lastly *conscientiousness*: scrupulous, meticulous, hardworking, ambitious and energetic (McCrae & Costa, 1987).

The previous research findings show that there are significant correlations between some personality traits and death anxiety (eg., Fraizer & Foss-Goodman, 1988-89; Jastrzebski & Slaski, 2011; Loo, 1984; Templer, 1972; Thorson, 1977; Thorson & Powell, 1993; Turgay, 2003). Most of the research findings show a positive correlation between neuroticism and death anxiety (Fraizer & Foss-Goodman, 1988-89; Jastrzebski & Slaski, 2011; Loo, 1984; Templer, 1972). In contrast to these findings, Turgay (2003, 83) found a negative correlation between neuroticism and death anxiety. Extraversion (Cully et al., 2001); openness to experience (Cully et al., 2001; Turgay, 2003, 83-84) and agreeableness (Cully et al., 2001) have negative correlations with death anxiety. There is no significant correlation between conscientiousness and death anxiety (Turgay, 2003, 83).

In this study, it is expected that some personality traits have significant correlations with death anxiety. Based on the results of the researches given above, the hypothesis of this study are formed as follows:

- There are significant negative relations between extraversion, openness to experience and death anxiety.
- There is a significant positive relation between neuroticism and death anxiety.
- There are no significant relations between agreeableness, conscientiousness and death anxiety.

In addition, it is examined whether the variables of this study differ between gender of the participants. In previous studies, there are significant differences between women and men in personality traits and death anxiety levels (eg. Ayten, 2009; Şahin, Demirkıran, & Adana, 2016; Tatlıhoğlu, 2014; Turgay, 2003).

Method

Participants

The sample of this study consists of 419 college students who are selected with convenience sampling technique. The mean age of the participants is 21.95 years (ranging from 18 to 47) with standard deviation of 2.44. Nearly the half of the participants (50.4%) are women and the other half (49.6%) are men. More than the half of the participants (56.3%) are studying at Educational Faculty. Lastly, the majority of the participants (74.5%) have middle-income families.

Measures and Procedure

The scales were applied to volunteer students during off-hours. Students were informed about the research before the application. The data of this study is collected utilizing Death Anxiety Scale of Thorson & Powell (1992), Five- Factor Personality Traits Scale of Benet-Martinez & John (1998) and personal information form which is developed by the authors of this study. The detailed information about the scales and the form is given below.

Death Anxiety Scale. This scale is developed by Thorson and Powell (1992) and adapted to Turkish language by Karaca and Yildiz (2001). The scale consists of 25 items. A 5-point Likert type scale is used in evaluation (1, strongly disagree; 2, disagree; 3, neither agree nor disagree; 4, agree and 5, strongly agree). In Karaca and Yildiz's (2001) study the Cronbach's Alpha internal consistency coefficient $\alpha = .84$ and split-half reliability coefficient is .73.

Five Factor Personality Traits Scale. This scale is developed by Benet-Martinez & John (1998) and adapted to Turkish language by Sumer & Sumer (2005). The scale consists of 5 factors and 44 items. The factors are as follows: neuroticism (8 item), extraversion (8 item), openness to experience (10 item), agreeableness (9 item) and conscientiousness (9 item). A 5-point Likert type scale is used in evaluation (1, strongly disagree; 2, disagree; 3, neither agree nor disagree; 4, agree and 5, strongly agree). In Sumer & Sumer's (2005) study the Cronbach's Alpha internal consistency coefficient varies between .64 and .77.

Personal Information Form: This form is developed by the authors and consists of demographic information as gender, age and family income level.

Results and Discussion

In this study, the relationships between death anxiety and personality traits are examined. Firstly, descriptive statistics of the variables are examined. According to the findings, participants have the highest score in openness to experience and the lowest score in extraversion factor of personality traits. This result shows that the participants of this study are original, creative, have wide range of interests, courageous and not sociable (McCrae & Costa, 1987). In contrast to these findings, Acikel (2013) performed a study on college students from a state university in Ankara and found that the participants have the highest score in extraversion and the lowest

score in neuroticism. Again, other study from Tatlılıoğlu (2014) which is performed in Konya, shows inconsistent findings with this study. Tatlılıoğlu's (2014) study results show that the participants have the highest score in agreeableness and the lowest score in neuroticism. These inconsistent findings show that students from different universities have different personality traits.

The mean score in death anxiety of the participants is below the theoretical mean. This means that the participants of this study have low levels of death anxiety. This finding is consistent with the study of Şahin et al. (2016), however it is inconsistent with the results of Ayten's (2009) study.

In order to determine whether the variables of this study differ by gender, independent groups t-test is performed. According to the results of this test, there are no significant differences between women and men in personality traits. Contrary to this finding, in previous studies women have significantly higher scores in neuroticism than men (eg., Tatlılıoğlu, 2014; Turgay, 2003, 91). Despite the fact that both women and men have different roles in the society (Ghurayyib, 1988) and biological and physiological differences, in this study there are no significant differences between women and men in personality traits.

In terms of death anxiety, there are statistically significant differences between women and men. Women have higher death anxiety scores than men. Women express more sadness, grief and fear than men and this can be the reason of this result (Kring and Gordon, 1998; Lang et al., 1993; Rotter and Rotter, 1988; Wagner et al., 1993). The other reason is that Social Role Theory suggests that the social roles of women and men cause them to behave differently (Eagly, 1987). In previous studies, there are many consistent findings (eg., Ayten, 2009; Şahin et al., 2016). In contrast to this finding, Halici-Kurtalan & Karairmak's (2016) study results show that men have higher scores than women in death anxiety.

To examine the relationships between the variables of this study, Pearson Product Moment Correlation analysis is performed. According to the results, neuroticism has positive and openness to experience has negative correlations with death anxiety. Consistent results are found in many previous studies (eg. Fraizer & Foss-Goodman, 1988; Hamama-Raz et al., 2016; Jastrzebski & Slaski, 2011; Loo, 1984; Templer, 1972).

To examine the explained variance in death anxiety, hierarchical regression analysis is performed. According to the findings, gender, neuroticism and openness to experience explain 14% of the variance in death anxiety. Consistent with these results, Fraizer & Foss-Goodman (1988) found that neuroticism explains the variance in death anxiety.

As a conclusion, there are statistically significant relationships between death anxiety and some personality traits. This result shows the importance of personality development from fertilization to infancy and childhood. Therefore it can be said that, personality which have the potential to influence many aspects of life, may have influence on thoughts, feelings, and anxiety about death. From this point of view, at macro level, in terms of protecting and improving the mental health of

the society, and to gain the positive personality traits, the importance of developing and applying social and educational policies are emerging.

Keywords: death, death anxiety, personality, five factor personality, big five

Giriş

Ölüm, insanların yaşamış oldukları en büyük ikilemdir, insanın ölmeyi seçebilme ihtimali ve imkânı olmakla birlikte, insan istemese de ölecektir. Ölüm varoluşun çözümlemeye güçlük çektiği fakat deneyimlemek zorunda olduğu belki de yaşamın anlamının içinde saklı olduğu en büyük gizemdir (Yanbastı, 1990, 245). Yalom’a (2000, 52) göre ölüm ilk anksiyete kaynağı ve bu bağlamda ilk psikopatoloji kaynağıdır. Varoluşun temelinde yatan ölüm aynı zamanda var olmama tehdidini de temsil etmektedir.

İnsan psikolojisinin derinliklerine kadar kaynağı götürülebilecek olan ölüme ilişkin kaygıların çok farklı biçimlerde tanımlanma ve açıklanma çabalarının olduğu görülmektedir. Bu çabalar, motivasyonunu Becker’ın (1973, ix ve 15) da ifade ettiği gibi ölümün kaçınılmaz olduğuyla ilgili düşüncenin zihinden atılamamasından alabilmekte ve gücüyle diğer kaygıları da etkileyerek harekete geçirebilmektedir. Bu nedenle, önemli bir araştırma konusu olan ölüm kaygısı bir bireyin ölüm hakkında düşünmesi sonucunda maruz kaldığı olumsuz bir durum veya huzursuzluk (Richarson, Berman ve Piwowarski, 1983); ölüm farkındalığının yarattığı korku veya endişe (Abdel-Khalek, 2005) ve varlık kaybının zihinsel farkındalığı (Cicirelli, 2006) diğer bir deyişle, bireyin bu dünyada artık var olmayacağına farkında olması olarak tanımlanabilmektedir.

Fromm (1994) ölmek zorunda olduğuna ilişkin her insanın yaşadığı normal kaygının yanı sıra insanı sürekli olarak tedirgin eden, hayatı iyi değerlendirememesi ve yaşama konusundaki başarısızlıktan kaynaklanabilen ölüm kaygısı olmak üzere iki tür ölüm kaygısından söz etmektedir. Bu duyulan kaygının kaynağının Fromm (1991, 183), kimileri için sahip olunan şeyleri, bedeni, malı, mülkü, egoyu yitirmekten dolayı bazıları için de hiçbir şeye sahip olmayacağı bir uçuruma, yok olmaya sürüklenmekten dolayı olduğunu ileri sürmektedir. Geçtan (1990, 185) ise ölüm kaygısını “‘hepimizin benliğinin derinliklerinde, bilinçli dünyamıza ulaşmadan yaşandığını, otantik bir yaşam sürdüremediğimizde yüzleşmek durumunda kalacağımız yokluktan uzaklaşabilmek için üretilen şeylerden kaygı duyma biçiminde yaşandığı” şeklinde tanımlamaya çalışırken bir anlamda Varoluşçu yaklaşımın ölüm kaygısına ilişkin bakış açısını da özetlemiş olmaktadır. Jung’a (1997, 214) göre ise ölüm kaygısının temelinde “‘yaşama korkusu” vardır. O, ölümden çok korkan insanların gençliklerinde yaşamdan da çok korktuklarını söylemektedir. Ona göre, bir daha ele geçmeyecek olan gençliğin kaybolup gitmesi ve geriye saymaya başlama insanlarda sıkıntı yaratır. Böyle bir gerçek karşısında insan, hayatı gerçek anlamda yaşayamama ve ölmeyi düşünme sonucunda korku duyabilir.

Birçok psikolojik durumun altında yatan temel bir kaygı olan (Iverach ve ark., 2014) ölüm kaygısı, farklı düzeylerde de olsa hemen her insanda vardır. Genel olarak *ölüm kaygısı* diye ifade edilen kaygıya, belirsizlik, bedeni kaybetme, acı duyma, yalnız kalma, yakınlarından-sevdiklerinden ayrılma (Yıldız, 1996), zamanın ilerlemesi, kendi ölümünü düşünme, kansere yakalanma, ceset görme ve gelecek hakkında düşünme (Ayten, 2009) ile ilgili kaygıların yol açtığı ifade edilmektedir. Ölüm kaygısı önemli psikolojik güdülerin temelinde yatmaktadır. Bu nedenle, bu kaygıyı göz ardı etmek, insan davranışlarının önemli bir yönünü ihmal etmek anlamına gelecektir (Pyszczyński, Solomon ve Greenberg, 2015).

Özetle, insanlar diğer canlılardan farklı olarak, “ölümlü” olduklarının farkındadırlar (Pyszczynski, Greenberg ve Solomon, 1997) ve bu yüzden ölüm gerçeği onların yaşamlarında büyük bir yer tutmaktadır. İnsanlar öleceklerinin bilincinde oldukları için bu farkındalığa ilişkin kaygıyla baş etmek zorunda kalabilmektedirler (Greenberg, Solomon ve Pyszczynski, 1997; Rosenblatt, Greenberg, Solomon, Pyszczynski ve Lyon, 1989). Dolayısıyla, bireyin yaşamını farklı düzeylerde etkileyebilme niteliğine sahip olan ölüm kaygısını ortaya çıkaran veya belirleyicisi olabilen pek çok etken bulunmaktadır.

Bu etkenlerden bazıları: zihinsel stres ve kaygı düzeyi, bireyin kendisini suçlama eğilimi, aşırı duygusallık, saldırgan davranışlara yönelik eğilim, zaman baskısı altında hissetme, benlik saygısı, bireyin sahip olduğu değerlerin yapısı, hayatın anlamını kavramak, psikososyal olgunluk ve dindarlık olarak sıralanabilir. Sözü edilen bu etkenler, aynı zamanda kişilik gelişimi ve özellikleri kapsamında da değerlendirilebilmektedir (Jastrzebski ve Slaski, 2011).

Bireysel, sosyal ve çevresel etkilere bağlı olarak gelişmekte ve değişmekte olan (Friedman, Kern, Hampson ve Duckworth, 2014) kişilik, davranışı etkileyen, bir bireyi diğer bireylerden farklı kılan, bireylerin kim olduklarını gösteren (Mount, Barrick, Scullen ve Rounds, 2005) ve bireyin kendisinden kaynaklanan tutarlı davranış kalıplarını kapsayan (Burger, 2006, 23) özelliklerin bütünü olarak tanımlanabilmektedir. Bireylerin aynı olaylara karşı farklı şekillerde tepkilerde bulunmalarının bir sebebi kişilik özellikleridir (Erkuş ve Tabak, 2009).

Kişilik özelliklerini incelemek amacıyla alanyazında en sık kullanılan modellerden biri McCrae ve Costa (1987) tarafından geliştirilen beş faktörlü kişilik modelidir. Bu modelin boyutları: *nörotiklik* (neuroticism), *dışadönüklük* (extraversion), *deneyime açıklık* (openness to experience), *uyumluluk* (agreeableness) ve *sorumluluk* (conscientiousness) şeklinde sıralanabilir. Aşağıda bu faktörlerin tanımları verilmektedir:

- i. *Nörotiklik* endişe, güvensizlik, kaygı, öfke ve utanç gibi sıfatlarla nitelendirilmektedir (McCrae ve Costa, 1987). Kişiliğin bu faktöründen yüksek puan alan bireyler kaygılı, güvensiz, içine kapanık ve sınırlıdır; düşük puan alanlar ise sakin, soğukkanlı, rahat, özgüvenli ve sabırlıdır (Ulu, 2016).
- ii. *Dışadönüklük* sosyal, eğlenceyi seven, konuşkan ve sevecen gibi sıfatlarla tanımlanmaktadır (McCrae ve Costa, 1987). Bu faktörden yüksek puan alan bireyler enerjik, iyimser, sıcakkanlı, girişimcidirler; düşük puan alanlar ise içe dönük, çekingen ve sessizdirler (Ulu, 2016).
- iii. *Deneyime açıklık* orijinal, yaratıcı, geniş ilgi alanına sahip ve cesur gibi sıfatlarla nitelendirilmektedir (McCrae ve Costa, 1987). Bu faktörden yüksek puan alan bireyler çok yönlü düşünme becerisi ve zihinsel merağa sahiptirler; düşük puan alanlar ise gelenekseldirler (Ulu, 2016).
- iv. *Uyumluluk* güvenilir, yardımsever, uyumlu, nazik ve bağımlı gibi sıfatlarla tanımlanmaktadır (McCrae ve Costa, 1987). Bu faktörden yüksek puan alan bireyler yardımsever, bağışlayıcı, sevecen, yumuşakbaşlı ve alçakgönüllüdürler; düşük puan alanlar ise uyumsuz, inatçı, kaba ve şüphecidirler (Ulu, 2016).
- v. *Sorumluluk* vicdanlı, titiz, çalışkan, hırslı ve enerjik gibi sıfatlarla nitelendirilmektedir (McCrae ve Costa, 1987). Bu faktörden yüksek puan alan bireyler dikkatli, planlı, özenli ve kararlıdır; düşük puan alanlar ise dikkatsiz, güvenilmez ve dağınıktır (Ulu, 2016).

Bazı kişilik özellikleriyle ölüm kaygısı arasında anlamlı düzeyde korelasyonlar olduğunu saptayan araştırmalar gerçekleştirilmiştir (Fraizer ve Foss-Goodman, 1988; Jastrzebski ve Slaski, 2011; Loo, 1984; Templer, 1972; Thorson, 1977; Thorson ve Powell, 1993; Turgay, 2003). Örneğin, *nörotiklik faktörü* ile genel ölüm kaygısı düzeyi, ölümden korkma, ölümden sonraki yaşamdan korkma ve fiziksel yok olma arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler saptanmıştır (Fraizer ve Foss-Goodman, 1988; Jastrzebski ve Slaski, 2011; Loo, 1984; Templer, 1972). Buna karşın, nörotiklik faktörü ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde korelasyon olduğu yönünde bulgular da vardır (Turgay, 2003, 83). Yine bir başka çalışmada nörotiklik puanı yüksek olan kişilerin fiziksel hastalıklara yakalanma oranları (McCrae ve Costa, 1987; Shekelle, Vernon ve Ostfeld, 1991) ve ölüm kaygısı düzeyleri (Ycaza, Hyman ve Behbahani, 2012) daha yüksek olarak tespit edilmiştir. İleri yaşlarda düşük nörotiklik azalan ölüm oranı ile ilişkili bulunmuştur (Wilson, Krueger, Gu, Bienias, Mendes de Leon ve Evans, 2005). Nörotiklikte yüksek puana sahip olan yaşlılar ölümden en çok korkan grubu oluşturmaktadır (Cully, Lavoie ve Gfeller, 2001). Dolayısıyla, düşük ölüm kaygısının sağlıklı yaşam davranışlarıyla ilgisi olduğu ve nörotikliğin de sağlıklı yaşam davranışlarıyla negatif yönde anlamlı olarak ilişkili olduğu belirtilmiştir (Booth-Kewley ve Vickers, 1994).

Dışadönüklük puanları yüksek olan yaşlıların düşük ölüm kaygısı sergiledikleri rapor edilmektedir (Cully, Lavoie ve Gfeller, 2001). Dışadönüklük faktörüyle ölüm kaygısı arasında anlamlı ilişki olmadığı buna karşın ölüm korkusu puanlarıyla negatif yönde korelasyon olduğu belirtilmiştir (Turgay, 2003, 84). Ayrıca düşük ölüm kaygısının dışadönük bireylerin özelliği olduğu, yüksek ölüm kaygısının ise içedönüklerin özelliği olduğu ileri sürülmüştür (Szaniawski, 1998). Dışadönüklüğün sağlıklı yaşam davranışlarıyla pozitif yönde anlamlı olarak ilişkili olduğu saptanmıştır (Booth-Kewley ve Vickers, 1994).

Turgay (2003, 83-84), *deneyime açıklık* ile ölüm kaygısı ve ölüm korkusu puanları arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler olduğu bulgusuna ulaşmıştır. Gençlerle yapılan bir çalışmanın sonucunda fiziksel yok olmadan korkma ile deneyime açıklık arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler saptanmıştır (Jastrzebski ve Slaski, 2011). Yaşlılar üzerine yapılan bir çalışmada deneyime açıklık puanları yüksek olan yaşlıların düşük ölüm kaygısı sergiledikleri rapor edilmiştir (Cully ve ark., 2001).

Yaşlılar üzerine yapılan aynı çalışmada *uyumluluk* puanları yüksek olan yaşlıların düşük ölüm kaygısı sergiledikleri tespit edilmiştir (Cully ve ark., 2001). Ölüm kaygısı ile uyumluluk arasında anlamlı ilişki bulunmadığı buna karşın ölüm korkusu ile uyumluluk arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu da ileri sürülmüştür (Turgay, 2003, 83-84).

Gençlerle yapılan bir çalışmanın sonucunda ölümden sonraki yaşamdan korkma ile *sorumluluk* arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki saptanmıştır (Jastrzebski ve Slaski, 2011). Sorumluluğun sağlıklı davranışları, sağlıklı sosyal ilişkileri, fiziksel sağlığı ve uzun ömürlülüğü yordadığı belirtilmiştir (Booth-Kewley ve Vickers, 1994; Friedman, Kern, Hampson ve Duckworth, 2014; Friedman, Tucker, Schwartz, Tomlinson-Keasey, Martin, Wingard ve Criqui, 1995). Bununla birlikte, Turgay (2003, 83), ölüm kaygısı ile sorumluluk faktörü arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı yönünde bir bulguya ulaştığını rapor etmiştir.

Bu çalışmada, bazı kişilik özelliklerinin ölüm kaygısı düzeylerini açıklamaya katkı sağlayacağı düşüncesinden yola çıkılmıştır. Hem ülkemiz hem de yurtdışı alanyazınında ölüm kaygısı ile beş faktörlü kişilik modeli arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışma sayısının sınırlı kaldığı ve özellikle de ülkemizde birkaç tez çalışmasının dışında yapılan bir araştırmaya rastlanmadığı söylenebilir. Ülkemizde, bu değişkenler arasındaki ilişkiyi inceleyen sınırlı sayıda çalışma olması ve bu çalışmada farklı istatistiksel teknikler, örneklem grubu ve ölçme araçları kullanılması, bu

çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle bu çalışmanın öncelikle ülkemiz alanyazınına ve geniş kapsamda yurtdışı alanyazınına katkı sağlaması beklenmektedir.

Yukarıda verilen araştırma sonuçları temele alınarak bu çalışmanın denenceleri şu şekilde oluşturulmuştur;

- Dışadönüklük ve deneyime açıklık ile ölüm kaygısı düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler bulunmaktadır.
- Nörotiklik ile ölüm kaygısı düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.
- Uyumluluk ve sorumluluk ile ölüm kaygısı düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

Bunlara ek olarak, çalışmanın değişkenlerinin katılımcıların cinsiyetlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı araştırmacılar açısından merak konusudur. Daha önce yapılan çalışmalarda ölüm kaygısı ve beş faktör kişilik özellikleri açısından kadın ve erkekler arasında anlamlı farklılıklar olduğu raporlanmıştır (örn. Ayten, 2009; Şahin, Demirkıran ve Adana, 2016; Tatlıhoğlu, 2014; Turgay, 2003).

Yöntem

Örneklem

Bu çalışmanın örnekleme, bir devlet üniversitesi öğrencilerinden oluşan araştırma evreninden kolayda örnekleme tekniğiyle seçilen 419 öğrenciden meydana gelmektedir. Katılımcıların yaş ortalamaları 21.95 yıl ($S= 2.44$) ve yaş aralığı 18-47'dir. Katılımcıların yaklaşık yarısı (%50.4) kadınlardan ve diğer yarısı (%49.6) ise erkeklerden oluşmaktadır. Katılımcıların yarısından fazlası (%56.3) Edebiyat Fakültesi'nde öğrenim görmektedir. Son olarak, katılımcıların büyük çoğunluğunun (%74.5) ailesi orta gelir düzeyindedir.

Veri Toplama Araçları

Ölüm Kaygısı Ölçeği: Ölçek Thorson ve Powell (1992) tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin geçerlik ve güvenirlik çalışmaları Karaca ve Yıldız (2001) tarafından yapılmıştır. Ölçek fiziksel ve ruhsal fonksiyonları kaybetme kaygısı, öte alemle ilgili kaygılar, çürüme ve bozulma ile ilgili kaygılar ve ölüm süreci- acı ve ızdırap çekme ile ilgili kaygılar olmak üzere dört faktörden oluşmakta olup, ölçekte 25 madde bulunmaktadır. Ölçekte 5'li Likert tipi bir derecelendirme kullanılmıştır. Her bir maddenin puanlanması (1) *kesinlikle katılmıyorum*, (2) *katılmıyorum*, (3) *ne katılıyorum ne de katılmıyorum*, (4) *katılıyorum* ve (5) *kesinlikle katılıyorum* şeklinde yapılmıştır. Karaca ve Yıldız (2001) tarafından geçerlik ve güvenirlik çalışması yapılan bu ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı $\alpha = .84$ ve iki yarım güvenirlik katsayısı .73 olarak saptanmıştır.

Beş Faktör Kişilik Ölçeği: Benet-Martinez ve John (1998) tarafından geliştirilmiştir. Sümer ve Sümer (2005) tarafından Türkçeye uyarlama çalışması yapılmıştır. Ölçek nörotiklik, dışadönüklük, deneyime açıklık, uyumluluk ve sorumluluk olmak üzere beş faktörden oluşmakta olup, ölçekte 44 madde bulunmaktadır. Ölçekte 5'li Likert tipi bir derecelendirme kullanılmıştır. Her bir maddenin puanlanması (1) *kesinlikle katılmıyorum*, (2) *katılmıyorum*, (3) *ne katılıyorum ne de katılmıyorum*, (4) *katılıyorum* ve (5) *kesinlikle katılıyorum* şeklinde yapılmıştır. Sümer ve Sümer (2005) tarafından geçerlik ve güvenirlik çalışması yapılan bu ölçeğin iç tutarlılık katsayıları .64 ile .77 arasında değişmektedir.

Kişisel Bilgi Formu: Katılımcıların cinsiyetleri, yaşları, ailelerinin gelir durumu gibi demografik özellikler hakkında bilgi toplamak amacıyla araştırmacılar tarafından geliştirilmiştir.

Bulgular

Bu çalışmanın değişkenlerine ilişkin betimleyici istatistik sonuçları Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Çalışmanın Değişkenlerine ait Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

	N	Min.	Max.	Ort.	S
Nörotiklik	419	12	43	27.61	4.94
Dışadönüklük	419	9	41	26.09	5.67
Deneyime Açıklık	419	13	50	35.66	5.77
Uyumluluk	419	12	46	32.38	4.44
Sorumluluk	419	18	44	32.26	4.76
Ölüm Kaygısı	419	4	94	48.72	17.47

Tablo 1’de görüldüğü üzere katılımcıların beş faktör kişilik özelliklerinden en yüksek ortalamaya deneyime açıklık (Ort.= 35.66, S= 5.77) ve en düşük ortalamaya dışadönüklük (Ort.= 26.09, S= 5.67) faktörlerinde sahip oldukları görülmektedir. Katılımcıların ölüm kaygısı puanları ise kuramsal ortalamanın altında bir değer (Ort.= 48.72, S= 17.47) almıştır.

Beş faktör kişilik özelliklerinin ve ölüm kaygısı düzeylerinin katılımcıların cinsiyetlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla bağımsız gruplar t-testi yapılmıştır. Bu testin sonuçları Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. Değişkenler Açısından Cinsiyet Gruplarının Karşılaştırılmasına İlişkin t-testi Sonuçları

Değişkenler		n	Ort.	S	t
Nörotiklik	Kadın	211	27.96	4.89	1.20
	Erkek	208	27.32	4.98	
Dışadönüklük	Kadın	211	26.40	6.02	1.13
	Erkek	208	25.77	5.30	
Deneyime Açıklık	Kadın	211	35.65	5.81	-0.05
	Erkek	208	35.68	5.74	
Uyumluluk	Kadın	211	32.70	4.15	1.47
	Erkek	208	32.06	4.70	
Sorumluluk	Kadın	211	32.34	4.47	0.37
	Erkek	208	32.17	5.06	
Ölüm Kaygısı	Kadın	211	53.92	16.81	6.43*
	Erkek	208	43.44	16.58	

*p < .01

Tablo 2’de görüldüğü üzere katılımcıların cinsiyetlerine göre beş faktör kişilik özellikleri bakımından bir farklılaşmanın olmadığı ($p > .01$) buna karşın ölüm kaygısı düzeyleri açısından anlamlı bir farklılaşmanın bulunduğu belirlenmiştir. Kadınların ölüm kaygısı ortalama puanları (Ort.= 53.92, S= 16.81) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.= 43.44, S=16.58) anlamlı olarak daha yüksektir ($t = 6.43, p < .01$).

Çalışmanın değişkenlerine ilişkin korelasyonlar Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3. Yaş, Kişilik Alt Faktörleri ve Ölüm Kaygısı Değişkenleri Arasındaki Korelasyonlar

	1	2	3	4	5	6	7
1.Yaş	-						
2. Nörotiklik	-.03	-					
3. Dışadönüklük	.07	-.18*	-				
4. Deneyime Açıklık	.08	.05	.28*	-			
5. Uyumluluk	-.03	-.20*	.13*	.16*	-		
6. Sorumluluk	.04	-.18*	.19*	.28*	.29*	-	
7. Ölüm Kaygısı	-.06	.16*	.03	-.12*	.02	.00	-

* p < .05

Tablo 3'te görüldüğü üzere nörotiklik ile ölüm kaygısı arasında pozitif yönde anlamlı ($r = .16, p < .05$), deneyime açıklık ile ölüm kaygısı arasında ise negatif yönde anlamlı ($r = -.12, p < .05$) bir ilişki belirlenmiştir. Dışadönüklük, uyumluluk ve sorumluluk ile ölüm kaygısı arasında ise anlamlı ilişkilerin bulunmadığı tespit edilmiştir ($p > .05$).

Tablo 4'te kadınlar ve erkekler için çalışmanın değişkenleri arasındaki korelasyonlar verilmiştir.

Tablo 4. Kadınlar ve Erkekler Açısından Yaş, Kişilik Alt Faktörleri ve Ölüm Kaygısı Değişkenleri Arasındaki Korelasyonlar

	1	2	3	4	5	6	7
1.Yaş	-	-.07	.12	.06	-.09	.11	-.10
2. Nörotiklik	-.00	-	-.12	.02	-.15*	-.28*	.14
3. Dışadönüklük	.02	-.24*	-	.30*	.18*	.28*	.11
4. Deneyime Açıklık	.10	.07	.26*	-	.17*	.31*	-.15*
5. Uyumluluk	.02	-.27*	.08	.14*	-	.31*	-.05
6. Sorumluluk	-.04	-.07	.09	.25*	.26*	-	.03
7. Ölüm Kaygısı	-.07	.15*	-.08	-.10	.06	-.04	-

*p<.05 **Not:** Sol alt köşegende kadınların değerleri, sağ üst köşegende erkeklerin değerleri bulunmaktadır.

Tablo 4'e bakıldığında kadınlarda nörotiklik ile ölüm kaygısı ($r = .15, p < .05$) arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu, erkeklerde ise böyle bir ilişkinin bulunmadığı görülmektedir. Buna karşın erkeklerde deneyime açıklık ile ölüm kaygısı ($r = -.15, p < .05$) arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilirken kadınlarda böyle bir ilişkinin olmadığı belirlenmiştir.

Daha önce yapılan pek çok çalışmada demografik değişkenlerden cinsiyet ve yaş ile ölüm kaygısı arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir (örn., Ayten, 2009; Russac, Gatliff, Reece ve Spottswood, 2007). Bu nedenle, beş faktör kişilik özelliklerinin ölüm kaygısı düzeylerini açıklama oranlarını saptayabilmek amacıyla yapılan hiyerarşik regresyon analizinde bu değişkenler denkleme ilk aşamada kontrol değişkeni olarak alınmıştır. Analiz sonuçları Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. Hiyerarşik Regresyon Analizi Sonuçları

Analiz Aşaması	Yordayıcı Değişken	R	R ²	Uyarlanmış R ²	ΔR^2	ΔF	β	t
1. Aşama		.31	.10	.09	.10	22.20		
	Cinsiyet						-.30	-6.52*
	Yaş						-.08	-1.71
2. Aşama		.37	.14	.12	.04	4.08		
	Cinsiyet						-.29	-6.18*
	Yaş						-.07	-1.42
	Nörotiklik						.17	3.59*
	Dışadönüklük						.08	1.57
	Deneyime Açıklık						-.16	-3.26*
	Uyumluluk						.04	0.72
	Sorumluluk						.05	0.99

* $p < .05$

Tablo 5'te görüldüğü üzere analize ilk aşamada dâhil edilen demografik değişkenlerden sadece cinsiyet ($\beta = -.30$, $p < .05$) ölüm kaygısı düzeylerine anlamlı bir katkı sağlamaktadır. Bu değişken ölüm kaygısındaki varyansı %10 oranında açıklamaktadır. İkinci aşamada denkleme beş faktör kişilik özellikleri eklenmiştir. Beş faktör kişilik özelliklerinin eklenmesiyle ölüm kaygısındaki açıklanan varyans %14'e çıkmıştır. İkinci aşamada denkleme dâhil edilen cinsiyet ($\beta = -.29$, $p < .05$), nörotiklik ($\beta = .17$, $p < .05$) ve deneyime açıklık ($\beta = -.16$, $p < .05$) ölüm kaygısı düzeylerine anlamlı bir katkı sağlamaktadır.

Tartışma

Bu çalışmada ölüm kaygısı düzeyleri ile kişilik özellikleri arasındaki ilişkiler saptanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın bulgularına göre katılımcıların, beş faktör kişilik özelliklerinden en yüksek ortalamaya deneyime açıklık ve en düşük ortalamaya ise dışadönüklük faktöründe sahip oldukları görülmektedir. Bu bulgu, bu çalışmanın katılımcılarının orijinal, yaratıcı, geniş ilgi alanına sahip ve cesur olduklarını buna karşın sevecen olmadıkları ve eğlenceyi sevmedikleri şeklinde (McCrae ve Costa, 1987) yorumlanabilir. Açıklık (2013) tarafından Ankara'da bir devlet üniversitesi öğrencileri üzerinde yapılan çalışmada katılımcıların dışadönüklük faktöründe en yüksek ortalamaya, nörotiklik faktöründe ise en düşük ortalamaya sahip oldukları görülmektedir. Konya'da devlet üniversitesi öğrencileri üzerinde yapılan başka bir çalışmada ise katılımcıların uyumluluk faktöründe yüksek ve nörotiklik faktöründe düşük puana sahip oldukları raporlanmıştır (Tatlılıoğlu, 2014). Bulgulardaki bu farklılıklar, farklı şehirlerde bulunan üniversitelerdeki öğrencilerin farklı kişilik özelliklerine sahip olduklarını düşündürmektedir.

Katılımcıların ölüm kaygısı puanları kuramsal ortalamanın altındadır. Diğer bir deyişle, bu çalışmanın katılımcılarının ölüme ilişkin konu, olay ve düşüncelerden dolayı kaygı düzeylerinin düşük olduğu söylenebilir. Bu bulgu, hemşirelik öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada rapor edilen sonuçlarla örtüşürken (Şahin ve ark., 2016), ilahiyat fakültesi öğrencileriyle gerçekleştirilen çalışmada ulaşılan sonuçlarla örtüşmemektedir (Aytan, 2009).

Kadın katılımcılarla erkek katılımcılar arasında beş faktör kişilik özellikleri bakımından anlamlı bir farklılık olmadığı bulunmuştur. Bu çalışmanın bulgularının aksine, daha önce yapılan çalışmalarda cinsiyet grupları kişilik alt faktörleri bakımından karşılaştırıldığında nörotiklik faktöründe kadınların ortalama puanları erkeklerinkinden anlamlı düzeyde daha yüksek bulunmuş, diğer faktörlerde, bu çalışmanın bulgularına benzer şekilde, kadınlarla erkekler arasında anlamlı farklılaşmalar bulunmamıştır (örn., Tatlilioğlu, 2014; Turgay, 2003, 91). Hem toplumun kadın ve erkeğe farklı roller yüklemesine (Ghurayyib, 1988) hem de biyolojik ve fizyolojik farklılıklara rağmen, bu çalışmada bu farklılıkların kişilik özellikleri konusunda belirleyici bir etkiye sahip olmadığı belirlenmiştir.

Ölüm kaygısı değişkeni bakımından cinsiyet grupları arasında anlamlı bir farklılık belirlenmiştir. Kadınların ölüm kaygısı ortalama puanları erkeklerin ortalama puanlarından anlamlı olarak daha yüksektir. Bu bulgu, kadınların erkeklere göre üzüntü, keder ve korku gibi duygularını daha fazla ifade etmelerinden kaynaklanıyor olabilir (Kring ve Gordon, 1998; Lang, Greenwald, Bradley ve Hamm, 1993; Rotter ve Rotter, 1988; Wagner, Buck ve Winterbotham, 1993) çünkü Sosyal Rol Kuramı'na göre kadın ve erkeğe toplum tarafından yüklenen farklı roller, onların farklı şekilde davranmalarına neden olmaktadır (Eagly, 1987). Kadınların duygusal bir yapıya sahip olmaları (Şenol, 1989; Hökelekli, 1992; Karaca, 1997), sosyo-kültürel sistemlerin cinsiyet rollerini oluşturmalarının bir sonucu olması (Young ve Daniels, 1980; Florian ve Har-Even, 1984; Şenol, 1989) ve kadınların genel kaygı düzeylerinin erkeklerden daha yüksek olması (Şenol, 1989) da bunun nedenleri arasında sıralanabilir. Bu bulguya benzer sonuçlara daha önce yapılan pek çok çalışmada ulaşılmıştır (örn., Aytan, 2009; Şahin ve ark., 2016). Buna karşın, erkeklerin ölüm kaygısı düzeylerinin kadınlarınkinden daha yüksek olduğunu tespit eden çalışma sonuçları da (örn., Halıcı-Kurtalan ve Kararımak, 2016) bulunmaktadır.

Ölüm kaygısı ile nörotiklik arasında pozitif; deneyime açıklık arasında ise negatif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Ölüm kaygısı ve nörotiklik arasında saptanan pozitif yönde anlamlı ilişki ölüm kaygısı düzeyi yüksek olan bireylerin daha çok endişe ve kaygı duyan, güvensizlik hisseden (McCrae ve Costa, 1987) bireyler olduğu anlamına gelmektedir. Nörotiklik puanları yüksek olanlar zor durumları yönetmede zorlandıkları için ölüm kaygısı düzeyleri yüksek çıkmış olabilir. Bu bulguya benzer sonuçlara daha önce yapılan pek çok çalışmada (örn., Fraizer ve Foss-Goodman, 1988; Hamama-Raz, Mahat-Shamir, Pitcho-Prebrentzos, Zaken, David, Ben-Ezra ve Bergman, 2016; Jastrzebski ve Slaski, 2011; Loo, 1984; Templer, 1972) ulaşılmıştır. Ölüm kaygısı ile deneyime açıklık arasındaki negatif yöndeki anlamlı ilişki ise orijinal, yaratıcı ve cesur gibi sıfatlarla nitelendirilebilecek bireylerin (McCrae ve Costa, 1987) ölümden daha az kaygı duydukları anlamına gelmektedir. Bu çalışmada yaş ile ölüm kaygısı ve beş faktör kişilik özellikleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmamasına rağmen; Russac ve arkadaşları (2007, 552) çalışmalarında yaş ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde anlamlı; Turgay (2003, 86) ise çalışmasında yaş ile uyumluluk ve sorumluluk faktörleri arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler saptamışlardır.

Kadınlarda nörotiklik ile ölüm kaygısı arasında anlamlı ilişkiler belirlenmişken erkeklerde bu ilişkiler saptanmamıştır. Buna karşın erkeklerde deneyime açıklık ile ölüm kaygısı arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmişken bu ilişkiler kadınlarda tespit edilmemiştir. Kadınlar ve erkekler arasında bulunan bu farklılıklar, toplumsal cinsiyet olgusundan yani kadın ve erkeğe toplum tarafından yüklenen rollerin farklılığından kaynaklanıyor olabilir.

Cinsiyet değişkeni ölüm kaygısı düzeylerine anlamlı bir katkı sağlamaktadır. Bu değişken ölüm kaygısındaki varyansı %10 oranında açıklamaktadır. Cinsiyet ile birlikte beş faktör kişilik özelliklerinden nörotiklik ve deneyime açıklık ölüm kaygısındaki varyansın %14'ünü açıklamaktadır. Bu bulguya göre ölüm kaygısı düzeyine, cinsiyetin, beş faktör kişilik özelliklerine göre daha büyük bir katkı sağladığı görülmektedir. Bu çalışmanın sonuçlarına benzer şekilde, Türk ve Müslüman örneklem grubunda çalışma yapan Gedik ve Bahadır (2014) cinsiyet ve sürekli kaygı durumunun ölüm kaygısındaki varyansı anlamlı olarak açıkladığını saptamışlardır. Fraizer ve Foss-Goodman (1988) ise çalışmalarında bu araştırmanın bulguları ile tutarlı olarak, nörotikliğin ölüm kaygısındaki varyansı anlamlı olarak açıkladığını saptamışlardır.

Sonuç olarak, bu çalışmada ölüm kaygısı düzeyleri ile kişilik özellikleri arasında anlamlı ilişkiler belirlenmiştir. Beklentileri destekler yönde, nörotiklik ile ölüm kaygısı arasında pozitif yönde; deneyime açıklık ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki belirlenmiş; uyumluluk ve sorumluluk ile ölüm kaygısı arasında ise anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Beklentilere zıt bir şekilde, dışadönüklük ile ölüm kaygısı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Özetle, tüm bu sonuçlar ölüm kaygısı ile beş faktör kişilik özelliklerinden nörotiklik ve deneyime açıklık faktörleri arasındaki anlamlı ilişkilerin varlığını ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, bu bulgular; endişe, güvensizlik, kaygı, öfke ve utanç duyan; yaratıcı olmayan ve geniş ilgi alanına sahip olmayan öğrencilerde ölüm kaygısı düzeylerinin yüksek olduğu anlamına gelmektedir. Bu sonuç, döllemeden özellikle de bebeklik ve çocukluk dönemlerinden itibaren kişilik gelişim sürecinin önemine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, yaşamı bütünüyle etkileme potansiyeline sahip olan kişiliğin, olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirilebilecek özelliklerinin, ölüme ilişkin düşünce, duygu ve kaygılar üzerinde de etkileri olabileceği söylenebilir. Buradan hareketle makro düzeyde düşünüldüğünde toplumun ruh sağlığını koruma ve iyileştirme bakımından olumlu kişilik özelliklerinin kazandırılabilmesi yönünde sosyal politikaların ve eğitim politikalarının geliştirilip uygulanmasının önemi ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

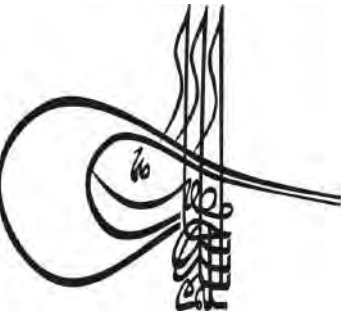
- Abdel-Khalek, A. M. (2005). Death anxiety in clinical and non-clinical groups. *Death Studies*, 29, 251-259.
- Açıkel, M. (2013). *Üniversite Öğrencilerinin Aşk Biçimleri ve Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Almada, S. J., Zonderman, A. B., Shekelle, R. B., Dyer, A. R., Daviglus, M. L., Costa, P. T. & Stamler, J. (1991). Neuroticism and cynicism and risk of death in middle-aged men: The Western Electric Study. *Psychosomatic Medicine*, 53, 165-175.
- Ayten, A. (2009). Üniversite öğrencilerinde ölüm kaygısı: Türk ve Ürdünlü öğrenciler üzerine karşılaştırmalı bir araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(4), 85-108.
- Becker, E. (1973). *The Denial of Death*. New York: Free Press.
- Benet-Martinez, V. & John, O. P. (1998). Los cinco grandes across cultures an ethnic groups: Multitrait method analysis of the Big Five in Spanish and English. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75, 729-750.
- Booth-Kewley, S. & Vickers, R. R. (1994). Associations between major domains of personality and health behavior. *Journal of Personality*, 62(3), 281-298.
- Burger, J. M. (2006). *Kişilik*. (Çev.: İ.D. Erguvan Sarioğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- Christensen, A. J., Ehlers, S. L., Wiebe, J. S., Moran, P. J., Raichle, K., Ferneyhough, K. & Lawton, W. J. (2002). Patient personality and mortality: A 4-year prospective examination of chronic renal insufficiency. *Health Psychology*, 21(4), 315-320.
- Cicirelli, V. G. (2006). Fear of death in mid-old age. *Journal of Gerontology*, 61, 75-81.
- Cully, J. A., LaVoie, D. & Gfeller, J. D. (2001). Reminiscence, personality, and psychological functioning in older adults. *The Gerontologist*, 41(1), 89-95.
- Denollet, J., Sys, S. U. & Brutsaert, D. L. (1995). Personality and mortality after myocardial infarction. *Psychosomatic Medicine*, 57, 582-591.
- Eagly, A. H. (1987). *Sex differences in social behavior: A social-role interpretation*. New Jersey: Erlbaum.
- Florian, V. & Har-Even, D. (1984). Fear of personal death: The effects of sex and religious belief. *Omega*, 14(1), 83-91.
- Fraizer, P. & Foss-Goodman, D. (1988). Death anxiety and personality: Are they truly related? *Omega*, 19(3), 265-274.
- Friedman, H. S., Kern, M. L., Hampson, S. E. & Duckworth, A. L. (2014). A new lifespan approach to conscientiousness and health: Combining the pieces of the causal puzzle. *Developmental Psychology*, 50(5), 1377-1389.
- Friedman, H. S., Tucker, J. S., Schwartz, J. E., Tomlinson-Keasey, C., Martin, L. R., Wingard, D. L. & Criqui, M. H. (1995). Psychosocial and behavioral predictors of longevity: The aging and death of the "Termites." *American Psychologist*, 50, 69-78.
- Fromm, E. (1991). *Sahip Olmak ya da Olmak* (Çev.: A. Arıtan). İst.: Arıtan Yayınevi.
- Fromm, E. (1994). *Kendini Savunan İnsan* (Çev: N. Arat), İstanbul: Say Yayıncılık.
- Geçtan, E. (1990). *Varoluş ve Psikiyatri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gedik, Z. & Bahadır, G. (2014). Evaluation of death anxiety and effecting factors in a Turkish sample. *International Journal of Human Sciences*, 11(2), 388-400.
- Ghurayyib, R. (1988). Psychological differences between men and women. *Al-Raida Journal*, 3-4.
- Halıcı-Kurtalan, M. & Kararımak, Ö. (2016). Ölüm kaygısı, tinsellik, dindarlık eğilimi ve varoluş kaygısı arasındaki ilişkilerin incelenmesi. *Spiritual Psychology and Counseling*, 1, 163-187.
- Hamama-Raz, Y., Mahat-Shamir, M., Picho-Prebrentzos, S., Zaken, A., David, U. Y., Ben-Ezra, M. & Bergman, Y. S. (2016). The link between death anxiety and posttraumatic symptomatology during terror: Direct links and possible moderators. *Psychiatry Research*, 245, 379-386.
- Hökelekli, H. (1992). Ölümle ilgili tutumların dini davranışla ilişkisi üzerine bir araştırma (II)-Yorumlar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(4), 87-98.
- Jastrzebski, J. & Slaski, S. (2011). Death anxiety, locus of control and big five personality traits in emerging adulthood in Poland. *Psychology and Education*, 48(4), 1-15.
- Jokela, M., Batty, G. D., Nyberg, S. T., Virtanen, M., Nabi, H., Singh-Manoux, A. & Kivimäki, M. (2013). Personality and all-cause mortality: Individual-participant meta-analysis Of 3,947 deaths in 76,150 adults. *American Journal of Epidemiology*, 178(5), 667-675.
- Jung, C.G. (1997). *Analitik Psikoloji* (Çev.: E. Gürol). İstanbul: Payel Yayınevi.

- Karaca, F. (1997). *Psikolojik Açından Ölüm ve Dinî İnanç İlişkisi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Karaca, F. & Yıldız, M. (2001). Thorson-Powell Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin Türkçe çevirisinin normal populasyonda geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Tabula-Rasa*, 1 (1), 43-55.
- Kring, A. M. & Gordon, A. H. (1998). Sex differences in emotion: expression, experience, and physiology. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(3), 686-703.
- Kuperman, S. K. & Golden, C. J. (1978). Personality correlates of attitude toward death. *Journal of Clinical Psychology*, 44, 661-663.
- Lang, P. J., Greenwald, M. K., Bradley, M. M. & Hamm, A. O. (1993). Looking at pictures: Affective, facial, visceral, and behavioral reactions. *Psychophysiology*, 30, 261-273.
- Loo, R. (1984). Personality correlates of the Fear of Death and Dying Scale. *Journal of Clinical Psychology*, 40 (1), 120-122.
- Maier, H. & Smith, J. (1999). Psychological predictors of mortality in old age. *Journal of Gerontology: Psychological Sciences*, 54, 44-54.
- Martin, L. R. & Friedman, H. S. (2000). Comparing personality scores across time: An illustrative study of validity and consistency in life-span archival data. *Journal of Personality*, 68, 85-110.
- McCrae, R. R. & Costa, P. T. (1987). Validation of the five-factor model of personality across instruments and observers. *Journal of Personality & Social Psychology*, 52, 81-90.
- Mount, M. K., Barrick, M. R., Scullen, S. M. & Rounds, J. (2005). Higher-order dimensions of the big five personality traits and the big six vocational interest types. *Personal Psychology*, 58, 447-478.
- Richardson, V., Berman, S. & Piwowarski, M. (1983). Projective assessment of the relationships between the salience of death, religion, and age among adults in America. *Journal of General Psychology*, 109, 149-156.
- Roberts, B. W., Kuncel, N. R., Shiner, R., Caspi, A. & Goldberg, L. R. (2007). The power of personality: the comparative validity of personality traits, socioeconomic status, and cognitive ability for predicting important life outcomes. *Perspectives on Psychological Science*, 2(4), 313-345.
- Rotter, N. G. & Rotter, G. S. (1988). Sex differences in the encoding and decoding of negative facial emotions. *Journal of Nonverbal Behavior*, 12, 139-148.
- Russac, R. J., Gatliff, C., Reece, M. & Spottswood, D. (2007). Death anxiety across the adult years: An examination of age and gender effects. *Death Studies*, 31, 549-561.
- Salmanpour, H. & Issazadegan, A. (2011). Religiosity orientations and personality traits with death obsession. *International Journal of Psychological Studies*, 4(1), 150-157.
- Shekelle, R. B., Vernon, S. W. & Ostfeld, A. M. (1991). Personality and coronary artery disease. *Psychosomatic Medicine*, 43, 117-125.
- Smith, T. W. & Williams, P. G. (1992). Personality and health: Advantages and limitaitons of the five-factor model. *Journal of Personality*, 60(2), 395-423.
- Sümer, N. ve Sümer, H. C. (2005). Beş faktör kişilik özellikleri ölçeği (Yayınlanmamış çalışma).

- Swan, G. E. & Carmelli, D. (1996). Curiosity and mortality in aging adults: A 5-year follow-up of the Western Collaborative Group Study. *Psychology and Aging*, 11, 449-453.
- Szaniawski, T. (1998). Typy postaw wobec smierci a osobowosc. [Types of attitudes towards death vs. personality]. Krakow: PAT.
- Şahin, M., Demirkıran, F. & Adana, F. (2016). Hemşirelik öğrencilerinde ölüm kaygısı, ölmekte olan bireye bakım verme isteği ve etkileyen faktörler. *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi*, 7(3), 135-141.
- Şenol, C. (1989). *Ankara İlinde Kurumlarda Yaşayan Yaşlılarda Ölüme İlişkin Kaygı ve Korkular*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Tatlılıoğlu, K. (2014). Üniversite öğrencilerinin beş faktör kişilik kuramına göre kişilik özellikleri alt boyutlarının bazı değişkenlere göre incelenmesi. *Tarih Okulu Dergisi*, 7(17), 939-971.
- Templer, D. I. (1972). Death anxiety: Extraversion, neuroticism, and cigarette smoking. *Omega*, 3 (1), 53-56.
- Thorson, J. A. (1977). Variations in death anxiety related to college students' sex, major field of study, and certain personality traits. *Psychological Reports*, 40, 857-858.
- Thorson, J. A. & Powell, F. C. (1992). A revised death anxiety scale. *Death Studies*, 16, 507-521.
- Thorson, J. A. & Powell, F. C. (1993). Personality, death anxiety and gender. *Bulletin of Psychonomic Society*, 31(6), 589-590.
- Turgay, M. (2003). *Ölüm Korkusu ve Kişilik Yapısı Arasındaki İlişki*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Hemşirelik Anabilim Dalı.
- Ulu, M. (2016). Kişilik ve şiddet ilişkisi üzerine psikolojik bir araştırma. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 32(3), 57-82.
- Wagner, H. L., Buck, R. & Winterbotham, M. (1993). Communication of specific emotions: Gender differences in sending accuracy and communication measures. *Journal of Nonverbal Behavior*, 17, 29-52.
- Wilson, R. S., Mendes de Leon, C. F., Bienias, J. L., Evans, D. A. & Bennett, D. A. (2004). Personality and mortality in old age. *Journal of Gerontology*, 59(3), 110-116.
- Wilson, R. S., Krueger, K. R., Gu, L., Bienias, J. L., Mendes de Leon, C. F. & Evans, D. A. (2005). Neuroticism, extraversion, and mortality in a defined population of older persons. *Psychosomatic Medicine*, 67, 841-845.
- Yalom, I. (2000). *Varoluşçu Psikoterapi*, (Çev.: Z.İ. Babayiğit)(2. Basım). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Yanbastı, G. (1990). *Kişilik Kuramları*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Yasuda, N., Zimmerman, S. I., Hawkes, W., Fredman, L., Hebel, J. R. & Magaziner, J. (1997). Relation of social network characteristics to 5year mortality among young-old versus old-old white women in an urban community. *American Journal of Epidemiology*, 145, 516-523.
- Ycaza, A. F., Hyman, S. M. & Behbahani, S. (2012). Relationships between personality characteristics and death awareness in a graduate student sample. *Existential Analysis*, 23(2), 278-287.
- Yıldız, M. (1996). Ölümle ilgili genel tutumlar. *Akademik Araştırmalar*, 1(3):178-188.

-
- Yıldız, M. (2014). *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, (2. Baskı). İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Young, M. & Daniels, S. (1980). Born again status as a factor in death anxiety. *Psychological Reports*, 47, 367-370.



Article Info/Makale Bilgisi

Referees/Hakemler: Prof. Dr. Davut KILIÇ – Prof. Dr. Mehmet KÖÇER

This article was checked by iThenticate.

POLİTİK REALİZM NEDİR VE FELSEFİ KÖKENLERİ

Murat Eren ÖZEL*

ÖZET

Politik realizm, politik ilişkileri açıklamayı, modellemeyi, politik meselelere ilişkin tavsiye vermeyi amaçlayan ve gücü politik eylemlerin temel açıklama nedeni olarak merkeze alan bir politika felsefesi teorisidir. Politik realizm düşüncesi, özü itibarıyla, doğru olduğu kabul edilen moral-politik ilkeleri eleştirmekte ve idealist temelli politik teorilere bir karşı-akım olarak konumlanmış politik bir teoriyi temsil etmektedir. Uzun bir geçmişi sahip bu akımın ilk izlerinin Thucydides'in Pelopenez Savaşı adlı eserinde bulunabileceğini söylemekle beraber, özellikle Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Spinoza ve bazı Marxist teorisyenler tarafından konu edinilmiştir. Politikayı politik gerçekliği merkeze alarak düşünmek, ütopyacı düşünme tarzının bir reddi, politik erdemleri ahlaki erdemlerden ayırmak ve ahlaktan ve dinden kaynaklanmayan, otonom normlara bağlı bir eylem alanı olarak politikayı düşünmek olarak ele alındığında, politik realizmin başlangıç noktasında Machiavelli'yi görmekteyiz. Machiavelli, politikanın, moral, dinsel ve spekülative olanla her türlü ilişkisini koparıp, bütünüyle tarihsel-empirik gerçeklikten hareketle dünyevi bir düzlemde ele alınmasını önermektedir. Ayrıca, Machiavelli'nin politikaya realist yaklaşımı ve politik düşünceye otonomi kazandırma yönünde yaptığı girişim ile birlikte, onun, politikayı değerler alanına ait bir konu olmaktan çıkarmak istediği de söylenebilir. Kısaca Machiavelli, politikanın dünyevi değil dinsel bir renge sahip olduğu Ortaçağ kültürünü aşmak istemiş, toplumsal yaşamı din-dışı, dünyevi ilkelerden hareketle kavramaya ve açıklamaya çalışmış ve böylelikle, politikayı moral ya da dinsel olanın belirleniminden kurtarmayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Politik Realizm, Ütopyacılık, Politik Moralizm, Machiavelli

* Arş. Gör. Dr. Munzur Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, El-mek: ozel.m.eren@gmail.com

WHAT IS POLITICAL REALISM AND ITS PHILOSOPHICAL ORIGINS

ABSTRACT

Political realism is a theory of political philosophy that attends to explain, model, and prescribe political relations and it takes as its assumption that power is the primary end of political action. Thought of political realism in essence criticises to the political-ethical principles that might is right and represents a theory against the idealist political theories. Political realism has a long history, being evident in Thucydides's Peloponnesian War and it was expanded on Machiavelli, and others such as Hobbes, Spinoza, Jean-Jacques Rousseau and some Marxist theoreticians followed. The beginning of political realism is Machiavelli when taken into account that considering politics by put political realities in the center, denying the utopian thoughts, to distinguish between moral ideals and political virtues, and to give more autonomy to distinctively political thought independent from moral and religion. Machiavelli brings forward that politics break away from its the all manner of relations with moral, religious and speculative and discusses it purely in the secular platform with reference to historical-empirical reality. Additionally, when considered that Machiavelli's realist approach to politics and to endeavour to give autonomy to political thought, it could be said that he wants to take politics out from the field of values. Briefly, Machiavelli wants to move beyond the medieval culture and politics which is influenced by religion and religious morality, not secular and tries to understand and explain the community with reference to amoral, non-religious and secular principles, and thus, he aims to cut off the determined bonds of politics from the moral and the religious

STRUCTURED ABSTRACT

Political realism is a theory of political philosophy that attends to explain, model, and prescribe political relations and it takes as its assumption that power is the primary end of political action. Thought of political realism in essence criticises to the political-ethical principles that might is right and represents a theory against the idealist political theories. Political realism has a long history, being evident in Thucydides's Peloponnesian War and it was expanded on Machiavelli, and others such as Hobbes, Spinoza, Jean-Jacques Rousseau and some Marxist theoreticians followed.

The followers of the political realism movement stress to distinguish between political moralism and political realism. According to the distinguish, there is a prior moral determination for politics in political moralism thoughts. When it is considered not only the utopian thinking but also all political theories stemming from moral ideals or precepts (including the philosophers of modern contractarian political philosophy and some utilitarian theorists), and they mostly focus moral theories rather than political ones. On the other side, political realism gives

priority to political thoughts most particularly and involves the paradigms giving autonomy to political theory, by contrast with political moralism. And, the primary approaching of political realism to political does not mean amoral or immoral; on the contrary, it is underlined the standarts of proper assessment showing up within the political condisitions itself instead of the external moral perspectives or point of views, with its approaching.

When politics is considered, it deals with political affairs or issues with reference to only *reality of politics* independent from all moral or religious precepts, or in other words, when it is removed the relations of essential between moral and politics with regard to the distinctions between political virtues and moral virtues in political thoughts, it makes possible to take a very important step in providing the autonomy of political sphere.

Three philosophers are mentioned as the founders of political realism: Aristotle, Augustinus and Machiavelli. It is claimed that in their approaching to political subjects and problems for these philosophers, who are representing different periods and values in the history of political thought, could trace political realism movement. Aristotle is considered the first acknowledged philosopher of political realism, as a consequence for he deals with the knowledge of reality in three fundamental categories (theoretical, practical and productive knowledges) with a method which could consider “scientific, describes politics with reference of “practical wisdom (*phronesis*)” - differ from Plato who is his teacher- which is thought of as the act of practical reason that one of these categories, and takes in consideration and systemizes his political theory with a comprehensive knowledge of the reality only from the experience of “practical”. Augustinus describes man as the individual who has the will and responsibility to live in the political reality of the world and to pay the price for what he did on the day of judgement. That’s why, Augustinus’s individual is considered as a political subjects adopt and abide by the ruling and governing of a state in terms of living in a state; as a social beings associate with their own species who is by nature in a community, has emotions of love and affection for other members of the species humanity, and also a moral beings is responsible for their acting. Namely, his archetypal subject lives under and endures political reality. As a result of this, Augustinus’s realism is thought as a kind of passive realism in the context of his individualist teaching that he consider politics because of individuals having the will and responsibility. After all, Machiavelli does not think of society and politics with moral principles or priorities like Aristotle, nor does he think of social life as a purely religious view as a theologian like Augustinus.

Frankly speaking, it can be said that Machiavelli is the “real” founder of political realism. The beginning of political realism is Machiavelli when it is taken into account that considering politics by put political realities in the center, denying the utopian thoughts, to distinguish between moral ideals and political virtues, and to give more autonomy to distinctively political thought independent from moral and religion.

Machiavelli's political theory only relies on empirical facts, it independences from moral, religious or all metaphysical principles, ideals or precepts. On the other hand, Machiavelli made a critical approach which brought about a paradigmatical change in political philosophy by turning from problematic of *how we ought to live* to reality of *how we live*. Machiavelli, firstly, started to criticize that the tradition of thought which we may call the movement of classical political philosophy or Socratic movement which begun from the city philosophers and extended to Thomas Aquinas. This tradition is a thought of movement which was discussed by Socrates firstly and finds an answer the question of *how human ought to live* or *which life is good life for human being* generally. Machiavelli's objection to this movement, it is taken central how humans live in reality instead of the question of how humans ought to live.

Machiavelli brings forward that politics break away from its the all manner of relations with speculative, moral and religious and, discusses it purely in the secular platform with reference to *historical-empirical reality*. Additionally, when considered that Machiavelli's realist approach to politics and to endeavour to give autonomy to political thought, it could be said that he wants to take politics out from the field of values. Briefly, Machiavelli wants to move beyond the medieval culture and politics which is influenced by religion and religious morality, not secular and, tries to understand and explain the community with reference to amoral, non-religious and secular principles, and thus, he aims to cut off the determined bonds of politics from the moral and the religious.

Keywords: Political Realism, Utopianism, Political Moralism, Machiavelli

Giriş

Politik realizm, politik ilişkileri açıklamayı, modellemeyi, politik konu ve meselelere ilişkin tavsiye vermeyi amaçlayan ve *gücü* (power), politik eylemlerin temel açıklama nedeni olarak merkeze alan politika felsefesi teorisidir (Özel, 2016:43). Oldukça uzun bir geçmişe sahip olduğunu rahatlıkla ifade edebileceğimiz bu politik akımın ilk ayak izlerinin Thucydides'in *Pelopenez Savaşı* adlı kitabında görülebileceği söylenmekle beraber, özellikle Machiavelli'nin *Prens* adlı eseri ile ilk kez teorik bir öğreti haline geldiği ve Hobbes, Rousseau, Spinoza ve bazı Marksist filozofların bu politik düşünce akımının temsilcileri olduğu kabul edilmektedir¹.

Politik realizm akımı, özet olarak ifade edecek olursak, politik normlara ya da daha geniş anlamında politikaya ilişkin araştırma yapan filozoflar, teorisyenler ve politika bilimcilerinden oluşmuş ve *idealist* temelli politik teorilere bir karşı akım olarak konumlanmış politik bir teoriye işaret etmektedir. *Realism in Political Theory* adlı makalesinde A.W. Galston, politik teorideki

¹ Oldukça eskilere dayanan bir geçmişe olan politik realizm geleneği ya da akımı, 2. Dünya savaşından hemen sonra, E.H. Carr'ın *The Twenty Years' Crisis* adlı eserinde ütopyacı düşünce karşısında politik gerçekliğin konumunu tartışmaya açması ile politik teori alanında yeniden konu edinilmiştir (Carr, 1946: 1-22) Sonraları ise, H. J. Morgenthau'nun *güç* (power) odaklı ulus-devletleri temel aktör olarak politik teorinin merkezine yerleştirdiği ve politik meselelere dair uluslararası ilişkilerde ekonomik ve ulusal çıkarların önemini vurgulayan realistik yaklaşımı dolayısıyla ve bu düşüncelerinden hareketle politik realizmin altı ilkesini düzenlemeye başladığı *Politics Among Nations* isimli eserinde geliştirdiği teorisi, onun, günümüz politik yaşamında baskın ve aynı zamanda belirleyici bir etkiye sahip olan 20. Yüzyıl politik realizm akımının kurucuları arasında kabul edilmesine yol açmıştır. (Morgenthau, 1978: 4-15)

realizm akımının temel çerçevesini şu şekilde çizmektedir: Politik olasılıklar üzerine düşünme tarzı, ütopyacı düşünme tarzının reddi, politik erdemleri ahlaki erdemlerden ayırmak ve farklı, otonom ve ahlaktan kaynaklanmayan normlara bağlı bir eylem alanı olarak politikayı düşünmek (Galston, 2010).

Politik realizm akımının temel çerçevelerinden birisi olarak tanımlanan “politik olasılıklar üzerine düşünme tarzı”na bakılacak olursa, onun, daha çok pratik uygulamalarda ortaya çıkabilecek durumlara ilişkin bir yaklaşım tarzı olarak karşımıza çıktığı görülür. Yani o, politik düşünce veya ideallerin uygulanarak somutlaştırılması sırasında gerçekleşmesi arzulan bu düşüncelerin, pratikteki sonuçlarının ne olabileceği ve yaşama geçirilmiş taleplerin ne ölçüde başarıya ulaşabileceği-ulaştığı üzerine düşünmeyi konu edinmektedir. Mark Philp, politik olasılıklar üzerine düşünme tarzının politika felsefesinin temel bir ögesi olarak kabul edilmemesi gerektiğini; onun amacının, olası politik eylemlere ilişkin tutarlı ve uygun prensiplerin detaylandırılması ve bu prensiplerin uygulanması esnasında ortaya çıkabilecek muhtemel engellere ilişkin durumların hesaplanması ile ilgili olduğunu söylemektedir (Philp, 2008: 389-390).

Genel olarak düşünülecek olursa, realizm, gündelik pratik yaşam içinde yer alabilecek olan bir *gerçeklik* ile karşılaşma durumuna işaret eder. Bu pratik yaşam içinde karşılaşılan *gerçeklik*, “dolayimsız olarak *burada* olan ve duyusal olarak farkedilebilecek ve düşünme konusu edilebilecek bir niteliktedir. Gerçeklik ile doğrudan dolayım gerecek olan realist ise *burada-ve-şimdi* olan ile tatmin olacak ve sadece *empirik* olandan beslenecektir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, politik realist de, kurgusal, tinsel ya da aşkın olandan hareketle pratik ya da politik yaşamı düşünmeyecek; herhangi bir moral, dinsel ya da metazifik dolayımından bağımsız olarak *burada-ve-şimdi* olan politik olasılıkları ya da meseleleri konu edinecektir” (Özel, 2016:44).

Politik realizm geleneğinin, ayrıca, ütopyacı düşünme akımına bir tepki olarak kendisini konumladığını da yukarıda vurgulamıştık. Ütopyacı düşünme tarzı², dahil olduğu toplumdan rahatsız olan, uyum sağlayamayan ya da içerisinde yaşadığı çağdan mutlu olmayan ya da her ikisini de aynı anda deneyimleyen birisinin, farklı bir yaşamın mümkün olduğunu düşlemesiyle, içerisinde yaşadığı gerçekliği, bir başka ifadeyle *burada-ve-şimdiyi* aşmayı arzulamasına işaret etmektedir. Bu düşünme tarzında, içerisinde yaşanan toplum ve çağ ile bir yüzleşme, bunun sonucunda bir toplum ya da kültür eleştirisi ve buradan da hareketle *düşsel bir başkaldırı* söz konusudur. Başka bir ifadeyle, ütopyacı düşünme tarzını temsil eden bir ütopyacı, hem içerisinde yaşadığı toplumsal gerçeklerle yüzleşen, onu iyi analiz eden, hem de bu gerçeklerin eleştirisinden hareketle, daha *iyi* bir yaşam tarzına arzu duyan ve onun “nasıl olması gerektiği” hakkında kafa yoran birisidir.

Ortaya çıkış şekli düşünüldüğünde, kendisini edebi bir tarzda ortaya koyan bu düşünce akımı -ki Platon’un *Devlet* adlı eserinin de bu kategoride değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz-, toplumun tamamının mutluluğunun hedeflendiği ideal bir toplum kurgusunu esas almaktadır. Krishan Kumar,

² Ütopyacı düşünme geleneği ya da tarzının, ilk kez Platon’un *Devlet* isimli kitabında öne sürdüğü düşünceleri ile başladığı bazı felsefe tarihçileri tarafından iddia edilse bile, *ütopya* kelimesi, Thomas More’un aynı isimli kitabında ilk kez karşımıza çıkmaktadır. More’un, Yunancada ‘yer’ anlamına gelen *topos* kelimesini iki farklı ön ek kullanarak kelime oyunu yaptığını söyleyebiliriz. Önüne *ou* olumsuzluk eki getirildiğinde *topos* kelimesi, “olmayan yer” anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, bu kelimeyi Yunancada “iyi” anlamına gelen *eu* ön eki ile de düşünmek mümkündür. *Eu* ön eki ile düşünüldüğünde ise ütopya kavramı “mutlu yer” anlamına gelmektedir (More, 2010). Ağaoğulları-Köker, anlam olarak farklı ön eklerle birbirine zıt iki anlamı barındıran bu kavramın, bu küçük kelime oyunuyla, hiçbir yerde olmayan mutlu bir toplumlara yapılan ziyaretleri konu edinen ve bütünüyle hayal ürünü olan bir edebiyat akımını betimlemek için kullanıldığını dikkat çekmektedir. (Ağaoğulları-Köker, 2004: 211) Bu noktada vurgulamalıyız ki, ütopya kavramından hareketle bu düşünme edimi sadece bir edebiyat akımı değil, aynı zamanda daha iyi bir yaşam ve toplum arayışı düşüncesiyle yönünü bulan ve Antik Yunan’da izlerini görebileğimiz uzun bir geçmişe sahip politik bir arayışa da işaret etmektedir. Hatta bu yönüyle modernitenin doğuşunda önemli bir kilometre taşı olarak değer taşımakta olup, ütopya kavramı bu yazıda bu bağlamında ele alınacaktır.

ütopyacı düşünme tarzını bütünüyle edebî bir tür olarak ele alır ve Rönesans içerisinde yer alan Hümanist hareketin bir ürünü olarak ortaya çıkan düşünme tarzı olarak ütopyacılık ile arasında bir ayrım yapmaz. Kumar, Thomas More'un 1516'da ilk kez ütopya kavramını kullanmaya başlayarak, yeni bir edebî tarz ortaya çıkardığını ve bir kelime uydurmaktan daha fazlasını yaptığını söyler. Bununla birlikte, Kumar, bu yeni edebî tarzın kullanım alanını sadece Hristiyan Batı dünyası ile sınırlamaktadır. Yani Kumar'a göre, 500 yıldan fazla bir geçmişe sahip olduğunu düşündüğü *ütopyacı* akımın başlangıç noktasını -her ne kadar ütopyacılığın Antik Yunan düşüncesinden beslendiğini iddia etse de- Platon'un *Devlet*'i değil; hümanist Hristiyan Avrupa geleneğinin bir ürünü olarak kabul ettiği More'un *Ütopya*'sı oluşturmaktadır (Kumar, 2003: 64-69).

Machiavelli ile aynı zaman diliminde yaşamış olan More'un, *Ütopya* isimli kitabı, modern ütopya edebî-politik akımının başlangıç noktası olarak kabul edilmiş olsa bile, onun mensubu olduğu Avrupa toplumundaki düşünce ve değerler dünyasında yaşanan büyük değişime de dikkat çekmek elzemdir. Çağdaşı Machiavelli'de olduğu gibi, More'un yaşadığı dönemin İngiltere'si de, mevcut kültürel, moral ve politik tüm düşünce, değer ve kurumların sorgulandığı; bununla birlikte yeni dünyaların keşfedildiği ve keşfedilen bu yeni topraklardan gelen bilgiler doğrultusunda yeni ve farklı türden toplumsal yapı ve düzenlerle tanışıldığı bir zaman dilimidir. More, bir entelektüel olarak, sadece içerisinde yaşadığı politik-sosyal düzen ile yüzleşmez ya da sadece deniz-aşırı yolculuklar ve keşifler ile meydana gelen bilgilerle, mevcut Batı toplumunun moral, dinsel ya da politik ilke ve değerlerini sorgulamaz veya sadece mevcut Hristiyan yaşamının bir eleştirisini yapmakla yetinmez; o, aynı zamanda, bu eleştiri ve edindiği bilgilerden hareketle başka bir yaşam, mutlu ve adil bir toplum hayal eder. Bu bağlamda More'un eserine bakıldığında, onda toplumdaki adaletsizlik, kusur ve eksiklikleri tespit eden³ ve bunları aşmayı talep eden bir hümanisti, diğer bir ifadeyle onun *burada-ve-şimdi* olan ile ilgili tespit ettiği bir problemi ve bu probleminden hareketle, *burada-ve-şimdiyi aşan* yeni bir toplum hayalini kurgusal olarak yazan birisini görürüz.

Politik Realizmin bir başka temel niteliğini oluşturan "ütopyacı düşünme tarzının eleştirilmesi"ne değinecek olursak, politik realistler politikayı bu tarzda düşünmeyi, tam da yukarıda dikkat çekmeye çalıştığımız bazı nedenlerden ötürü, 'politik moralizm' olarak adlandırmaktadır ve Bernard Williams tarafından dillendirilen politik moralizm ile politik realizm arasında yapılan bir ayırmadan söz ederler. Bu ayırma göre, politik moralizm düşüncesinde, politik olana önce gelen "moral bir belirlenim" söz konusudur. Williams, sadece ütopyacı düşünme tarzı değil, **moral öncüllerden hareketle tesis edilmiş bütün teoriler** göz önünde bulundurulduğunda, onların (bazı modern sosyal sözleşme filozofları ve faydacı düşünürlerin de bu kategori içerisinde yer aldığını vurgulayarak) politikadan çok moral teorilere önem verdiklerinden bahseder. Oysa politik realizm, politik moralizmin aksine, özel olarak politik düşünceye 'öncelik ve otonomi' sağlayan yaklaşımları kapsamaktadır. Bununla birlikte, politik realizmin politik olana öncelik sağlayan bu yaklaşımı, onun ahlak-dışı ya da ahlaka aykırı olduğu anlamına gelmez; aksine bu yaklaşımla, dışarıdan bir ahlaki bakış açısı yerine politikanın bizzat kendi dinamiklerinden ortaya çıkan uygun değerlendirme standartlarına vurgu yapılmaktadır (Williams, 2005: 2-3).

Politik meselelerin moral olanın belirleniminden bağımsız ele alınması gerektiğini düşünen Philp de, politik moralizm ile politik realizm arasında yapılan bu ayrım hakkında benzer bir tutuma sahiptir. Ona göre de politik düşünce, "kendisini önceleyen moral bir belirlenimden bağımsız sadece politik yönetimin nasıl olduğu sorusu ile yakından ilişkili olmalı"dır. Philp politik bir yönetimin "iyi ve kötü amaçlara yönlendirilecek koşullu bir iyiye bağlı olduğunu", fakat bu türden yargılarda bulunmanın da basit bir şekilde politikanın dışında duran bir yaklaşım olmayacağını ve moral olanın

³ Sabine, More'un *Ütopya*'sını şöyle ifade eder: Bu eser, mevcut bozuk düzenin More'da yarattığı tiksintiden hareketle yazılmış bir politik taşlamadan başka bir şey değildir. (Sabine, 1969: 114).

“politikadan beklediğimiz standartların taslağı”nı önceden belirleyemeyeceğini vurgulamaktadır (Philp, 2007: 74).

Politika üzerine düşündüğümüzde, dinsel ya da moral öncüllerden bağımsız, sadece *politik olanın gerçekliğinden* hareketle politik konular ya da meseleler ele alındığında, ya da farklı bir ifadeyle; politik düşüncede, politik erdemler ile moral erdemlerin ayrımından hareketle politika ile ahlak arasında kurulan ‘özel bağ’ın belirleyici etkisi ortadan kaldırıldığında, politik alanın otonomisinin sağlanması yönünde güçlü adımlar atılması mümkün olacaktır.

Politik realizme ilişkin şimdiye kadar inceleme konusu edindiğimiz ilkeler ve genel çerçeveyi, Raymond Guess *Philosophy and Real Politics* adlı eserinde, modern felsefedeki politik realizm düşüncesinin manifestosu olarak görülebileceği iddia edilen aşağıdaki sözlerle şu şekilde özetler:

“İlk olarak politika felsefesi mutlaka realist olmak zorundadır. Bu şu anlama gelmektedir. Genel hatlarıyla konuşursak, o, ilk olarak insanların ideal olarak (ya da “rasyonel” olarak) nasıl eylemleri gerektiğinden, neleri arzuladıkları veya değer kabul ettiklerinden, ne tür insanlar olmaları gerektiğinden başlamamalı ve bunu konu edinmemelidir. Aksine o, belirli bir zamanda belirli bir toplumda bifiil faaliyet gösteren sosyal, ekonomik, politik .. vb kurumları ve belirli bazı koşullardaki insanların gerçekte nasıl eylediklerini konu edinmelidir” (Guess, 2009: 9-10).

Politik Realizm Düşüncesinin Felsefi Kökenleri

Politikayı, yukarıda değindiğimiz şekliyle, ütopyacı düşünme tarzının bir eleştirisi ve reddi, politik gerçekliğin kendisini merkeze koyarak politika üzerine düşünmek, politik erdemleri moral erdemlerden ayırmak ve ahlaktan kaynaklanmayan, otonom bir eylem alanı olarak politikayı ele almak olarak düşündüğümüzde, politik realizm akımının başlangıç noktasına Machiavelli’yi koymak pek de yanlış olmayacaktır.

R.N. Berki, *On Political Realism* adlı kitabında, politik realizm düşüncesinin büyük kurucuları arasında olduğunu iddia ettiği üç isimden bahseder: Aristoteles, Augustinus ve Machiavelli. Berki’ye göre, politik düşüncenin farklı dönem ve değerlerini temsil eden bu üç filozof, politik realizmin izlerinin görülebileceği bir yaklaşımla, yani politik deneyimin gerçekliğinden hareketle politikaya dair düşüncelerini ileri sürmüşlerdir (Berki, 1981: 41-42).

Aristoteles’in, bilimsel olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşımla gerçekliğin bilgisini üç kategoride ele alması⁴ ve politikayı, hocası Platon’dan farklı olarak, bu kategorilerden birisini teşkil eden ve pratik akıldan hareketle düşünülen “pratik bilgelik” alanında tanımlaması ve bunun bir sonucu olarak doğrudan pratik alandaki deneyimden elde edilen gerçekliğin kapsamlı bir bilgisinden hareketle politik öğretisini ortaya koyması nedeniyle, Aristoteles’ten politik realizmin bilinen ilk düşünürü olarak bahsedilmektedir (Berki, 1981: 42). Toplumsal yaşam düşünüldüğünde, Aristoteles’in, yine Platon’dan farklı olarak mümkün olan tek bir ‘ideal’ iyi rejimden söz etmek yerine; empirik olanın bilgisinden hareketle farklı mümkün iyi politik rejimler olabileceğini ortaya koyması bakımından politik realizm düşüncesinin ilk kurucusu olarak düşünülmesinin makul olduğunu söyleyebiliriz. Bunlara ek olarak, Berki’ye göre, Aristoteles’in politik realizm düşüncesinin kurucuları arasında gösterilmesinin bir başka nedeni de, onun insanı doğası gereği “politik bir hayvan” olarak; yani “iyi yaşam” peşinde koşan “politik erdem sahibi” canlı olarak tanımlamasıdır. Bu bağlamda düşünüldüğünde ise, Aristoteles’in *idealize* ettiği söylenebilecek bir

⁴ Teorik, Pratik ve Prodüktif Bilimler.

“iyi yaşam” düşüncesinden hareketle politikayı düşünüyor olması nedeniyle ve bu bakımdan onun öğretisini yukarıda bahsettiğimiz Williams’ın dile getirdiği bakış açısından hareketle ele alırsak, Aristoteles’in politik düşüncelerinin, politik realizmden daha çok politik moralizm geleneği içerisinde düşünülebilmesini mümkün kılmaktadır. Bu nedenle, Aristoteles’i politik realizm düşüncesinin kurucuları arasında bir figür olarak düşünmektense; özellikle Platon’un politik öğretilerine getirdiği eleştiriler ve düzeltmeler göz önünde bulundurularak, politik realizm akımının ilk izlerinin görüldüğü ilk filozof olarak betimlemek daha doğru olacaktır.

Berki tarafından bu akımın temsilcilerinden birisi olarak bahsedilen Augustinus ise, insanı, dünyada politik bir gerçeklik içerisinde yaşayan ve kıyamet günü yaptıklarından ötürü hesap verecek irade ve sorumluluk sahibi birey olarak tanımlamaktadır. Berki, Augustinus’un bireyinin, Aristoteles’te olduğu gibi doğası gereği politik bir hayvan değil, bir devlet içerisinde yaşamak bakımından devletin yasalarını ve yönetimini kabul eden politik özne, toplum içerisinde türdeşleriyle ilişkide bulunan sosyal varlık ve aynı zamanda yaptıklarından sorumlu moral varlık olarak tanımlandığını söylemektedir. O, Augustinus’un bireysellik düşüncesinden yola çıkarak, irade ve sorumluluk sahibi bireylerden hareketle politikaya yaklaşımını bir “pasif realizm” örneği olarak değerlendirir (Berki, 1981: 52-56). Fakat nihayetinde Augustinus’un bireyinin, yaratılmış bir varlık olarak tanımlamakta olduğu ve ancak Yaratıcı tarafından bahsedilen “özgür iradesi” ile sorumluluk sahibi olduğu da unutulmamalıdır.

Augustinus’ın bireysellikten hareketle başlayan ve nihayetinde yine Tanrı’nın iradesine bağlanan dinsel bir zeminden hareketle toplumsal yaşamı tanımlıyor olması düşünüldüğünde, onun politik realizmin kurucuları arasında anılmasının gerçekçi olmayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Nihayet Berki, Machiavelli’yi politik realizm düşüncesinin “realist” anlamda gerçek kurucusu olarak öne sürer (Berki, 1981: 57-58). Berki’nin politik realizmin kökenine ilişkin kavrayışında üçüncü figür olan Machiavelli, gerçekten de, ne metafizikçi bir sistem filozofu olan Aristoteles gibi idealize edilmiş bir moral öncülden hareketle toplumu ve politikayı düşünür, ne de teolog olan Augustinus gibi bütünüyle dinsel bir bakış açısından hareketle toplumsal hayatı düşünür. Machiavelli’nin realizm anlayışı, Williams’ın yukarıda dikkat çektiğimiz ayrımını da göz önünde bulundurursak, dinsel, ahlaki ya da metafizik bütün tanım ya da belirlenimlerden bağımsızdır ve sadece *deneyimlenebilir* olandan dayanak bulmaktadır.

Machiavelli, politik öğretilerine, site filozoflarından başlayarak Aquinalı Thomas’ya kadar uzanan ve klasik politika felsefesi geleneği ya da Sokratik gelenek olarak adlandırılan düşünce geleneğini eleştirmekle başlamıştır. Bu gelenek, ilk olarak Sokrates tarafından tartışmaya açılan ve genel olarak insanın *nasıl yaşaması gerektiği* ya da *nasıl bir yaşamın insan için iyi bir yaşam olduğu* sorusuna yanıt arayan bir düşünce geleneğidir. Şimdiden söyleyecek olursak, Machiavelli’nin bu geleneğe karşı çıkış noktası, insanın nasıl yaşaması gerektiği sorusu yerine onların gerçekte nasıl yaşadıkları olgusunun merkeze alınması gerektiği yönündedir:

“... amacım, anlayana yararlı olacak şeyler yazmak olduğuna göre, konunun tasarımı yerine var olan gerçekliğinin peşinden gitmek daha tutarlı geldi bana. Birçok kişi, kimsenin görmediği, varlığı bilinmeyen prenslikler ve krallıklar tasarlamıştır; nasıl yaşanması gerekenle, gerçekten yaşanan arasında öyle büyük bir ayrım vardır ki, var olan yerine olması gerekenin peşine düşen kişi, kurtuluşunu değil, yıkımını öğrenmiş olur.” (Machiavelli, 1999: 127)

Machiavelli, insan yaşamına ilişkin bu yeni bakış açısı ile politik durumun, insan doğasına ve yaşamına ilişkin herhangi bir kurgusal *ideale* ya da *aşkın* metafizik bir ilkeye başvurmaksızın bizzat yaşamın *gerçekliği* içerisinde açıklanabileceğini iddia etmektedir. O, bunu yapabilmek için, politik düşüncenin, “nasıl olması gerektiği” sorusundan “nasıl olduğu” sorusuna yönelmesi ya da

başka bir deyişle bakış açısının kurgusal felsefeden tarihsel gerçekliğe çevrilmesi gerektiğini söylemektedir.

Machiavelli, kısa ve açık bir şekilde, sadece *empirik* olandan hareketle politikayı ele almayı teklif etmektedir bize. Yani politikayı bir şekilde metafizik ilkeye dayandıran teorilerden, idealize edilmiş ütöpik düşüncelerden ve ahlaktan arındırarak, politik şeylerin gerçek doğasına (*verita effettuale*⁵) ya da politik şeyin imgelemi yerine varolan gerçekliğin bilgisine yönelmeyi, politika pratiğinin tarihsel bilgisinden hareketle politikayı düşünmeyi önermektedir. Zira ona göre, politikaya ilişkin tarihsel gerçeklikten uzak imgesel tasarımlar hem prenslere (yani devletlere) hem de halklara zarar vermektedir (Machiavelli, 1999: 125-126).

Deyim yerindeyse, politika felsefesinin yerine tüm gerçekliğiyle politika pratiğini teklif etmektedir Machiavelli. Politik düşüncede ciddi bir paradigmatic kırılma yaratan bu teklifle Machiavelli, politik düşüncenin serüveninde yeni bir başlangıç yaratır. L. Althusser, Machiavelli'nin eserlerinde Platon'a, Aristoteles'e, Epikürosçulara, Stoacılar ya da Cicero'ya hiç başvurmaması ve onları anmamış olmasının, herkesin politikayı Aristoteles'in, Cicero'nun ve Hristiyanlığın diliyle konuştuğu bir dönemde onun bu suskunluğunun, dönemin egemen politik görüşünden kopuşunun bir göstergesi olduğunu söyler (Althusser, 2000: 8).

Machiavelli'nin kendisinden önceki filozofların politikaya yaklaşımı hakkında bilgi sahibi olduğu tartışma götürmez. O, *Söylevler* adlı eserinin, Roma devlet düzenini ve hangi olayların ona mükemmellik sağladığını araştırdığını bölümünde, devlet hakkında yazan bazı kişiler olduğunu ve bunların *prenslük*, *aristokrasi* ve *halk yönetimi* olmak üzere üç yönetim biçiminden bahsettiğini söyler ve şöyle devam eder (Machiavelli, 1996: 11) : Birçoklarının düşündüğü gibi bunlardan daha akıllı bazılarının ise⁶, altı çeşit yönetim olduğu, üçünün kötü rejimler; diğer üçünün ise kendi içinde iyi olmakla beraber kötü rejimlere kolaylıkla dönüşebileceğine inandıklarını anlatır. Machiavelli, kötü olan rejimlerin, iyi olarak kabul edilen rejimlerden türediğinden, prensliğin tiranlığa, aristokrasinin oligarşiye, halk yönetiminin de kolaylıkla özgürlükleri istismar eden (*licentious*) bir rejime dönüşebileceğinden bahseder. Machiavelli bütün bu farklılaşmış yönetim biçimlerinin şans eseri⁷ ortaya çıktığını vurgulayarak, dünyanın başlangıcından beri tarih boyunca bir döngü içerisinde hareket etmekte olan bu yönetim biçimlerinin nasıl ortaya çıktıklarını ve kötü olan türlerine nasıl dönüştüklerini sadece tarihsel gerçekliğin bilgisine başvurarak örneklerle anlatır (Machiavelli, 1996: 11-14).

Daha önce de vurguladığımız gibi, Machiavelli'nin yaptığı şudur: Politikayı, tarihsel-empirik gerçeklikten hareketle düşünülmüş bir yaşam pratiği olarak ele almak ve politikayı, politik alandaki politik sorunların çözümü için kullanmak. Belki de bu yaklaşım, politikayı düşünmede “yeni bir başlangıç”, yani politik realizm akımını en iyi betimleyen tanım olabilir. Machiavelli'nin politik öğretisi de, tam da onun politik realizm düşüncesinin kurucusu olduğu gibi, *burada-ve-şimdi* olanı, “şimdiki zaman”daki kendi coğrafyasının politik sorunlarını ele almaktadır. Machiavelli 16. yüzyıl İtalya'sının politik sorunlarından hareketle politikayı düşünür ve şu hareket noktasından politik genelleme ya da prensiplere gitmesini sağlayan yola girer: Politika pratiğinin tarihsel bilgisinden hareketle, bu coğrafyanın M.Ö I. yüzyılda yaşamış olan Titus Livius'un eserinden öğrendiği Roma'daki ihtişamlı günlerine dönebilmesinin yollarını düşünmesi ve *politik erdem* sahibi bir egemen önderliğinde tesis edilecek güçlü bir devlet aracılığıyla politik kaos içerisindeki İtalya'nın birliğinin sağlanması.

⁵ Bu kavram, farklı düşünürler tarafından etkin gerçeklik, müessir hakikat, politik şeylerin gerçekliği, doğrulanmış tarihsel gerçeklik, şeylerin pratik gerçekliği olarak çevrilmektedir. Bu nedenle biz, kavramın her geçtiği yerde, orijinal şeklini de kullanacağız.

⁶ Machiavelli'nin burada isim vermeden Aristoteles'ten bahsettiğini söyleyebiliriz.

⁷ Kendisinden önceki egemen politik görüşten farklı olarak

Öğretisinde temel ilgisini özellikle politik alandaki insan ilişkilerine yoğunlaştıran Machiavelli, Theseus, Solon, Musa, Lycurgus, Romulus gibi tarihteki seçkin politik liderlerden hareketle, politik erdem sahibi bir yasa-koyucu yöneticinin politik liderliğini politika sahnesinde baş aktör olarak ön plana çıkarır:

“Bu genel bir kural olarak alınmalıdır: Nadiren görülenler hariç, bir kişi tarafından düzenlenmediği sürece, hiçbir zaman, herhangi bir cumhuriyet ya da krallık başlangıcında iyi tesis edilemez ya da eski yasaları dışarıda tutularak yeniden topyekün düzeltilemez. Gerçekten de yöntemin yalnızca tek bir adamdan gelmesi ve böylesi düzenlemelerin onun zihninden çıkması gereklidir. Öyleyse, kendi çıkarı peşinde değil ortak iyi amacıyla olan, kendi varislerini değil ata-yurdunu ilerletmek isteyen bir cumhuriyetin basiretli bir düzenleyicisi, tüm otoriteyi kendisinde toplamayı akıl etmelidir.” (Machiavelli, 1996: 29).

Politik lider sahip olduğu bu otorite ya da diğer bir deyişle mutlak güç aracılığıyla, toplumu düzenleyecek ve onları bu düzen içerisinde tutacak, insanların ihtiyaçlarını karşılayacak kurumları tesis edecek ve bunların yanı sıra onlara gelebilecek tehditlere karşı güven ve huzur sağlayacaktır.

Isiah Berlin, *Against the Current* adlı eserinin “The Originality of Machiavelli” adlı bölümünde, Machiavelli’nin, devlet adamlarını kötü kaderlerine mahkûm etmiş ve ileride de edecek olan şeyin, onların idealleri olduğunu düşündüğünü söyler. Berlin, insanı ve toplumu, mevcut ve geçmişte ne halde oldukları ya da gelecekte nasıl olacakları düşüncesinden hareketle değil, yani kısaca onları gerçekte nasılsa öyle oldukları gibi görmeyip; onları olmalarını istedikleri ideal bir insan ya da toplum düşüncesi bağlamında umutları, arzuları, aşkları ve nefretleriyle bezenmiş bir gösteride gören politik aktörlerin gerçekdışıcılığa düştüklerini söyler (Berlin, 1980: 42).

Tarihsel gerçekliğin bilgisinden beslenen politik liderin egemenliğine dayanan bir toplumsallık ve politika kavrayışı ile birlikte politika, yönünü kurgusal, hayali toplumsal mutluluğun gerçekleşebileceği ideal devletlerin düşünülmesinden zemin bulan bir etkinlik yerine, sadece mevcut politik gerçeklikten beslenen bir etkinliğe doğru çevirmiş olacaktır.

Machiavelli ile birlikte, politikayı düşünme tarzı oldukça farklı bir yola girmektedir: Politikayı doğru anlamak ve politika yapmak için, tıpkı Machiavelli’nin yaptığı gibi, politik olan hakkında düşünürken moral, metafizik ya da dinsel hiçbir aşkın ilkedden hareket etmemek, politikayı moral felsefeden (*politik moralizm*) arıtmak ve sadece politik şeylerin empirik gerçekliğine (*verita effettuale*) odaklanmak.

Politik olayları ve politik şeylerin doğasını sadece tarihsel gerçeklikten hareketle düşünmek ve politikayı moral, dinsel ya da aşkın olanla herhangi dolayımına sokmadan, onu kendi otonom alanında düşünmek yaklaşımı ise Machiavelli’nin politik realizm geleneğinin ‘gerçek’ ilk filozofu olarak düşünülmesine olanak tanımaktadır.

Peki politik olanı moral olanın belirleniminden kopararak politik moralizm düşüncesinden ayrılan ve politikaya hak ettiği itibarı yeniden kazandıran Machiavelli’nin politik öğretisinde moral olanın pozisyonu ne olacaktır? Bu noktada, ilk olarak, Machiavelli’nin yaşadığı dönemde moral olanı belirleyen Hristiyanlık düşüncesine şiddetli bir eleştirisi karşımıza çıkar. Hristiyanlığı politik açıdan ele alan Machiavelli, İtalya’nın içinde bulunduğu politik kaosun sorumlusu olarak Roma Kilisesini görmektedir. Kilise’nin, İtalya’nın bölünmüşlüğünden yarar sağladığını düşünen Machiavelli, özellikle Hristiyanlığa karşı olumsuz bir tavır içinde olmuştur. Ona göre, İtalya’nın merkezi bir yönetime sahip olmamasının ve gelişmemesinin tek sorumlusu Roma Kilisesi’dir:

“Biz İtalyanlar, şu halde dinsiz ve kötü olmamızı, ilk olarak kiliseye ve papazlara borçluyuz. (...) Bu durum, kilisenin bölgenin bu bölünmüş halini korumuş ve hala da koruyor olmasındandır. Açıkça, Fransa’da ya da İspanya’da olduğu gibi, bu bölgelerin hepsi bir cumhuriyet ya da prensin idaresi altına girmedikçe, hiçbirisinde ne birlik ne de mutluluk olmayacaktır. İtalya’nın aynı koşulları sağlayamamasının ve kendisini yönetecek bir cumhuriyet ya da prensle sahip olamamasının nedeni sadece kilisedir. Çünkü orada var olmasına ve dünyevi gücü elinde bulundurmasına rağmen, İtalya’nın kontrolünü ele geçirecek ve kendisini oranın prensi yapacak kadar güçlü ve *virtus* (erdem) sahibi olamadı. Buna karşılık, dünyevi şeyler üzerindeki egemenliğini kaybetme korkusuyla, İtalya’da çok güçlenmiş herhangi birisine karşı kendisini koruması için başka bir güçlü kişiyi çağıramayacak kadar zayıf da olmadı.” (Machiavelli, 1996: 38)

Machiavelli’ye göre Hristiyanlık sadece İtalya’nın politik olarak bir kaos halinde olmasının değil, aynı zamanda toplumsal olarak da ahlaki bir çöküş halinde olmasının en büyük müsebbibidir. O, Hristiyan ahlakını şiddetli bir şekilde eleştirirken, yine tarihsel gerçekliğin bilgisinden hareketle ahlaksal yapının toplum içerisindeki önemine dikkat çekmektedir. Machiavelli’ye göre, iyi bir toplum, eserlerinde birçok defa tekrarladığı gibi, Atinalıların, Spartalıların, Davud ve Süleyman’ın krallıkları zamanındaki gibi ve bütün bunlardan öte ihtişamlı Roma Cumhuriyeti gibi olmalıdır.

Machiavelli’ye göre adaletin, uyumun, güvenliğin, büyüklük ve güç duygusunun keyfini yaşayan bu toplumların öyle olmasının nedeni, o devletleri nasıl muhteşem kılacağını bilen insanların olmasıydı. Toplumu yöneten politik lider, toplumu ve devleti iyi kılmak için, moral güç, iyilikseverlik, coşku, canlılık, cömertlik ve bunların ötesinde kamu ruhu, vatandaşlık duygusu, güvenlik, güç, zafer ve vatanın genişlemesi için fedakarlık gibi bazı belirli erdem ve yetenekleri geliştirmeyi kapsayan pagan erdemleri yayan bir yasama ve eğitime başvurmuşlardır. Devleti büyük kılacak olan, güç, büyüklük, kibir, sertlik, zafer peşinde koşma, disiplin gibi ilkçağ erdemleridir (*antiqua virtus*). Machiavelli’nin kahramanları, böylesi toplumların ortadan kalkmasına neden olan ve insani zafiyetleri sömürerek onların ruhlarını yok eden Pisistratus, Julius Sezar gibi politik liderler değil; Brutus, Scipio’dur, ya da Roma tarihi dışındaki Musa, Cyrus, Theseus gibi liderlerdir (Berlin, 1980: 43-44).

Machiavelli, bir kez yapılmış olanın yeniden yapılabileceğini düşünür: O, *Söylevlerin* hemen başında insanların antik olana, eski olana hak ettiği saygıyı göstermediklerinden yakınır. İnsanların evlerini süslemek ya da kopyasını yaptırmak için heykel parçalarının taklitlerine yüksek bedeller ödemelerine karşın, eski zamanların erdemli krallık ve cumhuriyetlerindeki krallar, komutanlar, yurttaşlar, yasa-yapıcılar tarafından kendi ülkeleri için yapmış oldukları, tarihin bize gösterdiği en erdemli çalışmaların taklit edilmektense, onlara sadece hayranlık duyulmasına şaşırdığını ve üzüldüğünü anlatır. Cumhuriyetler kurulurken, devletler yönetilirken, yasalar yapılırken ve imparatorluklar genişletirken, politik liderlerin tarihsel bilgiye başvurmadığını, geçmişteki örneklerinin neler yaptığını göz ardı ettiğini söyler (Machiavelli, 1996: 5-6).

“Tarihsel sürecin geri dönüşmezliğine ya da her bir evresinin eşsizliğine inanmayan” Machiavelli, geçmişteki iyi örneklerin yolunun izlenebileceğine, antik çağın ihtişamlı toplumlarının, güçlü, kararlı ve politik erdem sahibi kişiler tarafından tekrar canlandırılabilmesine ve hastalıklı bir “toplumun yeniden sağlığına kavuşturulabileceğine” inanır (Berlin, 1980: 44). Zira kendi toplumu, Machiavelli’ye göre, Hristiyan ahlakını benimsemekle ciddi bir hastalığa düşmüştür. Machiavelli, antik zamanlardaki özgürlüğü isteyen toplum ile içerisinde yaşadığı yozlaşmış İtalya toplumu arasındaki en temel farkın, toplumun dinsel ahlakından kaynaklandığını söyler.

Machiavelli, insanların yaşamlarını sürdürmedeki motivasyonlarının öteki dünyadaki vaat edilen yaşamdan hareketle belirlendiği bir durumda, onların kendi bireysel ve ruhsal kurtuluşları adına bu dünyadaki yaşamın gerçekliğinden uzaklaşacağını ve bu dünyada mutlu ya da mükemmel bir toplum tesis etme adına tam anlamıyla eylemeyeceklerini söylemektedir. O, dünyevi amaçlardan uzaklaşmanın, toplumu parçalanmaya ve hatta zorba rejimlere götürecek bir tehlikeyi barındırdığına dikkat çekmeye çalışır ve pagan ahlakını ve antik çağların yurttaşlık erdemini çözüm yolu olarak gösterir. Bununla birlikte Machiavelli, ahlakı ya da dini, bütünüyle politikanın alanı dışında düşünmemektedir. Aksine o, Hristiyanlık ve Hristiyan ahlakını eleştirmekle birlikte, toplumu bir arada tutma gücü ve politik işlevi bakımından ahlakın ve dinin öneminin farkındadır ve ihtiyaç duyulduğunda onu kullanmaya başvurmaktan çekinmemeyi önerir. Onun Hristiyanlık-Kilise eleştirisi ve pagan ahlakını yüceltmesi, İtalya'nın politik ve toplumsal bakımdan içinde bulunduğu durumla yakından alakalıdır. Machiavelli'ye göre din, bir toplum ve devlet için büyük önem arz etmektedir ve toplumun uyumu ve birliği için önemlidir: "Her kim Roma tarihini dikkatlice incelerse, orduları kontrol etmede, halkı dirlik içinde tutmada, insanları iyiye yöneltmede, kötünden utanç duyulmasını sağlamada dinin nasıl yardımcı olduğunu görecektir." (Machiavelli, 1996: 34)

Machiavelli'nin, özellikle *Söylevler*deki düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, Hristiyanlığı başlangıç zamanlardaki ilkelerine geri götürme arzusuyla birlikte, antik zamanların pagan ahlakını canlandırmayı düşlemektedir. Tekrar vurgulamak gerekir ki, Machiavelli bunu düşlerken bir dinsel idealden ya da olması gereken bir yaşam tarzından hareket etmez; onun temel kaygısı, bir toplumsal gerçeklikten (yani *burada-ve-şimdinin* bir sorunundan hareketle) zemin bulur. Başka bir ifadeyle onun temel ilgisi, İtalya'yı içinde bulunduğu kaos ve yozlaşmadan kurtarmak ve onun toplumsal sağlığını yeniden kazanmasını sağlamaktır. Wolin de, Machiavelli'nin öğretisinde ahlaki unsurların ya da belli değerlere bağlılığın bulunmadığını söylemenin doğru olmayacağını, tersine politik yaklaşımların daha önemli ve belirleyici kabul edildiğine dikkat çekmektedir (Wolin, 2004: 185).

Politikayı bütünüyle tarihsel-toplumsal gerçeklikten hareketle düşünen Machiavelli'nin tüm insanlar için geçerli, evrensellik iddiasında olan dinsel bir ahlak yerine; her toplumun kurucu politik lideri tarafından, o toplumun iyisi ve birliği gözetilerek belirlenmiş farklı ahlakları ve hatta dinleri daha fazla tercih edeceğini söyleyebiliriz. Zira her toplumun, kendi yaşam tarzları ve bu yaşamları belirleyecek kendi ahlaki ilke ve değerleri farklılık gösterebilir. Machiavelli'nin bu yeni politik öğretisinde, toplumunun iyisini ve bekâsını düşünen egemen ya da politik lider tarafından belirlenen bir ahlaktan ya da başka bir deyişle, "politik olanın moral olanı ya da dinsel olanı belirlediği" bir toplumdan söz etmekteyiz. Bununla birlikte, politik liderin kendisini, toplum için geçerli olan ahlakın dışında konumlanmakta olduğunun da altını çizmeliyiz. Yani, moral olanın ya da diğer bir ifadeyle iyyinin ve kötünün belirlenimi dışında kararlar alabilecek politik lider ya da egemen, toplumun ve devletin çıkarları söz konusu olduğunda, moral olanı göz ardı edebilecek, moral ya da dinsel olanı araçsal olarak kullanmaktan çekinmeyecektir. Politik olanın, kamusal düzen ve toplumsal huzur için, moral olanı bütünüyle belirleyebileceği ve politik lider ya da devlet aracılığıyla politik iradenin kontrolünde olan bir din ve ahlaktan bahsetmektedir Machiavelli.

Sonuç

Buraya kadar serimlediğimiz düşüncelerinden hareketle şunu söyleyebiliriz ki, Machiavelli'nin tarihsel ve pratik gerçeklikten zemin bulan "realist" öğretisi ile birlikte, ütopyacıların, dinsel politikacıların ya da politik moralistlerin evrensel ya da ideal insan, toplum ve ahlak düşünceleri ciddi bir şekilde yara almış ve onun bu yeni öğretisi, politikanın ve insanlık tarihinin seyrini değiştirmiştir. Machiavelli, tekrar özetleyecek olursak, politikanın, moral, dinsel ve spekülâtif olanla her türlü ilişkisini koparıp, bütünüyle tarihsel gerçeklikten hareketle dünyevi bir düzlemde ele alınmasını önermektedir. Onun bu "yeni" yaklaşımı sonucunda, Machiavelli, düşünce

tarihinde politikayı düşünme biçiminde paradigmatik bir kırılmaya neden olmuş ve tarihsel-empirik gerçekliği ve dolayısıyla da *güçlü* politik eylemlerin temel açıklama nedeni olarak merkeze almayı teklif eden düşüncesiyle, politik realizm düşüncesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Ortaya koyduğu politik teorisi göz önünde bulundurulduğunda Machiavelli, kendi kültürünün politik düşünce atmosferlerini belirleyen, klasik politika geleneğinin politikayı kavrayış biçimi olan *kurgusal* olandan hareketle politikayı tanımlama tarzından ciddi bir kopuş yaşamış; ve bizzat kendi içinde yaşadığı toplumun aktüel sorunlarını merkeze alarak ve sadece pratik yaşamın gerçekliğine bağlı kalarak politika üzerine düşünmeyi teklif etmiştir.

Machiavelli'nin politikaya realist yaklaşımı ve politikaya otonomi kazandırma yönünde attığı yaklaşım ile birlikte, onun politikayı değerler alanına ait bir konu olmaktan çıkarmak istediği de söylenebilir. Kısaca Machiavelli, politikanın dünyevi değil dinsel bir renge sahip olduğu Ortaçağ kültürünü aşmış, insansal-toplumsal dünyayı din-dışı, dünyevi ilkelerden hareketle kavramaya ve açıklamaya çalışmış ve böylelikle, politikayı moral ya da dinsel olanın belirleniminden kurtarmayı amaçlamıştır. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Machiavelli'nin teorisinde politik liderin iradesine bağlanan ahlak düşüncesi, politik realizmin politik olana dışsal olan bir ahlaki anlayış yerine, politikanın kendi iç dinamiklerinden ortaya çıkan ahlaki normlar ve değerlendirmeler vurgusuna bir benzerlik taşımaktadır.

İlk kez Machiavelli tarafından teorileştirilen dinden ya da dinsel ahlaktan, egemenin kontrolünde devletin-toplumun hizmetine fayda sağlayacak şekilde yararlanma ya da başka bir ifadeyle dine araçsal yaklaşım, daha sonra Hobbes tarafından da sürdürülür. Politik realizm düşüncesinin bir başka önemli ismi olan Hobbes da, daha sonra, kendi politik teorisinde kilisenin devlet kontrolünde bir kurum olması gerektiğini söyleyerek, devletin güçlenmesi ve zayıflamamasına bir önlem olarak, egemenin otoritesinin güçlü kalmasına hizmet edecek ulusal bir din teklif edecektir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları M.A.-Köker L, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 2004
- Althusser L., *Machiavelli and Us*, Translate: G. Elliot, Verso, London, 2000
- Berki R.N., *On Political Realism*, The Chaucer Press, London, 1981
- Berlin I., “The Originality of Machiavelli”, *Against the Current*, The Viking press, New York, 1980
- Carr E.H., *The Twenty Years' Crisis*, Macmillan&Co Ltd, London, 1946
- Galston A.W., “Realism in Political Theory”, *Political Realism*, European Journal of Political Theory, Vol.9, October 2010
- Guess R., *Philosophy and Real Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2009,
- Kumar K., “Aspects of the Western Utopian Tradition”, *History of Human Sciences*, Vol.16, No.1, February 2003,
- Machiavelli, *Prens*, Çev: Rekin Teksoy, OğlakYayıncılık, İstanbul, 1999
- Machiavelli, *Discourses on Livy*, Translated: Mansfield&Tarcov, The University of Chicago Press, Chicago, 1996
- More T, *Utopia*, Çev. Ayfer G. Cambier, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010

-
- Morgenthau H. J., *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, by Alfred A. Knopf, 5th edition, New York, 1978
- Özel M. E., *İbni Haldun ve Machiavelli'nin Din-dışı Toplum ve Siyaset Kavrayışları Bakımından Karşılaştırılması*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2016
- Philp M., *Political Conduct*, Harvard University Press, Cambridge, 2007
- Philp M., "Political Theory and the Evaluation of Political Conduct", *Social Theory and Practice*, Vol.34, No.3, July 2008
- Sabine G, *Siyasal Düşünceler Tarihi II*, Çev: A. Öktem, Türkiye Siyasi İlimler Derneği Yayını, Ankara, 1969
- Williams B., *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton University Press, Princeton, 2005
- Wolin S.S., *Politics and Vision*, Princeton University Press, Princeton, 2004