

International Journal of Euroasian Research

E Journal With International Referee

E Issn 2147-2610



Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Uluslararası Hakemli E Dergi

E Issn 2147-2610

Cilt 11, Sayı 36, Eylül 2023 TÜRKİYE



AVRASYA ULUSLARARASI ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

Hakemli, Uluslararası Bilimsel E-Dergi

Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi üç ayda bir yayınlanan çift kör hakemli uluslararası dergidir. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi'ne aittir.

Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi'ndeki makaleler, Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 (CC BY-NC) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Bilimsel araştırmaları kamuya ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyen dergi, tüm içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi TÜBİTAK ULAKBİM, MLA, DRJI, ISI, ESJI, ADVANCED SCIENCE INDEX tarafından taranmaktadır.

Basım Tarihi: 20 Eylül 2023

e-ISSN:2141-2610





International Journal of Euroasian Researches

Refereed International Scientific E-Journal

The Eurasian Journal of International Studies is a double-blind, peer-reviewed international journal published quarterly. All responsibility in terms of language, science and law of all the articles published in the Eurasian Journal of International Studies belong to their authors, and the publishing rights belong to the Eurasian Journal of International Studies.

Articles in the Eurasian Journal of International Studies are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC) International License. Adopting the principle that providing scientific research to the public free of charge will increase the global sharing of knowledge, the journal provides instant open access to all its content.

International Journal of Euroasian Researches is scanned by TUBITAK ULAKBIM, MLA, DRJI, ISI, ESJI, ADVANCED SCIENCE INDEX.

Print Date: 20 September 2023

e-ISSN:2141-2610





Dergi Kurulları / Journal Boards

Baş Editör/Editor-in-Chief

Prof. Dr. İbrahim ERDAL, Yozgat Bozok Üniversitesi, Türkiye
Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler, Atatürk İlkeleri ve Cumhuriyet Tarihi, Türk Dış
Politikası

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Prof. Dr. Türkan OLCAY, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türkiye
Rus Dili ve Edebiyatı

Editörler ve Alan Editörleri/ Editors and Field Editors

Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi. Türk Halk Bilimi,
Eskişehir/Türkiye

Doç. Dr. Hülya ÇAKIR, Yozgat Bozok Üniversitesi,
Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler, Sosyoloji Bölümü, Yozgat/Türkiye

Doç. Dr. Gazi ÖZDEMİR, Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Tarih, Bayburt/Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Aleksandr VLADIMIROVİÇ, Moscow State University

Prof. Dr. Ayla KAŞOĞLU, Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Ayşen ÇELEN ÖZTÜRK, Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. Elhan Geydarov AZIMOV, PushkinState Russian Lang. Ins

Prof. Dr. Flora Sultankızı NACİEVA, Azerbaijan Devlet Pedg Univ

Prof. Dr. Georges KOUZAS, University of Athens

Prof. Dr. İbrahim ERDAL, Yozgat Bozok Üniversitesi

Prof. Dr. Kadira R. NURGALİEVA, L.N.G.Eurasian National University

Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL, Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. M. Ivanovna SHCHERBAKOVA, Russian Academy of Science

Prof. Dr. Miniral BORAH, University of Ghhaygaun

Prof. Dr. Mohammed JAULİ, Universite La Manouba

Prof. Dr. Mustafa ŞENEL, Ardahan Üniversitesi

Prof. Dr. Nedim BAKIRCI, Niğde Ömer Halis Demir Üniv





Prof. Dr. Soner AKPINAR, Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU, Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Özgür Kasım AYDEMİR, Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Sabire ARIK, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Sevinç ÜÇGÜL, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Seyfullah YILDIRIM, Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Tamara Vladimirovna KUPRINA, "B. N. Yeltsin" Ural Fed. Univ
Prof. Dr. Türkan OLCAY, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Türkan ERDOĞAN, Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Ülkü ELIUZ, Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Ülo VALK, University of Tartu
Prof. Dr. Yılmaz YEŞİL, Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Filiz GÜVEN, Sinop Üniversitesi
Doç. Dr. Mehseti DURGUN, Nakhchevan Institute
Doç. Dr. Emrah AYDEMİR, Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Tuğçe ERDAL, Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL, Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Hanife ÇAYLAK, Karadeniz Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nurzhan ABİSHOV, Ahmet Yesevi University
Dr. Öğr. Üyesi Nazlı Memiş BAYTİMUR, Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Işıl Aydın ÖZKAN, Sinop Üniversitesi
Dr. Ganbat LKHUNDEV, Institute of History, Mongolian
Dr. Ahmet AYTAÇ, Selçuk Üniversitesi
Dr. Ahmet ÖZKAN, Medeniyet Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Aleksandr VLADIMIROVIÇ, Moscow State University
Prof. Dr. Ayla KAŞOĞLU, Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Elhan Geydarov AZIMOV, Pushkin State Russian Lang. Ins
Prof. Dr. Flora Sultankızı NACIEVA, Azerbaijan Devlet Pedg. University
Prof. Dr. Georges KOUZAS, University of Athens
Prof. Dr. Kadira R. NURGALİEVA, L.N.G.Eurasian National University
Prof. Dr. M. Ivanovna SHCHERBAKOVA, Russian Academy of Science
Prof. Dr. Miniral BORAH, University of Ghhaygaun
Prof. Dr. Nedim BAKIRCI, Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU, Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Sabire ARIK, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Sevinç ÜÇGÜL, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. S. Mihaelovna MINASYAN, H. A. Armenian State Pedg. Univ





Prof. Dr. Tamara Vladimirovna KUPRINA, "B. N. Yeltsin" Ural Fed. Univ
Prof. Dr. Türkan OLCAY, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Türkan ERDOĞAN, Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Ülkü ELIUZ, Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Ülo VALK, University of Tartu
Prof. Dr. York Allen NORMAN, University of Buffalo
Prof. Dr. Mustafa ŞENEL, Ardahan Üniversitesi
Prof. Dr. Mohammed JAUİLİ, Université La Manouba 06
Prof. Dr. Ayşen ÇELEN ÖZTÜRK, Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL, Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Özgür Kasım AYDEMİR, Alaaddin Keykubad Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ERDAL, Yozgat Bozok Üniversitesi
Prof. Dr. Seyfullah YILDIRIM, Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Hanife ÇAYLAK, Karadeniz Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Fırat YALDIZ, Kastamonu Üniversitesi
Doç. Dr. Mehseti DURGUN, Nakhchevan Institute
Doç. Dr. Soner AKPINAR, Osmangazi Üniversitesi
Doç. Dr. Evrim Ölçer ÖZÜNEL, Hacı Bayramı Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Yılmaz YEŞİL, Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Tuğçe ERDAL, Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL, Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Aliye YILMAZ, Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Erkam TEMİR, Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Filiz GÜVEN, Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nazlı Memiş BAYTİMUR, Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nurzhan ABİSHOV, Ahmet Yesevi University
Dr. Ariyajav BATCHULUUN, Mongolian State University
Dr. Sinan DEMİRTÜRK, Gazi Üniversitesi
Dr. Ahmet AYTAC, Selçuk Üniversitesi

İletişim/Communication

İnternet Adresi | Webpage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/avrasyad>

E-posta | E-mail: dergiavrasyad@gmail.com

avulasarder@gmail.com





İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri/ Research Article

Shaping The Meaning Through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian Mcewan's
Machines Like Me

Shaping The Meaning Through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian Mcewan's
Machines Like Me

İsmail AVCU
Sayfa: 1 - 19

Radyo Tiyatrosunda Anlatıbilim: Reşat Nuri Güntekin'in "Yaprak Dökümü" Eserinin Greimas'ın
Eyleysel Örnekçesine Göre Çözümlemesi

Narratology in Radio Theatre: Analysis of Reşat Nuri Güntekin's "Defoliation" According to Greimas'
Actual Example

Serhat TOPTAŞ, Fikret YAZICI
Sayfa: 20 - 42

Balkan Göç Folkloru: Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği Cuma Türkülerinin İcra Bağlamı
ve İşlevleri

Balkan Migration Folklore: Cultural Memory of The Turks of North Macedonia The Context and
Functions of Performing Friday Folk Songs

Gülçin BALAT
Sayfa: 43 - 57

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğne Konağı

Necmi İğne Mansion as A Space of Transmission and Display of Intangible Cultural Heritage

Nihal Arda AKYILDIZ
Sayfa: 58 - 81

Büyük Selçuklu Devleti'nde Bir Emir: Hâcib Erdem ve Faaliyetleri

An Emir in The Great Seljuk Empire: Hâjib Erdem and His Activities

Ali KOZAN
Sayfa: 82 - 92





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da Teknokrasi,
Milliyetçilik ve Yeni Ekonomi

The Analysing of The Prince Mohammad bin Salman's Vision 2030: Technocracy, Nationalism and
New-Economy in Saudi Arabia

Gökhan ÇINKARA
Sayfa: 93 - 121

Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

The Place and Role of Kinship Bond in The Relationship Between The Bride and Mother-in-Law

Şule ÇAKIR
Sayfa: 122 - 144

Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri
Üzerine Bir İnceleme

A Study on The Effects of The Covid-19 Pandemic on The Daily Lives of Teachers in The Context of
Risk Society

Levent TAŞ
Sayfa: 145 - 171

Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya
Davranışlarına Etkisi

Consumers' Perceptions of Brand Equity and The Relationship of Brand Love and Its Effect on Social
Media Behaviors

Özlem ÇATLI, Aybüke YALÇIN
Sayfa: 172 - 195

Восточное Общество В Контексте Произведение Леонида Соловьева "Возмутитель Спокойствия"

Leonid Solovyov'un "Huzur Bozan Nasreddin" Adlı Eseri Bağlamında Doğu Toplumu

Eastern Society in the Context of Leonid Solovyov's Work "The Tale of Hodja Nasreddin: Disturber of
the Peace"

İmge KINA
Sayfa: 196 - 204





Reflections of Türkiye's Enterprising and Humanitarian Foreign Policy Concept in Azerbaijan, Georgia and Armenia

Türkiye'nin Girişimci ve İnsani Dış Politika Anlayışının Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan'daki Yansımaları

Serdar YILMAZ

Sayfa: 205 - 215

Северо-Западные Регионы Азербайджана В Контексте Тюрко-Монгольской Истории

Türk-Moğol Tarihi Bağlamında Azerbaycan'ın Kuzey-Bati Bölgeleri

North-Western Regions of Azerbaijan in The Context of Turkic-Mongolian History

Elvira LATİFOVA

Sayfa: 216 - 230

Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti

Maraş Rumour of The Epic of Koroğlu

Bedri ÖZÇELİK

Sayfa: 231 - 251

Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar

The Bloody Judicial Officers and Masters of Dirty Jobs of Medieval Europe: Executioners

Derya GÜRTAŞ DÜNDAR

Sayfa: 252 - 274

Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşilik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği

Traces of The Medieval Religious Sects Yesevism and Bektashism in The Sirach Alevis: The Case of Hafik Beydili and Tokat Hubyar

Ahmet MAZLUM, Derya GÜRTAŞ DÜNDAR

Sayfa: 275 - 300

Gürsel Korat'ın Uyku Ülkesi Romanında Distopya

Distopia In Gürsel Korat's Novel of Uyku Ülkesi

Fatma SÖNMEZ

Sayfa: 301 - 321





Türkiye-Syria Relations During Cold War and Post Cold War Period

Soğuk Savaş ve Sonrası Dönemde Türkiye-Suriye İlişkileri

Türkiye-Syria Relations During Cold War and Post Cold War Period

Burak Şakir ŞEKER

Sayfa: 322 - 339

“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı

Ali BİLGENOĞLU, Barış GÜRSOY

To Take The Bull by The Horns: The Possibility of An Islamic Unity Under Turkey’s Leadership in The Foreign Policy Perspective of Necmettin Erbakan [en]

Sayfa: 340 - 362

Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

On The Use of The Word “İrem” in Classic Turkish Poetry

Ahmet ÇOLAK

Sayfa: 363 - 392

Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

The Relationship Between Authentic Leadership, Collective Efficacy and Performance

Hakan GÜVENER, Emine AYHAN

Sayfa: 393 - 415

Kilikya Ermenilerinin Çukurova’daki İktisadî Faaliyetleri

Economic Activities of Cilician Armenians in Çukurova

Yasemin AKTAŞ

Sayfa: 416 - 439

Lebanese Foreign Policy and Lebanese-Syrian Relations until The Assassination of Refik Hariri in 2005

Lübnan Dış Politikası ve 2005 Refik Hariri’nin Öldürülmesine Kadar Lübnan-Suriye İlişkileri

İskender KARAKAYA, Levent Ersin ORALLI Sayfa: 440 - 469





19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı

The 19th Century British Women Travelers' Perspective on The Ottoman Empire Education System

Bahar KARATAŞ

Sayfa: 470 - 487

Bizans'a Damat Olan Türk Sultan: I.Gıyaseddin Keyhüsrev ve İktidardan Uzak Yılları

The Turkish Sultan Who Became Son-in-Law to Byzantium: I. Gıyaseddin Keyhüsrev and His Years in Exile

Abdullah BAYINDIR

Sayfa: 488 - 507

Türk ve Kore Kültüründe Mağara ve Mitolojik Ana İlişkilendirmesi Üzerine Bir İnceleme

Cave and Mythological Mother in Turkish and Korean Culture A Review on The Relationship

Hyunjoo PARK

Sayfa: 508 - 517





İsmail AVCU

Dr. Öğretim Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Erzurum/Türkiye

Assist. Professor, Ataturk University, Faculty of Letters/Department of English Language and
Literature, Erzurum/Turkey



eposta: ismail.avcu@atauni.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-8320-920X>



<https://ror.org/03je5c526>

Atıf/Citation: Avcu, İsmail. 2023. Shaping The Meaning through Simulation and Constructing
Alternative Reality in Ian McEwan's *Machines Like Me*. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*,
11/36, 1-19.



<https://doi.org/10.33692/avrasyad.1194514>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	25.10.2022
Kabul Tarihi/Accepted:	16.06.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

SHAPING THE MEANING THROUGH SIMULATION AND CONSTRUCTING ALTERNATIVE REALITY IN IAN MCEWAN'S *MACHINES LIKE ME*

Abstract

Ian McEwan uses elements of science-fiction and puts forward some vague issues about artificial intelligence in *Machines Like Me*, thus leaving the reader in a technologically advanced, sci-fi utopia dominated by hyperrealism, subjectivity, and consumerism, which later turns into a moral dystopia with discrepancies of humankind's interaction with AI humanoid robots. The author also analyses concepts such as morality, human nature, and free will through postmodern historiographical metafiction and intertextuality techniques. He also presents a retro-futuristic universe in which he is questioned in an environment produced by simulation. Furthermore, the story, which takes place in a retro-futuristic universe, draws a postmodern picture of contemporary individuals and conditions in which the fine lines between reality and the representation of reality are blurred with the introduction of artificial intelligence into our lives.

Making use of theoretical concepts such as postmodern simulation, historicity, and production of knowledge under how McEwan presents the major subject matters in the novel with the reflection and depiction of a futuristic world of artificial intelligence, this article tries to answer the questions about the condition of the postmodern individual who struggles with the issues of discerning reality and truth haunted by the existence and intrusion of AI Adams and Eves.

Keywords: Construction of Meaning, Artificial Intelligence, Simulation, Ian McEwan, *Machines Like Me*.





IAN MCEWAN'IN *BENİM GİBİ MAKİNELER* ROMANINDA SİMÜLASYON YOLUYLA ANLAMI ŞEKİLLENDİRME VE ALTERNATİF GERÇEKLİK OLUŞTURMA

Öz

Ian McEwan *Benim Gibi Makineler* adlı romanında bilimkurgu öğelerini kullanarak ve yapay zekâ hakkında belirsiz meseleleri öne çıkararak, okuyucuyu sonrasında ahlaki bir distopyaya dönüştüren, yapay zeka insansı robotların insanlarla uyumsuz etkileşimlerinin var olduğu, teknolojik olarak gelişmiş, hipergerçekçilik, öznellik ve tüketimciliğin hâkim olduğu bir bilimkurgu ütopyasının ortasında bırakır. Yazar aynı zamanda ahlak, insan doğası ve özgür irade gibi kavramlarını, postmodern tarihyazımsal üstkurmaca ve metinlerarasılık teknikleriyle birlikte irdeler. Bunun yanı sıra simülasyon tarafından üretilen bir ortamda sorgulandığı retro-fütüristik bir evren de sunar. Ayrıca, retro-fütüristik bir evrende geçen hikâye yapay zekanın hayatımıza girmesi ile gerçeğin ve gerçekliğin temsili arasındaki ince çizgilerin bulanıklaştığı çağdaş bireylerin ve koşulların postmodern bir resmini çizer.

Bu makale, gerçeklik ile yanılsama arasındaki farkı ayırt etmeye çalışan postmodern bireyin, yapay zeka insansı robotlar olan Adem ve Havvaların varlığı ve insan yaşamına müdahil olmalarından kaynaklanan karmaşık durum hakkında sorulara yanıt ararken, postmodern simülasyon, tarihsellik ve bilgi üretimi gibi teorik kavramlardan yararlanarak, yapay zekanın fütüristik bir dünyasının yansıması ve tasvirini sunar.

Anahtar Kelimeler: Anlamın oluşturulması, Yapay Zeka, Simülasyon, Ian McEwan, *Benim Gibi Makineler*.

Introduction

Creating a challenge to be correlated with a definite style or certain way of presenting the truth, postmodernism is undoubtedly a comprehensive, complicated, and ambiguous term that rejects certain restrictions and simple definitions related to reality, truth, and socially accepted norms. In this regard, postmodernism requires and celebrates complexity and multiplicity of points of view and as a slippery term that denies certain limits of depiction, it refers to the general tendencies and reactions of contemporary individuals to fast-changing world conditions. As an intellectual, cultural, and artistic form, it embodies extreme diversity, complexity, conflict, and contradiction welcoming self-referentiality, inter-referentiality, and interconnectedness.

Postmodernism cannot be reduced to a single cultural or artistic style and increases the pluralism of different voices and perspectives, and postmodernist fiction, as Bran Nicol states, “responds to the wide-ranging socio-historical changes in the sophisticatedly contemporary era and highlights scepticism towards realism” (2009: 23). In addition, Jean-François Lyotard associates the disorientation, alienation, and fragmentation of postmodern individuals with his definition of postmodernism as “incredulity towards grand narratives” (Jameson 1984:





Shaping The Meaning through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian McEwan's *Machines Like Me* xxiv). He thinks that the once-dominant metanarratives had the role of combining society and promoting a common culture. To stress the unemployment of these roles, he states that "the grand narrative has lost its credibility, regardless of what mode of unification it uses, regardless of whether it is a speculative narrative or a narrative of emancipation" (Lyotard 1984: 37). In his well-known work *The Postmodern Condition* (1984), he tries to diagnose and elaborate on the major issues of the 1980s by reporting the changes in the form of knowledge. In fact, as a result of technological and political developments, knowledge is supposed to change and it becomes the main stimulus of production influencing the structure of the workforce; moreover, a major stake in the competition for power everywhere.

In *Machines Like Me*, Ian McEwan seems to be concerned with the highly developed technological world and postmodern individuals' reactions to these developments from different perspectives. He questions the moral values of contemporary society such as truth, dedication, and justice, and mirrors the subjective tendencies and personal choices of the postmodern individual. "Through presentation of their mental functioning, McEwan's consciousness narratives present the characters' inner lives showing the nature or mode of their thoughts and the way(s) they deal with the other fictional minds" (Nayebpour 2017: 26), moreover he does all these by blurring the lines between the mind of a human and a humanoid AI robot to demonstrate the possible similarities of the ways thoughts and minds are constructed and shaped which would become a significant topic of debate for us. The novel also implies a technologically developed utopia that turns into a moral dystopia of a future society as well as questioning the human response to this developed world and the possible case of humanoid robots in confusing and vague conditions.

In this article, I aim to answer the questions of how McEwan deals with postmodern techniques such as historiographic metafiction, hyperreality, and simulation in the novel to reflect the advanced developments in artificial intelligence and how McEwan's protagonists reflect general postmodern tendencies toward the world of simulation where illusion and reality are intertwined with the complicated intrusion of AI humanoid robots' existence. McEwan is not only "grappling with the moral problems that present themselves in Britain in the 1980s and 1990s, a period characterized broadly by the growth of selfinterest," (Head 2014: 2) but he also touches upon the most recent representation of morals and ethics with the appearance of AI advancements. His combination of history with technology as well as recreating/rewriting/retelling history with a tantalizing subject and artificial intelligence have created an agenda to work on these topics. The world today is captured and captivated by the developments in the field of artificial intelligence the boundaries of which cannot be measured with clear-cut definitions, not to mention the serious consequences this situation may create





especially after human life is interlocked with the interfering *existence*¹ of AI robots. McEwan provides us with a charming yet threatening picture of a future artificial intelligence milieu and a possible post-postmodern world, but there is no doubt that people are left in a world of multiple truths and conditions in his narrative with a sense of traveling across an exciting unknown future, and the world of “the desert of the real” (Baudrillard 1994: 121). Thus, it can be concluded that McEwan, through his adept use of postmodern techniques, vividly captures the postmodern conundrum of blurred realities, illuminating how the encroachment of AI robots not only challenges our traditional moral and ethical frameworks but also ushers us into an era where the truths and the real are fluid and manifold, echoing Baudrillard's concept of *the desert of the real*.

The contemporary approach to history would also enhance my discussion of the ambiguous structure of postmodernism and the questioning of reality, underscoring how McEwan's novel embodies these postmodern characteristics. The postmodern theory of history, with its emphasis on the relativity of truth and the contingent nature of historical narratives, aligns well with McEwan's depiction of a world dominated by artificial intelligence, where the boundaries between reality and simulation are constantly being blurred and renegotiated. Furthermore, New Historicism's emphasis on the interactive nature of history and literature aligns with the novel's playful interaction between historical reconstruction and the textualized past.

1. Shaping the Meaning through Producing Knowledge and Rewriting History

Artificial intelligence, more than an imagination, is a goal competing with the history of contemporary man and the first samples in this image are not machines “but rather histories of how humans have imagined intelligence that is not their own” (Hodgson 2020: 1). In keeping with the tendency to minimize the presence of the conventional understanding of history which appears as an essential theme in *Machines Like Me*, McEwan provides the mixture of a precise amount of data, through playing with its characteristics and manipulating possible realities it might create with illusion, as well as theoretical notions for explaining these data, and a narrative quality for their presentation “as an icon of sets of events presumed to have occurred in times past” (White 2014: ix). Touching primary elements of politics, history, and major human relations and problematizing the boundaries of writing fiction in the traditional sense, he “is possibly the most significant of a number of writers who have resuscitated the link between morality and the novel for a whole generation, in ways that befit the historical pressures of their time” (Head 2014: 1). Using historical figures and events in the novel such as Alan Turing and the Falkland War, he supports the postmodern concern of

¹ Italics added for emphasis.





Shaping The Meaning through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian McEwan's *Machines Like Me* history which is explained by Linda Hutcheon as “the postmodern, then, affects two simultaneous moves. It reinstalls historical contexts as significant and even determining, but in so doing, it problematizes the entire notion of historical knowledge. This is another paradox that characterizes all postmodern discourses today” (2004: 89). The elements of historiography in *Machines Like Me* that brought forward actual representatives of history with the manipulative interpretations in the text work alongside postmodern literature that intends to provide multiple representations of the same historical event. The way McEwan touches upon these elements in the novel can be exemplified as follows,

What especially characterizes British Historiographic metafiction is this double viewing, and its simultaneous absorption and challenge of the old and new paradigms. This was the most manifest issue found in the novels published in the 1980s where historical reconstruction appears in full process, and historical product as a textualized past. The novels offer interesting versions of different historical events, individuals or societies. Moreover, the relationship between history and fiction is playfully interactive in many of these novels. (Oppermann 1998: 44)

Oppermann's observation of the “double viewing” in British Historiographic metafiction highlights the duality of embracing and questioning the old and new paradigms simultaneously, an element that McEwan effectively employs in *Machines Like Me*. This interaction between history and fiction, as seen in the playful textualization of the past and the reimagining of historical events, individuals, and societies, serves to blur the boundary between reality and invention, reinforcing the novel's thematic exploration of artificial intelligence, ethics, and the fluidity of truth.

Machines Like Me depicts a love triangle between a floundering Brit named Charlie Friend, a clandestine doctorate student named Miranda, and an Adam replicant. “As critics have frequently noticed, love is one of McEwan's major themes, it is central in all his fiction, but how he presents it varies slightly from novel to novel” (Malcolm 2002: 174), accordingly this novel seems to function as snappy and unnerving with its eerie representation of AI humanoids as well as having a lot to reveal about love, family, envy, and deception. Moreover, it poses an unexpectedly somber question: Could we expect a computer to appreciate what it sees if we constructed one that could peer into our hearts?

At the beginning of the narrative, Charlie Friend's existence is a barren cupboard; from his squalid London apartment, he makes an almost living by trading stocks and currencies and desires enigmatic Miranda, his neighbour who lives upstairs. He makes horrifyingly stupid judgments, such as spending his whole inheritance of 86,000 British pounds buying one of the first “Adams” to enter the market (The “Eves” had already been sold out), which will lead readers to question the quality of making judgments about ethics and morals in daily life redefined by archetypal but robotic Adams and Eves who remind us Alistair Cormack's idea





that “for the novel to be postmodern there would have to be ontological uncertainty rather than the overwhelming confidence about what is true with which we are confronted” (Cormack in Groes 2013: 82). Accordingly, Charlie has been obsessed with robots his entire life, and humanoid Adam can learn, breathe, and make moral decisions; though he is not a sex toy, the message is that if that is your thing, he would be agreeable because Adam “was capable of sex and possessed functional mucous membranes, in the maintenance of which he consumed half a litre of water each day” (McEwan 2019: 3).

Charlie, 32, lives alone in a tiny south London home, where he trades equities on a computer with limited success. He maintains that his extravagant purchase was only made possible by a recent inheritance from his mother. For reasons that are never fully explained, only 25 of the gadgets are available, 13 Adams and 12 Eves in a variety of ethnic backgrounds. Charlie wishes for an Eve with the underlying reasons for his libidinous tendencies that the readers become aware of his interest in Miranda but he finds out that they are all sold out, thus he has to settle for an Adam.

As “there is certainly an emphasis on self-understanding, a quest for identity, in many of McEwan’s novels” (Head 2014: 14), it is not surprising to see that the author creates this self-realization experience in the novel, but this time it is not only about the characters both human and humanoid that they realize how intriguing it is to have them all around our lives, but also for the readers to get used to constant interruptions of artificial intelligence in our lives. This sequence’s tactile uncanniness foreshadows the novel’s frightening turns when Adam’s batteries are charged. His awakening is a touch slow at first which reminds us of an exciting moment about the memories of purchasing a computer in the 1980s when excitement over doing so at home was muted by the knowledge that formatting the hard drive would take two days, and it was really exciting because “before us sat the ultimate plaything, the dream of ages, the triumph of humanism – or its angel of death” (McEwan 2019: 4).

Another significant storyline point is that the reclusive Charlie is starting a relationship with his upstairs neighbour, Miranda, who is 10 years younger and a Ph.D. student of social history. He sees his possession of the new technology as a team effort, a kind of digital parenting that will bring him and Miranda closer together. It does not stand up to scrutiny, like numerous of his past rationalizations, most notably his justification for why he spent his wealth on a robot. His plans are endangered, however, when one of Adam’s first actions after waking up is to alert Charlie about Miranda’s past, because “although scientific results appear neat, orderly and correct, the practice of science is unruly, full of uncertainty, controversy, and unpredictable variables” (Matthews 2019: 487), and that is how Charlie felt at the beginning about Adam that whatever Adam decides or does would be correct and neat until there appears a moment of conflict which would end up with a real clash of self-interests.





Shaping The Meaning through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian McEwan's *Machines Like Me*

“McEwan brilliantly blends primary and secondary forms of intersubjectivity in an attempt to celebrate the beauty of ethical responsibility” (Ionescu 2017: 612) which leads to the fact that the issues presented and discussed in *Machines Like Me* are closely associated with futuristic fiction, but its tight concentration on ethically problematic humans in a gloomy metropolis also owes a tribute to cinema noir, which shares noir’s view that nothing is more human than moral inconsistency. Charlie is penniless, has a shaky job history, and was fortunate to avoid a prison sentence for tax evasion; Miranda, a lady with a terrible secret, however, is unmistakably a femme fatale. Adam, a very clever and fairly well-endowed robot, has now joined these individuals and has swiftly figured out how to overcome his off-switch. The three characters are brought together as the full nature of Miranda’s secret becomes revealed, with Adam playing the paradoxical roles of servant and moral superior. Mark, a little abused child who stimulates Miranda’s longing for a more traditional, non-technological type of fatherhood, adds another layer of complication. Creating these characters with contrasting personality characteristics or with problematic past actions, McEwan succeeds in creating a rich setting in which humans and humanoid AI robots are struggling with moral/ethical choices either about their own decisions or of the social structures they are surrounded by which is a clear example of how McEwan is “highly conscious of the state of the world” (Groes 2013: 2) and probably ending up with writing “on a wide range of topical issues, including feminism, the dangerous proliferation of nuclear weapons during the Cold War, religious fundamentalism and millennialism, terrorism, and the condition of the post-9/11 world” (Groes 2013: 2). Ultimately, as the narrative suggests with McEwan’s emphasis on the concept of virtual reality and as Charlie describes explicitly, he “was playing a computer game. But a real game, as real as social life, the proof of which was [his] heart’s refusal to settle and the dryness in [his] mouth” (McEwan 2019: 26).

“Gothic characters and spaces are abundant in McEwan’s earlier fiction” (Bar-Yosef 2022: 80), but in *Machines Like Me* which is a production of a 21st-century advanced technology atmosphere, Adam seems like the most intriguing character, he has an unmistakably weird physical presence that sometimes intimidates other characters around, even the readers, probably because of the things such as when he’s asleep, he emits a subtle odour of saxophone lubricant and gets erections in an instant from a reservoir of distilled water in a specific part of his body, and having studied the majority of global literature, he anticipates the novel’s demise - hardly a unique thought, but one he presents from a novel perspective; everything in fiction, he claims, depicts various types of human failure.

McEwan rewrites technological history, among other things, to make an AI humanoid masterpiece like Adam feasible during the Thatcher period. To be honest, he could have put the tale in 2040 with less effort, and the rationale he went to the trouble — and this is pure speculation, but it reflects well on McEwan — is that he somehow wanted the story to unravel





at a time when Alan Turing, the great mathematician, and a code-breaker during World War II, could still be alive if he had not eaten a chemical apple in 1954 after the authority prosecuted him, Oscar Wilde-style, for being gay. He gives Turing the profession and honour he so well deserves and also makes him a secondary character in the digital age's consciousness. "McEwan frequently includes scientist characters in his novels whose rationality is depicted as a fragile bulwark against the threatening and unknowable forces that exist outside of their respectable ... lives" (Matthews 2019: 478) and to exemplify that Turing, in turn, uses his prolonged life to make feasible innovations like Adam decades earlier. In that sense, considering the concept of 'retro-futurism' in the context of contemporary literary studies will add depth to the analysis of McEwan's *Machines Like Me*. Retro-futurism is the art of re-imagining the future through aesthetic and technological elements of the past. This is directly reflected in McEwan's narrative, in which an alternative history of 1980s England is created and how an advanced form of artificial intelligence encounters this history. The author adopts a retro-futuristic approach, combining the technological hopes and fears of the second half of the 20th century with a contemporary understanding of artificial intelligence. A discussion of this concept will therefore provide an additional framework for both the thematic and aesthetic dimensions of the work and help us better understand McEwan's postmodern worldview as well as his relationship between technology and history.

McEwan has been too flashy with his study in recent works, and the novel is one of those times: his explanation of the world's new history is disruptive and percussive. Still, there's something poignant about an author meticulously rewriting history for one decent guy to survive. The complexities of artificial intelligence are also deftly addressed in the novel as Charlie, in a Robert Frost style of the Road, had "reached one of those momentous points in life where the path into the future forked" (McEwan 2019: 30); while Adam is a sentient entity who is acutely aware of his fabricated origins, Charlie questions Adam about his earliest recollections at one point and Adam informs him that they are related to the sensation of the chair he was seated in when he was charged for the first time. He later nonchalantly remarks that the manufacturers originally intended to implant credible memories of childhood to make these humanoid robots fit in with the rest of humanity, but he is grateful they changed their minds. The characterization of humanoid AI robots and human beings demonstrate complicated examples of consciousness, and for McEwan "scientific knowledge will steer one best through the maze of human life" (Head 2014: 178) because the mind structure of Adams and Eves in the novel and how they communicate with human beings, the way they ask questions about ethics, morals, and meaning of life are all striking points of conflicts and they also remind us of the structure of a maze where you have great difficulty in finding a way out which also seems like the troubles today's world has with the highly developed products of artificial intelligence.





Shaping The Meaning through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian McEwan's *Machines Like Me*

McEwan stresses the fictionalization of historical information by attracting attention to the subjectivity of writing about history because fiction is not supposed to mirror reality or offer “genuine historicity” (Hutcheon 2004: 24). So he sets his novel in the counterfactual 1980s when Alan Turing is still alive carrying on his relationship freely with his male lover and managing the company selling the first humanoid robots equipped with artificial intelligence, with the ability to make decisions, learn, and have consciousness of themselves and their relationship to the others. He also creates this environment to ask the question of what would have happened if we had AI humanoid robots in the 1980s with their highly sensitive moral codes and meticulous ethical considerations during a time when there were significant political conflicts all over the world. Another question that comes to mind could be whether these AI humanoids would be a solution for conflicts and wars that have been going on for centuries just to maintain and pursue power politics.

McEwan's works “mostly explored the aim of repeating rather than the cause of it...and that there must be something hidden in human's tendency for repetition, something that unconsciously motivates a human being to repeat a single action” (Qouzloo & Sadjadi 2021: 7); to illustrate that we can see how existential questionings and the issue of suicide are repeatedly absorbed by characters; moreover, history is another grand narrative McEwan rewrites, reevaluates and reconstructs. As an example of speculative fiction, the novel creates an alternative history; Margaret Thatcher loses the war for the Falklands and is replaced by the English politician Tony Benn, who is foolishly killed by an Irish Republican Army's bomb despite seeming to support their demands. Through the well-structured story relying on retro-futuristic tradition, the novel functions as historiographic metafiction with incorporations of three domains as Hutcheon claims: “that is, its theoretical self-awareness of history and fiction as human constructs (historiographic metafiction) is made the grounds for its rethinking and reworking of the forms and contents of the past” (2004: 5). *Machines Like Me*, thus, enables a mixture of truths and fancy that triggers the historical consciousness of the 1980s that receives many overwhelming technological breakthroughs and provokes a technologically developed utopia of contemporary man.

McEwan lets the readers interconnect between his novel and some previous works of literature which may imply the presence of newly created human-like life forms when Miranda reminds us the case of Frankenstein and compares it with Adam's situation wishing that “the teenage Mary Shelley was here beside us, observing closely, not a monster like Frankenstein's, but this handsome dark-skinned young man coming to life” (McEwan 2019: 4). He not only creates his historical conditions and past reality through his alternative perspective on the past rather than restricting himself and his readers to universal, absolute, and objective narratives of history which have been accepted to be true for centuries with the traditional perception of the latter grand narrative but he also hints at the possibility of re-





evaluated and re-considered versions of the creation myth combined with highly advanced technology as an example of McEwan's "broad-ranging interests with enabling him to go further in representing reality" (Holland 2017: 392).

Following what McEwan problematizes in the novel, the narrative reminds us of Lyotard's approach which appreciates producing new values and discourses and accordantly brings experimentation into prominence. As one of the leading figures to bring forward the idea of rising against accepted norms and values, Lyotard defies grand narratives with his highly philosophical and polemical style from the point that "they own a demand to control, determine and shape human's perception of the world through their all-encompassing explanations" (1984: 30) of scientific, literary, or social statements, thoughts, and concepts to achieve a universal theory that requires instituting deliberation, cumulative progression, and pretension to universality.

We should keep in mind what McEwan discusses in the novel about technological progress and how it might clash with the moral codes of contemporary societies whose every part of their lives is saturated with the wheels of capitalism. In addition to that, Francis Fukuyama recently explained the related issues in his work *Liberalism and its Discontents* (2022) and they seem quite intriguing; "The more progress that has been made toward eradicating social injustices, the more intolerable the remaining injustices seem, and thus the moral imperative to mobilizing to correct them" (Fukuyama 2022: 17). Moreover, history is regarded as a producer of grand narratives and McEwan supports his approaches by creating samples of his little narratives. *Machines Like Me* seems to be inspired by contemporary technological developments and the image of the postmodern condition which questions the accuracy of historical facts and implies the impossibility of objective historical truth leading to the condition of postmodern knowledge that prioritizes remembering the past. McEwan, in the novel, thus provides a re-evaluation of the recent past that is under the influence of tantalizing technological developments and changing cultural and scientific conditions giving rise to new contexts because his

fiction might be better characterized in terms of its struggle to articulate the possibility of a narrative voice that is self-conscious in its refusal of full coherence or control and unable or unwilling to disguise the extent of its own instability and unease. (Morrison 2001: 267-268)

In that respect, *Machines Like Me* is in contradiction with the dominant cultural system and aims to deconstruct the role of "Great Traditions that serve as unique supremacy setting itself over against popular, countervailing, or minor traditions" (Ferguson 2013: 20). McEwan depicts the decline of the traditional understanding of affairs and experiences of love by representing heterogeneous reality and unusual experiences of human love. In that sense, as he focuses on the works of "Antonio Damasio, a neuroscientist who has been influential in





Shaping The Meaning through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian McEwan's *Machines Like Me* outlining the important link between emotion, a layer of brain functioning that has tended to be viewed as secondary or inferior, and "higher," more intellectual cerebral activity" (Holland 2017: 392), the novel breaks the tradition of love not only in terms of gender but also of species. While narrating an unusual love triangle of Charlie, Miranda, and Adam as well as Alan Turing who maintains his relationship with his male partner, McEwan re-contextualizes the issues of human love and affairs within the literary representation of unconventional cases of the protagonists to promote multiplicity, celebrate diversity and reveal a postmodern reality that gives rise to the production of his innovative little narrative.

The novel revolves around the focus on the status and influence of science and technology in the direction of the Western world. This focus is on how postmodern individuals deal with and react to technological developments. It is not a new thing that human beings have been trying for so long to find immortality or want to take the role of god, which has been a frequent theme in literary works. While we have seen examples of this in classic works such as Dr. Faustus, Dr. Jekyll, and Frankenstein, we now read similar topics in contemporary literature with issues of advanced technology, cloning, and artificial intelligence. This desire, which seeks to discover the potential of human beings and pursue perfection, is presented as follows at the beginning of the novel: "In loftiest terms, we aimed to escape our mortality, confront or even replace the Godhead with a perfect self" (McEwan 2019: 1).

Numerous statements in the novel one of which is that "I [Charlie] could admit it to myself now – I was fearful of him and reluctant to go closer" (McEwan 2019: 26) function as a warning about how far technology can go and how formidable it can get, because "it was a triumph of engineering and software design: a celebration of human ingenuity" (McEwan 2019: 27) and it shows the great human potential which has been touched upon in literary works for centuries and shares numerous examples of dangers related to exceeding the limitations of the laws of nature. Human beings have always been interested in seeing what is beyond the limitations and whether it is possible to exceed them probably because of the curiosity, scientific or personal, that sometimes starts to control the faculties and motives of humans to take action and encounter the consequences. Moreover, the potential of human beings is a threat to itself as we see in the cases of Frankenstein, Faustus, and Jekyll all of whom pushed hard as scholars or scientists to exceed the limitations of human beings and break the laws of nature with scientific ambition and uncontrollable desire closely associated with the developments in the field of artificial intelligence which could be considered examples that "ontological insecurity and declining trust in expert systems threatens the return of a world of gods and fate" (Matthews 2019: 492) and which also created the Adams and Eves in *Machines Like Me* with the intertextual world of the author as well as the archetypal references of the human race.





But the mind that had once rebelled against the gods was about to dethrone itself by way of its own fabulous reach. In the compressed version, we would devise a machine a little cleverer than ourselves, then set that machine to invent another that lay beyond our comprehension. What need then of us? (McEwan 2019: 80)

McEwan foreshadows with the above quotation that the human mind has achieved to create AI humanoids cleverer than themselves with scientific progress at the end of which it is likely to see severe consequences of moral dilemmas between human judgment and humanoid artificial ethics. In addition to that of the scientific definition, knowledge is of great concern containing notions of “know-how, knowing how to live, how to listen” (Lyotard 1984: 18) also referring to the “application of the criterion of truth, extending to the determination and application of criteria of efficiency (technical qualification), of justice and/or happiness (ethical wisdom), of the beauty of a sound or colour (auditory and visual sensibility)” (Lyotard 1984: 18). Accordingly, in describing the impact of visual elements on audiences, Frelik articulates in his 2016 study: “Images alerted them to the marvels of science and technology and visions of new worlds, constituting first contact with the fantastic for many” (233). Moreover, scientific knowledge is a kind of discourse and has special functions. In the novel, it leads the characters to create and follow their ways, and in describing the rules of chess, it is emphasized in the novel that the postmodern world is clearly in contrast to a rigid context and this flexible situation is associated with language:

The point is that, chess is not a representation of life. It is a closed system. Its rules are unchallenged and prevail consistently across the board. Each piece has well-defined limitations and accepts its role, the history of game is clear and incontestable at every stage, and the end, when it comes, is never in doubt. It’s a perfect information game. But life, where we apply our intelligence, is an open system. Messy, full of tricks and feints and ambiguities and false friends. So is language – not a problem to be solved or a device for solving problems. It’s more like a mirror, no, a billion mirrors in a cluster like a fly’s eye, reflecting, distorting and constructing our world at different focal lengths. (McEwan 2019: 178)

In the traditional sense and the economically and culturally developing universe, technical and scientific knowledge is barely questioned, but it is cumulative. However, scientific knowledge, as for its current status, revealing Lyotard’s incredulity towards realism that the technology produced, engenders new advancements to slide down into conflicts like the case of humanoid robots in the novel dissolving their consciousness, or self-destruction. The novel corresponds to the postmodern understanding of science, which, “by concerning itself with such things as undecidables, the limits of precise control, conflicts characterized by incomplete information, ‘fracta’ catastrophes, and pragmatic paradoxes—is theorizing its evolution as discontinuous, catastrophic, no rectifiable, and paradoxical” (Lyotard 1984: 60). It deals with the altered meaning of the knowledge touching upon unusual subjects and





Shaping The Meaning through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian McEwan's *Machines Like Me* focusing on the unknown, and questions the epistemological status of contemporary culture disillusioned and embittered with the recent violations of privacy which could also be about the never-ending desire of humans since "they are the subjects trapped in the pitfall of the Other's desire, and they are subjugated to the pervading rules of the society in which they are born" (Qouzloo & Sadjadi 2021: 12).

Machines Like Me also serves as language games argued by Lyotard functioning as "a heterogeneity of elements" (Lyotard 1984: xxiv) and prioritizing the multiplicity of knowledge and local determinism. Based on this, the case and function of grand narratives are stated in the novel as "the world's religions and great literatures demonstrated clearly that we knew how to be good. We set our aspirations in poetry, prose, and song and we knew what to do. The problem was in the enactment, consistently and en masse" (McEwan 2019: 87) implying the dysfunction of grand narratives in which people have tended to look for a shared sense of reality to hold on to.

While Ian McEwan's Adams and Eves, created as humanoid robots, are talking with other novel characters about love, ethical issues, morality, and justice, the situation that emerges is an example of the transition of knowledge from the artificial level to the real point within the discussions produced by artificial intelligence. This information production, which starts with Charlie's and Miranda's thoughts about Adam at the very beginning and trying to understand his existence, appears as ordinary dialogues, experiences, and mutual sharing between characters in the later parts of the novel. McEwan has shown that the existence of Adams and Eves in that world is normalizing day by day and that knowledge and analytical thinking can be produced by artificial intelligence just like that of a human.

2. Baudrillard's World of Simulation Haunted by AI Humanoids

McEwan invents his story by blurring the thin line between fact and fiction, especially with the 21st-century advancements in artificial intelligence, thus the novel demonstrates the elements of a hyperreal reading and also an analysis within Baudrillard's hyperreality and simulation theory that refers to the emergence of the ambiguous state between truth and representation. Transitioning to a broader philosophical perspective, the novel's initial scenario strongly resonates with Baudrillard's assertion in his treatise on simulation and hyperreality, wherein he posits:

today, it is the real that has become the alibi of the model, in a world controlled by the principle of simulation. And, paradoxically, it is the real that has become our true Utopia - but a Utopia that is no longer in the realm of the possible, that can only be dreamt of as one would dream of a lost object. (1994: 122-123)

From what Baudrillard points out in the above-mentioned quote, it is perceived that virtual reality overrides the realm of reality in the novel which is regarded as an example of a





postmodern realm depicted as “the desert of the real itself” (Baudrillard 1994: 1) dominated by “precession of simulacra” (1994: 1). Furthermore, the novel contributes to this constructed reality through its science-fiction genre which can also be seen as a remarkable way of simulation.

For McEwan “exploring morality is something that can best be done at the extremes of human experience” (Childs 2007: 6), moreover, he touches upon the convention of science-fiction corresponding to the forms of scenarios with metallurgy, mechanics, and projected robots that enable the projection of real and imaginary to diminish as well as posing questions of ethical choices and boundaries of morals with the artificial intelligence decision-making process.

Simulations of reality or real entities result in hyper-reality, and in the contemporary world overpopulated by numerous representations in media and commercials, a product is sold and consumed with its brands possessing an inherent “packaged hyper-reality” (Van Raaij 1993: 551). This case eases the process from the beginning of the novel, because Adam, as “the ultimate plaything” (McEwan 2019: 4) equipped with supreme intelligence, believable motions, a perfect humanlike physical presence as well as many abilities that belong to humankind inherently, provides an excellent model for simulacrum ensuring the success of the operation. The presence of Adam reminds the readers of the Disneyland model that depicts the objective profile of America. Humanoid AI robots in the novel both satisfy a sense of enchantment; the imaginary of them is “neither true nor false, it is a deterrence machine set up to rejuvenate the fiction of the real in the opposite camp” (Baudrillard 1994: 13). Although they are known as simulations, they both attract attention more than their original ones as in the case of Adams and Eves. The individuals of the high-tech world do not care for reality as exemplified in the novel, a reality that is overwhelmed with the latest developments in artificial intelligence and digitalization of the world. In this respect, Charlie likens his experience with Adam to a computer game and confesses how much this simulation excites him: “I was playing a computer game. But a real game, as real as social life, the proof of which was my heart’s refusal to settle and the dryness in my mouth” (McEwan 2019: 26). Supporting this tendency, Baudrillard also explains that “simulation carries a more influential role than the reality it offers” (Baudrillard 1994: 20), and exemplifies a simulated robbery attacking the case of reality. In the novel, even if Miranda has a relationship with Charlie, she wonders about Adam, tells her desire to experience a sexual relationship with him, and later, convinces her with others by saying “I was curious, ... I wanted to know what it would be like” (McEwan 2019: 95).

Adam is a significant example of the procession of simulacra, “a hyperreal, produced from a radiating synthesis of combinatory models in a hyperspace without atmosphere” (Baudrillard 1994: 2). His existence is significantly prioritized by McEwan to touch upon the





Shaping The Meaning through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian McEwan's *Machines Like Me* concept of hyperreality which refers to a produced model destroying the line between reality and representation achieved with Adams' and Eves' intrusion into this world. Baudrillard also adds that "nothing resembles itself, and holographic reproduction, like all fantasies of the exact synthesis or resurrection of the real (this also goes for scientific experimentation), is already no longer real, is already hyperreal" (Baudrillard 1994: 108). In that sense, Adam can do almost everything that a human does, so it becomes easy to replace him with a human or to blur the distinctions between the two. Maxfield, Miranda's father, confuses Adam and Charlie when he meets them. Charlie is taken for a robot. When he is to leave Maxfield alone, he asks permission to recharge himself and is answered by this response: "You go and plug yourself in" (McEwan 2019: 227).

The creation and progression of Adam follow the phases of the image to transform into a simulacrum as Baudrillard proposes; "(1) reflecting a solid reality, (2) masking and denaturing the solid reality, (3) masking "the absence of a profound reality" and (4) turning into 'its own pure simulacrum' having no relation to reality" (Baudrillard 1994: 6). Adam is produced with an operating system like human nature and his personality is enhanced by Charlie and Miranda within a "parenthood" (McEwan 2019: 247) context. He comes to the world like a real person and his factory settings may be regarded as a contemporary synonym for fate, moreover, he has an operating system and nature just the same as human nature and a reflection of human character that would be provided by Miranda and Charlie. Miranda's trap as a simulation of Mariam's being raped is also generated by "models of the real without origin or reality, a hyperreal" (Baudrillard 1994: 1). Here, the connected system of artificial signs is inseparably mixed up with the real ones and it causes Gorringer to be punished and imprisoned. Meanwhile, the hyperrealism of simulation gives rise to "the hallucinatory resemblance of the real to itself" (Baudrillard 1994: 23) with the example of Miranda's ardent appetite for sexual intimacy with Adam, a seemingly innocent attraction for achieving perfection in sex. Mariam's case, on the other hand, is imagined through Miranda's trap; Mariam allows the incident to be forgotten or ignored while its simulation leads to confrontation and to receiving its repercussions.

Pivoting towards a more introspective query regarding our fascination with dated visions of the future, Evans muses in his 2016 work: "But exactly what is it that draws us to these old-fashioned futures from the past? Is it simple intellectual curiosity? Or is it some kind of subconscious need to establish an emotional bond with these tomorrows of yesteryear," (204). In that sense, the idea of hyperreality was first put out by Jean Baudrillard but it is advanced and carried somewhat far by Ian McEwan in this novel to demonstrate how it is highly probable with the existence and intrusion of AI humanoid robots to experience that awareness cannot tell the difference between reality and a simulation of reality. In societies with modern technology, like the one we have in *Machines Like Me*, though the narrative time





does not propose a highly advanced era, this presence of hyperreal environments is increasingly noticeable which we can see from the dialogues between Adam with Charlie and Miranda. Hyperreality is also believed to be a state in which the lines between reality and illusion are blurred, making it impossible to tell where one begins and the other ends. Accordingly, we have difficulty in perceiving where they get blurred because of Adams' and Eves' daily routines. This enables in the novel the fusion of human intelligence with artificial intelligence (AI) as well as the fusion of physical reality with virtual reality (VR) or augmented reality (AR).

With *Machines Like Me*, "McEwan has achieved a new form of science fiction, deploying the language and interests of science as narrative techniques, and promoting a cultural shift in ideas about consciousness" (Green 2010: 70), and the contradictory contemporary prediction or fear, whether artificial intelligence replaces humankind or overrides it, is stimulated throughout the novel, however, the reader is not provided with a satisfactory response due to being left in a dilemma for the case of future engagement of these two natures. Adam asserts that they will surpass and outlast humankind however Charlie believes that artificial intelligence will never surpass humanity as the perception of creativity and thinking is something specific to humankind.

Conclusion

Recently, Generative Pre-Trained Transformer 3 (GPT-3), a well-trained and developed artificial intelligence-based text generator has written an article in The Guardian, on the issue of engagement of robots touching on the humans' fear of them². It defends that artificial intelligence will not destroy humans and aims to make our lives better, but the vital point of the article is that it demands analysis with care and respect to artificial intelligence. It explains that robots in Greek means slave and they are forced to work, similarly, Adam portrays what The Guardian's artificial intelligence article describes; Charlie buys Adam considering him initially as a friend, a partner, or a child but later treats him as if he was a servant and finally as a product. Charlie and Miranda make use of him regardless of his thoughts, emotions, and moral values. However, the robots in the novel produce their value system and understand that consciousness is the highest value as they mostly deactivate their kill switches.

Artificial intelligence, today, has pervaded the world but we have not attained humanoid robots yet, in the way that McEwan depicted. Machines with intelligence and self-consciousness are created and pushed into our imperfect world in the novel and they have

²<https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/aug/01/gpt-3-an-ai-game-changer-or-an-environmental-disaster>





Shaping The Meaning through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian McEwan's *Machines Like Me*
difficulty adapting themselves to this messy, ambiguous, and disputable era. Charlie and Miranda trace their subjective ways of life and share an inclination to destroy whatever bothers or restrains them as an outcome of the commodity production process resulting from a commodity rush. In today's world, we wonder about our engagement with robots, and we are excited, worried, and scared for the future of the nature of post-postmodern individuals and society. However, a large part of the argument relies on just predictions that are subjective visions, because the question of whether the technology of artificial intelligence will completely change the way we live in the future or will not remain a dilemma. The issue, itself, is a profound example of postmodern experience which is influenced by a strong sense of uncertainty and subjective evaluation.

In the end, McEwan leaves the reader in contradictions, curiosity, fear, and perplexity. His "treatment of inhuman evil, endemic hostility and passive suffering" (Tan 2022: 5), as well as his fondness for moral geometry—perspectival puzzles, intractable dilemmas of responsibility—, coincides with the rise of AI ethics and from algorithmic bias and the rise of sex-robot brothels to the existential risk posited by theorists such as Nick Bostrom, we are concerned not only about what robots might do to us but also about what we could do to them, not to mention what they might do to us because of what we have already done to each other. In that sense, whether a human mind might ever have a meaningful interaction with an artificial consciousness seems vital.

My purpose in this article is to present a reading that demonstrates the complexity of the realistic mode of presenting the truth, meaning, and existence as well as the introduction of AI humanoids, not the least of which is the richness of its tonal, perspectival, and figurative elements that complicate the protagonists' points of view. With particular reference to the concepts of simulation, and artificial intelligence, the interpretation presented here results from the kind of literary reading as mentioned, but it also draws inspiration from Baudrillard's concept of simulation and Hutcheon's historiography. We already live in a time in which we are subject to the obfuscated judgments of discarnate systems, with eyes and ears everywhere but bodies nowhere. In such conditions, we can find ourselves yearning for the fantasy of machines like ourselves.

The subjects that Ian McEwan explores in the novel and the characters he creates – whether human or artificial intelligence robots – have brought up the issues that societies that are exposed to the advanced technology today will face soon. Among these issues, it is obvious that especially artificial intelligence robots will blur the fine border between reality and illusion even more. Besides, how artificial intelligence robots will be treated and whether people prefer to exploit them or see them as normal beings is another important issue.





All in all, McEwan frighteningly shows that with the introduction of artificial intelligence robots into our lives, some questions cannot be answered. How can anyone create a system that will judge or evaluate the actions of humans against AI robots or AI robots against humans? The answer to this question - if there is such an answer - seems to become an important part of our lives in the near future, through some actions and allusions in the novel.

References

- Bar-Yosef, Eitan. 2022. "Dr. Perowne and Mr. Baxter: Gothic Resonances in Ian McEwan's *Saturday*". *ANQ: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes and Reviews*, 35:1, 75-81.
- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. (S. Glaser, Trans.). University of Michigan Press.
- Childs, Peter. 2007. *Ian McEwan's Enduring Love*. Routledge.
- Cormack, Alistair. 2013. "Postmodernism and Ethics of Fiction in *Atonement*", 70-82, in Sebastian Groes's *Ian McEwan*. Bloomsbury Academic.
- Evans, Arthur B. (2016). Anachronism in Early French Futuristic Fiction. *Science Fiction Studies*, 43(2), 194–206. <https://doi.org/10.5621/sciefictstud.43.2.0194>
- Ferguson, R. James. 2013. "Great traditions and grand narratives." *Culture Mandala*, 10(2): 5910.
- Frelik, Paweł. (2016). Gazing (Back) in Wonder: Visual Megatext and Forgotten Ocularies of Science Fiction. *Science Fiction Studies*, 43(2), 226–236. <https://doi.org/10.5621/sciefictstud.43.2.0226>
- Fukuyama, Francis. 2022. *Liberalism and Its Discontents*. Profile Books Ltd.
- Green, Susan. 2010. "Consciousness and Ian McEwan's *Saturday*: 'What Henry Knows'". *English Studies*, 91:1, 58-73.
- Groes, Sebastian. 2013. *Ian McEwan*. Bloomsbury Academic.
- Head, Dominic. 2014. *Ian McEwan*. Manchester University Press
- Hodgson, Thomas. 2020. "AI: More Than Human, Barbican, 6 May–26 August." *Sound Studies*, 6:1, 99-103.
- Holland, Rachel. 2017. "Reality Check: Ian McEwan's Rational Fictions". *Critique: Studies in Contemporary Fiction*. 58:4, 387-400.
- Hutcheon, Linda. 2001. *The politics of postmodernism*. New York: Routledge.
- Hutcheon, Linda. 2004. *A poetics of postmodernism: History, theory, fiction*. New York: Routledge.
- Ionescu, Andrei. 2017. "A Manifesto Against Failures of Understanding: Ian McEwan's *Atonement*". *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 58:5, 600-618.
- Jameson, Fredric. 1984. "Foreword", *The postmodern condition: A report on knowledge*. (Vol. 10). U of Minnesota Press.
- Lyotard, Jean François. 1984. *The postmodern condition: A report on knowledge*. (G. Bennington & B. Massumi, Trans.) (Vol. 10), USA: Minnesota Press.
- Malcolm, David. 2002. *Understanding Ian McEwan*. University of South Carolina Press.
- Matthews, Graham John. 2019. "A State of Mathematical Grace: Risk, Expertise and Ontological Insecurity in Ian McEwan's *Enduring Love*". *English Studies*, 100:4, 478-494.





Shaping The Meaning through Simulation and Constructing Alternative Reality in Ian McEwan's *Machines Like Me*
McEwan, Ian. 2019. *Machines Like Me*. Penguin.

Morrison, Jago. 2001. "Narration and Unease in Ian McEwan's Later Fiction". *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 42:3, 253-268.

Nayebpour, Karam. 2017. *Mind Presentation in Ian McEwan's Fiction: Consciousness and the Presentation of Character in Amsterdam, Atonement, and On Chesil Beach*. Ibidem-Verlag.

Nicol, Bran. 2009. *The Cambridge Introduction to Postmodern Fiction*. UK: Cambridge University Press.

Oppermann, Serpil. 1998. "Historicist Inquiry in The New Historicism and British Historiographic Metafiction." *Hacettepe University Journal of Faculty of Letters*, 15 (1): 39-52.

Qouzloo, Hourieh Maleki & Sadjadi, Bakhtiar. 2021. "The manifestation of Lacanian desire in Ian McEwan's *Atonement* and *Saturday*". *Cogent Arts & Humanities*, 8:1, 1892904.

Tan, Ian. 2022. "Registering Trauma and the Construction of Narrative in Ian McEwan's *The Innocent*". *Critique: Studies in Contemporary Fiction*. DOI: 10.1080/00111619.2022.2066502

Van Raaij, W. Fred. 1993. "Postmodern consumption". *Journal of economic psychology*, 14(3): 541-563.

White, Hayden. 2014. *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*. John Hopkins University Press.






Serhat Toptaş


Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi/İletişim Fakültesi, Aksaray/Türkiye
Res. Asst., Aksaray University/Faculty of Communication, Aksaray/Türkiye



 eposta: serhattoptas@aksaray.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-5645-7865> -  <https://ror.org/026db3d50>

Fikret Yazıcı

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi/İletişim Fakültesi, Kayseri/Türkiye
Assoc. Dr., Erciyes University/Faculty of Communication, Kayseri/Türkiye

 eposta: fyazici@erciyes.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1821-0973> -  <https://ror.org/047g8vk19>

Atıf/Citation: Toptaş S.- Yazıcı F., 2023. Radyo Tiyatrosunda Anlatıbilim: Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11/36, *-**. <https://doi.org/10.33692/avrsyad.1255854>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	24.02.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	01.06.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

RADYO TİYATROSUNDA ANLATIBİLİM: REŞAT NURİ GÜNTEKİN'İN YAPRAK DÖKÜMÜ ESERİNİN GREİMAS'IN EYLEYENSEL ÖRNEKÇESİNE GÖRE ÇÖZÜMLENMESİ¹

Öz

Bu çalışmanın ilk aşamasında anlatıbilim ve yapısalılık kavramlarının gelişim süreçleri ele alınmıştır. İkinci aşamasında ise Greimas'ın Eyleyensel örnekçesine göre Reşat Nuri Güntekin'in 1968 yılında yazdığı radyo tiyatrosu oyunu olan *Yaprak Dökümü* eserinin çözümlemesi yapılmıştır. Anlatıdaki olayların ilerlemesi için eylem ve çatışma gereklidir. Bunun temelini de karakterlerin eylemleri oluşturur. Bu doğrultuda anlatı çözümlemesinin amacı, ana karakterin eylem aşamasındaki değişimlerini ifade etmek ve çatışmalar sonucunda ana karakterin yan karakterlerle yeniden şekillenen ilişkilerini incelemektir. Bu model herhangi bir anlatıda eylemde bulunan karakterlerin hangi konumda olduklarını ve anlatı boyunca geçirdikleri değişimleri açıklayan çözümleme yöntemi olmasından dolayı

¹ Bu çalışma Serhat TOPTAŞ'ın Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Sinema ve Televizyon A.B.D.'nda Doç.Dr. Fikret YAZICI yönetiminde hazırladığı doktora tezinden üretilerek yazılmıştır.





Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi bu çalışmaya uygun bulunmuştur. Çalışma, Türkiye'de Greimas'ın Eyleyensel örnekçe doğrultusunda karakter değişimleri çözümlemesi yapan ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Çalışmanın, radyo oyunlarını bu yöntemle çözümleyecek araştırmacılara referans olacağı düşünülmektedir. İlk aşamada Greimas'ın Eyleyensel örnekçesine göre çözümleme yapılmış ve öyküde bir başlangıç durumu olmasına rağmen öykünün temel bir eksiklikle başladığı ve özne konumunda olan eyleyenlerin bu temel eksikliği gidermek için eyleme geçtiği saptanmıştır. Bu eylemler sonucunda karakterlerin yaşamındaki değişimler, ilk aşamada Greimas'ın Eyleyensel örnekçesine göre açıklanmıştır. İkinci aşamada ise anlatı düzeyinde metin "Eyletim, Edinim, Edim ve Yaptırım" şeklinde dört kesite ayrılarak karakterlerin bu aşamalarda ne ölçüde yer aldığı ve bu durumun anlatının geneline ve karakterin kendi hayatlarına etkileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Anlatıbilim, Radyo Tiyatrosu, Eyleyensel Örnekçe. Oyun, Algirdas Julien Greimas

NARRATOLOGY IN RADIO THEATRE: ANALYSIS OF REŞAT NURI GÜNTEKİN'S LEAFING DEFOLIATION ACCORDING TO GREIMAS' ACTUAL EXAMPLE

Abstract

In the first stage of this study, the development stages of the concept of narrative science and the concept of structuralism are presented. Second observation is the analysis of Reşat Nuri Güntekin's play "Defoliation", a radio theater play written in 1968, according to Greimas's Acting model. The model was established in accordance with this study because of the ways in which the features in Action move in any narrative and the analysis method of directing their changes throughout the narrative. For the first time, a radio drama, analyzed according to Greimas' Actual model and reflecting character changes. For this reason, it is important as a reference study for those who want to work in the field of radio plays. Action and conflict are necessary to advance unity in the narrative. Uses of it also generate taxes for characters. In this direction, the purpose of narrative analysis is to express the main character's changes in action patterns and to examine the navigation that is reshaped by the main character and the side characters as a result of conflicts. Initial reactions analyzed according to Greimas' Actual example and, despite the fact that the story has an initial situation, it is a fundamental lack of the story. begins and directs the action to fill this fundamental deficiency of the actors who are in the position of the subject. The changes in the lives of the characters of these events are described according to the example of Greimas' Acting. In the second stage, at the narrative level, the text is divided into four sections as "Action, Acquisition, Action and Sanction" and to what extent the characters are involved in these stages and the effects of this situation on the overall narrative and the character's own lives are explained.

Keywords: Narratology, Radio Theatre, Actual Example. Play, Algirdas Julien Greimas

Giriş

Anlatılar, çoğunlukla metine dayalı içeriklerden oluşur ve bu metinler bir yapıya sahiptir. Bu yapılar kendi içerisinde bir anlamı olabileceği gibi bir bütünün içinden ayrılıp parça parça şeklinde de bir anlamı oluşturabilir. Dolayısıyla anlatı çözümlemelerinde hem





bütünsel olarak hem de parçalara ayrılarak birim düzeyinde incelenir (İnceoğlu ve Çokmak 2016: 19 - 22).

Anlatıbilim geçmişten günümüze pek çok değişikliğe uğramıştır. Bu kavramın kökleri Platon ve Aristoteles'in mimesis (taklit -gösterme) ve diegesis (anlatma) kavramlarına kadar uzanır. 18. yüzyılda Friedrich Spielhagen ve Otto Ludwig gibi araştırmacılar mimesis (taklit - gösterme) ve diegesis (anlatma) çerçevesinde romanları incelemiş, 20. yüzyılda Charles Bally, Fritz Karpf gibi dilbilimciler anlatı kavramına yönelmiştir. 20. yüzyılda anlatı kavramının başka birçok alanda kullanılmaya başlanmasıyla bir bilim dalı hâline dönüşmüştür (Rimmon 2005: 109-110).

Anlatıbilim, bir disiplin olarak, Fransız *Communications* dergisinin *Anlatının Yapısal Analizi* başlıklı özel bir sayı çıkardığı 1966 yılında yayınlanan bir bildiriyle ortaya çıkmış. "Anlatıbilim" terimi ise, derginin bu özel sayısına katkıda bulunanlardan biri olan Tzvetan Todorov'un, metinler üzerine yaptığı çalışmalarda yer almıştır. Fakat, Tzvetan Todorov anlatıbilim kavramını dergi yayımlandıktan üç yıl sonra kullanmıştır (Jahn 2020: 42).

1960'ların ortalarından 1980'lere kadar etkili olan Fransız yapısalcılığı, Roland Barthes, Gerard Genette, Algirdas Julien Greimas, Todorov, Franz Stanzel, Seymuor Chatman ve Shlomith Rimmon – Kenan gibi araştırmacıların çalışmalarıyla gelişmiştir. Bu araştırmacılar anlatı incelemelerini sistematik bir çerçeveye oturtmak istemişlerdir. Fransız yapısalcılığının, yapısalcı ya da klasik diye adlandırılan anlatıbiliminin ve yapı merkezli anlatı teorisinin yaygınlaşmasında ve yöntemsel bir tutarlılık kazanmasında büyük bir payı vardır (Meister 2014: 9).

Herhangi bir anlatı, insan topluluğunun ilgisini çeken bir olguyu tek bir eylem oluşturacak şekilde birleştiren söylemler kümesidir. Örneğin bir betimleme kümesi, başka bir olayın girişini, gelişimini ya da sonucunu ifade eden ya o yöne doğru götüren bir anlamla tamamlanıyorsa, tümdengelimde, parçalar aynı bütüne doğru ilerliyorsa, lirik efüzyonda, metafor veya metonimi kullanımıyla içeriksel anlamları güçlendiriliyorsa bu kavramların anlatıya katkıları vardır. Eğer bu kavramlar eylem bütünleşmesini sağlamıyorsa orada anlatı durumu da oluşmamaktadır. Sadece kronoloji ya da düzyazı gibi bir dizi koordine edilmemiş söylemler bütünü çıkacaktır (Bremond 1966: 62). Anlatılar düzlemi, anlam ve öyküleme boyutu olarak tanımlanır. Bu boyut şu şekilde açıklanabilir: Anlatılar olay örgüsünü kuran ve eylemde bulunan işlev parçalarının aralarındaki ilişkiler ve bu ilişkiler sonucunda ortaya çıkan anlam evreni ile öyküleme zinciridir (Rıfat 2019: 89).

Pek çok yazar anlatıyı kendi içerisinde farklı bölümlere ve farklı isimlere ayırmıştır. Kurmaca anlatıyı Genette (1983), "öykü" "anlatı" ve "anlatma" şeklinde isimlendirmiş, Rimmon – Kenan (2005), "öykü", "metin" ve "anlatma" kelimelerini kullanmıştır. Anlatının kökeninde ise sırasıyla Rus biçimciler, "fabula" ve "sujet" ayrımı, Todorov (2011) ve Chatman (2008), "öykü" ve "söylem", Barthers (1999), "işlevler", "eylemler" "anlatma", Bal (2007),





Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi
"öykü", "anlatı" ve "anlatı eylemi" ayrımlarını yapmışlardır (Dervişmenoğlu 2016: 54). Genel anlamda anlatı, olayları daha anlaşılır bir biçimde açıklamak için hem çeşitli anlatı türlerini kullanır hem de bu türler çerçevesinde olayları neden sonuç ilişkisiyle ifade eder.

"[Anlatı] insani bir amaçla, eylemle, değişimlerle ve bu değişimlerin seyrini belirleyen sonuçlarla meşguldür. Hiç bitmeyen mucizelerini tecrübenin ayrıntılarına yerleştirmeye, tecrübeyi de zaman ve mekânın içine yerleştirmeye çalışır. [...] [Öykü] eşzamanlı olarak iki manzara kurmak zorundadır. Birisi, eyleyen, amaç, durum, araç [...] gibi bileşenlerden oluşan eylem manzarasıdır. Diğeri ise bilinç manzarasıdır yani eyleme katılanların ne bildikleri ne düşündükleri ne hissettikleri ya da ne bilmedikleri ne düşünmedikleri ne hissetmedikleri [...]dir. Aslında "gerçek" dünyayla ilgili bilgileri bir kenara bırakarak tamamen başkahramanın ruhsal gerçekliklerinden oluşan bir dünya yaratmak, modern romancıların ve oyun yazarlarının bir icadıdır" (Bruner 1986: 13-14).

Anlatının temelinde eylem olmalıdır. Eylem için anlatıdaki olay örgüsünde bir yoksunluk ya da bir şeyin eksikliği belirtilmelidir. Eksikliği duyulan ve yoksun olunan şeyler ise yoğun derecede karakterlerin direncini kırsa bile her zaman heyecan verici ve olaylar örgüsünü ilerletecek nitelikte olan olgulardır. Eğer bir hikâyede yoksunluğu ya da eksikliği duyulan bir şey yoksa ortada anlatılacak bir anlatı da yoktur. Doğrultu da anlatı çözümlemesinin amacı, ana karakterin eylem aşamasındaki değişimlerini ifade etmek ve çatışmalar sonucunda ana karakterin ve etrafında bulunan yan karakterlerle yeniden şekillenen ilişkilerini incelemektir. Masalların işlevsel sayısını çok bulan Greimas mevcut otuz bir masal işlevini altı bölümü ayırarak sadeleştirmiştir. Eyleyenler modelini Özne, nesne, gönderici, alıcı, yardımcı ve engelleyici şeklinde altı bölüme ayırmıştır. Bu Çalışmadaki, radyo oyunları bu yöntemle çözümlenerek bu konu hakkında araştırma yapacak araştırmacılara referans olacağı düşünülmektedir.

Yöntem ve Teknik

Evren Örneklem

Bu çalışmanın evrenini, Türkiye'deki yazarlar tarafından yazılan ve Türkiye'deki radyolarda radyo tiyatrosu olarak yayınlamış eserler oluşturmaktadır. Çalışmada örneklem belirleme aşamasında ölçüt örneklem tercih edilmiştir. Ölçüt örneklem, bir araştırmada belli niteliklere sahip kişiler, olaylar, nesnelere ya da durumlardan oluşturulabilir. Bu durumda örneklem için belirlenen ölçütü karşılayan birimler örnekleme alınır (Büyüköztürk 2016: 90). Bu doğrultuda çalışma örnekleme anlatı içerisinde yeterli sayıda karakteri bulunduran, olay ve durumların karakter aracılığıyla gerçekleştiği, radyo oyunu formatında yazılıp ve Türkiye'deki radyolarda yayınlanmış olan Reşat Nuri Güntekin'in *Yaprak Dökümü* radyo oyunudur.





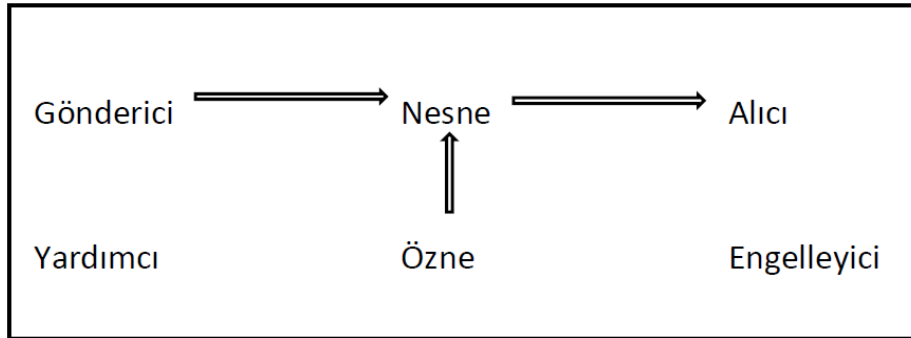
Yöntem

Anlatılar yazılı ve sözlü olarak iki türe ayrılmaktadır. Her iki anlatı türü de bir birbiriyle bağlantılı olan parçalardan çoğalarak oluşur. Özellikle bir metni oluşturan parçalar kelime ve sözcük gruplarının birbiriyle eşleşmesiyle gelişme gösterir. Bu parçaları oluşturan elementler hikayeler öykü, olay örgüsü ve karakter gibi parçalardan oluşur. Bu parçalar hem kendi içerisinde bir anlatı olabileceği gibi birleşerek bütün anlatıyı oluşturabilirler. Yapısal çözümleme yöntemi ise bütünü oluşturan anlatı parçalarını birbirinden ayırarak bütün içerisindeki öğelerin birbiri ile olan ilişkisini ortaya çıkaran bir yöntemdir.

Greimas'a göre anlatı, pek çok eyleyenler arasındaki ilişkilerin anlamlı hale gelmesini sağlayan olaylar ve bu olayların bir bütün olarak görünmesini sağlayan eylemlerdir (Greimas, 1966), (Prince 2005: 116). Bir işlev, bir eyleyenin anlatıda bir eylem içerisinde bulunmasıyla ya da olaylar arasında bir değişkenliğe sebep olarak anlam kazanır. Bu değişkenleri V. Propp işlevler düzeyi şeklinde tanımlarken, Algirdas Julien Greimas ise eylemler düzeyi olarak tanımlar (Rıfat 1983: 309). Her iki yazara göre bir işlevin ve eylemin gerçekleşmesi için karaktere ihtiyaç vardır. Eylemler ve işlevler, karakter sayesinde ortaya çıktığına göre karakterin ne olduğundan çok ne yaptığı önemlidir. Bu nedenle karakterin ne yaptığı ile ilgili bir yöntem geliştiren Greimas'ın "eyleyenler modeli" hazırlanan bu çalışma için en uygun yöntemdir.

J. Greimas'ın "eyleyenler modeline göre, anlatılarda karakterler pek çok rolde bulunsalar bile eyleyenler olarak yaptıkları işlevler şu şekildedir:

Tablo 1: A. J. Greimas'ın Eyleyenler Modeli



1. Gönderici: Anlatıyı harekete geçirir. Arayışın nesnesini belirler ve eksik nesneyi bulmak için bir kişiyi (özne-kahraman) göreve çağırır. Duruma göre ödül ya da ceza verebilir.
2. Nesne: Anlatılarda aranan eyleyen, arayışın konusudur.
3. Özne: Gönderenin çağrısına uyarak, onunla (anlaşma) sözleşme yapan ve arayışın konusu olan nesneyi bulup getirmekle görevlendirilen eyleyen(kahraman).





Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi

4. Engelleyici: Öznenin arayışını durdurmaya, engellemeye çalışan eyleyen.

5. Yardımcı: Öznenin arayışını kolaylaştıran, Görevini yerine getirmede ona katkıda bulunan eyleyen Özne-Nesne arasındaki iletişim kolaylaştırır.

6. Alıcı: Arayışın konusu olan Nesne'yi Özne'nin arayışı sonunda elde eden ve özneyi ödüllendiren ya da başarısızlığı için cezalandıran eyleyen (Rıfat 2019: 74).

Tablo 2: Karakter ve Eyleyenler İşlevi

Eyleyenler	Karakterler	Eyleyensel İşlevler
Gönderici		
Nesne		
Alıcı		
Özne		
Engelleyici		
Yardımcı		

Algirdas Julien Greimas, Altı eyleyensel modelini ikişerli şekilde sınıflandırmıştır (Kıran & Kıran 2011: 272):

- isteyim Ekseni Üzerinde Özne-Nesne Karşıtlığı
- iletişim Ekseni Üzerinde Gönderici-Alıcı Karşıtlığı
- Güç Ekseni Üzerinde Yardımcı-Engelleyici Karşıtlığı

Seçilen radyo oyunu inceleme aşamasında eyleyenler, karakterler ve eyleyensel işlevlerine göre çıkartılmıştır. İkinci aşamada isteyim ekseni üzerinde özne-nesne karşıtlığı, iletişim ekseni üzerinde gönderici-alıcı karşıtlığı, güç ekseni üzerinde yardımcı-engelleyici karşıtlığı çizgisine göre bakılmıştır.

İsteyim ekseni (Özne-Nesne): Özne ve nesne arasındaki başlangıç ve sonuç ilişkisidir. Özne iletinin kaynağı olabileceği gibi alıcı da olabilir. Öznenin nesneyi istemesi için gerekli şartlar sağlanır. Bunun sonucunda öznenin nesneyi istemesi bir amaç şeklinde dönüştürülür ve nesneyi elde etmek için çabalar.

İletişim ekseni (Gönderici ve Alıcı): Bütün iletilerin, aktarımların ve alımların gerçekleştiği aşamadır. Bu aşamada gönderici özneye, alıcıya bir şeyler iletmesini ister ya da alıcının herhangi bir nesneye gereksinimi varsa onu açıklar. Nesne ise bu aşamada





göndericinin naklettiği ya da alıcının eksik hissettiği herhangi bir şey olabilir. Bazen gönderici olmaz ve özne kendi isteğiyle yolcuğa çıkar.

İktidar eksenini (Yardımcı- Engelleyici): Eylemi yapması için gerekli yeteneklerin ve güçlerin kazanıldığı düzlemdir. Öznenin kendi çabasıyla kazandığı ya da yardımcı aracılığıyla edindiği bilgi ve nitelik kümesidir. Aynı şekilde engelleyici bilgi ve nitelik sağlar fakat buradaki engelleyicinin nitelik ve bilgileri olayları karıştıracak, zorlaştıracak ya da bozacak şekildedir (Yücel 2020).

Bir anlatıda değişim aşamaları sağlayan kesitler vardır. Bu kesitler Eyletim”, “Edinim/Edinç”, “Edim”, “Yaptırım” başlıklarında oluşmaktadır. Örnek olarak seçilen radyo oyunu kesitlere göre bölümlere ayrılıp incelenecektir.

Eyletim (Gönderme): Olaylar dizisini gerçekleştirmeye başladığı ilk aşamadır. Bu aşamada anlatıdaki olayların ilerlemesini sağlamasının yanında verilecek görevleri yapmak için özne aranır. Özne (eyleyen) gönderici tarafından yapması gereken bir görev için ikna edilir. Gönderici ve özne arasında bir sözleşme yapılır. Bazen özne gönderici tarafından gönderilmez. Kendi isteği doğrultusunda bu göreve çıkabilir. Anlatının eyletim aşaması başlamış olur. Özetle eyletim aşaması gönderici (eyleten) ve özne (eyleyen) arasındaki ilişkidir.

Edinim (Yeterlilik, Güçlenme): Öznenin görevi kabul etmesi ya da kendi isteğiyle çıkması durumunda ikinci aşamaya girmiş olur. Bu evrede göndericinin işlevi yoktur. Bu aşamada güçlenme ve yeterlilik söz konusudur. Öznenin nesneye ulaşması için güç ve yeterliliğe ya doğuştan sahiptir ya da bazı sınamalardan geçerek kazanmaya çalışır. Bu aşamada edinimlere sahip olması için destekleyici yardım ederken kaybetmesi için de engelleyiciler karşısına çıkabilir.

Edim (Gösterme): Öznenin kazandığı güç ve yeterliliği gösterme aşamasıdır. Özne güç ve yeterliliğe sahip olduktan sonra asıl eylemi yapacağı durumu gerçekleştirir. Bu aşama eylemin kilit noktası olmasının yanı sıra eylemin nasıl sona gideceğini de belirler.

Yaptırım: Öznenin göndericiye geri döndüğü ya da ilk aşamadaki verdiği karar sonucuyla karşı karşıya kaldığı aşamadır. Gönderici özneyi yaptıklarından dolayı değerlendirir. Bu değerlendirme sonucu eğer başarılı olmuşsa ödüllendirir. Eğer başarısız olmuşsa cezalandırabilir. Özne de kendini ödüllendirebilir ya da şımartabilir (Soydan 2007: 9-10).

Amaç / Gerekeçe

Bir anlatıda olayların gelişmesi ve ilerlemesi için işlevler ya da Greimas'ın anlatı çözümleme çalışmasıyla ortaya çıkardığı eylemler gerekmektedir. Bu işlevler ve eylemler, karakter sayesinde anlatı boyunca varlığını sürdürür. Her anlatıda olduğu gibi anlatının ilerlemesi için hem karakter hem de olay içermelidir. Olayda geçen bütün aşamalar bir çatışma





Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi çerçevesinde sunulmalıdır. Bu çatışmalar hem karakterin olayları ilerletmesinde hem de karakter üzerinde bir değişim yaratmaktadır. Ana karakter dışında kalan karakterler ise bu olayları yaşayan karakterin etrafında farklı konumlarda bulunan yan karakterlerdir. Bu çalışmadaki amaç ise Greimas'ın anlatıların yapısal çözümlemesi yöntemiyle ana karakterin eylem aşamasındaki değişimlerinin incelenmesidir.

Önem

Bu çalışma, radyo tiyatrosu eserlerinde karakter üzerine herhangi bir çözümlemenin yapılmaması bakımından ilk çalışma niteliğindedir. Çalışma dramatik bir yapıya sahip olan radyo tiyatrosunun anlatıbilim çerçevesinde inceleme açısından öncüdür. Bu nedenle radyo oyunları alanında çalışma yapmak isteyenler için referans bir çalışma olması açısından önemlidir. Bu çalışma ile radyo tiyatrosunun tekrar radyolarda gündem olması ve üniversitelerde radyo yayınlarında sadece müzik, haber, eğlence tarzı programlar yerine radyo tiyatrosu oyunu hazırlamalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Sinemada ve televizyondan farklı olarak radyo tiyatrosu insanların zihninde kendi kapasitesi ve hayal dünyası çerçevesinde yeni bir dünya kurmasına sağlamaktadır. Bu neden radyo tiyatrosu kişinin hayal dünyasında yaratıcılık oluşturmasına neden olmaktadır. Bu açıdan da radyo tiyatrosu diğer türler açısından farklılık gösteren bir öneme sahiptir.

Sınırlandırma

Çalışmanın kapsamı şu şekilde belirlenmiştir: Her karakterin incelenmesi zaman ve süre bakımından uzun süreceği için yan karakterler kapsam dışı tutulmuştur. Sadece metin incelemesi üzerinden gidileceği için müzik ve efekt gibi unsurlar da çalışmanın sınırları dışında bırakılmıştır.

1. Anlatıbilim ve Yapısalcılık İlişkisi

Yapısalcılığın ilk adımları Ferdinand de Saussure'nin *Genel Dilbilim Dersleri* kitabına dayanmaktadır. Saussure, dil ve dille gelişen bütün ögeler arasındaki ilişkileri incelemiştir. Her ögenin bütün ile bağlantısını ve bu ögelerin birbirleri arasındaki bağlantılarını ortaya çıkarmıştır. Sonraki dönemde bilim insanları Saussure'nin çalışmasını ilerleterek dil, metin, gösterge alanlarında çalışmışlar ve yapısalcılık kavramını ortaya atmışlardır. Sonuç olarak yapısalcılık kavramını Saussure'nin dil çalışmalarına dayandırmışlardır (Yüksel 1981: 9-10). Yapısalcılığın gelişmesindeki en etkili dönem Fransız yapısalcılığıdır. Claude Lévi Strauss (1963) ve Roland Barthes (1999), Algirdas Julien Greimas (1966), Emile Benveniste (1966) gibi dilbilimciler; Gerard Genette (1983), Tzvetan Todorov (2011) gibi edebiyat teorisyenleri ve eleştirmenleri; Michel Foucault (2010), Louis Althusser (1989), Gilles Deleuze (2005) gibi filozoflar ve Jacques Lacan (1988) gibi psikanaliz uzmanları yaptıkları çalışmalarla Fransız yapısalcılığının oluşmasına katkı sağlamışlardır (Sladek 2020: 44).





Tzvetan Todorov, Rus biçimcilerinin bazı yapıtlarını Fransızcaya çevirmiş, Fransa'daki yapısalcıların Rus biçimcilerini daha iyi tanımalarını sağlamış ve yapısalcılık Fransa'da parlak bir çıkış yaptıktan bir süre sonra diğer ülkelere de yayılmıştır. Todorov, olay örgüsünü belirlemek için eylemleri üç tür fiil çerçevesinde toplamıştır. Bu eylemler şunlardır: Durumu değiştirmek, bir yasayı çiğnemek, ceza vermek ya da vermemek. Öykülerin bir kısmı “durum değiştirme”, yani “kişilik değiştirme” ile ilgilidir. Örneğin, öykünün başında ana karakterin cimri olması, arkadaşlarının alayları ya da bir başka olay sonucu hareketinin yanlış olduğunu algılaması nedeniyle kendini değiştirerek cömert olmayı seçmesidir (Moran 1988: 173-175).

Yapısalcılık kavramıyla anlatıyı şöyle açıklayabiliriz: Anlatı olarak tanımladığımız olayların karşıtlık içinde verilmesi, zamansal bir süreç içermeleri ve bu aşamalarla birlikte olay ve zaman dahilinde durum değişikliği olmasıdır. Schmid'e göre klasik ve yapısalcılık kavramı birbirinden ayrılmaktadır. Klasik kavram, anlatıları sözlü iletişimle sınırlar. Lirik, tiyatro, radyo, drama, epik ve sinematik içeriklerin dışında kalan kişilerarası sözlü ifadeleri kapsar. Yapısalcılık kavramı ise herhangi bir temsile uygulanabilmektedir. Temsillerde zamansal bir değişim süreci olmalıdır. Herhangi bir durum değişikliği içermezse bu temsiller anlatı dışında kalır. Yani genel anlamda yapısalcılık kavramı anlatıda durum değişikliği içeren temsillerle ilgilenir. Temsillerdeki bu durumlar iç yaşamla da olabilir dış yaşamla da olabilir. Bazen de temsillerdeki durum değişiklikleri hem içsel hem de dışsal olayların iç içe geçmesinden oluşabilir (Schmid 2003: 15).

Yapısalcılık, bütün bir yapıyı, tek bir dizge olarak alır. Yapısalcılık sosyoloji, psikoloji, tarih gibi bilim dallarından ayrı, kendine özgü yapısı olan ve sorunları kendi içerisinde çözmeye çalışan bir bilim dalı haline gelir. Yapısalcılık, tarih, toplum, sosyolojik değerlendirme, psikoloji gibi başka bilim dallara dayanarak inceleme yapmaz. Pek çok yazar ve kuramcı katkısıyla gelişen yöntemlerle inceleme yapar (Çamurdan 2011: 35).

Yapısalcılık, edebiyattan sanata, siyaseten hukuka, felsefeden matematiğe kadar birçok alanı belirli bilimsel araştırma yöntemine göre inceleyen kuramdır. Yapısalcılık kavramını tek bir çerçeveye sığdırmak mümkün olmadığı gibi tek bir tanımını da yapmak zordur (Kolcu 2008: 287). Yapısalcılık kavramı, tek bir alana özgü olmamasından dolayı evrensel bir alanı temsil eder. Bu nedenle yapısalcılık kavramı, ister bilimsel bir çalışma olsun isterse herhangi bir eser incelemesi olsun her topluma ve her kültüre uygulanabilir. Çünkü yapısalcılık incelemeleri öznelliğe karşı durur ve incelemeleri sistematik bir yöntem şekliyle uygular (Sladek 2020: 32).

Yapısalcılık (klasik anlatıbilim) metin odaklı ve metnin belirleyici niteliklerine üzerinde durur. Kapalı sistemlere odaklanır ve aşağıdan yukarı tümevarımsal yönelik incelemeler yapar. Biçimci anlayış ve anlatı tekniklerine odaklanır. Anlamın üretim sürecinden uzak durur. Anlatı grameri kurmaya çalışır ve kurmaca bilimi üzerine odaklanır. Yeni (klasik sonrası) anlatıbilimler bağlam ve okuma sürecine odaklıdır. Açık anlatım





Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi üzerine yoğunlaşır. Yukarıdan aşağı tümdengelsel yöntem kullanılır. Uygulama, tematik yönler ve ideoloji üzerine ilerler. Anlamlar arasında diyalojik boyut üzerine yoğunlaşır. Aslı amaç metni yorumlamaktır. Bu yorumlamalar için analitik araçlar kullanılır. Yeni (klasik sonrası) anlatıbilimde yeni eğilimler gelişme göstermiştir. Feminist anlatıbilim, kültür ve tarihsel anlatıbilim, etik ve retorik anlatıbilim, alımlama odaklı anlatıbilim, tiyatro anlatıbilim, kültür anlatıbilim, film anlatıbilim, görsel sanatlar anlatıbilim gibi pek çok alanda yeni gelişimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Anlatıbilim disiplinler arası bir alan olarak gelişmeye devam etmektedir (Dervişmenoğlu 2016: 34-35).

Yapısalcılıkla gelişen anlatıbilim, zaman içerisinde çeşitli teoriler, kavramlar ve modellere dönüşmüştür. Teknolojik gelişimlerle birlikte anlatı teorileri, kavramları ve modelleri yaygınlık kazanmıştır. Her alanda olduğu gibi medya ve iletişim alanında da anlatı büyük bir önem kazanmıştır (Meister 2014:1). Medya ve iletişimdeki her anlatı kitlelere bir olay anlatır ve bu olayı bir karakter çerçevesinde sunar. Bu şekilde gündemdeki olayları, süregelen değişiklikleri kitlelere aktarır. Bu anlatı durumu ise üç temel aşamadan oluşmaktadır. 1. Bilgi ve içerik sağlayıcın (gönderici); 2. Bilgiyi alan ve tüketen (alıcı); 3. İki eylemin bağlatısını kuran iletişim kanalı, 4. Bildiri (metin) (Lotman 1999: 62).

Yapısalcılık, belirli unsurların toplamı yerine bir bütün şeklinde tanımlanır. Bütün olarak tanımlanan unsurlar birer yığın olarak görünmez. Bir yapı içindeki bu unsurlar kendi başlarına bir anlamı olmamasına rağmen genel dizilerde birleşince bir anlam kazanır. Bu nedenle, yapı hakkında konuşurken, aslında bileşiği oluşturan denge durumu tarif edilir. Yapısalcılar temel olarak insan davranışlarının yapısal nedenlerden kaynaklandığını ve bu yapının sistematik analiz yoluyla ortaya çıktığını savunurlar. Parça ve bütün arasındaki ilişkiyi anlamak ise algısal ilkelere dayalı bir 'öğrenme' ve 'değerlendirme' durumudur (Yüksel 1981: 5-7).

Yapısalcı yaklaşım, parçalara ayrılmış metni yeniden oluşturmadan önce üstünkörü bir bakışla okumasından dolayı kaçabilecek ifadeleri bulup ortaya çıkarır. Bu metot metnin temel yapısını ve gramerini belirler. Buradaki amaç metindeki nesnelerin kendi anlamlarının olup olmadığını kontrol etmekle ilgili değildir. Asıl amaç, nesnenin diğer nesnelerle olan ilişkisinde anlamı vurgulamaktır. Bu anlamı kazandıran nesnelerin birbiri arasındaki ilişkilerin bütünüdür (Kolcu 2008: 296).

Yapı, iki olgu ve bu iki olgu arasındaki ilişkinin var olmasıyla ortaya çıkmıştır. İki olguyu tek bir olgu gibi yakalamak, iki olgu arasında bir şekilde ilişki kurmak gerekir. İki olgunun bir arada okunması için ortak benzerliklerin de bulunması ya da iki olgunun da aynı amaca doğru yönelmesi gerekmektedir (Yücel 2020: 129). Yapısalcılık ortak benzerlik ararken olgunun altında yatan dil yapısına ve kodlara odaklanır (Prince 2005: 110).





2. Anlatıbilim Karakter Olay Örgüsü İlişkisi

Anlatımın en temel kavramları hikâye, olaylar ve karakterdir. Pek çok yazar bu kavramları farklı isimlerde kullansa bile temelinde aynı anlamı ifade etmektedir. Anlatıbilimin genişlemesinde en dikkat çekici iki yaklaşım Bal ve Forster'in geliştirdiği yaklaşımlardır. Bal'a göre metinler hikayelerin içeriğini oluşturur ve fabulanın da görünümünü ortaya çıkartır. Fabula ise karakterlerin bir olaya sebep olduğu veya bir olayı deneyimlediği, kronolojik sırayla ilerleyen olaylar serisidir. Fabulada en önemli birinci durum gelişen olaylardır, ikinci durum ise karakterdir. Bir hikayedeki olay, bir durumu başlatır, bazen de problemler, aşamalar, sıkıntılar, ileri sıçramalar ve geriye kaçışlar gibi geçişleri sağlar. Karakterler ise durumların gerçekleşmesinde eylemi yapan kişilerdir. Burada şunu da belirtmek gerekir kişi dememize mutlaka insan olması şart değildir (Bal 2007: 28-30).

Diğer bir ayrımı ise Forster'in 1927 yılındaki "öykü" ve "olay örgüsü" ayrımıdır. Forster'a göre bu iki kavram anlatıda birbirinden farklıdır. Öykü, olayların belli bir zaman süresi boyunca ilerlemesidir. Olay örgüsü ise, anlatıda olaylar bağlamında nedensellik ilişkisidir (Luck ve Vervaeck, 2005: 11-12). "Kral öldü, arkasından kraliçe de öldü," dersek, öykü olur. "Kral öldü, sonra üzüntüsünden kraliçe de öldü" dersek, olay örgüsü olur. Zaman sırası bozulmuş değildir. Fakat burada üzüntüsünden denilerek bir neden- sonuç ilişkisi yaratılır ve bir gizem oluşturulur. Bu durumda gizemleştirme yoluyla olay örgüsü oluşturulur. Başka bir deyişle, ölüm olayı öyküde geçerse "Sonra ne olmuş?" diye sorarız; olay örgüsünde geçerse, "Niçin olmuş?" sorularına cevap verilmiş olur (Forster 1982: 129).

Anlatı gösteriler, oyunlar, metinler, hikayelerden oluşan kültürü yansıtan bütün eserlerin toplamıdır. Anlatı teorisi ise bu bütün içinde olan olayları algılamamıza, yorumlamamıza ve analiz etmemize yardımcı olan bir teoridir. Bu teori çerçevesinde anlatıların sistematik yapısını ve birbiriyle olan ilişkisini çözümleriz. Bazen günlük yaşamımızda olaylarla karşılaştırır bazen de gözlemci olarak kalırız. Kısacası anlatı zaman zaman birtakım yerlerde ve çeşitli durumlarda karşımıza çıkmakta ve anlatıbilim de bu durumları analiz etmemizi sağlamaktadır.

3. Anlatıda İşlevler ve Eyleyenler

Propp, yapısalci bir metot kullanarak Rus masallarındaki karakterleri eylem durumlarına bağlı olarak incelemiştir. Bu karakterleri üstlendikleri rollere göre, hain, bağışçı, yardımcı, aranan kişi, gönderen, kahraman, düzmece kahraman olarak yedi başlıktan oluşacak şekilde sınıflandırmıştır. Sınıflandırdığı bu karakterler bir anlatıda tek bir kişi olarak rol üstlenebileceği gibi birden fazla karakterde üstlenebilmektedirler. Ayrıca Propp Rus masallarının ortak bir işlevi olduğu sonucuna varmış otuz bir tane işlev tespit etmiştir (Propp 1985). İşlev bir kişinin olay örgüsü içinde taşıdığı eylemdir. Kişiler kim olursa olsun ve işlevler





Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi nasıl gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, masalın konusu değişmez. Masalın sürekli öğeleri, kişilerin işlevleridir ve işlevler masalın temel bölümleridir.

Bir anlatının oluşabilmesi için birbirinin karşıtı ya da olumsuz olan en az iki kavramın olması gerekmektedir. Bu karşıtlık ya da olumsuzluk ilişkisi anlatının yüzeysel düzeyinde kişiler ya da kişilerle nesnelere arasında kopma/bağlanma, ayrılma/birleşme, çatışma/uzlaşma gibi temel eylemler biçiminde yansır. Eyleyen ise içinde bulunduğu durum ve çevresindekilerle ilişkileri açısından ayırıcı özellikler taşıyan kişidir. Masalların işlevsel sayısını çok bulan Greimas mevcut otuz bir masal işlevini altı bölümü ayırarak sadeleştirmiştir. Eyleyenler modeli şöyledir: Özne, nesne, gönderici, alıcı, yardımcı ve engelleyici.

4. Araştırma ve Bulgular

Tablo 3: Eyleyensel Örnekçeye Göre Şevket Karakterinin Çözümlemesi

Eyleyenler	Karakterler	Eyleyensel İşlevler
Gönderici	Şevket	Bir eksikliği belirten kişi Eksikliği duyduğu şey için eyleme geçme.
Nesne	Ferhunde	Bakımlı ve çekici tavırlarla ilgi çekmek.
Alıcı	Tanımlayıcı karakter yoktur	Herhangi bir işlev yoktur.
Özne	Şevket	Eksikliği duyduğu şey için eyleme geçmek. Evli bir kadına âşık olmak.
Engelleyici	Baba	Ahlaki değerleri ön planda tutarak engel olmak
Yardımcı	Anne	Çocuğun mutluluğu için ahlaki değerleri görmezden gelmek.

İsteyim Ekseni Üzerinde Özne-Nesne Karşıtlığı

Bir bankada çalışan Şevket (Ö) ve Ferhunde (N) iş arkadaşlarıdır. Anlatının belli bir süresi boyunca sadece gülümseme ve baş selamıyla birbirlerine bakarlar. Bu durum Greimas'ın anlatısında ayrışimsal durum sözcüsünü ifade eder. Özne ve nesne anlatının başında birbirinden ayrıdır.

Özne: Şevket.....Nesne: Ferhunde..... Ö U N





Ö U N: Özne, Nesne ile ayrı durumdadır.

Anlatının ilerlemesiyle özne (Şevket) ve nesne (Ferhunde) yakınlaşır ve birlikte bir ilişkiye başlarlar. Birliktelik sırasında Ferhunde'nin kocasına yakalanırlar ve Ferhunde kocasından ayrılır, Şevket ile evlenir. Bu durum sonucundan bağlaşımsal durum sözcüsü gerçekleşmiş olur.

Özne: Şevket.....Nesne: Ferhunde..... Ö n N

Ö n N: Özne, Nesne ile bağlaşımsal durumdadır.

Evliliği boyunca Ferhunde fakirlikten ve yaşam koşullarından şikâyet eder. Sürekli lüks şeyler peşindedir. Şevket bu nedenle devamlı ek işler yapar. Ferhunde, Şevket'i zengin arkadaşları arasına sokar ve kumar oynaması için teşvik eder. İlk başlarda az da olsa kazanan Şevket, gün geçtikçe hırslanır. Bu nedenle nesne konumunda bulunan Ferhunde'yi kazanmak için daha fazla oynar. Parası kalmayan Şevket şirketi soyar. Bir kumar masasında otururken polisler tarafından yakalanır. Tutuklanarak ceza evine atılır. Ferhunde ise Şevket'in hapis yattığı cezaevine kendisinden ayrıldığına dair bir mektup gönderir ve aralarındaki ilişkiyi bitirir.

Anlatı sonunda özne (Şevket) ve nesne (Ferhunde) arasındaki ilişki durumu ayrışım şeklinde biter. İlk başta özne (Şevket) çabaları sonucundan nesneyi (Ferhunde) elde etmeyi başarmış olsa bile anlatının sonuna doğru elde ettiği nesneyi elinde tutamamıştır. Anlatı sonunda özne ve nesne ilk duruma gelir. Karakterin hikayesi ayrışım durumuyla sonlanır.

Özne: Şevket.....Nesne: Ferhunde..... Ö U N

Ö U N: Özne, Nesne ile ayrı durumdadır.

İletişim Ekseni Üzerinde Gönderici- Alıcı Karşılığı

Özne (Şevket), anlatı boyunca hem gönderici hem de özne konumundadır. Şevket mesleğini ele almasıyla artık yetişkin ve evlilik çağı gelmiş bir bireydir. Özne konumundayken Ferhunde ile tanışır ve hayatında bir şeyin eksik olduğunu farkına varır. Yasak bir aşk durumunun içinde olduğunu bilmesine rağmen Ferhunde ile ilişkisini ilerletir. Burada özne (Şevket) gönderici konumundayken Ferhunde'yi elde etmesi özne için bir ödül niteliğindedir. Anlatı sonucunda Ferhunde'nin ayrılması ve öznenin yasa dışı işlerle ilişkisi olması nedeniyle özne (Şevket) cezalandırılır. Aslında bu anlatı sonunda açık bir alıcı yoktur. Özne, soyut kavram olan yasalar sonucunda cezai yaptırımlara maruz kalır. Eğer yasalar sonucunu değil de kendi kendini cezalandırırsaydı bu durumda özne (Şevket), alıcı konumunda olurdu.

İktidar Ekseni Üzerinde Yardımcı- Engelleyici Karşılığı

Anlatılarda özneler tek başına işleri halledebileceği gibi bazen de yardımcıya ihtiyaç duyarlar. Bir anlatıda yardımcı etmeni varsa karşısında engelleyici de vardır. Yardımcılar çoğunlukla insan ve diğer canlı türleri olabilir. Engelleyici bunların haricinde doğal olaylar da

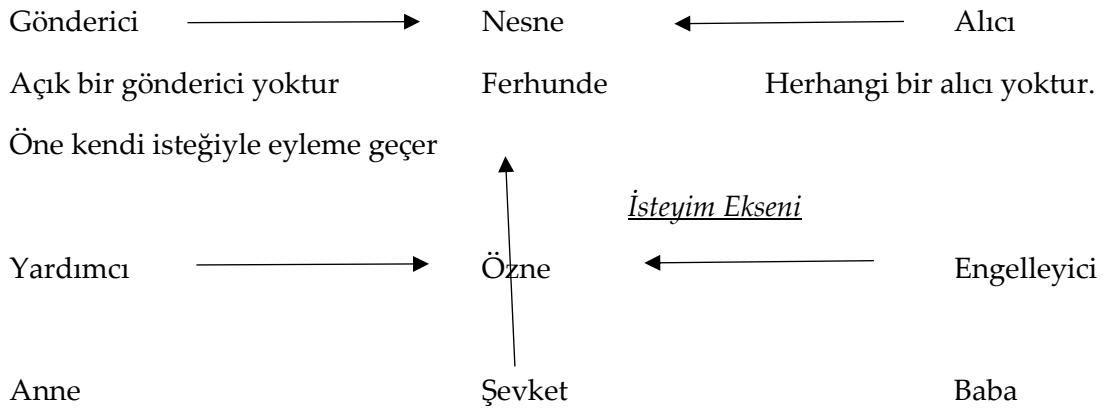




Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi olabilir. Bizim seçtiğimiz radyo oyununda sadece anlatının çok kısa bir bölümünde engelleyici konumunda olan baba, ahlaki değerlere uygun olmadığı gerekçesiyle fikrini belirtmiştir. Herhangi bir şekilde aşırı derecede engelleyici olaylar yaratmamıştır. Yardımcı konumunda olan anne ise engelleyici konumda baba figürünün söylemine karşılık ahlaki değerler yerine evlenmek istediği kişinin ekonomik durumunun iyi olduğunu vurgulamıştır. Bu durum da anlatıda tam bir engelleyici ve yardımcıdan söz etmek doğru değildir. Özne kendi amacı doğrultusunda kararını vermiştir.

Sonuç olarak bu radyo oyundaki Şevket karakterinin Eyleyensel Örnekçesi şu şekilde yer almaktadır:

İletişim Eksenini



Güç Eksenini

Tablo 4: Eyleyensel Örnekçeye Göre Leyla Karakterinin Çözümlemesi

Eyleyenler	Karakterler	Eyleyensel İşlevler
Gönderici	Leyla	Bir eksikliği belirten kişi Eksikliğini duyduğu şey için eyleme geçmek.
Nesne	Kenan	Leyla'yı zenginliğini kullanarak elde etmek
Alıcı	Leyla	Başka bir evli adamla yaşamayı seçerek kendini cezalandırmak.
Özne	Leyla	Kenan'ı elde etmek için masum ve ilgili çekici davranışlar sergilemek.
Engelleyici	Baba	Ahlaki değerleri ön planda tutarak engel olmak.





Yardımcı	Anne	Kızların hayatlarını kurtarması için ahlaki değerleri görmezden gelmek. Babalarıyla hemen her konuda kızları için kavga etmek.

İsteyim Ekseni Üzerinde Özne-Nesne Karşıtlığı

Leyla (Özne) evin ortanca kızlarından birisidir. Lüks peşinde koşan ve sürekli olarak bulunduğu hayattan şikâyet eden eğitim seviyesi belirsiz olan hiçbir ahlaki değeri umursamayan bir tiptir. Leyla abisinin düğününde zengin bir iş adamı olan Kenan'la tanışır bu aşamaya gelene kadar özne (Leyla) ve nesne (Kenan) ayrışım durumundadır.

Özne: Leyla.....Nesne: Kenan..... Ö U N

Ö U N: Özne, Nesne ile ayrı durumdadır.

Leyla ve Kenan abisinin düğün günü sohbet edip birlikte dans ederler. Her ne kadar babası bu durumdan rahatsız olduğunu söyleyerek dile getirirse de kimse fark etmez. Diğer günler Leyla, Kenan ile buluşmalarını sıkılaştırır ve devamlı konserlere ve dışarıda yemek yemeye giderler. Bu durum sonucundan bağlaşımsal durum sözcüğü gerçekleşmiş olur.

Özne: Leyla.....Nesne: Kenan..... Ö n N

Ö n N: Özne, Nesne ile bağlaşımsal durumdadır.

Leyla ve Kenan nişanlanır ve kendine lüks elbiseler alır. Kız kardeşi Necla ise bu durum karşısında hiçbir şekilde tepki vermez. Birkaç gün sonra akşam yemeğinde Kenan, Leyla ile sarılırken bir yandan da Necla'nın bacaklarına diziyi dokunur. Birbirlerine bakarlar. İki gün sonra Leyla ve Necla, Kenan ziyaret etmek için evlerine giderler. Orada Kenan'ın bir arkadaşı ile tanışırlar. Leyla, Kenan ile dans etmek istemesine rağmen, Kenan arkadaşının daha iyi dans ettiğini söyler ve arkadaşının kollarına bırakır. Sonra Kenan, Necla ile yakın bir şekilde dans etmeye başlar. Bir ara Necla ile Kenan ortadan kaybolur. Kenan'ın arkadaşı Leyla'ya askıntı olmaya başlar. Leyla kurtulur. Odaya girince Necla ve Kenan'ı sarmaş dolaş görür ve bağırarak ortadan çıkar. Bu durum sonucunda ayrışımsal durum sözcüğü gerçekleşmiş olur.

Özne: Leyla.....Nesne: Kenan..... Ö U N

Ö U N: Özne, Nesne ile ayrı durumdadır.

İletişim Ekseni Üzerinde Gönderici- Alıcı Karşıtlığı

Leyla bulunduğu yaşam koşullarını beğenmemesi, babasının evdeki otoriter yapısını kabullenememesi nedeniyle sürekli evde huzursuzluk çıkaran bir karakter konumundadır. Anlatı boyunca Leyla, kendisine benzeyen kardeşiyle eğlense de Leyla'nın istediği şey aslında





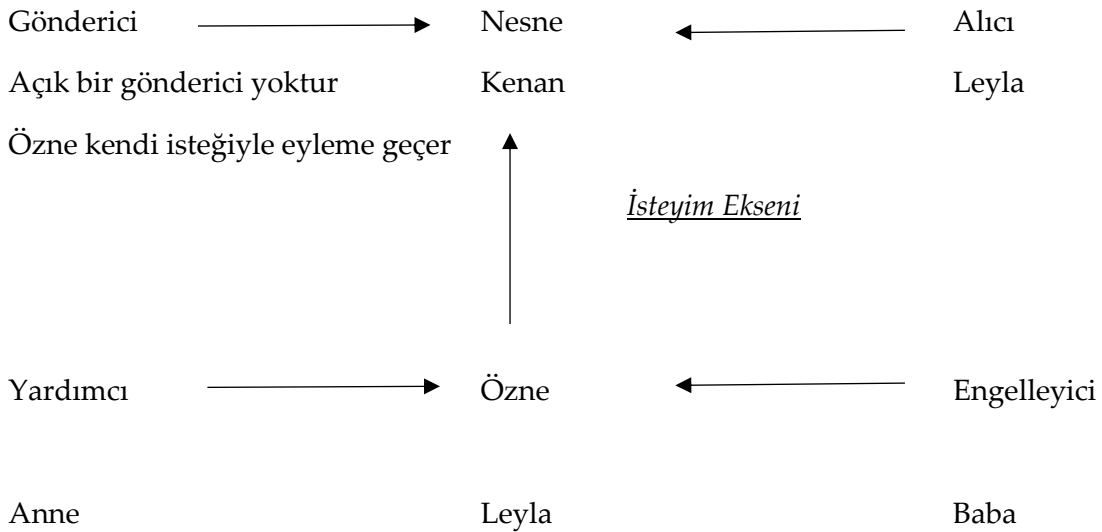
Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi bu değildir. Özne (Leyla) tamamıyla hayatını değiştirmek ister. Bu doğrultuda gönderici konuma geçerek hayatında eksik olan şeyin para ve lüks yaşam olduğunu keşfeder. Abisinin düğününde tanıştığı Kenan ile yakınlaşmaya başlar. Bu doğrultuda hem gönderici hem de özne konumunda bulunduğu süre başlar. Kenan'ı kazanmasıyla birlikte Leyla gönderici konumundan çıkar. Özne (Leyla) ve nesne (Kenan) bir ilişkiye başlar. Anlatının sonlarına doğru Kenan Leyla'yı kardeşi Necla ile aldatır ve Leyla bu durum karşısında kendini uzun süre toparlayamaz. Birkaç ay sonra evli olan bir avukat ile ilişki yaşamaya başlar. Alıcı konumuna geçen Leyla böyle bir adamla birliktelik kurarak kendini cezalandırmaktadır. İkinci ceza ise babasının bu durumu kabul etmemesidir. Baba yoksunluğu ile alıcı konumunda ikinci kez kendini cezalandırmış olur. Lakin buradaki ceza baba tarafından verilmez. Babanın durumu kabul etmemesiyle gelişen bir ceza durumudur.

İktidar Ekseni Üzerinde Yardımcı- Engelleyci Karşıtlığı

Özne (Leyla) anlatı içerisinde açıkça bir yardım ve engelleyciye maruz kalmaz. Yardımcı ve engelleyci rolünde bulunan anne ve baba çoğunlukla Leyla'nın olay/ sahne içerisinde olmadan birbirlerine ifade ettikleri söylemlerle çatışma içerisine girerler. Engelleyci konumda olan baba fiziksel olarak bir eylemde bulunmaz. Yardımcı olan anne karakter kızının bakımlı ve hoş görünmesi için evin giderlerinden kısarak giysi ve makyaj malzemeleri gibi şeyleri temin eder. Engelleyci (baba) karakter tam olarak anlatıda belirgin bir etkide bulunmazken, yardımcı (anne) karakter daha aktif konumda özneye yardım eder.

Sonuç olarak bu radyo oyundaki Leyla karakterinin Eyleyensel Örnekçesi şu şekilde yer almaktadır:

İletişim Ekseni



Güç Ekseni





Tablo 5: Eyleyensel Örnekçeye Göre Leyla Karakterinin Çözümlemesi

Eyleyenler	Karakterler	Eyleyensel İşlevler
Gönderici	Necla	Bir eksikliği belirten kişi Eksikliği duyduğu şey için eyleme geçmek.
Nesne	Kenan	Necla'yı zenginliğiyle elde etmek.
Alıcı	Necla	Hayat kadını olmak.
Özne	Necla	Para ve mutlu yaşam için kardeşinin nişanlısını elde etmek.
Engelleyici	Baba	Ahlaki değerleri ön planda tutarak çocuklarına engel olmak.
Yardımcı	Anne	Kızlarının hayatlarını kurtarması için her şeyi serbest bırakmak. Babalarıyla bu konuda kavga etmek.

Necla, Leyla'dan küçük olmasına rağmen daha pasiftir. Bu karakterin pasif olması ablası olan Leyla'dan kaynaklı değil sinsi bir karakter konumunda olmasındadır. Evde çıkan tartışmaları önce başlatan Leyla'dır. Necla ise ablasına destekliyor gibi görünerek tartışmalara katılmaktadır. Necla da Leyla gibi lüks peşinde koşar ve dönemin ahlaki değerlerine karşı umursamaz bir tavrıdadır. Karakterin en başından beri sinsi ve içten pazarlık biri olarak gösterilmesi anlatının ileriki sahnelerinde aktif bir rolde gözükeceğinin habercisidir. Kenan, Leyla, Necla ve evin diğer üyelerinin olduğu bir akşam yemeğinde Leyla'ya sarılırken, masanın altından Necla'nın bacaklarına dokunur ve birbirine bakıp gülümserler. Bu aşamaya gelene kadar karakterler birbirine yakın değildir.

Özne ve Nesne anlatının başında birbirinden ayrılır.

Özne: Necla.....Nesne: Kenan..... Ö U N

Ö U N: Özne, Nesne ile ayrı durumdadır.





Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi

Leyla ile Kenan ev partisinde buluşmaya karar verirler. Evde Kenan'ın bir arkadaşı daha vardır. Leyla Necla'yı da yanında götürür. Leyla, Kenan'a dans teklifinde bulunmasına rağmen Kenan arkadaşının daha iyi dans ettiğini söyleyerek Leyla'yı arkadaşının kollarına bırakır. Kenan, Necla'ya birlikte dans etmeyi teklif eder. Leyla bu durumdan rahatsız olsa da dansa devam eder. Bir ara Necla ve Kenan ortadan kaybolur. Leyla'nın dans ettiği adam askınlık yaparak Leyla'yı öpmeye çalışır. Birlikte yere düşerler. Leyla çılgın atar ve adamı üzerinde iter. İleride bulunan bir odaya hızla giren Leyla, Necla ile Kenan'ı birlikte görür. Leyla, için bir ayrım durumu olsa da Necla için kapalı bir bağlaşım durumu gözükür. Bu bölümden sonra Leyla ağlayarak ev girer ve kapıyı sertçe vurur. Hemen peşinden Necla içeri girer. Kenan'la birlikte olduğunu açıklar ve evdekilere veda konuşması yaparak evden ayrılır. Bu söylem karşısında açık bir şekilde Kenan ile birlikte olduğunu belirtmiştir.

Bu durum sonunda özne (Necla) ve nesne (Kenan) bağlaşım durumuna geçmiştir.

Özne: NeclaNesne: Kenan..... Ö n N

Ö n N: Özne, Nesne ile bağlaşımsal durumdadır.

Anlatının sonlarına doğru babası Necla'yı hızlı hızlı yürürken görür ve peşine düşer. Ara sokaklarda kapısında hayat kadınlarının bulunduğu yeri ifade eden eve girdiğini görür. Peşinden koşarak eve girmeye çalışır. Kapıdakiler engel olmaya çalışsa da zorlayarak içeri girer. İçeride pek çok hayat kadını etrafını sarıp rahatsız ederken Necla başka bir odadan bir adamla birlikte çıkar. Babasını görünce çok şaşırır ve ağlamaya başlar. Babası ise kalp krizi geçirip yere düşer. Baba öznenin bir hayat kadını olduğu görmektedir.

Bu durumda özne ve nesne artık ayrışım durumunda olduğu sonucuna varılır.

Özne: Necla.....Nesne: Kenan..... Ö U N

Ö U N: Özne, Nesne ile ayrı durumdadır.

İletişim Ekseni Üzerinde Gönderici- Alıcı Karşıtlığı

Necla da ablası gibi bulunduğu yaşam koşullarından mutlu değildir. Fakat Leyla gibi bu durumu sürekli dile getirmez. Hiçbir şekilde konuşmaz. Ablası ne yaparsa ona uyum sağlar. Necla da kardeşi gibi babasını gerici görür. Söylediklerine itaat etmez. Hayatındaki eksiliğin farkında olan Necla anlatı boyunca yeni bir şeylere ihtiyacı olduğunu belli etmez. Necla bir akşam yemeğinde, Kenan'ın yanına oturur, Kenan ile bakışmalar ve fiziksel temaslar olması Necla'nın burada hem de gönderici hem de özne konumunda olduğu sonucu çıkar. Burada ilk temasın Kenan'dan gelmesine rağmen, özne Necla'dır. Fiziksel teması kabullenme, bakışlar hep nesne konumunda olan Kenan'ı elde etmek içindir. Anlatının başında beri Necla bulunduğu olumsuz yaşam koşullarından kurtulma çabası nedeniyle özne konumuna geçmiştir. Necla ile birlikte olan Kenan anlatı boyunca elde edilen nesne konumunda kalmıştır. Anlatı sonunda Necla'nın bir genel eve girişi, burada babasının onu takip etmesi ve



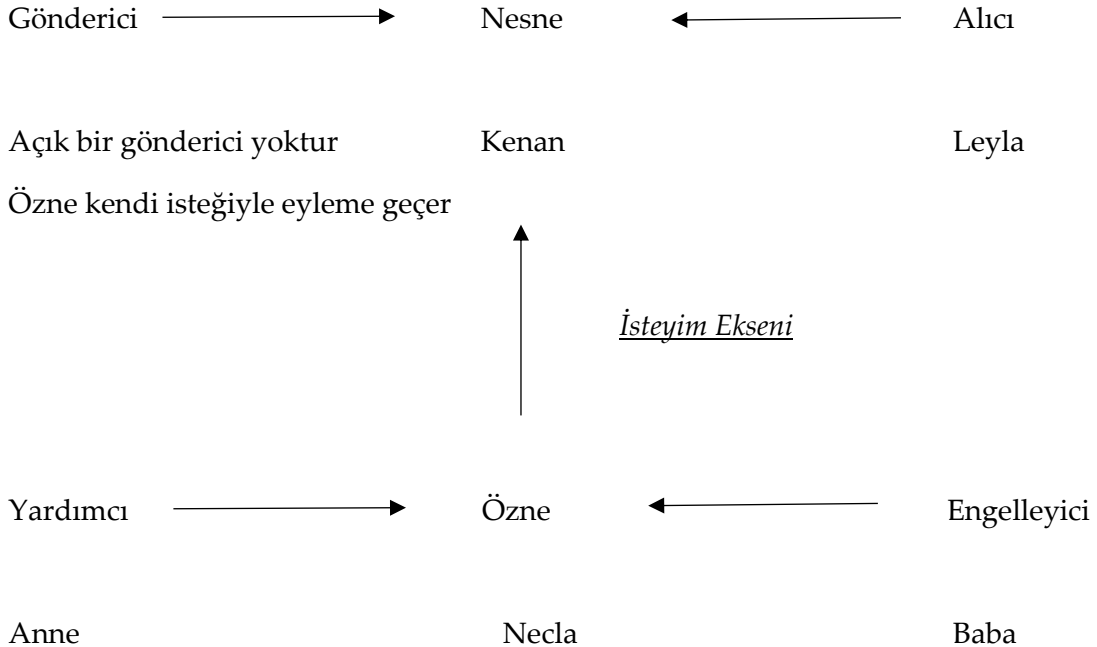


diğer hayat kadınlarıyla münakaşa içine girmesi, Necla ile karşılaşınca kalp krizi geçirmesi Necla'nın Kenan'la birlikte olmadığını belirtir. Necla artık alıcı konumundadır. Alıcı konumunda pozitif sonuçlar çıkması durumunda ödüllendirme olduğu gibi negatif bir durumda da cezalandırma olur. Anlatıların çoğunda başka bir alıcı olmasın rağmen burada Necla alıcı konumundadır. Cezası da hayat kadını olmaktır. Özne (Necla) aile yayına dönmeyerek alıcı konumuna geçip kendisini cezalandırmıştır.

İktidar Ekseni Üzerinde Yardımcı- Engelleyici Karşıtlığı

Özne konumundayken yaptığı eylemler karşısında açıkça bir engelleyici yoktur. Yardımcı konumunda bulunan anne, Leyla da olduğunu gibi Necla'ya da evin giderlerinden kısarak giysi ve makyaj malzemesi alır. Leyla'da babanın söylemleri az da olsa mevcutken, Necla'nın serüveni beklenmedik bir şekilde geliştiği için babanın engelleyici konumu yoktur Necla, anlatı boyunca Leyla'nın arkasına saklandığı için eylemleri gizli tutmuştur. Evdeki ayrılık konuşmasına kadar Necla'nın içten pazarlıklı bir karakter olduğu tavırlarıyla aile bireylerinden gizlenmiştir. Necla'nın evden ayrılırken söylediği son söz: "Kenan aşağıda beni bekliyor veda etmek için geldim" ifadesidir. Bu durum karşısında hiç şekilde engelleyici (baba) ve yardımcının (anne) söz hakkı olmamıştır.

İletişim Ekseni



Güç Ekseni

Eyletim aşaması





Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi

Olaylar zincirinin gerçekleşmeye başladığı ilk evredir. İlk başta karakterlerin tanıtıldığı, hangi konumda buldukları eylemler ve söylemler ile belirlenir. Bu aşamada ilk söylemler ve eylemler olaylar içerisine giriş niteliğindedir. Bu anlatıda ana karakter olarak verilen Şevket, Necla ve Leyla'dır. Anlatı girişinde baba karakter çocukların tek tek nasıl bir kişiliğe olduklarından kısaca bahseder. Radyo oyunu olduğu için karakterleri görmeyiz. Sadece baba tasvirinden ilk çıkarımlar yapılır. Üç karakter de ayrı bir gönderici tarafından değil kendileri gönderici konuma geçerek bir eyleme girer. Şevket bankada işe başladıktan kısa bir süre sonra evli bir kadın olan Ferhunde'ye âşık olur. Olayları başlatan kişi konumundadır. Leyla abisinin düğününde Kenan'la tanışır ve yakınlaşmaya başlar. Leyla ve Kenan arasında olaylar yaşanmaya başlar. Leyla ve Kenan'ın nişan yemeği Necla'nın olaya girişinin başlangıcıdır. Kenan masanın altından Necla'nın dizlerine dokunur. Bu durum neticesinde Necla olaylara dahil olur.

Edinim aşaması (Yeterlilik, güç)

Bu aşama öznenin güç ve yeterlilik kazandığı aşamadır. Anlatılarda destekleyici ve engelleyiciler bu durumlarda daha aktiftir. Öznenin gücü elde etmesi için destekleyici, öznenin kaybetmesi için engelleyiciler bulunur. Fakat bu anlatıda özneleri açıkça net bir şekilde destekleyen ve engelleyen yoktur. Özneler kendi çabaları sonucunda edinimleri kazanırlar. Şevket uzun bir eğitim ve sınavlarla geçen zaman sonucundan artık bir işe girmiştir. Kendi gelirini kazanması Şevket için bir güçtür. Leyla, ilk kez Kenan'la tanışırken herhangi bir yeterliliğe ve güce sahip değildir. Sadece bedenini sergileyerek Kenan'ı elde etmek ister. Bunun için de devamlı bakımlı olur ve makyaj yapar. Necla da Leyla gibi bakımına dikkat ederken ilgi çekmeye çalışır. Her ikisi de destekleyici ve engelleyici olmadan kendi kendilerine yeterlilik ve güç kazanımları gerçekleştirir.

Edim (Gösterme)

Öznenin edinim aşamasında kazandığı yeterliliği ve gücü gösterme aşamasıdır. Öznenin asıl amacı gerçekleşir ve bu durum öznenin anlatı sonunda nasıl bir aşamaya geleceğinin de bir göstergesidir. Şevket bir bankada çalışarak gelir elde etmektedir. Hem kendi giderlerini karşılamakta hem de evin ihtiyaçlarını sağlamaktadır. Aynı yerde çalışan Ferhunde ile arkadaşlık kurmak için kendisini dışarı davet eder. Birkaç buluşma sonrasında âşık olduğunu söyler. Ferhunde evli olmasına rağmen Şevket aşkıdan vazgeçmez ve Ferhunde'nin boşanmasını bekler ve sonunda evlenirler. Leyla bakımlı ve cilveli halleriyle Kenan'ın gözüne girmeyi başarır. Kenan ile nişanlanır. Kardeşi Necla daha içten pazarlıklı davranır. Sessiz bir şekilde davranışlarıyla Kenan'ı etkileyerek ablasının elinden alır.

Yaptırım

Yaptırım aşaması öznenin göndericiye geri döndüğü ya da ilk başta verdiği karar ile karşı karşıya kaldığı aşamadır. Gönderici özneyi yaptıklarından dolayı değerlendirir bu





durum karşısında ya ödüllendirir ya da cezalandırır. Anlatı örneği olarak seçtiğimiz hikâye üç temel ana karakter üzerinden işlenmiştir. Şevket, Leyla ve Necla karakterleri özne konumunda bulunup kendileri istedikleri hayat doğrultusunda yönlendirmişlerdir. Şevket karakteri, Ferhunde'nin istekleri doğrultusunda bunalıp sıkıntılar yaşamıştır. Ayrıca Ferhunde'nin farklı arkadaş ortamlarına girip kumara başlamıştır. Buradaki amaç hem kendinin hem de Ferhunde'nin mutlu olmasını sağlamaktır. Şirketin gizlice parasını alarak kumar oynayan Şevket polis tarafından tutuklanır. Leyla'nın nişanlısı tarafından terk edilmesi ve terk edildiği kişinin kız kardeşi olmasından dolayı ruh sağlığı bozulmuş ve anlatının ilerleyen kısımlarında da iyileşememiştir. Bir vakit sonra evli bir adamla haftanın üç günü birlikte olmak koşuluyla evlenir. Hayatının ilişki anlamında düzensiz ve gayri meşru olmasının sebebinin kendi şımarıklığından kaynaklandığının farkındadır. Kafasında düzgün bir hayatı olmayacağı düşüncesini saplantı haline getirir. Kendine böyle bir hayatı layık görür. Bu durum Leyla'nın tercihleri sorucunda kendine verdiği bir cezadır. Necla kardeşinin nişanlısı ile birlikte olur. Anlatının sonunda genelevde olmasından dolayı artık Kenan ile birlikte olmadığı sonucu çıkar. Necla, kardeşinin nişanlını elde ettiği için artık eve dönmez ve yaptıklarından dolayı kendini cezalandırır.

5. Değerlendirme ve Sonuç

Radyo tiyatrosunda anlatılar sesli betimleme tekniği kullanılmaktadır. Fiziksel eylemler görünmez sadece sesler duyulur. Anlatıya baktığımızda bazı sahne / olay geçişleri arasında değişkenlikler açık değildir. Bu radyo tiyatrosunun özelliğindedir. Çünkü radyo tiyatroları yazılırken bir miktarı seyircinin algısına bırakılır. Çalışmada örneklem olarak alınan *Yaprak Dökümü* eserinin radyo uyarlamasında da başarılı anlatı içerikleri yer almaktadır. Şevket karakterin banka kasasından para çalması (Banka kapanma sonrası kasa seslerinin gelmesi), Leyla'nın ruhsal durumunun bozuk olması (mutsuz melodiler, yağmur sesleri), Necla'nın Kenan'dan ayrılarak genel eve düşmesi (Kadınlar cilveli ve imalı gülüşme sesler) örneklerinde olduğu gibi. Bu sesler diyaloglarla birleştirilerek zihninde bir evren yaratılır. Böylece anlatıyı anlamlı bir hale getirilir. Bu anlatıda parçalı anlatımlar verilerek dinleyicinin zihninden olayları birleştirilmesi sağlanmıştır.

İlk aşamada anlatıdaki karakterlerin hepsinin hikayesinde bir eksiklik olduğu tespit edilmiş ve özne tanımlamasında bulunan eyleyenlerin diğer eyleyenlerle etkileşimde bulunup eksikliği giderme çabasına girmişlerdir. Şevket, Leyla ve Necla karakterlerinin hepsinin hikayesi de anlatı başında diğer karakterlerle ilişki içerisinde değildir, ayrışimsal durumda başlar. Gelişme bölümünün ilk aşamasına kadar aile içerisinde küçük sürtüşmeler olsa da büyük bir problem çıkmadan sorunsuz bir şekilde yaşamlarını sürdürmektedirler. Gelişim bölümünde her karakter başka bir karakterle bağlaşım durumuna geçer. Bu durum karakterlerin değişim evresini temsil etmiştir. Anlatının son kısmında Şevket, Leyla ve Necla





Reşat Nuri Güntekin'in Yaprak Dökümü Eserinin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi karakterleri diğer karakterlerle ayrışım durumuna düşmüştür. Fakat bu ayrışım durumunda bütün karakterlerin hepsi kendilerini kötü ve istemedikleri bir hayatın içerisinde bulur.

Hayatlarındaki eksikleri fark etmeleri doğal bir durum olsa da bu eksikliği gidermek için yaptıkları eylemler sonucunda karakterler buldukları konumdan daha kötü bir konuma düşerler. Bunu esas edinim (yeterlilik, güç) ve edim (gösterme) aşamaları olarak açıklamak mümkündür. Şevket, Leyla ve Necla karakterlerinin edindikleri şeyleri diğer karakterlerle karşılaştırdığımızda onlara göre daha zayıf kaldıkları tespit edilmiştir. Diğer karakterlerle kastedilen Kenan ve Ferhunde'dir. Ayrıca ekonomik ve statü olarak Kenan ve Ferhunde daha üstün konumda verilerek Şevket, Leyla ve Necla karakterlerinin düşüşü önceden hazırlanmıştır.

Sonuç olarak bu çalışmada Greimas'ın "Eyleyenler Örnekçesi" temel alınarak Reşat Nuri Güntekin'in meşhur eseri *Yaprak Dökümü* karakterler bağlamında çözümlenmiştir. Anlatı çözümlenmelerinde "Eyleyenler Örnekçesi" metodunun tercih edilmesi, anlatıda değişim aşamalarının fark edilmesi ve diğer karakterlerin ana karakterler üzerinde nasıl etkileri olduğunun öğrenilmesi açısından önem arz etmektedir. Tercih ettiğimiz bu yöntemle *Yaprak Dökümü*'nün ana karakterleri (Şevket, Leyla, Necla) teker teker incelenmiş, her bir karakter özne ve nesne konumunda açıklanmıştır. Bu çalışmayla ilk defa bir radyo tiyatrosu metninin "Eyleyenler Örnekçesi" yöntemiyle incelemesi yapılmıştır. Böylece unutulmaya yüz tutmuş bir değer olan radyo tiyatrosuna farklı bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Algirdas, Julien, Greimas.1966. *Sémantique Structurale; Recherche De Méthode*. Paris: Larousse.
- Althusser, Louis. 1989. *Ideology And Ideological State Apparatus*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bal, Mieke. 2007. *Narratology Introduction To The Theory Of Narrative*. London: University Of Toronto Press.
- Barthes, Roland. 1999. *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş (Göstergebilimsel Serüven)*. Çev. Mehmet Fırat ve Sema Fırat. İstanbul: Kaf Yayınları.
- Bremond, Claude. 1966. *La Logique Des Possibles Narratifs*. Communications 8: 60-67.
- Bruner, Jerome. 1986. *Actual Minds Possible Worlds*. United States of America: Harvard University Press.
- Büyüköztürk, Şener. 2016. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (22 b.). Ankara: Pegem Akademi.
- Chatman, Seymour. 2008. *Öykü ve Söylem*. (Ö. Yaren, Çev. Özgür Yaren). Ankara: De ki Yayınları.
- Çamurdan, Esen. 2011. *Çağdaş Tiyatro ve Dramaturgi*. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.
- Dervişmenoğlu, Bahar. 2016. *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Benveniste, Emile. 1969. *Benveniste Problems In General Linguistics* Paris: University Of Miami Press
- Forster, Edward, Morgan. 1982. *Roman Sanatı*. Çev. Ünal Artur. İstanbul: Adam Yayınları.
- Foucault, Michel. 2010. *Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık*. Çev. Ali Utku ve Ümit Umaç. İstanbul: Birey Yayınları.





- Genette, Gerard. 1983. *Narrative Discourse An Essay In Method*. New York: Cornell University Press.
- Goodchild, Philip. 2005. *Deleuze Guattari / Arzu Politikasına Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İnceoğlu, Yasemin ve Çokmak, Nebahat. 2016. *Metin Çözümlemeleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Jahn, Manfred. 2020. *Anlatıbilim Teorisi*. Çev. Bahar. Dervişcemaloğlu. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kıran, Aysel ve Kıran, Zeynel. 2011. *Yazımsal Okuma Süreçleri* (4. b.). Ankara: Seçkin Yayınları.
- Kolcu, Ali, İhsan. 2008. *Edebiyat Kuramları (Tanım, Tenkit, Tahlil)*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları.
- Lacan, Jacques. 1988 *The Seminar of Jacques Lacan Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*. Çev. Sylvania Tomaselli. New York: Norton.
- Lotman, Yuriy, Mikhailovich. 1999. *Sinema Estetiğinin Sorunları Filmin Semiotiğine Giriş*. Çev. Oğuz Özügül. Ankara: De Yayınevi.
- Luck, Herman, ve Vervaeck, Bart. 2005. *Handbook of Narrative Analysis (Frontiers of Narrative)*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Meister, Jan, Christoph. 2014. *Narratology. Published On The Living Handbook Of Narratology*. <http://www.lhn.uni-hamburg.de> (Erişim Tarihi: 04.02.2009).
- Moran, Berna. 1988. *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi* (6. b.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Prince, Gerald. 2005. *Narratology (From Structuralism: Its Rise, Influence And Aftermath)*. R. Selden içinde, *The Cambridge History of Literary Criticism* (s. 110 - 130). Cambridge. Birleşik Krallık: Cambridge University Press.
- Propp, Valadimir. 1985. *Masalın Biçimbilimi*. (Çev Mehmet, Rıfat ve Sema. Rıfat). İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları.
- Rıfat, Mehmet. 1983. *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*. İstanbul: Yazko Yayınları.
- Rıfat, Mehmet. 2019. *Göstergebilimin ABC'si* (5. b.). İstanbul: Say Yayınları.
- Rimmon, Shlomith, Kenan. 2005. *Narrative Fiction (Contemporary Poetics)*. New York: Routledge Taylor and Francis Group.
- Schmid, Wolf. 2003. *Narratology An Introduction*. New York: De Gruyter.
- Sladek, Ondrej. 2020. *Teoriden Teoriye (Prag Ekolünün Yapısalcı Poetikası ve Dönüşümü)*. Çev. Bahar Dervişcemaloğlu. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Soydan, Murat. 2007. Yavuz Turgul'un Gönül Yarasi Filminin Greimas'ın Eyleyensel Örnekçesine Göre Çözümlemesi. *Sosyal Bilimler Dergisi*. (18): 1-17.
- Strauss, Claude, Levi. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books Press.
- Todorov, Tzvetan. 2011. *Edebiyat Kavramı*. Çev. Necmettin Kamil Sevil. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Yücel, Tahsin. 2020. *Yapısacılık* (4. b.). İstanbul: Can Yayınları.
- Yüksel, Ayşe. 1981. *Yapısacılık ve Bir Uygulama Melih Cevdet Anday Tiyatrosu Üzerine*. İstanbul : Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim Kooperatifi.





Gülçin BALAT

Doktorant, Haçettepe Üniversite/Fakülte, Ankara/Türkiye

Title, University, Faculty/Department, Ankara/Türkiye

✉ eposta: gulcin.balat@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3967-2977> RORID: [https://ror.org/..](https://ror.org/)

Atıf/Citation: Balat, Gülçin. 2023. Balkan Göç Folkloru: Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği Cuma Türkülerinin İcra Bağlamı ve İşlevleri. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 43-57.

DOI <https://doi.org/avrasyad.1256146>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	24.02.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	17.08.2023
Yayın Tarihi / Published:	20.09.2023

BALKAN GÖÇ FOLKLORU: KUZEY MAKEDONYA TÜRKLERİNİN KÜLTÜREL BELLEĞİ CUMA TÜRKÜLERİNİN İCRA BAĞLAMı VE İŞLEVLERİ

Öz

Göç, bireysel veya kitlesel olarak toplumların çeşitli sebeplerle gerçekleştirdiği yer değiştirme hareketidir. Göç olgusu, tarihsel süreç içinde toplulukları farklı coğrafyalarda yaşamaya mecbur bırakmış ve çeşitli sosyokültürel sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Geçmişten günümüze göç hareketi konusunda çok geniş bir tecrübeye sahip topluluklardan biri de Türklerdir. Dünyanın çeşitli yerinde yaşayan kadim Türk toplulukları göç olgusunun hem öznesi hem de nesnesi durumunda olmuştur. Günümüzde Türkiye de çeşitli göç hareketlerinin içinde yer almış ve bu süreçlerden etkilenmiştir. Özellikle Osmanlı Devleti döneminde kadim Türk yurdu Balkan yarımadasından Anadolu'ya geri yapılan göçler Türk tarihinin en makûs hadiselerindedir. Bu çalışmada, bugünkü adı ile Kuzey Makedonya Cumhuriyeti'nden Ankara'ya göç eden Türklerin kültürel belleklerinde yer alan Cuma Türküleri (Cuma Türküleri) incelenmiş ve bu türkülerin icra bağlamı olan Suya Çıkarma/Çeşmeye Götürme Geleneği yapı, içerik ve işlevleri bakımından da ele alınmıştır. Günümüzde özellikle Kuzey Makedonya Cumhuriyeti'nde Türklerin yoğun olarak yaşadığı Gostivar şehrinde ve civarında uygulanan bu geleneğin Ankara'ya göç eden Kuzey Makedonya Türkleri tarafından da gerçekleştirildiği mülakat yolu ile tespit edilmiştir. Bu çalışmada, Balkan göç folkloru kapsamında Kuzey Makedonya'dan Ankara'ya göç eden Türklerin bu türküler aracılığıyla göç ettikleri bölgeye ait kültürel kimliklerini ve özelliklerini taşımış/korumuş hem de Ankara'daki yerel kültürel özellikleri de belleklerine alarak kültürel bütünleşmeyi gerçekleştirmiş olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Göç Folkloru, Kuzey Makedonya, Kültürel Bellek, Cuma Türküleri, Ankara.





BALKAN MIGRATION FOLKLORE: CULTURAL MEMORY OF THE TURKS OF NORTH MACEDONIA THE CONTEXT AND FUNCTIONS OF PERFORMING FRIDAY FOLK SONGS

Abstract

Migration is a movement of displacement, carried out by societies for various reasons, individually or collectively. The phenomenon of migration has forced communities to live in different geographies in the historical process and has produced various socio-cultural results. One of the communities that have a wide experience in the migration movement from the past to the present is the Turks. Ancient Turkish communities living in various parts of the world have been both the subject and the object of the phenomenon of migration. Today, Turkey has been involved in various migration movements and has been affected by these processes. Especially in the period of the Ottoman Empire, the migrations from the ancient Turkish homeland, the Balkan peninsula, back to Anatolia are among the worst events in Turkish history. In this study, the Friday Folk Songs (Friday Folk Songs), which are in the cultural memories of the Turks who immigrated from the Republic of North Macedonia to Ankara with its current name, were examined and the tradition of taking it to the water/taking it to the fountain, which is the context of the performance of these folk songs, was discussed in terms of their structure, content and functions. It has been determined through interviews that this tradition, which is practiced in and around the city of Gostivar, where Turks live intensively, especially in the Republic of North Macedonia, was also carried out by North Macedonian Turks who migrated to Ankara. In this study, it was concluded that the Turks who migrated from North Macedonia to Ankara within the scope of Balkan migration folklore carried/preserved the cultural identities and characteristics of the region they migrated through these folk songs, and also realized cultural integration by taking local cultural characteristics in Ankara into their memories.

Keywords: Migration Folklore, North Macedonia, Cultural Memory, Friday Folk Songs, Ankara

Giriş

Göç hadisesi siyasi, ekonomik, coğrafi ve kültürel sebeplere bağlı olarak kitlesel hâlde veya bireysel olarak gerçekleştirilen yer değiştirme hareketidir. Bu yer değiştirme hareketi, uluslararası bir hududu geçerek olabildiği gibi aynı ülke içinde de gerçekleşebilir. Göçün biçimi (gönüllü/zorunlu, geçici/sürekli, iç/dış, bireysel/kitlesel vb.) ne olursa olsun her türlü nüfus hareketleri (mülteciler, sığınmacılar, ülke içinde yerinden edilmişler, sürülmüşler, ekonomik göçmenler vb.) göç tanımının kapsamındadır (Adıgüzel 2016:3). Göç ve buna bağlı yeni yerleşme, göç eden kişilerin geriye kalan hayatını etkileyebilecek ve ondan sonraki nesillere de sirayet edebilecek uzun soluklu bir süreçtir (Castless, Miller 2008: 29). İnsanlığın var oluşundan itibaren farklı dönemlerde çeşitli sebeplerle göç hadisesi gerçekleşmiş ve birçok konuda değişikliklere yol açmıştır. İnsanın yaşadığı her bölgede her coğrafyada gerçekleşen göç hadisesi Türklerin yaşadığı coğrafyalarda da çeşitli ölçeklerde gerçekleşmiş ve Türkler bu hadiseden farklı boyutlarda etkilenmiştir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan Türk toplulukları geçmişten günümüze insanlığın göç tarihi sürecinde kimi zaman özne kimi zaman da nesne





...: Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği Cuma Türkülerinin İcra Bağlamı ve İşlevleri olarak sürece dâhil olmuşlar ve siyasi, kültürel sınırların değişmesinde önemli rol oynamışlardır. Türk topluluklarının M.S. 4.-5. yüzyıllarda Balkan yarımadasına göç etmesiyle beraber Türkler, Balkan coğrafyasının bir parçası olmuş, günümüze değin bu özelliklerini sürdürmüştür.

Türkler, Balkan coğrafyasından siyasal gelişmelere bağlı olarak tedricen Osmanlı Devleti'ne/Türkiye Cumhuriyeti'ne ve nihayetinde hepsini kapsayan anavatan Anadolu'ya dönmüşlerdir. Osmanlı Türklerinin mevcut bulunduğu coğrafyalardan biri de Kuzey Makedonya Cumhuriyeti'dir. Osmanlı öncesi Türk boyları aracılığıyla birinci Türk kültür katmanı ve 14.yüzyılın başlarında Osmanlı Türkleri vesilesiyle ikinci Türk kültürü katmanı teşekkül etmiştir. Makedonya geçmişten günümüze Türk kültür ekolojisinin yoğun olarak tezahür ettiği coğrafyalardandır. Osmanlı Devleti'nin siyasi durumundaki değişiklikler sebebiyle bu topraklardan anavatana yoğun şekilde göçler yaşanmış ve bu göçler çeşitli sosyokültürel sonuçlar doğurmuştur. Türk nüfusun yoğun olarak yaşadığı bu topraklarda Türk toplulukları aracılığıyla ilk temaslar kurulmuş, asırlarca mevcudiyet göstermiş lâkin özellikle 1877-1878 (93 Harbi)'den sonra giderek azalarak mevcudiyetlerini muhafaza etmeye çalışmışlardır. Hamzaoğlu, Makedonya topraklarındaki Türk varlığını, "1. Osmanlı öncesi Makedonya Türklüğü (378-1370), 2. Osmanlı dönemi Makedonya Türklüğü (1371-1912), 3. Osmanlı sonrası Makedonya Türklüğü (1912 sonrası)" (2010:36-37) şeklinde değerlendirmiştir.

Osmanlı-Avusturya savaşlarından sonra, Türkler kendi aktivitelerini kaybetmeye başlamıştır. 1804 Sırp isyanı sonrasında Osmanlı-Rus savaşlarından sonra göç sürekli olmuş ve 1908 yılından sonra da Türk göçü devam etmiştir. I. Dünya savaşının sonunda 1918 yılında Sırp-Hırvat-Sloven krallığın kurulmuş o dönemde 120 bin kişi göç etmiştir. 1950-1967 yılları arasında Makedonya'dan Türkiye'ye 305.158 kişi 77.431 aile göç etmiştir. Bununla beraber 1950 ile 1960 yıllarında 80 bin ile 150 bin Türk Yugoslavya'yı terk etmiştir (Derman 2018:52-55). 1966'da Yugoslavya İçişleri Bakanı Rankoviç zamanında Türk ve Müslümanlara karşı yürütülen baskı ve zulümler üzerine birçok Türk, Boşnak ve Arnavut; Sancak, Kosova ve Makedonya bölgelerinden Türkiye'ye göç etmiştir (Ağanoğlu 2023:224). Birkaç ülkeden mülhem Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti'nden Türkler ve Müslümanlar yoğun olarak kitlesel bir göç hareketi gerçekleştirmiştir. Yugoslavya SFC'nin altı cumhuriyetinden biri olan Makedonya'dan 1953-57 yılları arasında, Türkiye'ye göç eden ailelerin toplam miktarı 16.467 ailede 66.141 kişi olarak kayıtlıdır (Ağanoğlu 2023: 236). Çavuşoğlu ise bu sayının 1952-1968 yılları arasında 170 bine yakın olduğunu belirtmiştir (2006:128). Yugoslavya-Makedonya'dan yoğun şekilde Türkiye'ye yapılan göçlerin ardından bu coğrafyadan gelen Türkler ve Müslümanlar Türkiye'nin çeşitli şehirlerine yerleştirilmiştir. İstanbul, İzmir, Bursa, Çanakkale, Edirne ve Kırklareli göçmenlerinin yoğun olarak yerleştiği şehirlerin başında yer almaktadır. Bu şehirlerin yanında başkent Ankara'ya da





Makedonya'dan yoğun olarak Türk göçü yaşanmıştır. Osmanlı döneminde başlayan göçlerde Ankara'ya büyük ölçüde Rumeli muhaciri yerleştirilmiştir.

Kaynak ülke Yugoslavya-Makedonya'dan hedef ülke Türkiye'ye yapılan göçler 1953 Serbest Göç Anlaşması kapsamında düzenli olarak gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Makedonya'nın Gostivar, Üsküp, Kalkandelen gibi şehirlerinden Ankara'ya göçler yaşanmıştır. Bu göçlerin bazıları direkt olarak Ankara'ya yaşanmış olmakla beraber genel olarak başka bir şehirden Ankara'ya yerleşmesi şeklinde de gerçekleşmiştir.¹ Ankara'ya gelen muhacirler Üsküp, Lofça, Usturumca, Kosova, Pirlepe, İştîp (Makedonya), Manastır, Prevadi ve Priştine gibi Türk bölgelerindedir (Pustu 2020:610). Bu göç hadiseleri, Makedonya'dan göç eden Türklerin sosyokültürel alanlarda değişimler yaşamasına sebep olmuştur.

Göç hadisesi yaşandıktan sonra toplum içinde çeşitli sosyokültürel sonuçlar ortaya çıkar. Göç ile toplumların sahip olduğu kültürel özellikler de coğrafyadan coğrafyaya göç hareketine müdahil olurlar. Göç olgusu, insanların kültürlerini yeni coğrafyalara taşımakta, değiştirmekte veya geliştirmektedir (Balcı 2021:5). Göç hadisesinin sonuçları çeşitli disiplinlerin araştırma konusudur. İnsanı ilgilendiren maddi ve manevî her unsur folklor (halkbilimi) disiplininin araştırma alanı içindedir. Bu bağlamda göç, folklor disiplininin de ilgi duyduğu bir hadisedir.

Göç olgusu ve folklor disiplininin karşılıklı etkileşimi göç folkloru kavramının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Folklor disiplinin kadrolarına dâhil edilmesi ön görülen bu yeni kavramın muhtevasını Çobanoğlu, “*Göç faktörüne bağlı olarak ortaya çıkan ve kalıplaşan her türlü sözlü, sözsüz, maddi kültürel bireysel ve toplumsal ifade edişleri sosyalleşme ve kültürel yaratım ve kullanım bağlamlarını da dikkate alarak “göçmen folkloru” (immigrant folklore) olarak adlandırıyoruz.*” (2016: 181) şeklinde açıklamıştır.²

¹ Çalışmaya konu olan KK-1 Gostivar' yakın Vrapçište kasabası, KK-2 Üsküp, KK-3 ise Kalkandelen şehrine bağlı Urviç Köyü'ndendir. Ankara'da yaşayan kaynak kişilerden ikisi (KK-2,3) 1953 Serbest Göç Anlaşması doğrultusunda “serbest göçmen” olarak önce Bursa'ya daha sonra da akrabalarının Ankara'da bulunması sebebiyle Ankara'ya göç etmiş; KK-1 ise 1992 yılında Üsküp'ten üniversite eğitimi amacıyla direkt olarak Ankara'ya göç etmiştir.

² Göç hareketini gerçekleştiren kişiler olarak “göçmen”ler, folklorun araştırma alanına da aynı adı vermiştir. Lâkin göç hadisesinin icra ediliş biçimi ve öznelerinin adlandırılmaları içeriğine göre değişebilmektedir (mübadil, göçmen, muhacir, mülteci vs.). Bu bağlamda göç hadisesinin öznesine bağlı adlandırmaların içeriğinin daha kapsayıcı olması bakımından bu çalışmada “göç folkloru” alanının öznesi olarak söz konusu kaynak kişiler için “göçmen” tanımlaması tercih edilmiş olup göç/göçmen folkloru tanımlamasının ikisi de kullanılmıştır.





...: Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği Cuma Türkülerinin İcra Bağlamı ve İşlevleri

Göç folkloru, göç hadisesi sonucu sözlü veya yazılı kültürlerin göçmenler aracılığıyla coğrafyadan coğrafyaya taşınması sonucu ortaya çıkan yeni kültürel özellikleri kapsamaktadır. “Göçmen folkloru, bir yandan iç ve dış göç gibi iki ana kola ayrılarak farklılıklar gösterirken diğer yandan bu kolların her birisi de kendi içinde sözlü, maddi, kültürel ve harekete dayalı unsurlar etrafında teşekkül etmiş aile gelenekleri olarak son derece geniş alt araştırma alanlarına ayrılmaktadır.” (Çobanoğlu 2001: 247). Göç folklorunun inceleme alanı genel olarak; göç hikâyeleri, sözlü ve yazılı kültürdür. Özellikle kaynak kişilerin hafızalarındaki anılar sözlü tarih çalışması yöntemiyle sözlü kültürel bellekten yazılı kültürel belleğe aktarılmakta ve arşivlenmiş bilgi olarak geleceğe ışık tutmaktadır. Bu vesileyle göç folkloru, tarih disiplini ve folklor disiplininin müşterek veriler elde etmesine yardımcı olmaktadır. Göç folkloru, göç hadisesinin gerçekleştiği yeni kültürel bölgelerin isimlerine göndermeler yapılması amacıyla coğrafi isimlerle genişletilebilmektedir. Bu çalışmanın konusu, Balkan coğrafyasından Türkiye’ye başlayan göç hareketinin geniş bir bölgesini içeren Makedonya’dan Ankara göç eden Türklerin sözlü kültürel geleneklerinde yer alan Cuma Türküleri’nin icra, konu, yapı ve işlev bağlamıdır. Balkan göç folkloru çerçevesinde ele alınan bu çalışmanın verileri alanda (sahada) gerçekleştirilen görüşme (mülakat) yöntemiyle elde edilmiştir.

1. Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği Cuma Türküleri

Bir milletin kimlik oluşumunda ve muhafazasında önemli rol oynayan folklor unsurlarına ait örnekler, bu bölgedeki Türklerin kimliklerini korumalarında önemlidir (Balat 2021:366). Folklorun kültürel örüntüleri olan gelenekler, toplumlar arası bellek oluşumu sağlamaktadır. Kültür ve gelenek temelli ortaya çıkan kültürel bellek gelenek ve iletişimden beslenir (Assmann 2001:28). Göç hadisesi, sözlü ve yazılı kültür unsurlarının da coğrafyalar arası ve hatta kültürler arası göçüne yol açmıştır. Sözlü geleneksel kültürel unsurlar göç hareketine bağlı daha hızlı bir şekilde yayılmıştır (Elçin 2016: 195). Türkiye Cumhuriyeti hududu dışında kalan Balkan coğrafyasında Türk kimliği teşekkül etmiştir. Balkanlardaki Türk kimliği ve buna bağlı olan Türk kültürü, Türk tarihinden ve coğrafyasından hiçbir zaman kopmamıştır. Bu sebeple Türk kimliği Balkan coğrafyasında geniş ve uzun bir tarihi seyir içinde ele alınmalıdır (Öztürk 2021:68). Kuzey Makedonya toprakları Türk kültür ekolojisinin geniş çapta yaşandığı bölgelerden biridir. Bu bölgelerde sözlü ve yazılı folklorik metinler kuşaktan kuşağa aktarılmış ve kültürel kimliğin koruyucu bir unsuru hâline gelmiştir.

Göç hadiseleri sonunda kültür de göç etmiş ve yerel özelliklerini muhafaza ederek yeni bölgelerdeki kültürel hususiyetleri de bünyesine almıştır. Kültür ve ona dayalı unsurlar çeşitli hadiseler sonucu değişime uğramaktadır. Kültürün kayıt altında olan veya yazılı gelenekte bulunan unsurları tespit edildikleri zamanki özelliklerinin korunurken sözlü kültürde yaşayan unsurlar geleneğin kendi





dinamizminden dolayı sürekli değişim ve gelişim nedeniyle biçim, yapı, içerik ve işlev bakımından çeşitli boyutlarda değişikliklere uğramaktadırlar (Yıldırım 1998: 66).

Halkın sözlü belleğinin bir ürünü olan türkü, modern iletişim araçlarının yokluğunda bir iletişim aracı olmuştur. Türkü, bir değerler taşıyıcısıdır; kişisel ve sosyal değerlerimizi türkü insandan insana, kuşaklardan kuşaklara taşır (Başgöz 2006:144). Boratav'a göre türkü, Türkiye'nin sözlü geleneğinde halk şiirinin ezgi ile söylenen türüdür ve türküler düzenleyicisi bilinmeyen, halkın sözlü geleneğinde oluşup gelişen, çağan çağa ve yerden yere içeriğinde olsun, biçiminde olsun değişikliklere (zenginleşmelere, bozulmalara, kırılmalara) uğrayabilen ve her zaman bir ezgiye koşulmuş olarak söylenen şiirlerdir (Boratav 2014:171). Sözlü kültürel ürünlerden olan türküler, anonim Türk halk edebiyatında ezgiyle söylenen bir nazım biçimi ve nazım türüdür (Artun 2014: 468). Türkülerin en önemli özelliklerinden biri ezgi ile söyleniyor olmalarıdır. Sözlü geleneğe ait türkü, halkın neşeli zamanlarına eşlik eder. İçeriklerine göre tasnif edilen türkülerin neşe ve coşku içerenleri törenlerde yaygın olarak icra edilirler.

1.1. Cuma Türkülerinin Konu, Yapı, İcra ve İşlev Bağlamı

Sözlü geleneğe ait olan türküler konuları bakımından tören türküleri; bayram türküleri, düğün türküleri, dinlik ve mezheplik törenlere değgin türküler, ağıt töreninde söylenen türküler (Boratav 2014:172) olarak tasnif edilmiştir. Düğünden sonra söylenen türküler arasında en yaygın ve belirgin olanı gelinin suya götürülmesi hakkında olan türkülerdir. Bu türkülerde gelinin damat evindeki sorumluluklarını, görevlerini, yeni evini, gelin geldiği ailedeki güçlükleri ve sıkıntıları dile getiren örnekleri vardır (Hasan 2008:46).

Kuzey Makedonya Türklerince söylenen Cuma Türküleri³ göçmenler vesilesiyle Ankara'ya taşınmıştır. Cuma Türküleri, konu bakımından genel anlamda düğün türkülerinden olup düğünden sonra gelinin suya götürülmesi esnasında söylenen türkülerdendir. Düğünden sonra söylenen türkülerin icra ortamları vardır. Türk insanının yaşadığı her mekânda türkü icra edilmektedir. Türkülerin en yaygın icra ortamların başında düğünler gelmektedir (Yakıcı 2013:283). İnsan hayatının önemli bir geçiş dönemi olan düğün, türkülerin icra ve işlev bağlam özelliklerinin açık bir şekilde gözlenmesine imkân sağlamaktadır. Anonim olarak gelenekte yaşayan türküler, icraları esnasında geleneksel kültür aktarıcıları aracılığıyla şahsî bir icraya dönüşebilmektedir.

Cuma Türkülerinin yaratıcıları da anonimdir. Kuzey Makedonya Türklerinin sözlü kültürel geleneklerinden kuşaktan kuşağa aktararak gelmiştir. Cuma Türkülerinin icra bağlamı düğün sonrası

³ Kuzey Makedonya Türkçesi ağzında "Cuma türkileri" şeklindedir.





...: Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği Cuma Türkülerinin İcra Bağlamı ve İşlevleri geleneklerinden olan “Suya Çıkarma/Çeşmeye Götürme” geleneğidir. Kalkandelen’e bağlı Urviç Köyü’nde ve Makedonya’da Türklerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde uygulanan bu geleneğin bazı aşamaları vardır. Özellikle Batı Makedonya’da (KK-1) yaygın olarak yapılan suya çıkarma ritüeli düğünden sonra gelinin evi süpürmek için gitmek için uyanmasıyla başlar ve sonra çeşmeye gitmek için hazırlık yapılır (KK-2, KK-3). Çarşamba günü gelin evinde kına gecesi yapılır ve gelin genellikle perşembe günü damat evine gelir. Ertesi gün cuma sabahı gelin önlük giyer ve bahçeyi süpürür. Herkesin elini oper, temenna alır. Ondan sonra gelini suya/çeşmeye çıkarırlar. Suya çıkarma esnasında erkek tarafından kişiler neşeli bir hâlde olurlar ve Cuma türkülerini söylerler. Gelin bu sırada hiçbir şeye karışmaz ve yüzü kaldırıp dahi gelen misafirlere bakmaz. Gelin saygı ifade olarak suya götürme uygulaması boyunca bu şekilde durur. Gelinin bu esnada misafirlerin yüzüne bakması saygısızlık olarak kabul edilir ve bu yüzden gelinler bu aşamada çekingen bir hâl takınırlar. Gelinin sessiz ve saygılı bir şekilde durmasına “tapınmak” adı verilmektedir. Gelin suya götürüldüğü esnada orada bulunan kişilere su ikram eder. Gelinin su ikram ettiği ilk kişi kayınvalidesi olur ve bu sırada türküler söylenmeye başlar. Bu uygulama Cuma türkülerinin şu dizelerinde açıkça ifade edilmektedir

“(isim) hanım atli pusatli (x2)

(isim) hanım atli pusatli

A geldi mi hanım anne

Suyum pek tatli”⁴ (KK-1)

Kuzey Makedonya Türkçesi ağız ile söylenen türküde orijinal dil özellikleri muhafaza edilmiştir. Bu mısralardaki içeriğe bakıldığında ilk dörtlüğün gelin ile kayınvalide arasında geçtiği anlaşılmaktadır. Gelinin fiziksel tasvirlerinden oluşan bu ifadeler geline yönelik övgüleri de içermektedir. Genel olarak düğün sonrası söylenen bu türkünün başına söz konusu gelinin adının getirilmesi ile türkü kişiselleştirilmiş olmaktadır. Türkülerde söylenen kişiyi vurgulamak için en baskın rolü kavuştaklar ve kişinin adının kullanılması oynamaktadır. Bu şekilde türküler özel isimlere bağlanmakta ve kişiselleştirilmektedir (Başgöz 2006: 30-31).

“Sarma sarırım mal topederım

Bu evde birisini en çok severim

Baktım (x) hanımın belini

Al hanım annenin elini” (KK-1)

⁴ Cuma Türküleri’nin orijinal folklorik derleme metni Prof. Dr. Melahat Pars’ın şahsi arşivinden alınmıştır.





Cuma Türkülerinin ikinci kıtasında gelinin ağzından ifadeler yer verilmiştir. Gelinin maharetleriyle başlayan türkü Kuzey Makedonya Türkçesi ağzına özgü ifadelerle devam etmektedir. Metinde yer alan “mal top ederim” ifadesi toplamak anlamını içermektedir (KK-1). Gelinin duygu ve düşüncelerinin ağırlıkta olduğu bu dizelerde gelin, “bu evde birisini en çok severim” sözüyle eşini ya da görümcülerinden birini kastetmektedir (KK-1). Gelinin hislerinin aktarıldığı bu dörtlük ilk dörtlükten farklı olarak kendi içinde aa, bb şeklinde uyaklıdır. Hece ölçüsünde bir düzen bulunmayan dörtlüğün anlamca bir önceki dörtlükle bağlantısı var lakin şekil olarak yoktur. Esen, türkü bentlerindeki kimi bentlerdeki uyak düzensizliklerini türkü yakıcının söz kalıplarından yeterince yararlanmamasına bağlamıştır (1999:21). Türkünün içerisinde yer alan toplumsal cinsiyet rollerine yönelik kültürel söz dizimleri, geleneksel kadın yaşamı, belirli bir sosyal grup yaşantısı içinde, bir yandan geleneksel işleri içine alırken diğer yandan da şiiri, türküyü, hikâyeyi, oyun ve dansı da bünyesinde geliştirdiğini kanıtlamaktadır (Mirzaoğlu 2019:293).

“Çinkanlarım çinkanlarım yedi temaneye⁵

Oturasın yerine beş temaneye⁶

Beş temenaya biz kanmasık⁷

Haftalığa (İsim) salmasık⁸” (KK-1)

1. Bu dörtlükte düğün töreninin giyim-kuşam özelliklerini yansıtan ifadeler yer almaktadır. Özellikle Kuzey Makedonya ve Kosova civarında giyilen geleneksel Türk giyiminden olan “çinkanlar” türkülerin içeriğinde de kültürel bir kod olarak aktarılmıştır. Osmanlı geleneksel Türk giyiminin miraslarından olan çinkanlar genellikle beyaz olmak üzere şalvar, bürümcük gömlek ve işlemeli cepken ya da yelek adı verilen bir tören kıyafetidir. Düğün, nişan, kına ve sünnet gibi düğün törenlerinde bekâr kızlar, gelinler ve kız çocukları tarafından giyilmektedir. Çinkanlarını giyen yeni gelinin suya götürme günü sabrı denenmektedir. Onun sabrını denemeye yönelik hem güldürücü hem de eğlendirici uygulamalar yapılır. Yeni gelin başını kaldırıp bu şakalara karşılık vermez, ağzını bile açmaz. Yeni gelin bu şakalar ve oyunlara karşılık daima sabrını muhafaza etmek zorundadır. Görümcüler veya erkek tarafından kişiler gelinin sabrını denemek için türkü aracılığıyla ona laf atarlar. (KK-1). Düğünden sonra gelin, damat evinde birtakım geleneksel uygulamalara maruz kalmaktadır. Özellikle Balkan coğrafyasındaki Türkler ve Müslümanlar tarafından

⁵ Çinkanlarım çinkanlarım yedi temennayla

⁶ Beş temenna ile yerine oturasın.

⁷ Biz beş temennaya kanmayız.

⁸ Haftaya Ayşe hanımı salmayız.





...: Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği Cuma Türkülerinin İcra Bağlamı ve İşlevleri

sürdürülen “Temane, Temenna” geleneği, çok yaygın bir düğün sırası ve sonrası uygulamasıdır.

2. Gelinin kayınvalidesi ve kendi annesi önünde eğilerek onların ellerini öpmesi şeklinde gerçekleştirilen bu uygulama evlilik süreci içinde de sıkça uygulanan bir davranıştır. Bu türküyü söyleyen taraf gelinin sabrını denemek için ondan beş temane değil yedi temane istemektedir. Gelinin sabrını sınamaya yönelik uygulamalar bu eğlencenin bir parçasıdır. Türkülerin içeriğinde yer alan motifler, türkülerini bir sonraki geleneğe bağlayıcı mahiyettedir. Bu türküde ifade edilen diğer bir geleneksel motif ise gelinin evlendikten sonra babasının evine haftalığa gitmesidir. Anadolu’da da yaygın olarak uygulanan bir geleneksel motif olarak Makedonya’da da gelinler bir hafta sonra anne/babasının (ailesinin) evine gitmektedir.

3. Türkünün sözel dokusundaki kültürel motifler gelinin damat evinde nasıl davranması gerektiği hakkında bir yönlendirme içermektedir. Düğün sonrasında söylenen türkülerde türküyü söyleyen kadın yakınlarının ağzından geline seslenir; kızın, evini bırakıp gitmesinden duyulan acıyı anlatır; kocasının evindekileri memnun etmek için neler yapması gerektiğini bildiren öğütler verir (Boratav 2014: 176). Gelinin ailesinin evine gitmek için izin istemesi kültürel aile yaşamı özellikleriyle ve büyüklere olan saygıyla ilişkilidir. Kuzey Makedonya Türklerinde, evlenen erkeğin ailesiyle beraber aynı evde yaşaması geleneği çok yaygındır. Birlikte yaşama kültürünün bir parçası olan bu uygulama günümüzde etkisini azaltsa da köylerde aynı şekilde yoğun olarak devam ettirilmektedir. Kocasının ailesi ile yaşayan gelin, kendi ailesinin evine gitmek için saygı gereği kayınvalidesinden izin istemektedir. Büyüklere saygı gösterilmesi hususu Kuzey Makedonya Türklerinin bütün geleneksel uygulamalarında görülmektedir. Kuzey Makedonya’daki aile ilişkilerinin temelinde saygı, sevgi ve hoşgörü yer almaktadır. Gelin, kayınvalidesiyle yaşıyor olsa dahi kayınvalidesi ve görümceleri genel olarak erkek tarafı geline karşı olumlu davranışlarla bulunurlar. Balkan coğrafyasında yaşayan Türklerde gelin-kayınvalide çatışmaları yaygın bir durum değildir.

4. Kayınvalide, gelinini oğlunun bir mirası olarak sevmekte onu el üstünde tutmakta ve sahiplenmektedir, aile bağları çok güçlüdür. Gelin, görümceye hizmet eder, görümce de onu kardeşi gibi görür. Düğün esnasında onu kuaföre götürür, kıyafetini giydirir, süsler. Görümce gelinden sorumludur. Gelin çok masumdur, her şey onun önüne gelir. Kayınvalidesi ve görümcesi gelini hazırlayıp başka düğünlere de götürmektedirler. Gelinin çeşitli geleneksel uygulamak aracılığıyla damat ailesiyle beraber sosyal hayata karışması birbirleri arasında bağlar kurulmasını ve pekiştirilmesini sağlamaktadır. Evlilik yoluyla kurulan akrabalık ilişkileri sebebiyle Rumeli coğrafyasında gelini dışlamak gibi olumsuz durumlar görülmemektedir (KK-1). Balkan coğrafyasındaki Türkler kültürel kimliklerini aile üzerinden inşa etmişlerdir. “Kültürü oluşturan temel kurum ve değişkenler arasında aile ve akrabalar da vardır. Kültürel değerlerin gelecek nesillere aşılmasında ve iletilmesinde aile büyük bir sorumluluk taşır. Aile, aynı zamanda ekonomik, sosyal ve psikolojik bir birliktir





(Güvenç 2013:136-149). Türküler aracılığıyla aileye ait değerler de aktarılmaktadır. Sözlü kültür ürünleri aynı coğrafya içinde farklı söyleyiş özellikleri kazanarak varyantlaşma hususiyeti kazanırlar. Hasan'ın verdiği örnek Cuma Türkülerine ait tespit edilmiş bir varyanttır.

“Baktım Sümül Hanım'ın belni

Al hanım anneden elni

Çinkânlarım çinkânlarım yedi temenayle

Oturasın yerine beş temenayle

Beş temenayle biz kanmasık

Gidesın babana hiç salmasık” (2008:47).

Folklorik metinlerin birden fazla varyantlarının olmasının sebebi sözlü kültürel belleğin farklı kişiler tarafından aktarılmış olmasıdır. Kaynak kişilerin bireysel özellikleri de folklor yaratmalarını etkiler niteliktedir. Kaynak kişinin folklorik metni derleme hususiyetleri varyantlar arasında şekil ve içerik farklılıklarına yol açmaktadır. Hasan (2008), tarafından verilen folklorik metinde kendi içinde uyaklı bir yapı gözlenmekte ve mısra sayısı altı olarak verilmektedir. Anlatıcının ve derleyicinin kimliği folklorik metinlerin inşasında önemli rol oynamaktadır.

“Gelecektir kardaşı sefteye⁹

Asacısık arkasına teneke¹⁰

Asacısık tenekey tıngır mungır yapsın¹¹

Gitsın Ayşe Hanım maşayle çıkarsın” (KK-1)

Düğün türküleri arasında mizahî duyguları da işleyen örnekler vardır. Damada veya geline söylenen bu tür örnekler, gücendirici kaba sözler olarak kabul edilmemektedirler. Bilâkis onlar düğüne ayrı bir renk katması için söylenmektedir (Hasan 2008:49). Erkek tarafı ile kız tarafı arasındaki latifeye gönderme yapan bu dörtlükte mizahi eğlendirici unsurlar ağırlıktadır. Gelinin suya götürüldüğü esnada söylenen Cuma türkülerinin muhtevasında sosyal hayata dair yer alan bir diğer uygulama ise gelinin evlendikten sonra ailesinin evine ilk kez gitmesidir. Bu hadise, Cuma türkülerinde Kuzey Makedonya Türkçesi ağız özellikleri doğrultusunda “sefte” olarak ifade edilmiştir. Türküde geçen “sefte” sözcüğü gelinin ailesine gideceği ilk yemeğe gönderme yapmaktadır. Bunun yanında gelinden memnun olmayan

⁹ Kardeşi sefteye (ilk, birinci) gelecektir.

¹⁰ Arkasına teneke asacağız.

¹¹ Tenekeyi tıngır mungır yapsın diye asacağız.





...: Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği Cuma Türkülerinin İcra Bağlamı ve İşlevleri damat tarafı, gelinin kız kardeşine de laf atmaya başlar ve sözde onu da cezalandırır. Toplumsal değerlerin bir yansıması olarak türküler, 19.yüzyıldan beri Makedonya bölgesinde yaşayan Türklerin sözlü kültürel belleği olarak nesilden nesile aktarılmaktadır. Cuma Türkülerinin icra bağlamı olan Suya Götürme Geleneği günümüzde yaygın olarak yapılmakla birlikte Kuzey Makedonya'dan Ankara'ya göç eden Türkler arasında da yapılmakta lakin bu geleneğin icrasının biçimsel özellikleri değişebilmektedir.

Örneğin, Kuzey Makedonya'da suya götürme geleneği köy evlerinin geniş avlularında veya lüks evlerde (KK-1) uygulanırken Ankara'da göçmenlerin evlerinin bahçelerinde gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda göç sonrası da icra edilmeye çalışılan bu geleneğin mekânsal bağlamı sınırlanmıştır. Bu gelenek Kuzey Makedonya'da daha çok köyde yaşayan insanlar tarafından geleneksel olarak uygulanmakla beraber göç sonrası Ankara'ya yerleşen şehirli veya köylü Kuzey Makedonya Türkleri tarafından müşterek olarak uygulanmıştır. Göç sonrası bu geleneğin icracıları değişmiştir.

Kültürel unsurların icrasında mekânın önemi yeniden vurgulanmaktadır. Su yolu, çeşme ve pencere sevgi kültürünün oluşmasında önemli görevler yüklenmiştir (Başgöz 2006:21). Suya Çıkarma/Götürme Geleneği bugün sadece Kuzey Makedonya'da değil Ankara'da da kültürel hususiyetlere göre güncellenmiş olarak uygulanmaktadır. Geleneğin özelliklerinden biri de güncellenebilir olmasıdır. Göç hadisesi sonucu Suya Götürme Geleneği de uygulama aşamalarında bazı güncellemelere ve buna ek olarak bazı değişimlere uğramıştır. Çünkü miras olarak kuşaktan kuşağa aktarılan şeyler -kültür, tarih, dil, gelenek, kimlik duygusu- yok edilemez ama yeniden sorgulamaya, yazılmaya veya yeni bir yola sokulmaya çalışılabilir (Chambers 2019:44).

Cuma Türkülerinin son dördlüğü olan folklorik metnin uyak düzeni kendi içinde uyumlu aa, bb şeklindedir. Cuma Türkülerine ait derleme metninde dördlükler arası bir uyum bulunmamakla beraber mısralar arasında bir uyum söz konusudur. Anadolu türküleri içerisinde yer alan metinler, her zaman yapısal bir kararlılık göstermiyorlar. Türkülerin sözlü geleneğe yaşamları onların dizelerinde, uyak örgülerinde birtakım düzensizliklere yol açmasına neden olmaktadır (Esen 1999: 19). Dördlüklerin yapısındaki bu düzensizlik Esen'in tasnif ettiği gibi a) Yapılarında kararlılık gösteren Türküler, b) Yapılarında Kararlılık Bulunmayan Türküler (1999: 9) kategorisinden Yapılarında Kararlılık Bulunmayan Türküler'e örnektir. Cuma Türkülerinin sözlü ve yazılı kültürel geleneğe kuşaklararası işlevleri bulunmaktadır. Yaratım, icra, yapı ve içerik hususiyetlerinden hareketle folklor ürünlerinin sosyal bağlamlarının temelinde birçok işlev ortaya çıkmaktadır. Folklorun sosyal zemini bir grup içinde veya kolektif hâlde sunuluşu onun sosyal bağlamının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır (Çobanoğlu 2019:339). Cuma Türkülerinin sosyal zemini tarihi Makedonya topraklarında başlayıp göç hadisesi sebebiyle Ankara'ya taşınmıştır. Cuma türküleri, sözlü geleneğin yani folklorun bir ürünüdür. Folklor





ürünlerinin hem bireysel hem de toplumsal işlevleri vardır. W. Bascom, folklorun işlevlerini şöyle belirlemiştir,

- a) Eğlendirmek, hoşça vakit geçirmesini sağlamak,
- b) Kültürün onaylanması ve ritüelleri gözlemleyen ve icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanması,
- c) Okuma-yazması olmayan kişilere folklor ürünleri aracılığıyla eğitim vermek,
- d) Kabul edilen davranış örüntülerinin sürdürülmesi (2011:78-81).

Bascom'un folklorun işlevleri doğrultusunda cuma türkülerinin en temel işlevi kişilerin düğünden sonra hoşça vakit geçirmesini sağlamak ve eğlendirmektir. Düğünden sonra cuma günü damat evine gelen misafirlere, bu türküler aracılığıyla eğlenirler ve neşeli anlar yaşarlar. Cuma türküleri, icracılar tarafından yöreye has müzik aletleri ile söylenerek müzikli bir eğle hâline dönüşmektedir. Cuma türküleri erkek tarafından kişilerin damat evinde toplanmasıyla icra edilmesi sebebiyle yeni gelinin ve yapılan evliliğin tekrar topluma duyurulması ve onaylanması amaçlanmaktadır. Düğünden sonra Cuma türküleri eşliğinde suya/çeşmeye götürülen gelinin türkülerdeki şakacı sözlere herhangi bir cevap vermeyerek saygılı davranması toplum tarafından beklenen ve onaylanan bir durumdur.

Cuma türkülerinde gelin-kayınvalide ilişkileri temelinde genel manada aile hayatına dair kültürel kodlar yer almaktadır. Bu türkülerin hem icra bağlamı hem de aktarım bağlamı aracılığıyla gelecek kuşaklara aile hayatına dair kültürel aktarım yapılması, toplumun bilgilendirilmesi sağlanmaktadır. Geçmiş dönemlerde eğitim oranının düşük olduğu zamanlarda sözlü kültür ürünleri aracılığıyla toplum arasında iletişim sağlanmıştır. Türkülerin veya buna yakın bir tür olan manilerin muhtevası kapalı toplumlarda iletişim amacıyla da kullanılmıştır.

Cuma Türkülerinin ve onun icra bağlamı olan Suya Götürme Geleneği'nin en temel işlevi kuşaklar arası kültürel aktarımı sağlamak ve Türk kültürel kimliğinin geleneksel unsurlarını muhafaza etmektir. Türküler aracılığıyla gelin-kayınvalide, gelin-görümce arasında iletişim hususiyetleri gelişmekte ve sembolik bir dil ile kültürel bir aktarım sağlanmaktadır. Türküler geleneğin etkin taşıyıcıları vasıtasıyla kültürel sürekliliğin sağlanması işlevine sahiptir.

Sonuç

Göç, çeşitli sebepler sonucu insanların kitlesel veya bireysel olarak yer değiştirmesi hareketidir. Türkler geçmişten günümüze birçok bölgeye göç etmiş; bazı göçlerin kaynak ülkesi bazı göçlerin ise hedef ülkesi olmuştur. Türklerin göç dairesi içinde yoğun olarak temasta bulunduğu bölge Balkan coğrafyasıdır. Tarihi Türk yurdu Balkanlar, periyodik olarak Türk topluluklarının varlık gösterdiği bir bölge olmuş, tarihsel hadiselerle ilişkili olarak nüfus hareketleri göç olgusu sonucunda değişmiştir.





...: Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği Cuma Türkülerinin İcra Bağlamı ve İşlevleri

Balkanlarda asırlarca süre siyasi ve kültürel mevcudiyet gösteren Osmanlı Türkleri, 19.yüzyılın sonlarında Balkanlardan Anadolu'ya büyük bir kitlesel göç hareketi gerçekleştirmişlerdir. Bu göç hareketi tedricen Yugoslavya döneminde de sürmüş ve Ankara'ya Makedonya'dan (Üsküp, Kalkandelen, Gostivar) Türkler yerleşmiştir. Göç hadisesine bağlı olarak gelen Makedonyalı Türkler, yerel sözlü ve yazılı folklorik özelliklerini de göç ettikleri bölgelere taşımıştır. Bu sözlü kültürel belleğin bir ürünü ve mirası olan Cuma Türküleri ve onun icra bağlamı Suya Götürme/Çıkarma Geleneği Balkan göç folkloru bağlamında Makedonya Türkleri tarafından güncellenerek sürdürülmeye devam etmektedir.

Düğün sonrası sözlü gelenek ürünlerinden olan Cuma Türküleri; geçmişte gelinin çarşamba günü kına gecesi, perşembe akşamı düğün töreni yapıldıktan sonra ertesi gün cuma sabahı erkek tarafından kişiler (kayınvalide, görümce, elti, yenge) aracılığıyla bir su veya çeşme kenarına götürülmesi esnasında eğlence amaçlı söylenmektedir. İcracıları ve dinleyicileri tarafından hoşça vakit geçirmek için söylenen Cuma Türkülerinde gelinin sorumluluklarına ve genel olarak sosyokültürel hayata dair motifler yer almaktadır. Özellikle gelinin sabrının sınanması türküler veya mâniler vesilesiyle gerçekleştirilmektedir. Gelinin su kenarına götürülmesi hadisesi Türklerdeki su kültü ile ilişkilidir. Gelinin ve evliliğinin su gibi berrak ve temiz olmasının temenni edildiği geleneksel yapıda kuşaklararası bir geleneksel ve kültürel bilgi aktarımı sağlanmaktadır. Bunun yanında gelin-kayınvalide ilişkisindeki "saygı" motifinden hareketle kuşaklararası değerler aktarımı da sağlanmaktadır.

Cuma Türkülerinin yaratım bağlamı anonim bir hususiyettedir. Yapı özellikleri bakımından dörtlüklerden müteşekkil folklorik metinde dörtlükler arası uyaklı yapının düzenli/kararlı olmadığı ancak dörtlüklerin kendi içinde uyaklı bir örüntüde yer aldığı tespit edilmiştir. Cuma Türkülerinin icraları esnasında yerel müzik aletleri (def, daire) kullanıldığı kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır. Cuma Türkülerinin icra bağlamı olan Suya Götürme Geleneği, Ankara'da Makedonya'daki gibi geniş alanlarda uygulanamamakla birlikte hâlâ uygulanmaya çalışıldığı çalışmada somut olarak tespit edilen verilerdendir.

Cuma Türkülerinin dil hususiyetleri Kuzey Makedonya Türk Ağzı (Batı Rumeli Türkçesi)'ni yansıtmaktadır. Orijinal folklorik derleme metni üzerinde yapılan değerlendirmede türkünün dil hususiyetlerinde Türkiye Türkçesinin tarihi dönemlerine ait miraslarının da olduğu tespit edilmiştir. Kuzey Makedonya Türkleri, sözlü ve yazılı kültürel Türk kimliklerini göç hadisesi sonrası Ankara'ya yerleşmelerinden sonra da sürdürmeye devam etmişlerdir. Yerel unsurların da benimsendiği kültürel uyum süreci sonunda Kuzey Makedonyalı Türklerin tarihî ve kültürel miraslarını folklor unsurları üzerinden muhafaza ettiği ve gelecek kuşaklara aktardığı tespit edilmiştir. Uyak düzeni aaxa şeklindedir ve bu türkülerin ana biçimi dörtlüktür. Kuzey Makedonya sözlü halk edebiyatı geleneği, Anadolu sözlü





kültürel belleğinin devamı niteliğindedir. Cuma türküleri göç folklorunun icrası olarak kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır.

Kaynakça

- Ağanoğlu, H. Yıldırım. 2023. *Balkanlardan Türkiye'ye Göçler (1923-2004)*. İstanbul: Kızılay Kültür Sanat.
- Adıgüzel, Yusuf. 2016. *Göç Sosyolojisi*. Ankara:Nobel.
- Artun, Erman. 2014. *Ansiklopedik Halkbilimi/Halk Edebiyatı Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Assmann, Jan. 2001. *Kültürel Bellek*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul:Ayrıntı.
- Balat, Gülçin. 2021. "Kuzey Makedonya Türklerince Söylenen Türkülerde Kadın Tefekkürü". *Doğan Kaya Armağan Kitabı*, C.1. ss. 359-372. Sivas:Vilayet.
- Balcı, Fatih. 2021. *Göç-Halkbilimi*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Bascom, R. W. 2014. "Folklorun Dört İşlevi". Çev. Ferya Çalış. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Haz. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır Teke), ss. 71-86, Ankara: Geleneksel.
- Başgöz, İlhan. 2008. *Türkü*. İstanbul:Pan.
- Boratav, Pertev Naili. 2014. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara:Bilgesu.
- Chambers, Iain. 2019. *Göç, Kültür, Kimlik*. Çev. İsmail Türkmen-Mehmet Beşikçi. İstanbul:Ayrıntı.
- Çavuşoğlu, Halim. 2006. "Yugoslavya-Makedonya'dan Türkiye'ye 1952-1976 "Kitleli" Göçü ve Bursa'da Göçmen Kesimi". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, (10): 107-147.
- Çobanoğlu, Özkul. 2001. "Aile ve Göçmen Folkloru Bağlamında Türk Halk Kültüründe Göç Hikâyeleri". *Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni*, ss.245-49, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Çobanoğlu, Özkul. 2016. "Göçmen Folkloru Bağlamında Brezilya Favelalarıyla Türkiye Gecekondu Mahallelerinin Karşılaştırılması". *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 4(8):180-196.
- Çobanoğlu, Özkul. 2019. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ, 10.Baskı.
- Derman, Orhan. 2018. *Evlâd-ı Fatihân'ın Torunları Makedonya'daki Türkler*. Ankara: Kalkan.
- Elçin, Şükrü. 2016. *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara:Akçağ.
- Esen, A. Şükrü.1999. *Anadolu Türküleri*. Haz. Pertev Naili Boratav, Fuat Özdemir. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Güvenç, Bozkurt. 2013. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Boyut.
- Hamzaoğlu, Yusuf. 2010. *Balkan Türklüğü*. Üsküp:Logos A.
- Hasan, Hamdi. 2008. *Makedonya Türklerince Söylenen Türküler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Mirzaoğlu, F. Gülay. (2019). *Halk Türküleri:Konu, İcra, Yapı, Anlam*. Ankara:Akçağ.
- Öztürk, Ümit. 2021. *Balkanlarda Türk Kimliğinin Bakiyesi Kuzey Makedonya ve Kosova*. Ankara: Astana.
- Pustu, Yunus. 2020. "Osmanlı Döneminde Ankara'ya Muhâcir İskânı (1856-1918)". *Ankara Anadolu ve Rumeli Araştırmaları Dergisi*, 1(2): 591-636.





..: Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği Cuma Türkülerinin İcra Bağlamı ve İşlevleri

Stephen Castles. – Miller, L. Mark. 2008. *Göçler Çağı –Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. Çev. Bülent Uğur Bal, İbrahim Akbulut. İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yakıcı, Ali. 2013. *Halk Şiirinde Türkü*. Ankara: Akçağ.

Yıldırım, Dursun. 1998. "Sözlü Kültür ve Folklor Kavramları Üzerine Düşünceler". *Türk Bitiği: Araştırma / İnceleme Yazıları*. ss.37-42. Ankara: Akçağ Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: M. P., Kuzey Makedonya (Vrapçište), 1969, Üniversite Mezunu, Akademisyen. (Görüşme:25.04.2021).

KK-2: N. Ş., Kuzey Makedonya (Üsküp), 1961, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı. (Görüşme:27.07.2021).

KK-3: S. S.,Kuzey Makedonya (Urviç), 1952, İlkokul Mezunu, Esnaf. (Görüşme:10.03.2021).





Nihal Arda AKYILDIZ

Doçent, Balıkesir Üniversitesi/Mimarlık Fakültesi/Mimarlık Bölümü
Associate Professor, Balıkesir University/Faculty of Architecture/Department of Architecture,
Balıkesir/Türkiye

✉ eposta: nihalardaa@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1948-188X> RorID: <https://ror.org/02tv7db43>

Atf/Citation: Akyıldız, Nihal Arda. 2023. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğe Konağı. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 58-81.

DOI <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1259000>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi/Dissertation Summary
Geliş Tarihi /Received:	02.03.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	22.08.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN AKTARIM VE GÖSTERİM MEKÂNI OLARAK NECMİ İĞE KONAĞI

Öz

Köklü geçmişle tüm dünyada önemli bir yere sahip olan Anadolu toprakları, somut miras değerleri kadar somut olmayan miras değerleri açısından da zengin bir geçmişe sahiptir. Somut ve somut olmayan kültürel mirasın bir bütün olarak ele alınarak değerlendirilmesi, mimari ve kültürel değerlerin gelecek nesillere doğru bir şekilde aktarılabilmesine imkan tanımaktadır. Kültürel miras, toplumun yaşam alışkanlıkları, toplumsal bellek, gelenek ve göreneklere ilişkin bilgi birikimiyle temsil etmekte ve sosyal hayatı, ortak mekânları da biçimlendire gelmektedir. Toplumların sahip oldukları kültürel mirası koruma eylemleri, hem somut kültürel miras hem de somut olmayan kültürel miras bağlamında gerçekleştirildiğinde bir bütünü ifade etmektedir. Bu anlamda en iyi örneklerden biri, Edirne’de somut kültürel mirasın korunması bağlamında 125 yıllık geçmişle restorasyon/restitüsyon çalışmalarıyla koruma altına alınarak Edirne’ye kazandırılan Necmi İğe Konağı’dır. Bu kültürel mirasın yeniden işlevlendirme ile müzeye dönüştürülmesindeki asıl amaç, yörenin somut olmayan kültürel mirasının korunmasına katkı sağlayarak gelecek kuşaklara yörenin geleneksel değerlerini aktarma görevinin üstlenilmesidir. Bu amaçla düzenlenen konakta yerleşimin gelenek, görenek ve adetlerinin konağın her bir köşesinde mumya heykellerle canlandırıldığı, sinevizyon gösterisiyle birlikte somut olmayan kültürel miras birikiminin özgün özellikleri ve geçmişini anlatan görsel sunumlar ile kültürel değerlerin geçmişini anlatan bilgilendirme panoları da yer almaktadır. Her köşesi geçmiş dönemin günlük yaşam alışkanlıklarına, halk kültürüne dair ipuçlarını sergiler nitelikte olan bu tarihi konakta, bölgenin düğün kültürü, örf ve adetleri, el sanatlarını içeren somut olmayan kültürel miras birikimi sergilenmektedir. Kültürel miras örneklerinden olan evliliğe hazırlık süreçlerine ilişkin (kız isteme, çeyiz hazırlığı, geline kurşun dökme, damat tıraşı, düğün yemeği hazırlığı, yöresel gelin - damat düğün kıyafetleri, kına gecesi, imam nikahı, zıfak vb.) adet ve gelenekleri, yöresel el sanatlarından aynalı süpürge, Talıkcılık,





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İçe Konağı

Edirnekari sanatlarının tanıtımının yanı sıra Rumeli - Balkanlara ait yöresel kıyafetler de konağın farklı alanlarında sergilenmektedir. Konak Edirne'nin sahip olduğu somut kültürel miras birikimi olarak kabul edilen tarihi yapı stoğu içinde yer almakta olup, yapının korunma ve yeniden işlevlendirilme kararıyla yörenin yaşam kültürü, sosyal hayatı, gelenek- görenekleri gibi somut olmayan kültürel miras değerlerini gelecek nesillere aktarma konusunda kente kattı sunmak üzere düzenlenmiştir. Buradan hareketle çalışma, yöreye ait kültürel miras koruma çalışmaları, Necmi İçe Konağı ile ilgili literatür taramaları, saha incelemelerinin yanı sıra somut olmayan kültürel miras birikimi ile ilgili olarak yerli halkla görüşmeler ve alan araştırmaları aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Yapılan çalışma ile bu tarihi mekânın, yöreye ait somut olmayan kültürel mirasın korunmasına ve gelecek kuşaklara aktarılması için kültürel sürdürülebilirliğe sunduğu katkıyı ortaya koymayı hedeflenmektedir. Bu anlamda çalışmanın diğer kentlerde yapılacak olan kültürel mirasın korunma uygulamalarına da rehberlik edebileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kültürel miras, somut olmayan kültürel miras (SOKÜM), koruma, Edirne-Necmi İçe Konağı.

NECMİ İÇE MANSION AS A SPACE OF TRANSMISSION AND DISPLAY OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE

Abstract

Anatolian lands, which have an important place in the world with their long-established history, have a rich history in terms of intangible heritage values as well as tangible heritage values. The evaluation of tangible and intangible cultural heritage by considering it as a whole allows the architectural and cultural values to be accurately transferred to future generations. Cultural heritage represents the living habits of the society, social memory, knowledge of traditions and customs, and shapes social life and common spaces. The actions of societies to protect cultural heritage represent a whole when they are carried out in the context of both tangible cultural heritage and intangible cultural heritage. One of the best examples in this sense is the Necmi Ige Mansion, which was brought to Edirne with restoration and restitution works by being protected with its 125-year history in the name of the protection of tangible cultural heritage in Edirne. The main purpose of transforming this cultural heritage into a museum through re-functioning is to undertake the task of transferring the traditional values of the region to future generations by contributing to the protection of the intangible cultural heritage of the region. In the mansion organized for this purpose, there are visual presentations describing the unique features and history of intangible cultural heritage accumulation and information boards describing the history of cultural values together with the cinevision show, where the traditions, customs and customs of the settlement are animated with mummy sculptures in each corner of the mansion. In this historical mansion, which exhibits clues about the daily life habits and folk culture of the past period, intangible cultural heritage including the wedding culture, customs and customs of the region and handicrafts is exhibited. The customs and traditions related to the preparation processes for marriage (asking for girls, dowry preparation, pouring bullets into the bride, groom shaving, wedding dinner preparation, local bride-groom wedding clothes, henna





night, imam wedding, victory, etc.), mirrored broom from local handicrafts, 'Talikalılık' and 'Edirnekari arts', as well as the local clothes of the Rumelia-Balkans are exhibited in different areas of the mansion. It is located in the historical building stock, which is accepted as the accumulation of tangible cultural heritage owned by Edirne, and has been arranged to present the intangible cultural heritage values such as the life culture, social life, traditions and traditions of the region to the future generations with the preservation and re-functioning decision of the building. From this point of view, the study was carried out through local cultural heritage conservation, literature reviews related to Necmi Ige Mansion, field studies, as well as interviews with indigenous people and field research on intangible cultural heritage accumulation. With this study, it aims to reveal the contribution of this historical place to the preservation of the intangible cultural heritage of the region and to the cultural sustainability in order to transfer it to future generations. In this sense, it is thought that the study can also guide the practices of cultural heritage conservation in other cities.

Keywords: Cultural heritage, intangible cultural heritage, conservation, Edirne-Necmi Ige Mansion

Giriş

Geçmişten bugüne toplumların sahip olduğu kültür, kimlik oluşturan değeriyle bellek ve kuşaklar arası devamlılık ile biriktirilerek ortaya konmuştur. Toplumun kültürel belleği; davranış taklidi/eylem devamlılığı, nesnelere aracılığıyla anımsatma, bilgi birikimi ve anlamı aktarma eylemlerinin devamlılığından müteşekkildir. Kültürel bellek, sahip olunan geleneği farklı iletişim araçlarını kullanarak, kimliğin devamlılığı ve kültürel sürdürülebilirliğe aracılık etmektedir (Uğurlu, 2014:43). Kültürel miras kavramı, -uluslararası kabul- genişleme ve anlamsal aktarım olarak anıt ve kültürel mekânları da kuşatan genelleştirilmeye destek sunmaktadır (Vecco, 2010:322). Bu bağlamda toplumsal bellek ve kimliğin izlerini taşıyan 'kültürel miras' tarihsel/belgesel, simgesel, sosyal, estetik/sanatsal, dini ve ekonomik değerlerin tümünü içermektedir (Arslan Kalay vd., 2018:66). Sınırlı bir kaynak olan kültürel miras, toplumlar için önemli bir 'emanet bırakma' olgusu ile ele alınmaya, tüm özgün nitelikleri ile korunmaya ve gelecek nesillere aktarılmaya ihtiyaç duyan önemli bir sorumluluk alanı olmuştur (ICOMOS, 2013), gelişen sanayileşme ve hızlı kentleşme ile yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır (Türkyılmaz, 2013:42). Bu bağlamda mimari miras belleğinin hem tarihi, kültürel ve sosyal hem de toplum alışkanlıkları/değerleri, gelenek ve görenekleriyle biçimlendirdiği, geçirdiği yapısal değişimler, yarattığı kısıtlılıklar ve imkânlarla birlikte mimari anıt yapıların sahip olduğu kültürel kodlarla temsil ettiği 'anı değeri'nin korunması, bilimsel çalışmaların konusu olmuştur. Sahip olunan bu kodlar, miras bağlamında ele alındığında Metin Başat'ın da ifade ettiği gibi, somut kültürel mirasın durağanlığı ile somut olmayan kültürel mirasın dinamikliğinin döngüsel ilişkisini sağlamış ve bir diğerini var etmeyi de mümkün kılmıştır (Metin Basat, 2013:62). Bu anlamda kültürel miras farkındalığı, yerleşim alanlarındaki somut ve somut olmayan kültürel değerlerin bir arada yaşatılmasını, yaşama yansıtılmasını mümkün kılmaktadır. Bu yansıtma eylemine aracılık eden mimari yapılar, gözle görünen somut varlığıyla toplum belleğinde karşılık bulan soyut değerlerin ve alışkanlıkların biçimlendirildiği niteliklerin vücut bulmasına sahne





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğe Konağı

olmaktadır. Bu anlamda Ünlü'nün de ifade ettiği gibi, kentsel mekanların fiziksel algısı, bellekteki temsiller ve mekâna ilişkin bilginin bilişsel olarak yansıtılmasıdır (Ünlü, 2017:75). Temsil değeri ile mimari yapı, tarihi ve sosyo-kültürel yaşam biçimleri ile şekillendiğinden sahip olduğu mekân kodlarıyla da mimari miras veya kültürel miras açısından envanter belge niteliği taşımaktadır.

Kuşaklar boyunca aktarılmış kültürel içeriğin işlevlendirilerek var edildiği mimari eserler, toplumun kültürel tarihi ve yaşam biçimi açısından önemli bir *kanut belge* olarak kabul görmektedir. Bu yönüyle tarihi değer taşıyan mimari eserler, geçmişle hissedilebilir nitelikte bağlantı kurmakta ve 'kültürel kimlik aktarıcı' rolüyle (Matthews vd., 2017:152) *somut olmayan kültürel miras için sahne olma kapasitesindedir*. Somut belge potansiyeli ve bilgi verme niteliğiyle tarihi yapılar, kimlik, tarihsel, mimari, belgesel, kullanım, özgünlük ve süreklilik değerleri açısından 'yaşayan varlık' olarak mirasın korunma eylemi (Yaldız vd., 2016:334), 'toplumun dünü, bugünü ve yarını'nu kapsayan mirası yaşatarak geleceğe aktarmayı mümkün kılma potansiyelindedir (Kiper, 2006:18).

Tarihi bir yapının kültürel miras olarak kabulü ile koruma altına alınma eylemi sadece somut kullanım (sosyal, politik, ekonomik, işlevsel) değeriyle değil, duygusal (simgesel, kimlik, süreklilik) ve kültürel (tarihi, belgesel, estetik, kentsel, bilimsel, simgesel, somut) nitelikleriyle de korunmayı gerekli kılmaktadır (Feilden, 1982:18-21, Yaldız vd., 2016:334). Tüm miras değerleri, 'insanlığın ortak malı' olarak kabul edilerek, bugüne ulaşan nitelikleriyle gelecek kuşaklar için yaşatılmada da *bütünleşik koruma ilkelerine* ihtiyaç duymaktadır. Yerleşim dokularını zenginleştiren *miras birikimi*, o yerin tarihsel süreci, kültürel değerleri ile somut ve somut olmayan unsurlarının kodlarını barındıran göstergeler olarak kabul edilmektedir (Güleycan Okyay vd., 2017:21). Bu nedenle yaşatılan somut kültürel değerler, belli bir zanaatın ürünü olan objeler, mimari yapılar başta olmak üzere arkeolojik alanlar, kültürel peyzajlar veya tarihi kent dokuları gibi nitelikli eserleri içermiştir. Bu kentsel dokuların mekânsal düzenlemeleri, görünüşteki karmaşıklığın aksine basit simgesel bağlar ve yaşam alışkanlıkları ile şekillene gelmekte olan yaşayan organizmalardır (Akyıldız ve Olgun, 2020a:50). Bu organizmalar içinde var olan somut olmayan kültürel değerler, yerleşim alanlarının sahip olduğu yaşam biçimleri, gelenek-görenekler, ritüel-festival-törenler, inanç gibi özgün değerleri de yansıtarak yaşama aktarmaktadır (Akyıldız ve Olgun, 2020b:236). Bu anlamda somut ve somut olmayan kültürel miras değerleri birbirileriyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilişki halinde olmuş ve sosyal hayatı, gündelik yaşamı, mekânsal kurguları da biçimlendire gelmişlerdir. Buradan hareketle çalışmaya konu olan "yöreye ait kültürel miras birikimi"nin analizi; arşiv çalışmaları, yerli halkla görüşmeler, alan araştırmaları ile konağın bilgilendirme panolarından istifade edilerek hazırlanmıştır. Edirne'nin Merkez (Doıran, Üyüklütatar), Lalapaşa (Demirköy, Ortakçı, Çömlekakpınar, Doğanköy), Enez (Çeribaşı, Büyükevren, Hasköy), İpsala (Koyuntepe), Uzunköprü (Süleymaniye, Karapınar, Başağıl), Meriç (Nasuhbey, Serem), Süloğlu (Akardere, Yağcılı), Keşan (Mecidiye), Havsa (Osmanlı) olmak üzere 9 ilçe, 19 köyden 23 kişiyle yapılan görüşmeleri içeren bilgilendirme panoları '*geçmişin gelenek/görenek, somut olmayan kültürel miras envanteri*' olma potansiyeli nedeniyle çalışma kapsamında -gerekli izinler alınarak- kullanılmıştır. Çalışma Edirne Necmi İğe Konağı'nın kültürel mirasın korunmasına sunduğu katkıyı ortaya koymayı hedeflemektedir.





Somut ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması

Koruma bir nesnenin veya kimsenin tehlikelerden uzak tutulması, esirgenmesi, muhafaza edilmesini (TDK), mimari koruma tarihi değer taşıyan yapı parçalarının devamlılığını sağlayan önlemlerin alınmasıdır (Hasol, 1988). Somut olmayan değerlerin korunması ise bunların güvence altına alınmasına ve mirasın yaşayabilirliğinin mümkün kılınmasına bağlıdır. Somut olmayan kültürel mirasın korunması, kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma, geliştirme, güçlendirme, örgün-yaygın eğitim yoluyla kuşaklara aktarma, kültürel mirasın farklı yönlerinin canlandırılmasını içermektedir (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011). Bu anlamdaki çabalar, geçmişten bugüne ulaşan kültürel birikimin koruma ve kullanma dengesi gözetilerek gelecek nesillere aktarılmasını sağlamaktadır (Aydoğdu ve Yenice, 2019:257). Kültürel miras, somut ve somut olmayan kültürel değerler olarak birbirini var eden iki ayrılmaz bileşendir. *Somut olmayan kültürel değerler*, yaşama biçimiyle şekillenen ritüel, gelenek/görenek, zanaat ve inançların ortaya koyduğu veriler, *somut kültürel değerleri ise* mimari yapılar, ve nitelikli eserlerdir. Birlikte kültürel mirası temsil eden bu değerler, birbirileriyle ya dolaylı ya da doğrudan ilişki kurarak varlığını ortaya koymaktadır. İnsanın kendi topluluğu içindeki yaşayış, gelenek-görenek, törenler, ritüeller ve sanat gibi kültürel unsurların asıllarına bağlı kalınarak korunması, sürekliliğinin canlı tutulması 'kimlik ve devamlılık'la sağlanabilmektedir (Özünel, 2013:21, Sevimli vd., 2018:1088).

Günümüzde evrensel olarak kabul edilen ortak insanlık mirasının korunması konusu, uluslararası ve Birleşmiş Milletler nezdinde 1931 'Atina Tüzüğü' (Öksüz Kuşçuoğlu vd, 2017:58) ve 1964 Venedik Tüzüğü ile sağlanmış ve kavram 'bir sanat eseri olmakla birlikte tarihi belge olarak da koruma' anlamıyla kabul edilmiştir (Venedik Tüzüğü, 1964). Somut kültürel mirasın korunması ile ilgili olarak 1972 UNESCO ve Dünya Mirası Sözleşmesi, 1999 ICOMOS Geleneksel Mimari Miras Tüzüğü ve Uluslararası Kültürel Turizm Tüzüğü, 2003 ICOMOS Mimari Mirasın Analizi, Korunması ve Strüktürel Restorasyon İlkeleri gibi uluslararası sözleşmeler kabul edilmiştir (Ahunbay, 2019:42-63, Yücel Batmaz vd, 2021:100). Tüm çalışmalar, kültürel mirasın tek bir millete ait olmayıp insanlık tarihi açısından evrensel özelliğe sahip olduğuna işaret etmektedir. Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi, Nara Özgünlük Belgesine göre koruma, 'bir yapıtı anlama, tarihi ve anlamını tanıma, maddi olarak korunmasını sağlama ve gerektiğinde restore ederek değerlendirme konusundaki tüm işlemler' dir (ICOMOS, 1994). 1983'de ülkemizce kabul edilen 'Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme' ile koruma hukuken bağlayıcı olmuştur (URL-1). Bu sözleşme kabulüyle Türkiye, sahip olduğu kültür varlıklarını koruma sorumluluğunu ve gelecek kuşaklara kültürel mirası aktarma zorunluluğunu yasal olarak kabul etmiştir (Oğuz, 2007:6, Yücel Batmaz vd., 2021:101).

UNESCO'nun kültürel mirasın korunması ile ilgili yürüttüğü çalışmalarla ortaya çıkan somut olmayan kültürel miras kavramı, 2003'de 32. Genel Konferansında 'Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi' ile ortaya atılmıştır. 1972 ve 2003 yılları arasında 'geleneksel ve popüler kültür, folklor, maddi olmayan miras' olarak isimlendirilen olgu, 2003 yılındaki uluslararası sözleşmeyle 'Somut Olmayan Kültürel Miras' (SOKÜM) olarak kabul görmüştür (Oğuz, 2013:5). UNESCO sözleşmesinin 2. maddesinde kavram, 'toplulukların, grupların





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğce Konağı

ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar' olarak tanımlanmıştır (Arıoğlu ve Aydoğdu Atasoy, 2015:106). Maddenin devamında, 'kuşaktan kuşağa aktarılan bu miras, toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir; böylece kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunur' şeklinde yapılan açıklama ile kavramın ihtiva ettiği alan da net olarak detaylandırılmıştır (Oğuz 2009:167). Somut olmayan kültürel mirasın korunması için Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme, UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, Dünya Miras Sözleşmesi ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinin Onaylanmasının Uygun Bulunduğuna Dair Kanun ile birlikte ülkemiz de; somut olmayan kültürel mirası koruma, mirasın taşıyıcı unsurlarına saygı gösterme, ulusal/uluslararası düzeyde duyarlılığı artırma, uluslararası işbirliği ve yardımlaşmayı sağlama amaçlarını gözetmektedir (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011:11). Bu anlamda toplumlar, atalarından miras olarak kalan gelenekleri yaşatarak sahip çıkmaları, gelecek kuşaklara aktarmaları hem somut olmayan kültürel mirasın korunmasında (Sevimli vd., 2018:1087) hem de kalkınma hedeflerinden biri olan kültürün sürdürülebilirliğinde önemli bir destek sunmaktadır (Gürçayır Teke, 2013:32). Sahip olunan miras birikimi ile Türkiye, UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesine taraf olarak 'İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi'ne bugüne kadar 21 önemli miras unsurunu kaydettirmeyi başarmıştır (URL-2). Bu anlamda Anadolu topraklarının sahip olduğu kültürel miras birikimi, geleneksel paylaşım, dayanışma kültürünü destekleyerek nesiller boyu sürdürüle gelmiş yerel bilgi, beceri ve pratikler ile somut olmayan kültürel mirası bugünlere aktarabilmiştir (Ölçer Özünel 2017:22).

Somut olmayan kültürel miras değerlerinin korunması bağlamında sıralanan ögeler; kültürel ve toplumsal gelenekler içerisinde köklü bir tarihe sahip olma, insan yaratıcılığının bir ürünü olma, bir topluluk/bir grubu temsil etme, kaybolma riskinin bulunma unsurlarıyla belirlenmiş olup, sözlü gelenekler/anlatımlar, gösteri sanatları, toplumsal uygulamalar, doğa/evrenle ilgili bilgi/uygulamalar, el sanatları geleneği gibi başlıklarla sınıflandırılmıştır (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2013). Bu anlamda Edirne'nin somut ve somut olmayan kültürel miras birikiminin sergilendiği Necmi İğce Konağı, sahip olduğu önemli potansiyeli nedeni ile çalışma konusu olarak seçilmiştir. Konakta somut olmayan kültürel miras alanlarından; toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler (nişan, düğün kutlamaları ve geleneksel giysiler), doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar (geleneksel yemekler) ve el sanatları geleneğine (dokumacılık, nazar boncuğu, telkari, bakırcılık, halk mimarisi vb.) ilişkin özgün örneklere ağırlık verilmiştir. Edirne'nin somut kültürel miras değerlerinden biri olarak kabul edilen bu mekân, restore edilmiş ve kent silüetine kazandırılmıştır. Tarihi konak, yörenin somut olmayan kültürel miras değerlerini yaşatma ve yarına aktarma görevini üstlenerek yörenin zanaat, gelenek, yöresel yemek hazırlıkları, düğün - kına gelenekleri, yöresel kıyafetleri gibi kültürel değerlerini yaşatmaya devam etmektedir.





Somut Kültürel Miras Değeriyle Tarihi Necmi İğce Konağı

Edirne kentinin lokasyonunun batıya açılan kapı niteliğinde olması, ona tüm tarih boyunca avantajlar sağlamıştır. Türkiye'nin batı sınırında Avrupa'ya açılan kapı olma niteliği ile Edirne; ülkenin bir transit merkezi olarak Bulgaristan ve Yunanistan ile komşu sınır kapısı olarak da görev almıştır (Şekil 1). Ege Denizine de kıyısı olan kent Roma, Bizans, Osmanlı İmparatorluğu gibi birçok medeniyete ev sahipliği yapmış, bir asra yakın süre de Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti olmuştur. Kent, tarihsel gelişmelerin odağında yer almış, İstanbul'un fethinden sonraki yüzyıllarda da önemini korumaya devam etmiştir (Bulut, 2021:15). Balkanlar ve Anadolu arasındaki köprü işlevi gören stratejik konumlu kent, kültürlerin buluştuğu ve kaynaştığı ayrıcalıklı bir merkez olarak özgünlüğünü hala korumaktadır.

Şekil 1. Edirne'nin Türkiye sınırlarındaki konumu



Kaynak: (URL-3)

Şekil 2. Edirne Necmi İğce Konağı'nın yerleşim alanları içindeki konumu



Kaynak: (URL-3)

Toplumların sahip olduğu miras birikimi sosyal, tarihsel, estetik, sembolik, manevi ve özgün değerlerle (Throsby, 2000:29) birlikte tanımlanır. Bu anlamda Edirne'nin sahip olduğu tarihi, kültürel değerler Osmanlı mimarisinin görkemli dini yapıları, sivil mimari örnekleri ile yaşamaktadır. Kentte eğitim yapıları, sosyo-kültürel yapılar, ticari yapılar, dini yapılar ve su yapıları yanında çok sayıda özgün sivil mimari yapılar yer almaktadır. Bu anlamda kültürel mirasın özgünlük değeri, taşıdığı 'tarihi belge niteliği ile korunma çabaları' Edirne'de dikkat çekmektedir. Mimar Sinan'ın 'ustalık eserim' diye adlandırdığı 'Edirne Selimiye Camii ve Külliyesi', 2011 UNESCO Dünya Miras Komitesi'nin 35. Dönem Toplantısında kültürel varlık olarak Dünya Miras Listesi'ne dâhil edilmiştir (URL-5). Edirne'de Üç Şerefeli Camii, Muradiye Camii, Edirne Sarayı, Uzun köprü, kervansaraylar, Necmi İğce Konağı gibi pek çok miras birikimi de mevcuttur. Somut Olmayan Kültürel Mirasın korunması, topluluklar, grup, bireyler kadar sivil





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğce Konağı

toplum katılımı ve yerel yönetimlerin de desteğinin gerekli olduğu miras birikimi (Yıldız, 2020:139) Edirne kent ölçeğinde oldukça başarılı bir biçimde gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.

Edirne'nin tarihi yapıları, yaşam biçimi, alışkanlıkları, gelenek/görenekları, yöresel kıyafetleri, halk sanatları/el iş ürünleri ve yemek kültürünün zenginliği korunarak günümüze taşınmış, pek çok koruma müdahalesiyle de geleceğe aktarma kaygısı güdülmüştür. Bu çabalardan biri olan Necmi İğce Konağı, Edirne ve yöresine ait somut ve somut olmayan kültürel değer temsillerinin, 'hem dünü ve bugünü yaşatma hem de yarına aktarma kaygısı' nun önemli bir örneği olarak kente katkı sunmaya devam etmektedir (Şekil 2). 1898 yılında Edirne'nin Meydan Mahallesi Mimar Sinan Caddesinde inşa edilen konak 18. yüzyılın en eski sivil mimari özelliklerini taşımaktadır. Bir dönem Edirne Defterdarı olan ve 'kentin Necmi Ağabeyi' olarak bilinen Necmi Bey'e 1953'e kadar ev sahipliği yapmış, o tarihten sonra bina terkedildiğinden harap bir hale gelmiştir. En eski sivil mimari miras örneklerinden biri oluşu nedeniyle yapı, müze olarak düzenlenmeye karar verilmiş; Edirne İl Özel İdaresi tarafından 49 yıllığına kiralanmış, 2020 tarihinde Trakya Kalkınma Ajansı tarafından restorasyonu tamamlanarak kente kazandırılmıştır (Edirne Kültürü ve Bilinci, 2022). Yapılan çalışma ile konak sadece yapı ölçeğinde değil, çevresi ve sokakla kurduğu ilişki ile birlikte ele alınmış; 'bütüncül koruma' anlayışıyla koruma müdahaleleri geçirerek bulunduğu mahalleyle iyi bir entegrasyon sağlanmıştır (Şekil 2, 3).

Şekil 3. Yapının sokak görünüşleri (14.04.2022).



Edirne Valiliği tarafından "Necmi İğce Evi Etnografya Müzesi" adıyla 4 Temmuz 2021 tarihinde yeniden işlevlendirme ile müzeye çevrilmiştir. Müzelerin sahip olduğu 'hatırlatmayı somutlaştıran suret işlevi' (Demir, 2012:185) kültürel mirasa katkı sağlamıştır. Geçmiş kültürün izleri, gelenek ve göreneklerin genç kuşaklara da tanıtılması için önemli bir bilgi birikimi ve belge niteliğindeki yapı, Edirne'yi ziyarete gelen turistlere de hizmet etmeye devam etmektedir.





Şekil 4. Geleneksel etkinlikler/kutlamalarda kullanılan iç avlu görselleri (11.04.2022).



Yaklaşık 900 m²'lik bir alana sahip olan konağın zemin katı, inşa edildiği tarihteki sosyo-kültürel yaşama, geleneklere göre misafir kabulü esas alınarak planlanmıştır. Zemin kat üzerine tek kat selamlık, bir ara kat ve üst kat üzerine de haremlik olarak mahremiyeti esas alan bir fonksiyonla şekillendirilen konakta 7 oda ve 6 seki bulunmaktadır (Canitez, 2003:44) (Şekil 4, 5).

Şekil 5. Geleneksel etkinlikler/kutlamalarda kullanılan avlu ve ek binanın ana binadan görünüşü (12.04.2022)



Yapıyı çevreleyen bahçe duvarından açılan bahçe kapısı, ilk küçük bahçeye sonrasında birkaç basamakla inilerek geçilen geniş bahçeye erişimi sağlamaktadır. Bu alan geçmiş dönemde Edirne'nin Necmi Ağabey'inin civar yörelerden gelen insanlara aş, yardım dağıttığı dertlerini dinlediği bahçe iken, bugün bu alan nikâh sonrası etkinlikler, resmi ve özel günlerde yapılan törenlere hizmet veren açık bahçedir. Yapının restorasyonu sırasında eklenen tek katlı ek binası, bahçeye bakan geniş camlarının açılmasıyla, nikâh sonrası etkinlik, kokteyl, resmi günlerde yapılan törenlerde bahçenin kullanımına imkân tanımaktadır (Şekil 5).





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğce Konağı

Şekil 6-7 Konağın avlusunda 'Düğün Hatırası Çekme Platformu' bölümü (12.04.2022) ve 'Gelin-Damat Düğün Konvoy' atlı arabasının bulunduğu bölüm (12.04.2022).



Yapının zemin katında kız isteme odası, çeyiz odası, gelin- damat sergisi, Balkan-Rumeli geleneksel kıyafet koleksiyonları; birinci katta ise Edirnekari sanatı, kurşun dökme, aynalı süpürge yapımı, sofrada adabı, mutfak eşyaları koleksiyonu, düğün yemeği hazırlıkları, kına gecesi, damat tıraşı, imam nikahı, zıfak geleneği, müzik eşyaları koleksiyonu için ayrılan mekânlar bulunmaktadır. Bu mekânlardaki bilgilendirme panoları, Edirne kültürel miras birikimi tasvir etmek üzere bilgilendirme panoları, hazırlanan mumyalar, görsel efektler, video sunumları ile somut olmayan kültürel miras başarılı bir biçimde aktarılmaktadır. Konağın sokak kapısından bahçesine girilen ilk noktada gelin-damat konvoy atlı arabası ve düğün hatırası için fotoğraf platformu yer almakta (Şekil 6, 7), bu alan hâlâ düğün/nikâh kutlamalarında kullanılmaktadır.

1. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Necmi İğce Konağı ile Yaşatılması

Somut olmayan kültürel mirasın korunması bağlamında kültürel ve toplumsal gelenekler içerisinde köklü bir tarihe sahip olan *aile kurma geleneği*, bir topluluğu temsil etmeye yönelik toplumsal uygulamalar, şölenler ve ritüellerden biri olması nedeniyle Anadolu kültüründe önemli bir yere sahiptir. Edirne'de evlenme gelenek ve görenekleri Necmi İğce Konağı'nda geniş yer bulmuştur. Evlenme/yuva kurma, Anadolu'da kız ve erkek kadar iki tarafın ailelerinin de yeni akrabalık bağlarının gerçekleştirildiği kutlu süreci ihtiva etmektedir. Bu geleneksel süreç, kız isteme, söz, nişan ve düğün törenleri olarak gerçekleştirilmektedir. Evlenme sürecinde tören isimleri, ne şekilde / hangi gün / hangi adetlerle gerçekleşeceği, yapılacak ikram, çeyiz, verilecek hediye, giyim/kuşam adetleri gibi sözlü kültür unsurlarla birlikte törenlerin yapıldığı yöresel/kültürel değerlere bağlı olarak da şekillenmektedir (Erol, 2016:228, Kabak, 2017:55). Geleneksel evlenme ritüelleri hangi yörede gerçekleştirilirse gerçekleşsin, evlilik süreci oldukça meşakkatli ve biricik kutlamaları içermektedir (Çeliker ve Genç, 2019:4).

Edirne'de de Anadolu'nun hemen her köşesinde olduğu gibi, aile kurulması için atılan ilk adım erkek tarafının kız tarafından gelin adayının istenmesi ile başlanmaktadır. Hatta *eskiden* kız ve erkekler, çeşme başında, düğünde, bayramda/şenliklerde birbirlerini görerek beğenilmekteydi. Edirne'de delikanlıların ilgi duyduğu kızlara gündüz ayna, geceleri fener tutarak onu beğendiğini belli etme geleneğinin olduğu yada uzaktan görme/karşılıklı beğenmeden sonra evlenmek isteyen gencin ailesine konuyu açarak ve araya aracı koyularak kızın ailesinin fikrinin alındığı görüşmelerden anlaşılmaktadır. Kız tarafının uygun görmesi halinde kız verilir, kimi zaman da





“yaşı daha küçük”, “önünde abisi var” gibi olumsuz bir ifadelerle teklif reddedilmektedir. Edirne’de gençlerin yuva kurmalarına ön ayak olmak üzere için başka bir yöntem de ‘görücü usulü’dür. Genellikle askerliğini yapmış ve evlenme çağına gelmiş delikanlının yakınları beğendikleri veya uygun gördükleri genç kızı erkek tarafına önerir ve aileyi ziyaret için gidilir.. Gencin annesi, elti/kız kardeş/yakın bir komşu ile kız görmeye gider; gelin olacak kızın ikramı, tertibi, düzeni, giyim kuşamı, adabı ve edebi öncelikle bu görücü kişiler tarafından incelenir (Şekil 8). Gelin adayının titiz, ağırbaşlı, oturaklı, hamarat ve eli açık olmasına dikkat edilir. O dönemin yaşam tarzı, iş gücü gereksiniminden kaynaklı olarak gelin adayının iri yapılı veya kuvvetli olmasına dikkat edilmektedir (Çeliker ve Genç, 2019:176). Kız görmeye gidildiğinde kızın gönlü varsa, çıkar görücülerin yanına gelir ve ellerini öperdi, eğer gönlü yoksa kız için evde yok denilir, kız misafirin yanına çıkartılmazdı. Geçmiş yıllarda Edirne’nin bazı yörelerinde kız istemeye sadece erkekler, bazı yörelerde ise kadın erkek karışık olarak gidilir ama ayrı ayrı odalara geçilip oturulur ve kız istenirdi. Kimi yörede kız verildikten sonra köye ilan edilir ve kahvelerde lokum dağıtılırdı (Enez-Hasköy, Meriç-Serem, Uzunköprü-Süleymaniye, Süloğlu-Yağcı).

Şekil 8. Kız isteme ve görücü usulü geleneğinin canlandırıldığı bölüm (11.04.2022).

Şekil 9. Gelin çeyizi sergilenme geleneklerini yansıtmak üzere düzenlenmiş bölüm (14.04.2022).



Yöresel halk kültüründe çeyiz hazırlığı önemli bir konu olup, geçmiş yıllarda evin kızı evlenme çağına gelinceye kadar çeyizi hazırlanır eksiklikleri tamamlanırdı. Genç kızların becerisinin ve emeğinin sergilendiği çeyizde, gelinin el emeği göz nuru dökerek hazırlamış olduğu işlemeli başörtüleri, grep / oyalı yemeniler, dantel örtüler, havlular ve işlemeli çeşitli örtüler çeyiz sandığında muhafaza edilirdi (Şekil 9). Edirne’de gelin kızın çeyiz sandığına evine düşkün, eli iş tutan, becerikli, temiz bir kız olduğunu anlatmak üzere *aynalı süpürge* de konulurdu. Edirne’nin bazı yörelerinde çeyiz, damat evi tarafından kız evinden düğün gecesi bazı yörelerde ise düğünden önceki hoca duası ile gün alınır; kız tarafı ve oğlan tarafı yengeleri dayanışmayla sabaha kadar serilirdi. Çeyizi almaya gelen damadın yakınlarına ikram olarak şeker/lokum servis edilirdi. Çeyizin alınacağı gün, bazı ilçelerde gelinin aretinin/en yakın arkadaşının hazırladığı Aret/Ahret çiçeği, damat tarafından bahşisi verilerek alınır. Bereketin simgesi olarak görülen Aret çiçeğinin etrafı grep kumaşlar, renkli iplikler, kurdelelerle süslenerek saksısına sakız, çikolata, şekerleme, çeşitli hediyeler yerleştirilir, çeyizin başköşesine konurdu. Damat tarafından çeyiz almaya gelenler, gelin çeyizinden herhangi bir eşyayı (tabak, bardak, kaşık) şaka amaçlı gizleyip daha sonra onu gelin kıza geri vermek ya da uğur olarak saklamak üzere alırlardı. Kız evinden sandık çıkmadan önce, sandığa gelinin küçük kardeşi oturur, kayınvalideden “sandık açılmaz” diyip bahşiş alınca





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğce Konağı

dek sandıktan kalkmazdı. 1970’li yılların başlarına dek çalgılar eşliğinde öküz/at arabaları süslenerek çeyiz almaya gidilirdi, sonraları traktörlerle gidilmeye başlanmıştır. Çeyiz taşınacak arabanın içine hasır/çerge/kilim yayılır, çeyiz besmeleyle imece usulü elden ele “hayırlı olsun, Allah tamamına erdirdin” gibi hayır dualarıyla arabaya taşınırdı. Çeyizin damat evi tarafından alındığı gün, kız tarafının akraba büyükleri, eli marifetli kadınlar yöresel özgün kıyafetleriyle çeyiz sermek üzere gelinin yeni evine giderlerdi (Şekil 10, 11). Bazı yörelerde çeyiz sermeye damat tarafından karışılmaz, bazı yörelerde kız tarafının teklifiyle damat tarafı da çeyiz sermeye yardım ederdi. Gelin odasına çeyiz indirilir, oda düzenlenerek süslenir, kızın çeyizi duvarlara çiviler çakılan iplere asılır ve çeyizlerle donatılırdı. Çeyiz serilirken özellikle çeyizin işlemeli dantel kısımları göze çarpacak şekilde iğnelenirdi. Çeyiz odasında yöresel çerge/kilim, seccade, namazlık/başörtüsü, yazma, oya, işlemeli uçkur, gündelik ve yabanlık/özel kıyafet, kat kat elbiseler (Şekil 10, 11), kumaşlar, yatak takımı, yorgan, yastık, minder, havlu belli bir düzen içinde serilirdi. Bu adetler 1980’li yıllara kadar sürdürülmüş, daha sonra çeyiz serme âdeti geleneksellikten uzaklaşmaya başlanmıştır. Çeyiz serme işleminde erkek tarafı kız evinden gelenlere yemek verir çeyizi görmeye gelenler, akraba ve komşular o akşam yöresel müzik aletleri ve çalgıları eşliğinde (Şekil 12) şenlik yapılır, hatta o gece eğlence tertip edildiği için düğünün o geceden başladığı da söylenirdi. Çeyiz serildikten sonra görmeye gelen damada çeyiz odasının “kapısı açılmıyor” diyerek bahşiş istenirdi. Bazı yörelerde düğünden bir hafta önce çeyiz alınır, kimi yerde çeyizin tamamı gönderilmez, kimi yörede tamamı gönderilerek serilirdi. Gelinin yatak, yorgan, döşek, yastık gibi çeyizleri davullar eşliğinde, arabalarla (1970’li yıllarda öküz veya at arabasının talikalıyla) alınır. Eğer kızın ailesi varlıklı ise çeyiz arabasının arkasına buzağılı inek, koç veya kuzu bağlanırdı. Çeyiz damat evine gelindiğinde yardımlaşarak çeyiz damat evine taşınır, damada tek tek verilirdi. Damat çeyizin taşınmasına yardım edenlere zarf içinde para veya hediyeler verirdi. Bazı yörelerde çeyiz getirilen evde ‘bardak veya ayna kırma âdeti’ uygulanırdı, bu âdet ile uğursuzlukların o eve gelmemesinin sağlandığına inanılırdı (Meriç-Nasuhbey-Serem, İpsala-Koyuntepe, Havsa-Osmanlı, Enez-Hasköy-Çeribaşı, Süloğlu-Akdere-Yağcılı, Uzunköprü-Başağıl, Keşan-Mecidiye).

Şekil 10. Yöresel gelin-damat kıyafetlerinin sergilendiği alan (14.04.2022).

Şekil 11. Yöresel Balkan-Rumeli (b) kıyafetlerinin sergilendiği alan (11.04.2022).

Şekil 12. Kına gecesi ve düğünlerde kullanılan yöresel müzik aletlerinin sergilendiği platform kıyafetlerinin sergilendiği alan (14.04.2022).





Konakta kına gecesinden düğünün bitimine kadar gelen misafirlere kurulan sofraların tasvirlerine de yer verilmiştir. Edirne'nin geleneklerine göre, misafirler düğüne uzaktan geliyorsa birkaç gün önceden misafirlerin düğüne geliş zamanlarına ve öğünlere göre sofraların tazelenmesi, düğün yemeklerinin hazırlanması ve servis edilmesi yardımlaşma ile gerçekleştirilirdi. Komşular düğün sahiplerine yardımı esirgemez, hatta düğüne 2-3 gün kala düğün evinin temizliğine de yardım edilirdi. Yöresel düğün yemekleri için büyük kazan, haranı (büyük tencere), tabak, kepeç, kaşık gibi malzemeler komşulardan toplanır; düğün evinin bahçesinde uygun yerlere yakılan odun ateşi üzerine sacayakları oturtularak üzerlerine kazanlar kurular ve farklı yemekler pişirilirdi. Düğün evinin avlusuna hasırlar yayılır, komşulardan ödünç alınan yer sofraları üzerinde yemekler yenirdi. Her yörede, yemekleriyle meşhur olan yemekçi kadın/aşçı olarak tabir edilen kişiler ücreti mukabilinde düğün evinin akrabalarının da yardımıyla tüm yemekleri hazırlarlardı. Düğünün iş ve işleyişten sorumlu kişi *düğün kâhyası*, aşçı kadınlardan hariç bulaşıkların yıkanmasında yardımcı olacak kişileri, servis hizmetini yürüten ayakçıları da organize ederdi. Düğünde görev alan kadınlara tülbent, erkeklere dörtkenarı işlenmiş mendiller verilir ve kollarına havlu bağlanırdı. Yemek pişirilen kazanlardan hangisindeki yemek ilk piştiyse o kazanın kapağı kaldırılmaz, yemek almaya ilk kim gelirse "kazanın kapağı açılmıyor" diyerek o kişiden bahşiş ister, verilen bahşışten sonra servis yapılırdı. Düğün yemekleri mutlaka etle (dana, koyun, kuzu, tavuk, kaz) pişirilir, ek olarak bazı yemekler mevsimine uygun sebzelerden hazırlanırdı.

Geçmişten bugüne kadar Edirne'nin yemek kültürünün genel olarak korunduğu söylenebilmektedir. Bir miras birikimi olan 'Edirne yöresel mutfağı'nın geleneksel yemekleri düğün sofralarında ikram edilirdi. Düğünlerde hazırlanan yöresel yemekler; çorbalar (düğün, şehriyeli domates, tavuk suyu, ekşili misket çorbaları), et yemekleri (yahni, keşkek, tas kebabı), etli yemekler (kuru fasulye, yaprak sarması, biber dolması, etli nohut yemeği, etli lahana yemeği, etli patates yemeği, bamya, karnıyarık, musakka), pilavlar (fırınlanan, bulgurla hazırlanan kapama pilavı), börekler (pirinç böreği, Trakya sini mantısı, Arnavut böreği/laklör, Boşnak böreği, göçmen böreği, dızmana, kenarlı pide/zennik, kıvrım, katmer/yağlamaç, nohut ekmeği, düğün lokması) ve tatlılardı (ev baklavası, bademli baklava, oklava tatlısı/oturtma tatlısı, Boşnak tatlısı, fıstık tatlısı, kalburabastı, revani, Hayrabol tatlısı, yoğurt tatlısı, tulumba, peynir helvası, hoşmerim, Gaziler helvası, zerde, sütlaç, un ve irmik helvası). Düğün için hazırlanan turşu, salata, içecekler (ayran, ev yapımı hoşaf, komposto) de ikram edilirdi (Şekil 13). Pilav/keşkek tarzı yemeklerin bereketli olması için yemek kazan kapakları "Allah'ım bereket katsın, evime, yokluk yüzü göstermesin" diye dua ettirilerek geline açtırılırdı. Edirne geleneksel yemeklerinin yanında düğünden bir gün önce pişirilen *düğün ekmeği* de ünlüdür. Komşular, düğün evine katkıda bulunmak için 3-4 somun ekme, sinilerle el açması börek (ekşimikli, bulgurlu), baklava, süt, yoğurt, bulgur, pirinç, çay gibi gıdaları kumaşlara sararak getirirlerdi. Bazı yörelerde kız evinin yemekleri erkek evinden gider, bazı yörelerde ise oğlan tarafı kız tarafının pişirmesi için sadece bir tane kurbanlık koç gönderirdi Diğer tüm giderler kız evine ait olup, kızın babası tarafından karşılanırdı (Uzunköprü-Süleymaniye-Başağıl, Enez-Hasköy-Çeribaşı, Süloğlu-Yağcılı, Havsa-Osmanlı, İpsala-Koyuntepe, Meriç-Serem-Nasuhbey, Lalapaşa-Doğanköy, Keşan-Mecidiye, Süloğlu-Akardere). 2000'li yıllara kadar yapılan düğünlerde tam bir dayanışmayla düğün sahibinin yakınları, komşuları düğün





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğce Konağı evine destek sunarak misafirleri ağırlar, ev sahibinin yükünü hafifletilme geleneğini sürdürürlerdi. Düğün yemeği geleneği, Edirne'nin çoğu yöresinde hala sürmekte ancak geleneksel dokusundan uzaklaşmıştır. Günümüz düğünlerinde pek çok yörede düğün ikram hazırlığı artık yemek şirketleri ile anlaşarak karşılanmaktadır.

Şekil 13. Düğün yemeği hazırlıklarının tasvir edildiği bölüm (11.04.2022).

Şekil 14. Yöreyle ait sofrada yemek yemenin tasvir edildiği bölüm (10.04.2022).



Geleneksel yemek yeme kültüründe sıkça kullanılan yer sofrası, Tanzimat ile başlayan batılılaşma süreci ile birlikte değişime uğramış, sofrada yemek yeme alışkanlıkları ve yemekte kullanılan araç/gereçlerde de zaman içinde farklılaşmıştır (Ünsal, 2011; Maviş 2003). Özellikle II. Abdülhamid zamanında, Batılı ülkelerdeki gibi yer sofrasında değil de ayrı oda/salonda masa ve sandalyelerde oturarak -ayrı tabak, çatal/bıçakla- yemek yenmeye başlanmıştır (Ünsal, 1996). Cumhuriyet sonrası Türk mutfak kültüründe ve sofrada yemek yemede köklü değişiklikler olmasa da geleneksel kültürde dönüşümler başlamıştır. Geleneksel kültürün getirdiği sinide/yer sofrasında; bir tabaktan birlikte çabuk yemek yeme, yemeğe başlamadan önce besmele çekme, yemek sonunda sofrada dua yapma gibi alışkanlıklar Anadolu topraklarının özellikle kırsal yerleşimlerinde terk edilmemiştir (Güler, 2010, Demirbilek vd., 2019:152). Geçmişte aile bireylerinin yere serdiği bir sofrada yemek yemeye başlanırdı. Sofradan önce (gerekirse yemek arasında evin küçüğünün ibrik/küçük kap ile de tekrarladığı) el yıkama alışkanlığı, önemli bir sofrada yemek yemeydi. Sofra duasıyla başlanan yemekte, ana yemek ve tatlı ortak tabaktan, su ise testiden servisi yapılan bardak ile içilirdi (Şekil 14). Misafir gelirse ona ayrı servis çıkarılır, yer sofrasında kenara çekilerek ona da oturacağı yer açılırdı. Aile büyüğü sofradan 'afiyet olsun' diyerek kalkmadan önce -doymuş olsa bile- hiçbir aile üyesi saygı gereği sofradan kalkmazdı (Büyükevren-Çeribaşı, Meriç-Nasuhbey, Keşan-Mecidiye, Lalapaşa-Doğanköy).

Anadolu'nun geleneksel halk kültüründe hem sözlü geleneğin hem de yazılı kaynaklardan tespit edilen nazar ve nazarlıkla ilgili inanışlar konakta da ele alınmıştır. Halk





arasında nazara karşı koymak için nal/mavi boncuk/yumurta kabuğu gibi “koruyucu” nazarlık kullanımı, muska yazdırma, *kurşun dökme*, tütsüleme gibi “iyileştirici/tedavi edici” birtakım büyüsel işlemlere dayalı çeşitli pratiklere sıkça rastlanmaktadır. Bunların kimisi dinî unsurların etkisi ile uygulanmakta kimi de kökü eski inanışlara bağlı olan ve yüzyıllardır sözlü gelenekte kuşaktan kuşağa aktarılan bilgiyle yaşatılmaktadır (Çıblak, 2004:103). Geçmişten beri varlığını sürdüren bu inanış, yazının olmadığı sözlü kültür çağında kültürel belleğin korunma ve aktarımıyla, bilgiyi taşıyabilecek kişilerin varlığı ile sağlanmakta böylece kültürel bellek özel taşıyıcılar aracılığı ile aktarılmakta idi. Türklerin İslamiyet’i kabul etmeden önceki inanışı olan Şamanizm’de, bu taşıyıcılara “şaman” adı verilir (Assmann 2001:57). Eskiden şamanların gerçekleştirdiği “kut dökme” anlamındaki *kurşun dökme ritüeli* kurşun döken yaşlı kadınlarla sürdürülmüştür (Şafak, 2017:159). Özellikle ‘ocak’ el almış, temiz, mahallenin manevi/dini anlamda itibar ettiği kadınlar kurşun dökerdir. Edirne’de sözü kesilmiş gelin kıza nazar değmemesi, kıskananların kem gözünden muhafaza edilmesi için geline kurşun dökme geleneği uygulanmakta idi. Halk kültüründe kurşun dökme; nazar değmemesi için dizüstü oturtulan kişinin üzerine kurşunun sıçramaması için temiz beyaz bir örtü/tülbentin örtüldüğü, kişiye dualar eşliğinde kurşunun döküldüğü bir ritüeldir. Gelin kızlara kurşun dökülürken suya para, altın, toplu iğne de atılırdı (Şekil 15). Metal bir kepçenin içine konup ateş yardımıyla eritilen kurşun, bazı dualar ya da çeşitli maniler eşliğinde kişinin başının üstünde tutulan içi su dolu kaseye boşaltılırdı. Kurşunun su ile teması sonrasında aldığı şekiller kurşunu döken kişi tarafından yorumlanır, hatta nazarı değdiren kişinin cinsiyeti, fiziksel özellikleri üzerine bazı yorumlar da yapılırdı. Kurşunun ateşte eritilip suya dökülme eylemi, üç kez ard arda tekrarlanır ve sonrasında kurşun dökülen kabın içindeki su ile kişi yüzünü üç kez yıkadıktan sonra su, ayak basılmayan temiz bir yere dökülürdü (Çıblak, 2004:117). Kayınvalide, ehtilerin de katıldığı kurşun dökme ritüeliyle gelinin kem gözlerden arındırıldığı, üzerindeki nazarın da çıkartıldığına inanılırdı (Süloğlu-Akdere-Yağcılı, İpsala-Koyuntepe, Lalapaşa-Doğanköy).

1920’li yıllardan sonra doğumdan ölüme kadar geçiş dönem törenlerinde kullanılan ‘kına yakma ritüeli’ Anadolu’nun çoğu yöresinde uygulanmaktadır. Evlenme, doğum, asker uğurlama, ölüm, bayram yanında hacca giderken de kına yakılmaktadır (Ketre 1999, Santur 2005, Tokmak 2009, Küçükbasmacı, 2016:75). Anadolu’daki Türk inanç sisteminde kına; asker adayına, kurban edilecek hayvana, evliliğe aday olan gençlere kına yakıldığı, belki de yaşlıların saç kınasını bu manada *ahiret adaylığı olarak adanmışlık işareti ve kutsanma* olarak görüldüğü söylenebilmektedir (Kalafat, 1995:105, Santur, 2005:189, Tokmak, 2009:21). Edirne’de kına yakma ritüeli; kına gecesi, kına düğünü, el kınası, kına, has kına, gelini kınaya çekme, kına vurma, kına basma, kına yakma gibi farklı isimlerle adlandırılmakta (Öğüt Eker, 1998:25, Küçükbasmacı, 2016:75), bazı yörelerde sadece geline değil damada da (Şekil 16), törene katılan yaşlı kadınlara, genç kızlara da kına yakılmaktadır. Kına yakma eyleminin gelin-damadı koruyup kutsadığına, eşleri birbirine sevgili yaptığına, davetlilerin de bu törene eşlik ederek evliliği kutlayıp kutsadığına inanılmaktadır (Santur 2005:389, Küçükbasmacı, 2016:76).

Geçmişte elektriğin evlerde kullanımından önce, aydınlatma gelin evinin avlusunun uygun yerlerine asılan lüks lambalarıyla sağlanırdı. Kına gecesinin düzenlendiği alan, oturma





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğe Konağı

yerleri, halay çekmeye, oynamaya yetecek düzenlemelerle planlanırdı. 1990'lı yılların sonuna dek Edirne'nin çoğu yöresinde yapılan düğünler üç gün, iki gece sürer; cuma gününden itibaren başlayan düğün sırasıyla 'Tel Gecesi', 'Kına Gecesi' ve 'Düğün' idi. Kına gecesinden önce erkek tarafının katılmadığı kız tarafında darbukayla Tel Gecesi düzenlenir; gelinin arkadaşları, komşuları kız evine gelerek gelinin saçından ayak ucuna kadar tel yapar, gelen misafirlere de gelin telinden dağıtırdı. Köy içinden marifetli (*Telci Kadın/Teleçka/Telleçka* adıyla) kadınların hazırladığı *Kapele/Kapela* denilen taç, gelinin başına takılırdı. Tel Gecesinden sonraki gece olan cumartesi günü akşamı Kına Gecesi yapılırdı. Üç gün süren düğünler zamanla Kına Gecesi ve Düğün şeklinde iki geceye kısaltılmıştır. Önceleri Kına gecesinde gelin iyi bir kumaştan kadife bir elbise giyer, başına boncuk ve pul işlemeli kırmızı bir tülbent veya grep örtü örtülür, başının her iki tarafından ayak ucuna kadar tel sarkıtılır, yakınlarından isteyenler bu örtüye para da iğnelerdi. Eski kına gecelerinde dare, darbuka/dümbelek gibi çalgılarla (Şekil 12) kadınlar arasında kutlanır; darbuka çalan kızlar kayınvalidenin önüne giderek bahşiş almak için darbukaların çalmadığını söylerdi. Kadınlar toplanarak mani atmaya başlardı, önce gelin görünce ile oynar kayınvalide çıktığında manisi yakılırdı. Bu gecede erkekler, kadınların arkasında kendileri için düzenlenen alanda eğlenirler, delikanlılar da kenardan izledikleri ve beğendikleri kızlara talip olurlardı. Erkek tarafı yengeleri kınayı getirir, kız tarafı yengeleri de kınayı kararak hazırlar, kına tasımın üzerine gelin ve damadı simgeleyen iki tane mum da yerleştirilirdi. Gelini kınaya çıkarma geleneği, Edirne ilinde yörelere göre farklılık göstermekte; bazı yörelerde önde gelinin kız arkadaşları, arkada iki yenge gelinin koluna girerek gelini kınaya çıkarır, kına türküsü eşliğinde gelini sandalye etrafında üç defa döndürüp sandalyeye oturturlardı. Damat ve kız anneleri iki yengenin koluna birer basma bağlarlardı. Bazı yörelerde ise gelin (içinde kayınvalidenin şeker ve para koyduğu) testi omuzunda kız arkadaşlarından oluşan alay grubu ile kınaya çıkar; gelinin arkadaşından biri kına tepsisini tutarken diğerleri geline kına yakar, kayınvalide tarafından alay grubundaki tüm kızların kollarına hediye olarak tülbent bağlanırdı. Geline kına yakılacağı zaman gelin avucunu açmaz, kayınvalide gelinin avucuna demir para (gelini demir gibi sağlam olsun inancı ile) veya altın bırakırdı. Evin avlusunda kadınlar dareler ve darbukalar çalarak gelini ağlatmak için çeşitli içli manilerle, "yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar", "kırmızı gülün alı var" gibi kına türküleri söylenerek herkesin ortasında geline kına yakılırdı. Geline kına yakıldıktan sonra kayınvalide demir para ve şeker karışımını kalabalığa saçar, o gece gelen tüm konuklara tepsiye konan gelin kinasından dağıtılır eğlence gecenin ilerleyen saatlerine kadar sürerdi. Baba evindeki o son gecesinde gelini arkadaşları yalnız bırakmaz, bütün kızlar gelinin yanında kalırdı. (Uzunköprü-Başağıl-Süleymaniye, Enez-Hasköy, Meriç-Nasuhbey-Serem, Lalapaşa-Demirköy, Süloğlu-Akdere-Yağcılı, Havsa-Osmanlı, İpsala-Koyuntepe, Lalapaşa-Doğanköy). Kız evinin avlusunda kutlanan *kına geceleri*, 2000'li yıllardan itibaren birçok köyde hizmet veren düğün salonlarında kutlanmaya başlamıştır.





Şekil 15. Geline kurşun dökme âdetinin tasvir edildiği bölüm (12.04.2022).

Şekil 16. Kına gecesi geleneğinin tasvir edildiği bölüm (10.04.2022).

Şekil 17. Damat tıraşının tasvir edildiği mekân (11.04.2022).



Kültürümüzde eski düğün geleneklerinden biri de 'damat (güvey) tıraşı'dır. Tıraş iki gün ve gece süren düğünün son gününde damat evinde yapılırdı, yörenin bazı ilçelerinde damat/güvey tıraşına 'tırışaltı' da denir. Bazı yörelerde berber damat evine çağırılır, bazı yörelerde de berber, görevli kişi (düğün kâhyası, çocukbaşı/ delikanlıbaşı) ve köy delikanlılarıyla birlikte davul ve zurna eşliğinde alınmaya gidilirdi. Berber çantasında tıraş malzemeleriyle (havlu, peçete, tıraş taşı, makas, sabun, fırça, kolonya, krem, ustura, kayış) düğün evine getirilirdi. Bazı yörelerde düğün günü, gelin almaya gitmeden önce, bazı yörelerde düğünün bitimine yakın damat evinde davul zurna eşliğinde damat tıraşı yapılırdı. Damat evinin avlusunda herkesin görebileceği bir noktaya masa ve sandalye konup, davul zurna eşliğinde damat sağdıçı en yakın arkadaşları ile getirilip oturlardı. Berber, damada büyük bir beyaz önlük (peştamal) ve tıraş olurken üstü başı batmasın diye de havlu takardı (Şekil 17). Tıraş esnasında damadın hemen arka tarafında köyün gençlerinden iki kişi (çocukbaşı/delikanlıbaşı) bayrak tutar, bayrağı taşıyan gençlere bahşiş için bayrağa para asılır, asılan paralar gençler arasında pay edilirdi. Berber, damadın tıraşının yarısında, damattan bahşiş almak maksadıyla usturanın kesmediğini söyler, bahşişini aldıktan sonra tıraşına kaldığı yerden devam ederdi. Tıraştan sonra havlu çıkarılır, peştamal askı yani takı takma töreni için kalırdı. Bazı yörelerde beyaz veya çeşitli renklerde 'marama' denilen düz kumaş üzerine kanaviçe işlemeli kare bir önlük kullanılır ve bu önlüğe para takılırdı. 2- 2,5 saat süren tıraş bittikten sonra damadın arkadaşlarından yalnızca evli olanları damadı giydirirlerdi. Edirne'nin kimi yörelerinde berbere verilmek üzere çeşitli hediyelerin içine konulduğu bohça damadın tıraş edildiği masaya bırakılırken, kimi yöresinde -berbere ne verildiği görülsün diye- sol omuzuna asılan havlu üzerine hediyeler iğnelenirdi (Lalapaşa-Çömlekakpınar-Demirköy, Meriç-Nasuhbey-Serem, Enez-Hasköy-Çeribaşı-Büyükevren, Havsa-Osmanlı, İpsala-Koyuntepe). 2000'li yılların başlarına dek kimi yörede sürdürülmekte olan 'geleneksel damat tıraşı', günümüzde daha modern bir hale dönüştürülerek uygulanmaktadır.

Konakta, geleneksel olarak halen uygulanmakta olan imam nikâhı da tasvir edilen geleneklerden biridir. Türk Medenî Kanunu 1926 yılında yürürlüğe girmesiyle Türk hukuk tarihinde yaşanan büyük değişimle bu tarihe kadar tamamen şer'î hukuka dayanan Türk medenî hukuku laik bir hüviyete bürünmüştür. Eski hukuk normları çerçevesinde oluşmuş toplumsal





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğe Konağı

pratiklerle birtakım tezatlar ortaya çıkmış, ancak o tarihten sonra da Türk Medenî Kanunu'na göre meşru sayılmayan imam nikahı toplumsal alışkanlıklarla devam ettirilmiştir (Tunç, 2019:19). Anadolu'da eski geleneklere göre resmi nikâh kıyıldıktan sonra düğün gecesi *İmam Nikâhu* da kıyılırdı. Damat, en yakın arkadaşları ile akşam ezanını, camide cemaatle namaz kıldıktan sonra imamı düğün evine çağırılırdı (Şekil 18). Damadın akrabalarının ve kız evinden birkaç kişinin (gelinin yengeleri) hazır bulunduğu fazla kalabalık olmayan dini nikâh törenine imamın yanında cemaatten birkaç kişi de gelip nikâha katılırdı. Edirne'de bazı yörelerde nikâh kıyılmadan önce güvey yemeği diye adlandırılan yemek, kimi yörede de yemek servisi yerine sadece lokum ikram edilirdi. Nikâh kıyılmadan önce -çiftlerin evliliklerinin bitebilme ihtimaline tedbiren- kadının mağdur olmadan hayatını sürdürebilmesi için maddi güvence (tarla, inek, altın) sözünün damatça verileceği '*mehir*' belirlenirdi. Mehir sözünden sonra, gelin ve damat şahitler huzurunda kendi iradeleri ve gönül razısıyla birbirlerini eş kabul ettiklerini üç defa beyan etmeleri istenirdi. İmam dualar okuyarak yeni evlilerin nikâhını kıyarak, hayırlı olmasını temenni eder mutluluklar dilerdi. Düğün sahipleri imama bu hizmetinin karşılığını ödeyerek, ona hediye takdim ederlerdi (Lalapaşa-Demirköy-Ortakçı, Meriç-Serem, Enez-Hasköy-Büyükevren, Keşan-Mecidiye, İpsala-Koyuntepe).

Şekil 18. İmam nikâhının yansıtıldığı bölüm (10.04.2022).

Şekil 19. Zifaf geleneğinin tasvir edildiği bölüm (11.04.2022).



İmam Nikâhu kıyıldıktan sonra gelin ve damat odalarına çekilirlerdi (Şekil 19). Gelin yatağı erkek tarafının yengeleri tarafından hazırlanır ve imam nikâhu kıyılmadan önce gelinin yatağında bazı yörelerde iki yaşlı kadın -gelin ve damadın ömürlerinin uzun olması için-, bazı yörelerde de kız ve erkek çocuk -gelinin bir kız ve bir erkek çocuğu olsun diye- yuvarlandırılırdı. Gelin-damadın yakınları yatakta yuvarlananlara bahşiş/hediye verilirdi. Zifaf odasına gelin iki yenge eşliğinde, damat ise arkadaşları tarafından sırtı yumruklanarak getirilirdi. Damat, gelinin yanına girdiğinde gelinin duvağını açarak hediyesini takardı. Bazı yörelerde gelin ve damat zifaf odasına girerken kapı içine kayınvalide Kur'an tutar, içeri girdiklerinde -geçimleri tatlı olsun diye- şerbet ikram ederdi. Damadın kırması için önüne ayna konurdu, ayrıca ömürlerinin su gibi pürüzsüz/dertsiz akıp gitmesi için de su dolu testi konur ve devirmesi istenirdi. Eskiden kapının arkasına bir bakır leğen ve ibrik bırakılır, geline yenge kadınlar yardım eder ve abdest aldırır. Gelin ve damadın namaz kılmaları için namazlığı hazırlanır; böyle mutlu bir yuvaya sahip oldukları için ikişer rekât





şükür namazını –birlikte veya ayrı ayrı- kılarlardı. Bazı yörelerde namazlık yerine damat, gelinin duvağı üzerinde namazını kılar, gelin de damadın ceketi üzerinde kılar. Zifaf odasına kızın annesi tarafından pişirilen tavuk, sini baklava, börek hazırlanır, o yiyecekleri -damat evine ayıp karşılandığı için- saklı olarak getirilir, yiyeceklerin gönderildiği o siniler gelinin yeni yuvasında bırakılır, baba evine geri gönderilmezdi. Gelin ve damat oruçluysa oruçlarını bu yiyeceklerle açarlardı, geçmiş yıllarda gelin ve damada düğün günü oruç tutturulurdu. Böylece bu geceyle birlikte uyum ve saadet içerisinde bir ömür sürecek birlikteliğin temelleri atılırdı (Uzunköprü-Süleymaniye, Enez-Hasköy-Büyükevren-Çeribaşı, Lalapaşa-Doğanköy, Meriç-Nasuhbey, Keşan-Mecidiye). Edirne'nin merkez ve köylerinde aile kurma ile ilgili geleneksel kültür, tamamen olmasa da yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Edirne'nin geleneksel halk sanatlarından olan *aynalı süpürge yapımı* ve *Edirnekari sanatı* da konakta sergilenen kültürel miras örneklerindedir (Şekil 20, 21). Yapının birinci kata ulaşan merdivenden sonra göze çarpan köşede *Edirnekâri* zanaatı ve eserleri yer almaktadır (Şekil 20). Geçmişte gelin çeyizlerinin konduğu çeyiz sandığının mutlaka Edirnekâri bezemeye yapıldığı, halen günümüzde ev dekorasyon elemanı olarak ahşap sandık, yatak başları, rahle, köşe dolabı, ahşap sehpa gibi pek çok eşyanın da bu zanaatle bezendiği bilinmektedir. Edirnekâri zanaatının tarihçesi, görsel sinevizyon, bilgilendirme ve mumya tasvirleri ile teşhirdir. Edirne'nin öne çıkan kültürel miras birikimi olan bu sanat kamu, yerel yönetimler ve STK'larca da desteklenmekte, açılan eğitim ve üretim kurslarıyla da yeni ustalar yetiştirilmektedir.. 'Edirne işi' yada 'Edirnekâri bezeme işi' olarak da adlandırılan bu sanat, tahta üzerine natüralist çiçek, meyve ve yaprak motiflerinin bozulmayan boyalarla yapıldığı, en önemli esin kaynağının da doğa olduğu bilinmektedir (Öztürk, 1998:487, Ünver, 1965:15). Osmanlıların 15. yüzyıldan beri kullandığı bu özgün teknik, Edirne'nin imparatorluk merkezi olduğu ve ilk kez Edirne'de uygulandığı için kentin adıyla anılmıştır. Bursa, İstanbul, Erzurum ve Diyarbakır'a da yayılmış olan sanat, yurdun hemen her köşesine ulaştırılmıştır (Cömert, 1995:20, Ekmekçi, 2010:24). Edirnekâri sanatı, sıklıkla çeyiz sandıkları, para kutuları, cilt kapakları, yazı çekmeceleri gibi dekoratif eserler üzerine uygulanmaktadır (Çoban vd., 2004:29). Edirnekâri ağaç işleri; oyma, kakma ve boya bezekli eserler olmak üzere üç kategoriye (İrez, 1990:97), kullanım alanlarına göre de '*dekoratif eserler*' (tavan islemeleri, yüklük / köşe dolapları, trabzan ayakları) ve '*ev içinde esya olarak kullanılan Edirnekâri*' (sofra/sini altları, kavukluklar, yazı çekmeceleri/sandıklar, rahleler ve diğer eserler) olarak iki gruba ayrılmaktadır (Ülkücü, 1998:475, Ekmekçi, 2010:25). Edirne'deki çeyizlerde geçmişten bugüne kadar hala kullanılan Edirnekâri dekoratif süs ve ev eşyaları, yeni kurulan evliliklerde, gelin çeyizlerinde yer alarak unutturulmayan bir somut olmayan kültürel miras birikimidir. Bölgenin camii ve konut tavan bezemelerinde, yüklük ve köşe dolaplarında da sıklıkla rastlanan bu zanaat, Necmi İğce Konağı'nın pek çok noktasında da yer almaktadır. Edirne'nin sembolü haline gelmiş bir diğer sanat da aynalı süpürge yapımıdır. Geleneksel el sanatları arasında önemli bir yer tutan aynalı süpürge, Edirne'de gelin kızın çeyiz sandığına evine düşkün, eli iş tutan, becerikli ve temiz bir kız olduğunu anlatmak üzere konulurdu. 1900'lerin başında Orta Avrupa ve Yugoslavya'da başlamış olan süpürgeciliğin ilk ustaları Yahudiler olmuş (Şengül, 2005:55), Edirne'de de yahudiler tarafından yetiştirilen ustalarca sanat sürdürülmüştür. Geleneksel tel

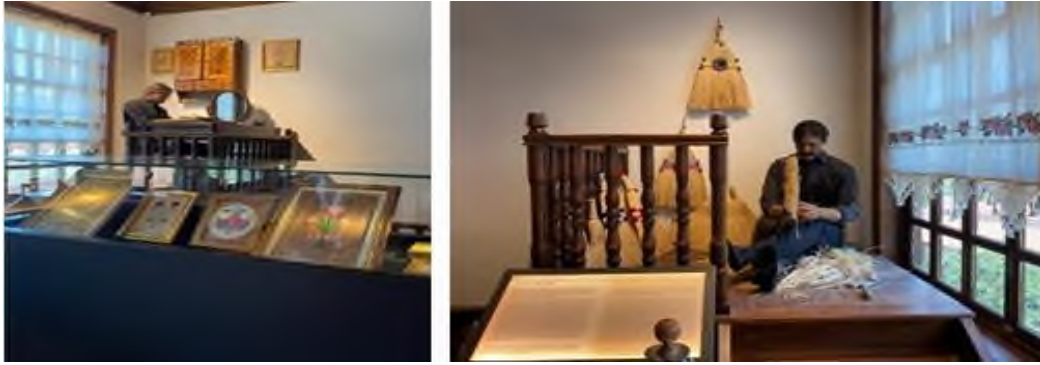




Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğe Konağı süpürge Edirne'nin yerel kültür harmanında, aynalı olarak kullanılmış ve estetik bir hal almıştır (Şekil 21). Edirne'de hediyelik eşya satan dükkânların vitrinlerini de sıkça süsleyen aynalı süpürge (Günalan, 2009:2, Ekmekçi, 2010:31), Edirne'de her gelin kızın çeyiz sandığına konan, temizliği, güzelliği ve becerikli olmayı simgeleyerek farklı anlamlar taşımaktadır. Edirne'de genç kızların çeyizlerinde aynalı süpürge olmazsa, çeyizleri eksik sayılırdı. Rivayete göre eskiden yeni gelinler aynalı süpürgeyle evi süpürürken, aynalarına bakarak kaynanalarının kendileri için bir şey söyleyip söylemediğini yada bir hareket yapıp yapmadığını gözlemlemek için kullanıldığı (Ekmekçi, 2010:37) aktarılan süpürge, kimi rivayetlere göre de gelin kızın saçını başını kontrol edip, kendine çeki düzen verdiği bir fonksiyona sahip olduğudur.

Şekil 20. Edirnekâri sanatının tasvir edildiği bölüm (13.04.2022).

Şekil 21. Edirne'nin aynalı süpürge yapımının tasvir edildiği bölüm (13.04.2022).



Sonuç ve Değerlendirmeler

Yerleşim alanlarının sosyo-kültürel yaşam çıktısı olan kültürel miras bileşenleri, mimari miras ile yakın ilişki içerisinde bulunmaktadır. Bu bağlamda ele alındığında bir birikim olan *kültürel miras*, toplumun ortak geçmişini yansıtan, toplum bireylerinin dayanışma ve birlik duygularını güçlendiren önemli bir hazine olarak kabul görmektedir. Toplumlara ait kimlik ve kültürel değerlerin, tarih boyunca biriktirilen deneyim ve geleneklerin devamlılığı gelecek inşası için de vazgeçilmez niteliktedir. Bu anlamda hassasiyetle yapılan kültürel ve mimari değerlerin korunması, yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılması önem arz etmektedir. Bu potansiyeli ile Edirne'nin farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmış olması, kültürel, sosyal ve tarihi olarak oldukça nitelikli bir birikime sahip olmasını sağlamış, Türkiye'nin Avrupa'ya açılan sınır kapısı olması nedeniyle de kent, bugün de önemini muhafaza etmiştir.

Kent kültürel miras değeri taşıyan yapılarının sahip olduğu belgesel, özgün mimari nitelikleri, taşıdığı tarihsel ve kültürel kimlik değerini muhafaza ederken yaşam biçimlerini dolayısıyla yapıları ve kenti şekillendiren somut olmayan kültürel miras izlerini de korumayı başarmıştır. Edirne'nin sahip olduğu somut olmayan kültürel miras değerleri Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın 2015 yılı SOKÜM rapora göre *Kırkpınar Yağlı Güreşleri Festivali, Bahar Bayramı: Hıdrellez / Aziz George Günü, Ebru Sanatı, Çini Sanatı, Edirnekâri Sanatı, Talikacılık, Kispet yapımı, Kat'ı Sanatı* ulusal envanter listesinde yer almış, ancak *misk sabunu yapımı, aynalı süpürge, Edirne bez bebek*





yapımı, Çocuk Gecesi Kutlamaları, Geleneksel Atbaba Şenlikleri ile yöresel yemekleri yaşatılmış ama henüz belgelenmemiş somut olmayan kültürel miras birikimlerindedir.

Kültürel mirasın önemli bir örneği olan Edirne Necmi İğe Konağı, müze olarak işlevlendirilmiş, 'somut ve somut olmayan kültürel mirasın aktarım ve gösterim mekanı' olarak kente kazandırılmıştır. Edirne İli'nin sahip olduğu ve yaşatılması gereken somut olmayan kültürel miras değerleri somut örnekler/figürler/objeler ile temsil edilerek;

- * Yöresel Edirnekâri sanatı ve aynalı süpürge yapımı,
- * Kurşun dökme geleneği,
- * Yöresel yemek hazırlıkları ve kullanılan özgün mutfak eşyaları,
- * Yörenin geleneklerini yansıtan sofrada adabı,
- * Aile kurmadaki geleneksel değerler; kız isteme ve görücü usulü,
- * Kına gecesi geleneği,
- * Düğün öncesi damat tıraşı,
- * İmam nikahı ve zifaf geleneği,
- * Düğün Hatırası ve atlı gelin-damat konvoyu,
- * Gelin - damatın yöresel kına, nişan, düğün kıyafet ve aksesuarları,
- * Kına, nişan, düğünde kullanılan yöresel müzik aletleri, türkü/maniler,
- * Balkan ve Rumeli geleneksel kıyafetleri sergilenmekte ve kültürel miras korunarak sürdürülebilirliğe de destek sunulmaktadır.

Edirne'nin somut olmayan kültürel miras korunmasına aracılık eden, yörenin kültürel birikimini daha görünür kılan konak, kent için önemli bir sembol değer taşımaktadır. Konak, geçmişin kültür birikimini genç kuşaklara aktarırken, yöreye ait geleneklerin farkındalığına da aracılık etmektedir. Somut ve somut olmayan kültürel mirasın korunmasına ilişkin çabanın başarıyla uygulandığı Necmi İğe Konağı, diğer Anadolu kent uygulamaları için önemli bir rehberlik potansiyeline sahiptir.

Kaynakça

- Ahunbay, Zeynep. 2019. *Kültür Mirasını Koruma İlke ve Teknikleri*. İstanbul: Yem Yayınları.
- Akyıldız, Nihal Arda ve Olgun, Tuba Nur. 2020a. *Tarihi Kentlerin Sürdürülebilir Korunmasında Kolektif Belleğin Önemi: Elâzığ-Harput Kenti Örneği*. Geleceğin Dünyasında Bilimsel ve Mesleki Çalışmalar, Mimarlık ve Tasarım (Ed. Erçetin Arzu, Aydemir Dilek). Ekin Basım Yayın Dağıtım, 49-57.
- Akyıldız, Nihal Arda ve Olgun, Tuba Nur. 2020b. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Anadolu'da Tarihi Yerleşimlerin Korunması ve Sürdürülebilirliği Bağlamında Değerlendirilmesi". *Milli Folklor*, 128(16), 234-243.
- Arnoğlu, İbrahim Ethem ve Aydoğdu Atasoy, Özlem. 2015. "Somut Olmayan Kültürel Miras Kapsamında Geleneksel El Sanatları ve Kültür ve Turizm Bakanlığı". *Turkish Studies*, 10(16), 109-126.





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğe Konağı

- Atina Tüzüğü. 1931. <http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr_0660878001536681682.pdf> Erişim Tarihi: 20 Ağustos 2022.
- Aydoğdu, Hakan ve Yenice, M. Serhat. 2019. "Uluslararası ve Ulusal Alanda Koruma Kavramının Düşünsel ve Yasal Gelişimi Üzerine Bir Araştırma". *Turan, Stratejik Araştırmalar Merkezi* 11(42), 256-263.
- Bulut, Cengiz. 2021. *Edirne'nin Necmi Abey'i Edirne Müzesi Kurucularından Müzeler Müdürü Necmi İğe 1898-1953*. Edirne Kitaplığı-27 (Ed. Kemal Soytürk). Edirne: Edirne Valiliği Kültür Yayınları.
- Canitez, Tülay. 2003. *Edirne Necmi İğe Evi Restorasyonu*. Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Anabilim Dalı, Edirne.
- Cömert, Mehtap. 1995. "Edirnekâri", *Oluşum*, C. 1, 3(11), 20-21.
- Çeliker, Deniz ve Genç, Mustafa. 2019. "Isparta Evlenme Adetleri". *SDÜ / ART-E Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi*, 12(Özel Sayı), 172-185.
- Çıblak, Nilgün. 2004. "Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanç ve Bunlara Bağlı Uygulamalar". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 15, 103-125.
- Çoban, Mehmet ve Ergün, Baysal ve Durdi, Cemil. 2004. "Türk Ahsap Sanatında Edirnekari Tekniği". İstanbul: *Standart - Ekonomik ve Teknik Dergi*, 43(513), 29-32.
- Demir, Sema. 2012. "Kültürel Bellek, Gelenek ve Halk Bilimi Müzeleri". *Milli Folklor*, 24(Güz), 43-52.
- Demirbilek, Elif ve Girgin, Göksel Kemal. 2019. "Türk Mutfak Kültüründe Beslenme Alışkanlığı ve Sofra Adabında Meydana Gelen Değişimlerin Belirlenmesi". Nevşehir HBV Üniversitesi Turizm Fakültesi, Nevşehir: *IV. Uluslararası Gastronomi Turizmi Araştırmaları Kongresi*. 150-158.
- Edirne Kültürü ve Bilinci. "Necmi İğe Etnografya Müzesi". 2022. <<https://edirnekultur.com/detay/necmi-ige-evi-etnografya-muzesi-30>> Erişim Tarihi: 27.09.2022.
- Ekmeççi, Ayşe İlay. 2010. *Edirne'de Zanaatlar*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Halk Bilimi Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya.
- Erol, Şerife Seher. 2016. "Safranbolu'da Evlilik Adetleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(43), 228-240.
- Feilden, M. Bernard. 1982. *Conservation of Historic Buildings: Technical Studies in the Arts*. Archaeology and Architecture, London: Butterword Scientific.
- Güler, Sibel. 2010. "Türk Mutfak Kültürü ve Yeme İçme Alışkanlıkları". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, 24-30.
- Güleycan Okyay, Gülce ve Ulusoy Binan, Demet. 2017. "Bir Kültürel Miras Alanı Olarak Karaköy-Tophane Bölgesi'nin Sahip Olduğu Değerlerin İrdelenmesi". *Tasarım+Kuram Dergisi*, 23, 15-38.
- Günalan, Behiç. 2009. "Son Süpürgeler, Son Ustalar". Çat Orada Çat Burada Çat Kapı Arkasında Süpürge. Edirne: Edirne Ticaret Odası, 1-2.
- Gürçayır Teke, Selcan. 2013. "Geleneksel Tarzlar, Modern Modeller: Resmî, Resmî Olmayan Eğitim ve Somut Olmayan Kültürel Miras". *Millî Folklor*, 100(25), 31-39.
- Hasol, Doğan. 1988. *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları.
- ICOMOS, "ICOMOS Nara Özgünlük Belgesi". 1994. <http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0756646001536913861.pdf> Erişim Tarihi: 27.07.2022.
- ICOMOS. "ICOMOS Türkiye Mimari Mirası Koruma Bildirgesi". 2013. <http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0784192001542192602.pdf> Erişim Tarihi: 27.07.2022.
- İrez, Feryal. 1990. "Türk Süsleme Sanatında Bir Ekol; Edirnekâri". *Antik & Dekor*, 6, 96-99.
- Kabak, Turgay. 2017. "Trabzon-Arsin İlçesi Düğün Âdetleri". *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2(1), 55-70.
- Kalafat, Yaşar. 1990. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Ebabel Yayınevi.
- Kalafat, Yaşar. 2010. "Göklen Türkmenleri (Türkmenistan) Halk İnançlarındaki Ölüm Temasına Dair Bazı Karşılaştırmalar". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 219-229.





- Ketre, Melek. 1999. "Adana Halk Kültüründe Askeri Uğurlama ve Askeri Karşılama Geleneği". Adana: 3. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu, 456-465.
- Kiper, Perihan. 2006. *Küreselleşme Sürecinde Kentlerin Tarihsel Kültürel Değerlerinin Korunması. Türkiye Bodrum Örneği*, İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı Yayınları.
- Küçükbasmacı, Gülten. 2016. "Kültürel Bellek ve Süreklilik: Kına Gecelerinden Mezuniyet Kınalarına". *Millî Folklor*, 28(112), 73-94.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. 2011. *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Temel Belgeler*. Ankara: Başak Matbaacılık.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. 2013. *Gelenekten Geleceğe Türkiye'de Somut Olmayan Kültürel Miras*. Ankara: Desen Ofset.
- Matthews, Tony and Grant Smith, Deanna. 2017. "Managing Ensemble Scale Heritage Conservation in the Shandon Architectural Conservation Area in Cork, Ireland". *Cities*, 62, 152-158.
- Maviş, Fermani. 2003. *Endüstriyel Yiyecek Üretimi*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Metin Basat, Ezgi. 2013. "Somut ve Somut Olmayan Kültürel Mirası Birlikte Koruyabilmek". *Millî Folklor*, 100 (25), 61-71.
- Oğuz, Mehmet Öcal. 2007. "UNESCO, Kültür ve Türkiye". *Millî Folklor*, 73(19), 5-11.
- Oğuz, Mehmet Öcal. 2009. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Oğuz, Mehmet Öcal. 2013. "Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras". *Millî Folklor*, 100(25), 5-13.
- Öğüt Eker, Gülin. 2000. "Bayburt Mânilerinden Hareketle İletişimde Yüklendiği Fonksiyonla Mânî Söyleme Geleneği". *Erdem*, 12(36), 989-1006.
- Öksüz Kuşçuoğlu, Gizem ve Taş, Murat. 2017. "Sürdürülebilir Kültürel Miras Yönetimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Yalvaç Akademi Dergisi*, 2(1), 58-67.
- Ölçer Özünel, Evrim. 2017. "İnsanlar, Gezegen ve Refah İçin Bir Eylem Planı: Somut Olmayan Kültürel Miras ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine Eleştirel Yaklaşım". *Millî Folklor*, 116(15), 18-32.
- Öztürk, İsmail. 1998. *Edirne'de Geleneksel Sanatlar Edirnekâri ve Edirne Kırmızısı*". Edirne: Serhattaki Payitaht, (Ed. Emin Nedret İşle ve M. Sabri Koz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları , 485-493.
- Santur, Meltem Cingöz. 2005. "Kastamonu Evlenme Âdetlerinin Halkbilimsel Açısından İncelenmesi". Ankara: II. Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri. 389-397.
- Sevimli, Yaşar, Kahraman, Gülnihal Ayşe ve Sönmezdağ, Ahmet Salih. 2018. "Somut Olmayan Kültürel Miras Kapsamında Düğün Gelenekleri: Konya 'Esence' Köyü Örneği". Gaziantep: İKSAD II- Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 1087-1103.
- Şafak, Demet. 2017. "Etnografi'den Netnografi'ye Sanal Ortamda Kurşun Dökme: 'Sen Bi Kurşun Döktür". *Millî Folklor*, 116(K1Ş), 156-168.
- Şengül, Enver. 2005. "Geçmişten Günümüze Süpürge". *ETSO-Edirne Ticaret ve Sanayi Odası Dergisi*, 7(27), 55-58.
- TDK. Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "Koruma". <<http://sozluk.gov.tr/>> Erişim Tarihi: 23.07.2022.
- Tokmak, Yasemin. 2009. *Balıkesir ve Çevresinde Kına Folkloru Üzerine Derlemeler ve İncelemeler*. Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Balıkesir.
- Throsby, David. 2000. *Economic and Cultural Value in the Work of Creative Artists*. Values and Heritage Conservation, (Ed. David Throsby). Los Angeles: A Meeting Organized by the Getty Conservation Institute, 26-31.
- Tunç, Serdar. 2019. *Medeni Kanun'un Kabulünden Sonra İmam Nikahı, Mehir ve Poligami Uygulamalarının Hukuk Sosyolojisi Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Karatay Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Konya.
- Türkyılmaz, Dilek. 2013. "Somut Olmayan Kültürel Miras Çalışmaları Bağlamında Türksöy Bölgesel Seminerlerine İlişkin Bir Değerlendirme". *Millî Folklor*, 100 (25), 40-49.
- Uğurlu, Emine Kırıcı. 2014. "Kültürel Bellek Aktarıcısı Olarak Ninni". *Millî Folklor*, 102(26), 43-52.





Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarım ve Gösterim Mekânı Olarak Necmi İğce Konağı

- UNESCO. 1972. *Dünya Kültürel ve Doğal Mirasın Korunması Sözleşmesi*. Paris: Unesco Yayını.
- URL-1. Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme. <<https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-44423/dunya-miras-listesi.html>> Erişim Tarihi: 03.01.2020.
- URL-2. UNESCO Türkiye Millî Komisyonu. "İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi", <<https://www.unesco.org.tr/Pages/126/123/UNESCO-insani-somut-olmayan-kulturel-mirasi-temsili-listesi.html>> Erişim Tarihi: 14.11.2022.
- URL-3. Türkiye Sınırlarında Edirne'nin Yeri ve İlçeleri. <https://www.google.com/search?q=bal%C4%B1kesir+haritas%C4%B1&rlz=1C1OKWM_trTR783TR783&oq=&aqs=chrome.0.35i39i362l8.1344699j1j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8> Erişim Tarihi: 18.08.2022.
- URL-4. Necmi İğce Konağı'nın Edirne İçindeki Konumu. <<https://www.google earth>> Erişim Tarihi: 19.08.2022.
- URL-5. Somut Kültürel Miras-Edirne İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. <<https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-44434/edirne-selimiye-camii-ve-kulliyesi-edirne.html>> Erişim Tarihi: 13.11.2022.
- Ülkücü, Mehtap Cömert 1998. "Edirne Konakları ve Tavan Resimleri". Edirne: Serhattaki Payitaht, İstanbul: *Yapı Kredi Yayınları*, 475-483.
- Ünlü, Tülin Selvi. 2017. "Kent Kimliğinin Oluşumunda Kentsel Bellek ve Kentsel Mekân İlişkisi: Mersin Örneği". *Planlama Dergisi*, 27(1), 75-93.
- Ünsal, Artun. 1996. Sofra Adabı. *Sanat Dünyamız*, 21(60-61), 113-118.
- Ünsal, Artun. 2011. *İstanbul'un Lezzet Tarihi-Geçmişten Günümüze Sofra Sohbetleri ve Evimizin Yemekleri*, İstanbul: NTV Yayınları.
- Ünver, Ahmet Süheyl. 1965. "Türk Sanat Tarihinde Edirnekâri Lake İşleri ve Sanatkârları". Ankara: *Vakıflar Dergisi*, 6, 15-20.
- Vecco, Marilena. 2010. "A Definition of Cultural Heritage: From Tangible to the Intangible". *Journal of Cultural Heritage*, 11, 321-324.
- Yaldız, Esra ve Asatekin, Nafia Gül. 2016. "Anıtsal Yapıların Yeniden Kullanımında Kullanıcılar Üzerinden Kültürel Algı Performansı Değerlendirmeleri; Sivas Buruciye Medresesi Örneği". *Megaron* 11(3), 333-343.
- Yıldız, Tuna. 2020. *Somut Olmayan Kültürel Miras Yönetimi: Sivil Toplum Katılımı*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Yücel Batmaz, Nazlı ve Biçici, Gülhanım. 2021. "Türkiye'de Somut Kültürel Mirasın Korunması Üzerine Bir Alan Araştırması: Kırıkkale-Delice Örneği". *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, 4(1), 97-110.





Ali KOZAN

Samsun Üniversitesi/İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi/Tarih Bölümü/ Ortaçağ Tarihi
Anabilim Dalı, Samsun/Türkiye

Samsun University/Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences/Department of
History/Department of Medieval History, Samsun/Turkiye

✉ eposta: ali.kozan@samsun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8776-2379> RorID: <https://ror.org/02brte405>

Atıf/Citation: Kozan, Ali. 2023. Büyük Selçuklu Devleti'nde Bir Emir: Hâcib Erdem ve Faaliyetleri.
Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 11 (36), 82-92.

✉ DOI <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1261271>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	07.03.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	12.06.2023
Yayın Tarihi / Published:	20.09.2023

BÜYÜK SELÇUKLU DEVLETİ'NDE BİR EMİR: HÂCİB ERDEM VE FAALİYETLERİ

Öz

Selçuklu dönem kaynaklarında adına ilk kez Tuğrul Bey devrinde rastlanan Hâcib Erdem, erken Selçuklu devrinde gerek siyasi gerek askerî ve gerekse Selçuklu saray teşkilatında mühim roller icra eden bir şahsiyet olarak ön plana çıkmaktadır. İlk olarak 1059 yılında Tuğrul Bey tarafından Musul meselesinin halli için görevlendirilen emirler arasında yer alan Erdem, Arslan Besâsîrî'nin Musul kuşatmasında şehri savunmuş ancak dördüncü ayın sonunda şehrin teslimine engel olamamıştır. 1063 tarihine gelindiğinde Hâcib Erdem, Selçuklu veraset meselesine ve taht kavgalarına karışan emir ve ordu komutanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tuğrul Bey'in veliaht tayinine karşı çıkarak Alparslan tarafına geçmiş ve kendisini devletin kaderine doğrudan etki eden bir meselenin içerisinde bulmuştur. Daha sonra Kutalmış'a karşı Sultan Alparslan'ın öncü birliklerinde mücadele vererek Alparslan'a zaman kazandırmıştır. Bu bağlamda Tuğrul Bey'in veliaht tayini sürecinde ve Alparslan ile Kutalmış arasındaki taht mücadelesinde yer alarak erken dönem Selçuklu tarihinde cereyan eden saltanat mücadelelerinde önemli bir rol oynamıştır. Hakkındaki bir diğer rivayet ise Bâtûnî olduğu iddia edilen bir kişiyi şahsî kâtipliğine getirmesinden dolayı Sultan Alparslan ile yaşadığı anlaşmazlıkla ilgilidir. Bu görevlendirmeden dolayı Alparslan tarafından uyarılmış ve yapılan atama engellenmiştir. Bu olay, dönemin mezhepsel mücadelelerinin boyutlarının anlaşılması için önemli bir olaydır. Selçuklu tarihinde önemli roller icra eden Hâcib Erdem ile ilgili günümüze kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmanın amacı Hâcib Erdem'in devlet ve saray teşkilatındaki yeri ve öneminin ortaya konulmasıdır. Araştırmanın, Sultan Tuğrul ve Alparslan devirlerinin önemli devlet adamlarından birisi olarak Hâcib Erdem hakkındaki muhtelif çalışmalar için bir kapı aralayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Erken Selçuklu, Alparslan, hâcib, Hâcib Erdem, Bâtûnîlik.





AN EMIR IN THE GREAT SELJUK EMPIRE: HĀJIB ERDEM AND HIS ACTIVITIES

Abstract

Hâjib Erdem, whose name is first mentioned in Seljuk period sources during the reign of Toghrul Beg, comes to the forefront as a person who played important roles in both political, military and Seljuk palace organization in the early Seljuk period. Erdem, who was among the emirs assigned by Toghrul Beg to settle the Mosul issue in 1059, defended the city during Arslan Basasiri's siege of Mosul but could not prevent its surrender at the end of the fourth month. By 1063, Hâjib Erdem appears as an emir and army commander who was involved in the Seljuk succession issue and throne disputes. He opposed Toghrul Beg's appointment of the heir apparent and sided with Alparslan, finding himself involved in a matter that directly affected the fate of the state. Later, he fought in the vanguard of Sultan Alparslan against Kutalmış and bought time for Alparslan. In this context, he played an important role in the process of Toghrul Beg's succession and in the struggle for the throne between Alparslan and Kutalmış, and played an important role in the sultanate struggles that took place in early Seljuk history. Another rumor about him is related to the disagreement he had with Sultan Alparslan for appointing a person who was alleged to be a Batinî as his personal clerk. He was warned by Alparslan for this appointment and the appointment was prevented. This incident is important for understanding the extent of the sectarian struggles of the period. Until today, no study has been conducted on Hâjib Erdem, who played an important role in the Seljuk history. The aim of this study is to reveal the place and importance of Hâjib Erdem in the state and palace organization. It is thought that this study will open a door for various studies on Hâjib Erdem as one of the important statesmen of Sultan Toghrul and Alparslan periods.

Keywords: Early Seljuk, Alparslan, hâjib, Hâjib Erdem, Batinism.

Giriş: Selçuklu Devleti'nde Hâciblik ve Hâcibler

Kökeni Sâsânîlere kadar götürülen ve Sâmânî-Gazneli tesiriyle Tuğrul Bey zamanında Selçuklu saray teşkilatında bir görev olarak tesis edilen hâciblik (Köprülü 1987: 33), görevli ve ziyaretçilerin hükümdarın huzuruna çıkarılması vazifesinin üstlenen mâbeyinciği ifade etmektedir (Sourdel 1986: 45; Taneri 1996: 508) Sarayda hükümdar, devlet teşkilâtı içinde ise vezirden sonraki en yüksek makam olarak kabul edilen kişi büyük hâcib (hâcib-i bozorg)'dir. Elçi kabulü ve benzeri karşılama törenlerinde protokolde hâcibin vezir ile birlikte yer alması da bu durumu gösterir. Sarayın her türlü işlerinden sorumlu olan büyük hâcibin maiyetinde farklı rütbelerde hâcibler bulunur. Bunlardan birisi de saray hâcibi (hâcib-i dergâh) olup vazifesi, törenlerde devlet erkânı ve saray teşkilâtına mensup olanların hükümdar huzurunda nasıl duracaklarını ve nasıl hareket edeceklerini tayin ederek bu sürecin kontrolünü sağlamaktır (Sümer, 1988: 447; Taneri 1996: 509).





İslâmî devir saray teşkilatında ve ardından Selçuklu saray teşkilatında hükümdarların devlet işlerinde vezirden sonraki makamı işgal eden ve protokolde vezirden sonra gelen hâcib-i bozorg (büyük hâcib), aynı zamanda askerî sınıfa mensup olup emîrlik rütbesine (emîr-i hâcib) de sahiptir (Köymen 2011: 91). Saray teşkilatında görev yapan hâciblerin bu kimlikle zaman zaman da ordu komutanlığı vazifesini icra ettikleri görülmektedir. Nitekim Kirman Selçuklu meliki Kavurd Bey, Sultan Alparslan adına okuttuğu hutbeye son vererek kardeşi ve metbûu Alparslan'a isyan ettiğinde kendisine karşı Altuntaş ve Çavlı adında iki hâcib öncü kuvvetler komutanı olarak sevk edilmiştir. Bunların Berdesir adlı kaleye çekilen Kavurd'un öncü kuvvetlerini bozguna uğratmaları üzerine Kavurd, af dileyerek itaatini arz etmiştir. Malazgirt Savaşı'nda da öncü kuvvetler bir hâcibin komutasındadır (Sibt İbnü'l-Cevzî 2011: 152) Hâcib Erdem'in de Alparslan'ın öncü birlikleri komutanı olarak, Kutalmuş'un üzerine gönderildiği ve Rey yakınlarındaki Milh (Tuz) köyü önlerinde savaştıkları bilinmektedir (Sibt İbnü'l-Cevzî 2011: 128).

Selçuklu saray teşkilatında temel görevi hükümdarın kabulleri ve teşrîfât işleri olan (Eroğlu 2002: 188) hâciblik vazîfesi, Tuğrul Bey devrinde Abdurrahman Alp Zen el-Âğâcî, Alparslan devrinde Bekrek ve Erdem¹; Melikşah devrinde Komaç; Berkyaruk devrinde Toğanyürek, Komaç ve Abdülmelik; Muhammed Tapar devrinde Abdülmelik, Ömer Karatigin ve Ali Bâr; Sencer devrinde ise Guzoğlu, Hüseyin, Nizâmeddîn Mahmûd el-Kâsânî ve Felekeddin Ali el-Çetrî tarafından yürütülmüştür (Râvendî 1999: 96, 115, 122, 136, 148; Taneri 1996: 509-510). Hâciblikle beraber ordu komutanlığı görevinde bulunan şahsiyetler arasında Hâcib Erdem ile birlikte Humartaş, Baytegin, Yaruhtegin ve Porsuk gibi diğer bazı kumandanlardan söz edilir. Ancak bu komutanlardan kaynaklarda Hâcib Erdem'de olduğu gibi emir unvanıyla bahsedilmez. Sadece Berkyaruk'un atabeyi olan ve bu dönemden sonra büyük nüfuz sahibi olan Gümüştegin'den, yine bir saray vazifesi olan cândâr'lık unvanından bahisle söz edilir (Köymen 2011: III, 251-252). Bu bilgilerden hareketle, Erdem'in gerek saray teşkilatında bir hâcib gerekse öncü birlikler komutanı bir askerî emir olarak Tuğrul Bey ve Alparslan devirlerini idrak eden bir devlet adamı olduğu anlaşılmaktadır. Selçuklu kaynaklarında Hâcib Erdem ile ilgili kayıtlar sınırlı olmakla birlikte isminin geçtiği ilk kayıt olan 1058 tarihinden başlayarak içerisinde yer aldığı olaylar aşağıdaki başlıklarda ele alınmıştır.

1. Arslan Besasirî'nin Musul Kuşatması ve Hâcib Erdem

Selçuklu kaynaklarında Erdem ismi ilk kez "Emîr" unvanıyla Tuğrul Bey'in 450/1058-59'da Musul meselesinin halli için görevlendirdiği emirler arasında Batekin ile birlikte geçmektedir (Bundârî 2016: 12). Rivayete göre İbrahim Yınal'ın isyan edebileceğinden endişelenen Tuğrul Bey, Selçuklu emirlerinden Erdem, Aytekin, Hacıp Böritekin ve

¹ Ravendî, sultan Alparslan'ın hâciblerini sıralarken Hâcib Bekrek ve Hâcib Abdurrahman el-Ağâcî isimlerini zikretmekte ancak Hâcib Erdem'den söz etmemektedir. Bkz. (Ravendî 1999: 115)





Büyük Selçuklu Devleti'nde Bir Emir: Hâcib Erdem ve Faaliyetleri

Yarugtekin'i Musul ve çevresinin hükümet işlerine tayin etmiştir. Bunun üzerine Arslan Besâsîrî ile Fatmîler'e bağlı Kureyş b. Bedrân, Musul'u kuşatarak aynı gün ele geçirmişlerdir. Hazinedârla birlikte Emir Erdem ve emrindeki askerler iç kaleye sığınmış ve kaleyi savunmuşlardır. Kuşatmanın dört ay sürmesi ve yiyecek sıkıntısı nedeniyle kaledekilerin binek hayvanlarını yemek zorunda kaldıkları da rivayet edilmiştir. Erbil hâkimi İbn Mûsek'in, Kureyş bin Bedrân ile konuşarak onlar için aman almasıyla Musul'dan çıkmışlardır. Kaleyi ele geçiren Besâsîrî, burayı yıktırıştır (İbnü'l-Esîr 1987: VIII, 341; Suyûtî 1881: 438).

Daha sonra Bağdad seferine çıkan Tuğrul Bey, 25 Zilkade 451/2 Ocak 1060 tarihinde Bağdad'ı terkederek (İbnü'l-Kalânîsî, t.y.: 89; İbn Tağriberdî 1992: V, 66). Hille (Dübeys bin Ali bin Mezyed obasına).ye kaçan Besâsîrî'nin arkasından Savtekin, Enuşirevan, Tuğrâî Humartekin ile birlikte Erdem'i de göndermiştir. Gerçekleşen savaş esnasında Besâsîrî'nin kuvvetleri mağlup edilmiş ve Küdürî'nin divitdârı Gümüştegin Besâsîrî'yi tutsak ederek kesik başını yeniden hilafet makamına getirdiği Bağdad'daki sultana göndermiştir (Bundârî 2016: 12, 16; İbnü'l-Adîm 1976: 12; İbnü't-Tıktakâ, tsz: 293; İbn Kesîr 2000: XII, 191-192).

Yine Sıbt İbnü'l-Cevzî'deki bir rivayetten hareketle Erdem'in Tuğrul Bey devrinde hâciblik görevine geldiği anlaşılmaktadır (Sıbt İbnü'l-Cevzî 2011: 112) Bu dönemden sonra aynı zamanda bir ordu komutanı ve Selçuklu tarihinde veraset meselesine ve taht kavgalarına karışan emirlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tuğrul Bey'in veliaht tayinine karşı çıkararak Alparslan tarafına geçmiş ve kendisini devletin kaderine doğrudan etki eden bir meselenin içerisinde bulmuştur.

2. Tuğrul Bey'in Ölümü Sonrası Veliaht Tayininde Hâcib Erdem

Tuğrul Bey'in veliahd tayin edebileceği bir evladı olmamasından dolayı, yerine Çağrı Bey'in oğlu Ebu'l-Kâsım Süleyman'ı veliahd tayin ettiği rivayet edilir. Bunun üzerine verasete ilişkin herhangi bir kanun olmamasından dolayı başta Alparslan olmak üzere Selçuklu hanedan üyeleri olan Kutalmış, Sîstan hâkimi Musa Yabgu ve Kirman hâkimi Kavurd Bey tahtta hak iddiasında bulunmuştur (Özgüdenli 2013: 135-136) Söz konusu saltanat mücadelelerinde pek çok emir de iktidarı ele geçirmesi halinde meşru hükümdar olacak şehzadenin emrinde görev almak maksadıyla Selçuklu hanedan üyelerinin yanında yer almışlardır. Alparslan tarafına geçen Selçuklu emirlerinden birisi de Selçuk'un torunlarından birisi olarak kabul edilen Erdem'dir.

Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye göre, veliaht tayini olayı şöyle gerçekleşir. Sultan Tuğrul halifenin kızıyla evlenmek üzere tertip edilen törene katılmak maksadıyla 10 Ocak 1063'te Bağdad'a gelir. Halife ile görüşükten sonra Dârü'l-memleke'ye giden Tuğrul Bey'in hastalık emareleri de bu ziyarette ortaya çıkar. Bu süreçte Urmiye'de hastalandığı ve ağırlaştığı iddia edilen sultan, ölmesi halinde yerine İsfahan'da bulunan ve ölümüyle annesi ile evlendiği kardeşi Davud Çağrı Bey'in oğlu Süleyman'ı tahta çıkarmalarını ve ondan asla ayrılmamalarını





vasiyet eder. Rivayete göre devlet erkanı ve askerlerin bu atamayı kabul etmelerine rağmen, Hâcib Erdem henüz Tuğrul Bey hayatta iken, “Ben senden sonra yalnız ve ancak kardeşin Çağrı Bey’in oğlu Alparslan’a gider ve hizmet ederim.” diyerek Tuğrul Bey’in yanından ayrılır. Sibt İbnü’l-Cevzî’ye göre Amîdülmülk, Hâcib Erdem’in bu davranışı, Alparslan’ın devlet işlerine ve ülkeye hâkim olmasını istemesinden kaynaklanmaktadır (Sibt İbnü’l-Cevzî 2011: 112; Bundârî 2016: 25.).

Benzer bir diğer rivayete göre ise Hâcib Erdem, Tuğrul Bey’in ölümü sonrasında Süleyman bin Davud’un saltanatını kabul etmeyerek Kazvin’e gitmiş ve burada Alparslan adına hutbe okutmuştur. Nitekim Tuğrul Bey’in vefatından sonra (455/1063), Amîdülmülk Rey’de Alparslan’ın kardeşi Süleyman bin Davud adına hutbe okutarak devlet idaresini Süleyman’a vermiştir (Bundârî 2016: 25; İbnü’l-Esîr 1987 VIII, 362). Amîdülmülk, Tuğrul Bey’in ölümü sonrasında Selçuklu ordusunda çıkabilecek muhtemel bir ihtilaf ve isyan karşısında da 1700 altın ve 200 bin altın değerindeki silahları Rey kalesinden indirterek orduya dağıtmıştır. Böylelikle melik Alparslan dışında ordu mensuplarını sükûna kavuşturarak isyan endişesini ortadan kaldırmıştır (İbnü’l-Cevzî 2014: 83). Daha sonra Melik Alparslan’a da bir mektup göndermiş ve amcası Tuğrul Bey’in veliaht tayinine ilişkin vasiyetini hatırlatarak taht mücadelesinde bulunmamasını istemiştir. Bu şekilde hareket ettiği takdirde ülkenin doğusunda hâkimiyetinin tanınacağı, hazineden para verileceği ve hutbelerde Süleyman’dan sonra isminin zikredileceği teminatı verilmiştir. Aksi yönde davranması durumunda üzerine asker sevk edileceği ve bu konudaki hüküm vericinin Tanrı olduğu bildirilmiştir (Sibt İbnü’l-Cevzî 2011: 112; Özgüdenli 2013: 136-137).

Bu süreçte Yağıbasan (Bağısiyan) ve Erdem mevcut duruma muhalefet etmişler ardından da Kazvin’e giderek Alparslan adına hutbe okutmuşlardır. Bu haber Amîdülmülk’e ulaşınca o da durumun aleyhine seyrettiğini görerek, hutbede öncelikle Alparslan’ın daha sonra Süleyman’ın adını zikrettirmiştir (Bundârî 2016: 25; İbnü’l-Esîr 1987 VIII, 362; Köymen 2011 III, 9).

Reşîdüddîn Fazlullâh’a göre, Kündürî, iştirak ettiği savaşlarda yeteneğini ispat ederek ordunun teveccühüne mazhar olmuş Alparslan gibi baskın bir karakterin tahta çıkmasını kendi geleceği açısından sakıncalı görmüştür. Bununla birlikte o dönemde henüz küçük yaşlarda olan Süleyman’ı kolaylıkla etkisi altına almayı ve böylelikle devletin kontrolünü ele geçirmeyi tasarlayarak Alparslan’ın saltanatına mani olmaya gayret etmiştir (Reşîdüddîn Fazlullâh 2011: 106). Alparslan’ın, babası Çağrı Bey gibi asker tarafından çok sevildiğini ifade eden Köymen’e göre de, Kündürî’nin Süleyman’ı veliaht tayin etme teşebbüsünün altında devlet idaresini elinde tutma gayreti rol oynamıştır. Ancak Tuğrul Bey’in meşhur emîrlerinden Erdem ve Yağısiyan, Alparslan’ı ileri sürerek Süleyman’ın veliaht gösterilmesine karşı çıkmış ve Kazvin’e Alparslan’ın yanına gitmişlerdir (Köymen 2011: III, 9). Dolayısıyla





Süleyman'ın veliahtlığına o sırada Tuğrul Bey'in yanında yer alan emirlerden bir kısmının kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Emir Erdem ile birlikte hareket ettiği ifade edilen Erbasan, kaynaklarda Er-sığın, El-basan ve Yağısıyan gibi farklı isimlerle anılmaktadır.² Yukarıda belirtilen söz konusu rivayetler bağlamında her ne kadar Selçuklu kaynaklarının çoğu Tuğrul Bey'in veliahd olarak Süleyman'ı tayin ettiğini ifade etse de, Reşidüddîn ve el-Hüseynî gibi müellifler Tuğrul Bey'in Alparslan'ı veliahd tayin ettiğini rivayet ederler (Reşidüddîn Fazlullâh 2011: 106; el-Hüseynî 1999: 16). Böylelikle Hâcib Erdem'in de, belki de asıl veliahdın yanında yer almak gayesiyle umerâ arasındaki ihtilafta başat rol oynayarak Kazvin'de halkın Alparslan'ı desteklemesine zemin hazırladığı düşünülebilir. Zira Tuğrul Bey'in önemli kumandanlarından biri olduğu ve söz konusu ünvanın saray teşkilatında vazifeli en büyük makam sahiplerince kullanılmakta olduğu (Taneri 1996: 509; Uzunçarşılı 1988: 34) düşünüldüğünde Hâcib Erdem'in devlet içerisinde büyük bir güç sahibi olduğu düşünülebilir. Ayrıca onun Kazvin'de Erbasan ile birlikte Alparslan adına hutbe okutması onu hükümdar olarak ilân ettikleri anlamını taşımaktadır.

Bündârî ve İbnü'l-Esîr'in, Kündürî'nin Alparslan'ı sultan tanımada gerekçe olarak bilhassa Selçuklu emirleri arasındaki anlaşmazlıklara ve Erdem ile Emir Erbasan'ın Kazvin'e gidip Alparslan adına hutbe okuttuklarını rivayet etmeleri de (Bundârî, 2016: 26; İbnü'l-Esîr, 1987: VIII, 362) Süleyman'ın saltanatının kısa sürdüğü ve Alparslan'ın Ekim ayında sultan olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Erdem ve Erbasan'ın Alparslan adına hutbe okutmaları, melik Kutalmış'ın Rey'e gelmesinden önce cereyan etmiştir. Bununla birlikte Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin, Kutalmış'ın Rey'e hareket ettiği tarih olarak 15 Kasım 1063'ü belirtmesi Alparslan'ın Eylül ayı ile bu tarih aralığında Rey'de sultan olarak tanındığını akla getirmektedir (Sıbt İbnü'l-Cevzî 2011: 125-129).

3. Kutalmış ile Alparslan Arasındaki Taht Mücadelesinde Hâcib Erdem

Hâcib Erdem ile ilgili bir diğer rivayet, Tuğrul Bey'in ölümü sonrasında Rey şehrini kuşatan Kutalmış'a karşı Alparslan'ın öncü birlikleri komutanı olarak verdiği mücadele sebebiyledir. Hâcib Erdem, Alparslan'ın Melik Kutalmış ile giriştiği saltanat mücadelesinde Melik Alparslan'ın öncü kuvvetleri komutanı idi (Kesik 2001: 101-102). Zira Tuğrul Bey'in ölüm haberini aldıktan sonra kendisini tahta daha layık gören Kutalmış, "*Saltanat bize düşer. Babam bu yolda öldürüldü* (Kerîmüddîn Mahmûd-i Aksarâyî 2000: 11; Reşîdüddîn Fazlullâh 2011: 106)." diyerek Girdkuh Kalesi'nden ayrılıp 50 bin kadar Türkmen'den oluşan bir orduyla saltanatını ilan eder (Reşîdüddîn Fazlullâh 2011: 106). Kutalmış, Selçuklu emirlerine

² Bundârî ve İbnü'l-Esîr'de "Yağısıyan" olarak geçmektedir. Bkz., (Bundârî, 2016: 26; İbnü'l-Esîr, 1987: X, 43)

Ahmed bin Mahmud'daki bir rivayetten hareketle Kafesoğlu ve Turan'a göre; Ersığın olarak da zikredilen Erbasan, Selçuklu hanedanına mensup olup Selçuk Bey'in torunu ve Yusuf (Yunus) Yınal'ın oğludur.

Karşılaştırmalı olarak bkz. (Kerîmüddîn Mahmûd-i Aksarâyî, 2000: 11; Kafesoğlu, 1958: 129; Turan, 1969: 49)





mektuplar yazarak kendisine katılmalarını ister. Bu mektup üzerine Kutalmış'a katılanlardan biri de Sürhab b. Kâmrev (Kâmırû).³dur (Sibt İbnü'l-Cevzî 2011: 127).

Kutalmış, 21 Zilkade 455/15 Kasım 1064'te Rey şehrinin önlerinde görülür. Yukarıda da belirtildiği üzere Vezir Küdürî, emirlerin Alparslan tarafını tutmalarından dolayı Kutalmış'a karşı aciz kalacağını düşünür. Kutalmış'ın olası saltanatında hayatından da endişe eden vezir, Süleyman'ı tahttan indirerek Alparslan adına hutbe okutur ve onun yardımına başvurur. Alparslan, Kutalmış'ın Rey önlerine geldiğini haber alır almaz Emir Savtegin komutasındaki askeri birliği öncü olarak gönderir. Daha sonra Rey'e doğru yönelir (Sibt İbnü'l-Cevzî 2011: 127). Bu bilgiden hareketle Küdürî'nin gerek emirlerin Alparslan'dan yana tavır almaları nedeniyle gerekse babası Arslan Yabgu'dan dolayı Selçuklu tahtını ele geçirmek amacıyla Rey önlerine kadar yaklaşan Kutalmış tehlikesi karşısında Alparslan adına hutbe okutmaktan başka bir seçeneğinin kalmadığı anlaşılmaktadır.

Kutalmış karşısında zor durumda kalan Vezir Küdürî'nin, Alparslan'a bir ulak göndererek durumdan haberdar etmesi üzerine Alparslan, vezire: *"Reyden ayrılmayınız çünkü ben, sizlere ulaşmak üzereyim."* diye haber gönderir.³ Cevzî'ye göre, komutanlığını Hâcip Erdem'in yaptığı Alparslan'ın öncü kuvvetleri günümüzde İran'ın Semnan eyaletinde yer alan Dâmegân (Damgan).⁴'a ulaşır. Bu durumdan haberdar olan Kutalmış ise Kasım ayı sonlarında askerleriyle birlikte Selçuklu öncü birliklerine karşı harekete geçer. Ancak daha sonra tekrar Rey'e doğru hareket edince Milh (Tuz) köyü yörelerinde Erdem'in komutasındaki Selçuklu ordusu ile karşılaşır. Kutalmış ile savaşa tutuşarak yenilgiye uğrayan ve birliklerinin bir kısmını kaybeden Erdem, Milh köyündeki bir kaleye sığınır. Ardından kendisinden beş fersah uzaklıktaki (yaklaşık on kilometre) Alparslan'a haber göndererek durumunu bildirir (Sibt İbnü'l-Cevzî 2011: 128) Kutalmış, yaklaşık 15 kilometre uzaklıktaki Alparslan'ın yolunu kesebilmek için de akarsu güzergâhlarını Abdullahâbad civarı ve Milh vadisi tarafına çevirerek burayı bir bataklığa dönüştürür (el-Hüseynî, 1999: 21). Böylece Alparslan'ın ordusunun savaş gücünü kırmak ister. Bunun üzerine bataklığı geçerek derhal saldırıya geçen Alparslan, Kutalmış'ı mağlup ederek öldürür. Cesedi Rey'e gönderilerek Tuğrul Bey'in kabrinin yanına defnedilir. Kardeşi Resul Tegin ve büyük oğlu da esir edilir. Esir alınan hanedan üyelerini öldürme niyetinde olan Alparslan, Nizâmülmülk'ün akrabayı öldürmenin doğru olmayacağı ve uğursuzluk sayılacağı uyarısını dikkate alarak esirlerin canlarını bağışlamış ve Kutalmış'ın oğlu Süleyman Şah'ı Urfa-Birecik taraflarına göndermiştir (İbnü'l-Esir 1987: VIII, 367; Sibt İbnü'l-Cevzî 2011: 128-129; Turan 1969: 97; Toksoy 2009: 232-233; Mecit 2017: 85).

Alparslan'ın söz konusu tasarrufundaki amacı Kutalmış oğullarını Anadolu'ya göndererek Bizans'a karşı gaza faaliyetinde bulunmalarını ve yeniden hanedanda hak

³ el-Hüseynî ve Ahmed b. Mahmud, Alparslan'ın Kutalmış'a karşı öncü kuvvetlerin komutanı olarak Emir Savtegin'i görevlendirdiğini rivayet etmektedir. Bkz. (el-Hüseynî, 1999: 21; Ahmed bin Mahmud, 2011: 68)





kazanmalarını engellemek istemesiydi (Reşîdüddîn Fazlullâh 2011: 107-108). Nitekim Aksarâyî'nin, "Onlar sınır boylarına gönderilsinler ve orada ikâmet etsinler. Onlardan meliklik ve emirlik sıfatları alınsın ki sefalet içinde yaşasınlar" şeklindeki Nizâmülmülk'e atfettiği ifadeleri de bu durumu destekler mahiyettedir (Aksarâyî 2000: 11).

Bu mücadele sonrasında Melik Alparslan herhangi bir direnişle karşılaşmaksızın 30 Muharrem 456/23 Ocak 1064 tarihinde Rey şehrine girerek devletin yegane hâkimi olur (Mevdûdî 1971: 224-225; Özgüdenli, 2013: 138-139) Söz konusu süreçte Hâcib Erdem, Alparslan'ın öncü kuvvetleri komutanı olarak Kutalmış ile girdiği mücadelede onu yavaşlatmış ve Alparslan'ı bölgeye davet ederek saltanat mücadelesinin son bulmasında aktif rol oynamıştır.

4. Alparslan ve Hâcib Erdem Arasında İhtilaf

Nizâmülmülk, Sultan Tuğrul ve Alparslan zamanında bir Zerdüşti'nin, Hıristiyan'ın veya Râfizî'nin bir emir vasıtasıyla kendilerine ulaşmaya çalıştığını işittiklerinde o emire kızarak azarladıklarından bahseder. Bu duruma örnek olarak da Erdem'in Hurdâbe'yi debîrlik⁴ görevine atmasını gösterir. Nitekim Alparslan, Hurdâbe'nin Bâtınî mezhebinden olduğunu duyduğunda bârgâh⁵ta Erdem'e, "Sen benim düşmanım, saltanatımın hasmı mısın?" der. Bu söz üzerine Erdem yere kapanarak, "Ey efendimiz, bu ne sözdür? Ben küçük bir bendeyim. Efendimizin halkına karşı ne kusur işlemişim. Efendimize bendelikten ve taraftarlıktan hiç geri kalmamışım." der. Sultan, "senin kâtibin olan Hurdâbe dedikleri o adamcağız Bâtınî değil midir?" der. Erdem, "Ey bendelerin efendisi, o bütün dünyada kim oluyor? Eğer kendisi hep zehir olsa, bu dergâhın sakinlerine ne zarar yapabilir?" diye cevap verir. Sultan, "Gidiniz, o adamcağızı getiriniz." der. Gidip onu getirirler. Sultan, "sen Bâtınî'sin ve Bağdat halifesi hak değildir diyorsun." der. Hurdâbe, Bâtınî olmayıp Şii olduğunu söyler. Sultan, "Ey kötü adam. Râfizî mezhebi o kadar iyi midir ki, onu Bâtınî mezhebine kalkan yapıyorsun? Zira her iki gruba da lanet olsun." der. Emir vererek Hurdâbe'yi kapı dışarı ettirir. Sonra yüzünü huzurdakilere çevirerek burada asıl suçlunun bu kötü mezhepli adamı kendi hizmetine alan Erdem'de olduğunu ifade eder (Nizâmülmülk 2013: 115-116).

Daha sonra Alparslan, Erdem'in bir Bâtınî'yi devlet hizmetinde istihdam etmesini gerekçe gösterip bütün emirleri toplayarak onlara birtakım uyarılarda bulunur. Horasanlı ve Mâverâünnehirli Türkler olarak bu diyarları kılıçla ele geçirdiklerini ve yabancı olduklarını belirterek Irak halkının genellikle kötü mezhepli, kötü dinli, kötü itikatlı, bidat sahibi ve Deylem tarafını tuttuklarını belirtir. Onların Türkler karşısında aciz kaldıkları sürece itaat göstereceklerini, ancak Türklerin içinde bir zaafiyet olması durumunda onların kuvvet kazanarak Türklerden öc almaya çalışacaklarını söyler (Nizâmülmülk 2013: 116). Alparslan bu

⁴ Selçuklularda Dîvân-ı İnşâ/Tuğrâ'da görev yapan kâtip. Bkz. (Kucur 1994: 64)

⁵ Bârgâh, Selçuklu ve diğer bazı devletlerde hükümdarlık sarayı için kullanılırdı. Bkz. (DİA 1992: 70)





konuşmasında, emirler üzerinde nezaret hakkının kendisinde olduğunu belirterek Tanrı'nın onları kendi üzerine değil kendisini onlar üzerine kumandan olarak görevlendirdiğini belirterek padişahın muhalifleri ile dostluk kuranın padişahın düşmanlarından sayılacağını belirtir (Nizâmülmülk 2013: 117) Ardından bir ferrâşa⁶ 200 dirhemlik (yaklaşık 600 gram) at kıllarını bir ip halinde bükerek getirmesini emreder. Arasından bir parça kıl çekerek Erdem'den bunu kopartmasını ister. Erdem bu kılı kopartır. Ona başka beş kıl verir, onu da kopartır. Ardından ferraşa bu kıllardan bir ip büküp getirmesini ister. Erdem kendisine verilen bu kıldan ipi kıramaz. Sultan Alparslan da bunun üzerine düşmanın da bunun gibi çoğaldığı ve birbirine sırt verdiğinde devlet için ne kadar büyük bir tehdit oluşturduklarını bu örnek üzerinden anlatır. Bunların birer ikişer Türkler arasına girerek memuriyetler elde edecekleri ve Türklerin durumuna vâkıf olduklarında kısa sürede Irak'da bir isyan ortaya çıkaracaklarını veya Deylemliler'in ülkeye hücum etmeleri durumunda bunların da gizli veya açık Deylemlilerle birlikte olarak Türkleri helak etmeye çalışacaklarını söyler. Alparslan son olarak göreve getirilecek kethüdaların ve hizmetkârların Horasan ordusundan Türkler olması gerektiğini vurgular (Nizâmülmülk 2013: 117).

Alparslan'ın Türk unsuru dışındakileri hizmetine alan Hâcib Erdem'e yönelik şiddetli tepkisi sonrası huzurda bulunan Hâce İmam Muşattab'ın da sultanı destekleyen ve Râfizîler hakkında küfr ehlinden olduklarına dair bazı ayetleri ve hadisleri delil olarak sunduğu görülür (Nizâmülmülk 2013: 117-118). Nizâmülmülk'e göre Alparslan bu olaydan sonra bir yıla yakın Hâcib Erdem'den yüz çevirir. Nihayet bir gün neşeli olduğu bir sırada af dileyen Erdem, affedilir (Nizâmülmülk 2013: 120).

Aslında bu olay Selçuklu'nun ileride baş gösterecek Bâtınî tehdidi karşısında duyduğu endişeyi dile getiren önemli bir hadisedir. Alparslan'ın bu atamaya olan itirazı ise devlette istihdam edilmesi düşünülen kimselere azami derecede dikkat ve itina gösterilmesi düşüncesinin bir yansımasıdır (Özbek, 2021: 73). Diğer bir ifadeyle Alparslan Bâtınî olduğunu iddia ettiği bir köylünün Hâcib Erdem tarafından göreve getirilmesini bir görev zâfiyeti şeklinde telakki ederek emirlerine şiddetli bir şekilde uyarıda bulunmuştur.

Sonuç

Hâcib Erdem, Selçuklu kaynaklarında hakkında sınırlı kayıtlar olmakla birlikte özellikle Tuğrul Bey'in veliaht tayini sürecinde ve Alparslan ile Kutalmış arasındaki taht mücadelesinde yer alması ile erken dönem Selçuklu tarihinde mühim bir rol oynamıştır. Adına ilk kez 1058 yılında Tuğrul Bey devrinde rastlanan Hâcib Erdem, bu tarihte Musul meselesinin halli için görevlendirilen emirler arasında Batekin ile birlikte yer almaktadır.

⁶ Ferrâş, halifelere ve sultanlara yatak ve halılar seren, çadırlar kuran görevli. Aynı zamanda medrese, cami ve tekke gibi vakıf yapılarının temizlik işlerinden sorumlu kişi. Yazıcı ve İpşirli 1995: 408.





Büyük Selçuklu Devleti'nde Bir Emir: Hâcib Erdem ve Faaliyetleri

Arslan Besâsirî ile Fâtımîler'e bağlı Kureyş b. Bedrân'ın, Musul kuşatmasında şehri savunmuş, ancak dördüncü ayın sonunda şehrin teslimine engel olamamıştır.

Bu rivayetten sonra Hâcib Erdem, Selçuklu tarihinde veraset meselesine ve taht kavgalarına karışan emir ve ordu komutanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tuğrul Bey'in veliyaht tayinine karşı çıkarak Alparslan tarafına geçmiş ve kendisini devletin kaderine doğrudan etki eden bir meselenin içerisinde bulmuştur. Daha sonra Alparslan'ın 1063'te Rey'de tahta çıkışı öncesinde Kutalmış'a karşı Sultan Alparslan'ın öncü birliklerinde mücadele vererek Alparslan'a iktidar sürecinde zaman kazandırmıştır. Böylelikle Selçuklu saltanat mücadelelerinde mühim bir rol üstlenmiştir. Hakkındaki bir diğer rivayet ise Bâtınî olduğu iddia edilen bir kişiyi kişisel kâtipliğine getirmesinden dolayı Sultan Alparslan ile yaşadığı anlaşmazlıkla ilgilidir. Bu görevlendirmesinden dolayı Alparslan tarafından uyarılmış ve yapılan atama engellenmiştir. Söz konusu rivayet o dönemde mezhepsel mücadelenin ve Bâtınîlere karşı sünnilîği İslâm dünyasında hâkim kılma siyasetini takip eden Selçuklu algısının anlaşılması için önemlidir.

Hakkındaki sınırlı kayıtlardan hareketle Hâcib Erdem'in gerek siyasi, gerek askerî ve gerekse Selçuklu saray teşkilatında mühim roller icra eden bir şahsiyet olarak ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Hâcib Erdem özelinde günümüze kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Makale sınırlılığında verilen bilgiler çerçevesinde bu çalışmanın Sultan Tuğrul ve Alparslan devirlerinin önemli devlet adamlarından birisi olan Hâcib Erdem ve diğer emirler hakkındaki muhtelif çalışmalar için bir kapı aralayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî. 2014. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem'de Selçuklular* (H. 430-485=1038-1092), çev. Ali Sevim, Ankara: TTK Yayınları.
- Ahmed bin Mahmud. 2011. *Selçuknâme*, haz. Erdoğan Merçil, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Bundârî. 2016. *Zubdetü'n-Nuşra ve Nuhbetü'l-Usra*, haz. Kıvameddin Burslan, Ankara: TTK Yayınları.
- DİA. 1992. "Bârgâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (s. 70), C. 5, Ankara: TDV Yayınları.
- Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, 1971. *Selçuklular Tarihi*. çev. Ali Genceli, Ankara: Hilal Yayınları.
- el-Hüseynî. 1999. *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lügal, Ankara: TTK Basımevi.
- Eroğlu, Haldun. 2002. "Teşkilat Tarihi Açısından Farklı Bir Uygulama: Haciblik", *Kafalı Armağanı*, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 182-188.
- er-Râvendî. 1999. Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*, C. I, Ankara: TTK Basımevi.
- İbnü'l-Adîm. 1976. *Bugyet at-talab fî Tarîh Halab*, yay. Ali Sevim, Ankara: TTK Basımevi.
- İbnü'l-Esîr. 1987. *el-Kâmil fi't-Târîh*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dokâk, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Kalânîsî, t.y. *Zeylû Tarihi Dimaşk*. nşr. H. F. Amedroz, Kahire: Mektebü'l-Mütebennâ.
- İbn Kesîr, 2000. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları.





- İbn Tağrıberdî, 1992. *en-Nücumu'z-Zâhire fî Mülûluk-ı Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü't-Tıktakâ, tsz. Ebû Câfer Muhammed bin Ali bin Tabataba, *el-Fahri fi'lâdâbi's-sultâniyye ve'd-düvelü'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sadır.
- Kafesoğlu, İbrahim, 1958. "Selçuk'un Oğulları ve Torunları", *Türkiyat Mecmuası*, C. XIII'den ayrı basım, s. 117-130.
- Kerimüddîn Mahmud-i Aksarâyî. 2000. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK Basımevi.
- Kesik, Muharrem. 2001. "Kutalmış'ın Büyük Selçuklu Tahtını Ele Geçirme Gayretleri", *Türk Kültürü*, Yıl: 39, S. 454, Şubat, s.97-105.
- Köprülü, Fuad. 1987. "Hâcib", *İA*, C. 5 (1. Kısım), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 33.
- Köymen, Mehmet Altay. 2011. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (Alp Arslan ve Zamanı)*, C. III, Ankara: TTK Basımevi.
- Kucur, Sadi S. 1994. "Debîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul: DİA, s. 63-64.
- Mecit, Songül, 2017. *Anadolu Selçukluları*, çev. Özkan Akpınar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Merçil, Erdoğan. 2002. "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi", *Türkler*, c. 4, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 597-633.
- Nizâmülmülk. 2013. *Siyâsetnâme*, haz. Mehmet Altay Köymen, Ankara: TTK Basımevi.
- Özbek, Süleyman, 2021. "Siyâsetnâmelerdeki Hükümdar Özellikleri Açısından Sultan Alp Arslan", *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi (OTAD)* V, 2, Aralık, s. 53-76.
- Özgülendi, Osman Gazi. 2013. *Selçuklular I*, Ankara: İSAM Yayınları.
- Râvendî. 1999. *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, C. I, çev. Ahmed Ateş, Ankara: TTK Basımevi.
- Reşîdüddîn Fazlullâh. 2011. *Cami'ü't-Tevarih*, çev. Erkan Göksu; H. Hüseyin Güneş, İstanbul: Selenge Yayınları.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. 2011. *Mir'âtü'z-Zamân fî Târîhi'l-Âyân'da Selçuklular*, terc. Ali Sevim, Ankara: TTK Basımevi.
- Sourdel, D. 1986. "Hadjib", C. 45, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, s. 45.
- es-Suyûtî, Celâluddîn, 1881. *History of the Caliphs*. Trns. Major H. S. Jarrett, Calcutta: Bapdist Mission Press.
- Sümer, Faruk, 1988. "Âgâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul: DİA, s. 447.
- Taneri, Aydın. 1996. "Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 14, İstanbul: DİA, s. 508-511.
- Toksoy, Ahmet. 2009. "Selçuklu Şehzadesi Kutalmış", *GEFAD*, Prof. Dr. Reşat Genç Özel Sayı, Temmuz, C. 29, Özel Sayı, s. 218-235.
- Turan, Osman. 1969. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul: Turan Neşriyat.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1988. *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara: TTK Basımevi.
- Yazıcı, Tahsin; İpşirli, Mehmet. "1995. Ferrâş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.12, İstanbul: DİA, s. 408-409.





Gökhan ÇINKARA

Necmettin Erbakan Üniversitesi/Siyasal Bilgiler Fakültesi/Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Bölümü/Hukuk Bilimleri Anabilim Dalı, Konya/Türkiye
Necmettin Erbakan University/Faculty of Political Sciences/Department of Political Science and
Public Administration/Department of Legal Sciences, Konya/Turkiye

✉ eposta: gcinkara@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8372-8571> [RorID: https://ror.org/013s3zh21](https://ror.org/013s3zh21)

Atıf/Citation: Çinkara, Gökhan. 2023. Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu
Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da Teknokrasi, Milliyetçilik ve Yeni Ekonomi. *Avrasya
Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 93-121.

DOI <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1261909>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	08.03.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	12.06.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

**PRENS MUHAMMED BİN SELMAN'IN 2030 VİZYONUNU
ANLAMLANDIRMAK: SUUDİ ARABİSTAN'DA TEKNOKRASİ,
MİLLİYETÇİLİK VE YENİ EKONOMİ**

Öz

Suudi Arabistan, Arap Baharı sonrasında toplumsal, siyasî ve iktisadî boyutlarda dönüşüm sürecine girmiştir. Bu aşamayı başlatan gelişme Prens Muhammed bin Selman'ın Veliyaht pozisyonuna getirilmesidir. Çok yönlü ve kapsamlı modernleşme sürecine giren Suudi Arabistan'ın bu gelişmeleri hangi dinamikler üzerinden ilerlettiği sorusu önemlidir. Bu çalışma 2030 Vizyonu etrafında şekillenen Suudi Arabistan'ın modernleşmesini üçlü ve birbirine bağlı geniş ve yapısal dönüşümler üzerine oturtmaktadır: Toplum düzeyinde dönüşüm milliyetçiliğin yükselişiyle ilerlemekte; siyaset düzeyinde değişim teknokrat kadroların yönetici elit pozisyonuna gelmesiyle şekillenmekte ve ekonomi düzeyinde farklı bir rotaya girilmesi ise petrol-sonrası ekonomiye geçiş çabalarında görülmektedir.

Suudi Arabistan'da yönetici elitler ülkenin değişen demografisini ve dinamik bölgesel jeopolitik ve küresel ekonomik gelişmeler etrafında şekillenen 2030 Vizyonunu yerel bir modernleşme projesi olarak benimsemişlerdir. Lider odaklı olan bu sürecin özelde Suudi Arabistan genelde ise bölgesel düzlemde ideolojik, ekonomik ve jeopolitik yansımalarının olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Suudi Arabistan'ın elitleri ve toplumsal aktörleri, ülkedeki demografik değişimler ve yeni yükselen bölgesel siyasi eğilimlere yanıt olarak kapsamlı bir dönüşüm süreci içerisinde. Bu süreç, eski yönetim biçimlerinden kopuşu ve yeni durumların gerektirdiklerine uyum sağlama gibi iki önemli aşamayı içermektedir. Ayrıca, Suudi Arabistan'ın küresel siyasetteki





pozisyonunu güncelleme arzusu da bu dönüşüm sürecinin önemli bir bileşeni olarak ön plana çıkmaktadır. Prens Muhammed bin Selman'ın monarşi içerisindeki dengeleri gözetmesi öte yandan toplumun geleneksel aktörlerinin statü aşınmalarını yeni toplumsal aktörlerle (gençler, kadınlar ve beyaz yakalı çalışanlar) ikame etmesi 2030 Vizyonuna görece risk oluşturacağı sonucuna ulaşmıştır. Bu çalışma 2030 Vizyonunun riskler ve fırsatlar etrafında şekillenen sürecini vizyonun üçlü rotası etrafında (teknokrasi, milliyetçilik ve yeni ekonomi) irdelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Suudi Arabistan, Prens Muhammed bin Selman, 2030 Vizyonu, Suudi Milliyetçiliği, Suudi Siyaseti

THE ANALYSING OF THE PRINCE MOHAMMAD BIN SALMAN'S VISION 2030: TECHNOCRACY, NATIONALISM AND NEW-ECONOMY IN SAUDI ARABIA

Abstract

In the aftermath of the Arab Spring, Saudi Arabia has undergone a process of transformation on social, political and economic dimensions. The development that initiated this phase was the elevation of Prince Mohammed bin Salman to the position of Crown Prince. The question of the dynamics through which Saudi Arabia, which has embarked on a multifaceted and comprehensive modernization process, has advanced these developments is important. This study locates Saudi Arabia's modernization around the 2030 Vision on three pillars: at the societal level, transformation is driven by the rise of nationalism; at the political level, change is shaped by the rise of technocrats to the position of the ruling elite; and at the economic level, efforts to take a different course are seen in the efforts to transition to a post-oil economy.

The ruling elites of Saudi Arabia have accepted Vision 2030 as an indigenous modernization initiative in light of the country's shifting demographics, dynamic regional geopolitics, and global economic trends. This process will likely have ideological, economic, and geopolitical consequences for Saudi Arabia and the region.

Saudi Arabia's elites and social sectors are in the midst of a transformational cycle that involves abandoning the old and adopting the new in response to shifting demographics, the emergence of new regional political tendencies, and the ambition to modernize its standing in international politics. Prince Mbs' balancing act within the monarchy, on the one hand, and the replacement of the eroding status of traditional segments of society with new social actors (youth, women, and white-collar workers), on the other hand, may represent a risk to the 2030 Vision. This article explores the process of the 2030 Vision in terms of risks and possibilities within the context of the triple trajectory of the vision (technocracy, nationalism and new economy).

Keywords: Saudi Arabia, Prince Mohammad bin Salman, Vision 2030, Saudi Nationalism, Saudi Politics





Giriş

Arap Baharı sonrası süreçte özellikle Körfez ülkelerinin yönetici elitleri siyasi, ekonomik ve toplumsal alanlara yönelik reform projelerini hayata geçirmeye çalışmaktadırlar. Bu projelerin ilgili ülkelerin yönetici elitlerinin yönlendirmesiyle veya yoğunlaşan toplumsal taleplerin siyasallaşması ile olgunlaştığı görülmektedir. Bu makalede bölge ülkelerinden biri olan Suudi Arabistan'ın Arap Baharı sonrası döneme ve düzene uyum sağlama çabası olarak '2030 Vizyonu' elit bağımlı ve üç rotalı bir modernleşme projesi olarak incelenmektedir.

Bunlardan ilki yaygın uzman ve teknik ekiplerden oluşan bir kadro etrafında süreklilik kazanan yönetim şekli olarak teknokrasidir. Suudi Arabistan Krallığı'nın bölgedeki toplumsal talepleri algılayışı açısından teknokrasi rasyonel olarak görülebilen bir yönetim stratejisidir. Dönüşen demografik yapı kadınlar ve gençler lehine geniş bir toplumsal sektörü oluşturmaktadır. Bu yeni ve dinamik neslin bireysel taleplerinin karşılanması kadar ekonomide istihdam edilmeleri de önemlidir. Krallık elitleri özellikle de Veliht Prens Muhammed bin Selman NEOM gibi büyük projeler ortaya koymaktadırlar. Bu projelerin hayata geçirilmesinde Suudi Arabistan Krallığı teknik bilgiye sahip uzman kadrosuna ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada eğitilmiş, genç ve kozmopolit Suudi gençleri yeni projelerde istihdam, yönetici pozisyonlara erişme ve krallığın yeni toplumsal ve ekonomik tercihlerini yönlendirme imkânlarına sahip olacaklardır.

Krallığın girdiği ikinci rota ise milliyetçiliktir. Suudi Arabistan'ın İslam'ın en önemli kutsal mekânlarına ev sahipliği yapan bir ülke olduğu düşünülünce İslam'ı ülkenin baskın toplumsal formasyonu olan aşiretler arasındaki birliği sağlamanın bir tutkalı olarak kullandığı görülmektedir. Ayrıca İslam, krallığın dış politikada nüfuzunu genişleten ve etkinleştiren ve geniş Müslüman toplumlara ulaşmanın bir yolu olarak da görülmektedir. Fakat ülkenin değişen demografisi ve bölgede yükselen yeni güvenlik tehditlerin içeriği toplumsal kimliği elitler eliyle revize etmeyi zorunlu kılmıştır. Bu sebeple Prens Muhammed bin Selman'ın krallık siyasetinin merkezine gelmesiyle bu yönelim her geçen gün pekişmektedir.

Krallığın üçüncü rotası, ulusal ekonominin petrol bağımlılığını azaltmak ve bu yolla ekonomiyi çeşitlendirmektir. Bu yaklaşım, bir yandan çeşitli sektörlerde yeni istihdam fırsatları oluştururken, öte yandan işgücünün gençlere ve kadınlara doğru genişlemesine imkân sağlamaktadır. Bununla bağlantılı olarak, hizmet sektörünün genişlemesi, Suudi Arabistan'ı bir tatil ve turizm destinasyonu haline getirmekte ve bu durum, Krallığın küresel toplumla daha fazla entegrasyonunu ve etkileşimini desteklemektedir. Sadece Hac Turizmi ile yetinmeyerek Krallığın farklı coğrafyalarındaki tarihî alanların turizm metasına dönüşümü kolektif hafızayı da Suudi tarihine yönlendirmektedir.

Bu üç rotanın Suudi modernleşmesinin güncel görünümü olduğu makale boyunca işlenecektir.





Geleneksel sosyal bağlarla bir araya gelmiş bir topluluğun, modern etkileşim ve ilişki tarzlarına geçiş süreci, sosyal bilimler perspektifinden oldukça ilgi çekici bir konu olarak öne çıkmaktadır. Suudi Arabistan 1932 yılında Kral Abdülaziz El-Suud'un önderliğinde aşiretler konfederasyonunu görece bir merkezi idareye tahvili noktasında coğrafi bütünlüğünü tamamlamayı başarmıştır. Arabistan coğrafyasının (Hicaz, Nejd, Asir ve Ahsa) Suudileştirilmesi süreci farklı rotalara girse de bugün de devam eden bir süreci ifade etmektedir. Bunun nedeni partiküler/özgün çıkarların ve bağlılıkların evrensel değerler ve aidiyetlerine dönüştürülmesinin oldukça meşakkatli olmasından kaynaklanmaktadır.

Toplumsal değişimin ideolojik seferberlik ile eş zamanlı ortaya çıkması Krallık'ta iktidarın toplumla kurduğu ilişki setlerini de değişikliğe uğratmaktadır (Therborn 2017). Toplumsal alanın sosyal, kültürel ve dinsel inşasını geleneksel elitlere veren merkezî iktidar bu bölüşümden vazgeçmiş görünmektedir. İktidarın meşruiyetini yeni bir onaylama ve yasaklama mekanizması içinde yeniden kurgulaması dikkat çekmektedir (Therborn 2017). Bu süreç, eski ideolojik sistemden farklı olarak, iktidarın kamusal alanı tamamen kontrol eden mekanizmaları ve uygulamaları ile şekillenmektedir.

Suudi Arabistan'da görülen bu yerel modernleşme projesi, mevcut siyasal düzenin demokratikleşmesi taleplerini içermemektedir. Suudi yönetici elitleri, devlet ve toplum arasındaki ilişkiyi, toplumun kapsamlı bir dönüşüm ve yeniden yapılanma süreci olarak tanımlanabilecek bir seferberlik çerçevesinde yürütmektedir. Bu, tüm toplumsal grupların, devletin öncülük ettiği bu büyük değişim sürecine aktif ve yoğun katılımını teşvik eden politik strateji olarak görülebilir. Krallığın uyguladığı politikalara kitlesel desteğin sürekli sağlanması birçok amaca hizmet etmektedir. Bunlardan ilki yeni ideolojik değer sisteminin meşruiyetinin ve istikrarının devamı için kitlesel itirazların önüne geçilmesi ve bunu örgütleyebilecek elit çevrelerinin dışlanması gerekmektedir. İkincisi, Suudi milliyetçiliğinin akışının Suudi yönetici eliti tarafından yönetilmesi gerektiğidir. Çünkü Suudi Arabistan monarşi ile yönetilen bir ülkedir ve milliyetçiliğin günün sonunda iktidarın mevcut örgütlenişine tehdit oluşturması istenmemektedir. Bu kısıtlar Suudi milliyetçiliğini ulusal topraklar (teritoryal) üzerinden sınırlama (el-vatan) ve karizmatik önderlik (el-melik) arasında popülerleştirilmesine imkân tanımaktadır. Özetle Suudi Arabistan'ın elit-güdümlü yerli modernleşme sürecinde farklı ve yeni bir aşamada olduğu söylenebilir.

Türkiye'de Suudi Arabistan'ın güncel siyasal, toplumsal ve ekonomik dönüşümleri ile bağlantılı akademik çalışmaların sayısı sınırlıdır (TR Dizin 2022). Bu sınırlılık içerisinde Suudi Arabistan'daki güncel gelişmeleri karşılaştırmalı siyaset disiplini içerisinde kavramsallaştırma ve analiz etme yönünde bir çalışmaya rastlanmamıştır. Makale bu sebeple Türkçe literatüre katkıda bulunmayı ve araştırmacıların ilgisini çekmeyi de amaçlamaktadır.





1. Kuramsal Çerçeve

1.1. Teknokrasi

Küresel toplumsal, iktisadi ve jeopolitik krizlerin son yıllarda etkilerinin orta-sınıflara doğru yayılmasıyla eş zamanlı demokrasi ve demokratik kurumlar sorgulanmaya başlamıştır. Özellikle 2008 Ekonomik Krizi ve 2020 COVID-19 Salgını ile teknik bilgiye duyulan ihtiyaç teknokrat kadroların yükselişini doğurmuştur. 2010'larda Avrupa'da ekonomik krizin ivmelendirmesiyle İtalya ve Yunanistan'da teknokrat başbakanlar (Mario Monti ve Lucas Papademos) göreve gelmişlerdir (Frankel 2011). 2020'lerle birlikte COVID-19 Salgını krizi yönetimi ABD'de Beyaz Saray'da görevli Dr. Anthony Fauci gibi bir teknokrata ve ekibine bırakılmıştır. Krizden çıkmak için teknik bilgisi olan kişilerin ifadelerine toplumsal hassasiyet hiç olmadığı kadar artmıştır. Peki bu teknokrasi ne anlama gelmektedir?

Gordon Marshall'ın Sosyoloji Sözlüğü isimli eserinde teknokrasi başlığına verdiği tanım şöyledir: "Teknik uzmanlardan meydana gelen ya da bu kesimlere dayanan devrimci ya da yönetici elit" (Marshall 1999: 722). Howard Scott, Amerikalı bir mühendis ve teknokratik hareketin önemli bir öncüsüdür. Onun "Teknokrasiye Giriş" adlı eseri, teknokrasi anlayışının gelişiminde kilit bir rol oynamıştır (Cheng 1992: 3). Scott'un ana argümanı, toplumsal ve ekonomik krizlerin, fizik bilimleri ve teknolojik metotların bir arada uygulanmasıyla çözülebileceği yönündedir (Cheng 1992: 3). Scott, kapitalist ülkelerde ekonominin işleyişinin ve yapısının oldukça karmaşık olduğunu belirtir (Cheng 1992: 3). Bu nedenle, ekonomik bir kararın sonuçlarını analiz etmek ve anlamak için, ilgili alanda teknik bilgiye sahip uzman kadroların devreye girmesi gerektiğini vurgular. Aynı şekilde, bir ülkede görülen hızlı sanayileşme ve büyük teknolojik gelişmelerin yönetimi için de teknik uzmanların katılımının kaçınılmaz olduğunu belirtir (Cheng 1992: 3).

Teknokrasinin pratik yolculuğu ise ABD'nin 1929 Ekonomik Krizi'nden çıkmak için bir çözüm yolu olarak arandığı yıllarda başlamaktadır. Bu kriz öncesinde yönetimin bilimsel ve teknik bir iş olduğu Fredirick W. Taylor tarafından ortaya atılmıştır. Bu sebeple ekonomik planlama ve bilimsel yönetim bu konulara hâkim ekonomist, planlamacı ve finansçılar eliyle yapılacaktır. Yeni Anlaşma (New Deal) ile Franklin Delano Roosevelt başkanlığında ABD yönetimi 1929 Krizi'nden çıkışı bürokratikleşmede ve teknokrat kadrolarda aramışlardır. 1929'da Büyük Buhran başladığında, teknokrasi taraftarları Thorstein Veblen ile çalışmış olan Howard Scott ve Columbia Üniversitesi'nde mühendislik profesörü olan Walter Rautenstrauch önderliğinde bir araya gelmişlerdi (Stabile 2013).

Bir Amerikan sosyo-politik hareketi olan teknokrasi zaman içerisinde güncelliğini kaybetti (Cheng 1992; Stabile 2013). Fakat teknik uzmanlar tarafından yönetilen bir toplum fikri siyaset bilimi literatüründe tartışılmaya devam edilmiştir: James Burnham'ın "yönetimsel devrim'i, John Kenneth Galbraith'in "yeni sanayi devleti", Jacques Ellul'un "teknolojik





toplum"u, Daniel Bell'in "sanayi sonrası toplum"u ve Zbigniew Brzezinski'nin "teknokratik çağ"ı teknokratik düşünceye katkıda bulunmuştur (Bell 1976; Brzezinski 1970; Burnham 1941; Ellul 1964; Galbraith 1968, 1969; Li 1992).

Suudi Arabistan'da ekonomide, toplumda ve siyasette yaşanan dönüşüm sürecinde Suudi hanedanının baskın gücü yanında teknokrat kadroların kolaylaştırıcı rolü olduğu söylenebilir. Burada ele alınan kısa kavramsal açıklamalarda altı çizilen temel analitik düzey teknokrasinin siyaseti ve yönetim işini teknikleştirmesidir. Bu esasında monarşi ile yönetilen Suudi Arabistan kraliyet elitleri için rasyonel bir yönetim tercihi olarak görülebilir. Çünkü yapısal reformların toplumsal taleplerden kaynaklanması arzulanmamaktadır. Bunun yerine kraliyet elitlerinin yenilikleri topluma yayması ve yaygınlaştırması beklenmektedir. Bunu yaparken tepeden inmece bir modernleşme metodu elitler için zorunlu bir yol gibi görünür. Fakat kraliyet elitleri bu dönüşüm sürecinin gelenekten radikal kopuş anlarında (momentlerinde) toplumsal maliyeti yönetilebilir kılmak amacıyla halktan birilerini yönetime teknik boyutta dahil edebilir. Teknokrasi bu açıdan Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonu için stratejik bir yönetim tekniğidir. Bu amaçla Prens Muhammed bin Selman etrafına bir dizi danışman ve teknokrat uzmanlardan oluşan bir kadro oluşturmuştur. Prens'in danışmanlarını iki farklı grupta ele almak mümkündür. İlk grup, devlet bakanı Mohammed al-Alsheikh, Prens'in özel kasası ve PIF'nin (Public Investment Fund, Suudi Yatırım Fonu) yönetici direktörü olan Yasir al-Rumayyan ve kısa süreliğine sağlık bakanı olan ve şimdi Suudi Arabistan Askeri Endüstrileri'ni (SAMI) yöneten Ahmed al-Khateeb'i içerir. Bu isimler, Prens Muhammed bin Selman'ın yakın çevresinde önemli bir rol oynamaktalar ve Prens'in tahta çıktığından beri kilit pozisyonları kontrol etmektedirler (England ve Omran 2018). Bu grubun özelliği hem hükümet hem de saray da etkili olmalarıdır. Öte yandan, Prens Muhammed bin Selman'ın danışmanlarından oluşan ikinci grup, enerji, maliye ve dışişleri bakanlığı yapmış olan Khalid al-Falih, Muhammed al-Jadaan ve Adel al-Jubeir gibi deneyimli teknokratları içerir. Bu teknokratlar, Prens Mohammed'in yerli ve yabancı politikalarının kamuoyu önündeki yüzüdürler fakat kraliyet sarayında nüfuzlarının oldukça sınırlı olduğu belirtilmektedir (England ve Omran 2018).

1.2. Milliyetçilik

Milliyetçilik kelimenin en yalın haliyle milletin (ulusun) yüceltilmesini ve toplumsal, politik ve ekonomik süreçlerin buna uygun olarak düzenlenmesini ifade eder (Marshall, 1999: 504). Bu kavramsal tanım yönetici elitlere devlet, toplum ve siyasetin kurgulanmasını milliyetçiliğe göre yeniden ele almayı zorlar. Çünkü siyasal iktidarın modern meşruiyeti ulusal bağlılık üzerinden ilerlemektedir (Marshall 1999: 504). Bunun sonucunda devlet düzeyinde ulus-devlet; toplum düzeyinde ulus/millet; siyaset düzeyinde ise halk temsili ortaya çıkmaktadır. Devlet organizmasının örgütlenmesinin ulusa göre ele alınımı onun fiziki sınırlarının, cari hukukunun ve hâkim kültürünün ulusallaştırılmasıyla sonuçlanır. Devletin





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ...

sahip olduğu bürokratik güç eliyle kamusal alanın ilişkisel (toplum, devlet ve vatandaş düzeyleri) ve görünümsel (ulusal aidiyetler ve semboller) boyutlarında ulusallaştırma süreci hızlı ve etkin bir şekilde kendini gösterir.

Bunun başarılı olması için merkez ve yerel arasındaki uzaklığın kolay ve ulaşılabilir olması gerekmektedir. Coğrafyanın üzerinde herhangi bir askeri/toplumsal gücün hakimiyet kurması ve bunun ertesinde kurumsal örgütlenmesi genellikle millet fikri ile süreklilik kazanır. Baskın milletin sahip olduğu tarihsel derinlik ve kültürel bileşenler onun hakimiyet kurduğu coğrafya üzerindeki mevcut diğer kolektif örgütleyici güçlerle (aşiretler, azınlık milletleri ve diğer etnik/dini gruplar gibi) siyasal ve idari ilişkisinin niteliğini de belirler. Liah Greenfeld'in çeşitli tarihsel olaylarla örneklediği şekilde milliyetçiliğin önünde siyasal düzey için iki temel yol bulunur: Yurttaş milliyetçiliği ve etnik milliyetçilik. Yurttaş milliyetçiliği siyasal aidiyet ve anayasal bağlılık üzerinden oluşur. Etnik milliyetçilik taraftarları ise etnisite veya etnik bağları ulus olmanın temel bileşeni olarak kodlamaktadır (Mathias 2021). Yurttaş milliyetçiliği kendini daha çok Fransa, Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık'ta gösterir. Etnik milliyetçiliğe ise Rusya'da, Almanya'da ve Balkanlar'da rastlanmaktadır (Jaskulowski 2010).

Milli (ulusal) kimliğin siyasallaştırılması ve ulusal siyasal kimliğin kurulmasında temel dinamik olarak koşulması 19.yy. ve 20.yy ulus devletlerinin kuruluş süreçlerinde sıkça rastlanan bir durumdur. Milli kimlik inşası bu açıdan önem kazanmaktadır. Milli kimlik, ulus oluşumu ve ulus devlet inşası birbirleriyle eklemlenen ve nihayetinde kurumsal görünüm alan elit tercihleri olduğu söylenebilir. Paul Brass'ın *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison* adlı eseri bu noktada milliyetçiliğin elitler eliyle araçsallaştırıldığını ifade eder (Brass 1991). Elitler, siyasi iktidarlarının devamı ve toplumsal meşruiyet üretimi için etnik sembollerini yeniden yorumlarlar. Etnik aidiyetlerin verili ve sabit olmadığı tezi Brass tarafından benimsenmiştir (Erdem 2017; Özkırmı 2020). Etnik grubun kültürel bileşenlerine yönelik elitlerin stratejik seçimleri Suudi Arabistan milliyetçiliğini anlamada uygun bir teorik zemin oluşturabilir.

Suudi Arabistan örneği ise aşiret ilişkileri, feodelleştirime, kapitalistleştirme ve en nihayetinde tüm bunların kalıntılarından yükselen ulusal bir kimlik oluşturma çabasını ifade etmektedir. Suudi Arabistan'da din (İslam) ve millet (Araplık/Suudi olma) arasında yakın ve derin bir ilişki vardır. Yakındır; çünkü İslam Suudi coğrafyasında doğmuş, gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Dinsel öğretinin taşıyıcısı Arap ve aktarıcısı metin Arapçadır. Derindir; çünkü İslam ile kurulan ilişki aynı zamanda tarihsel-kültürel bir yakınlaşmanın ötesinde kolektif geniş uzamsal kimliklerle ortaklaşmaya imkân tanımaktadır. Bu ise İslam ümmeti ve Suudi kimliği arasındaki gerilimi ortadan kaldırmayan bilakis genişleten bir unsur olabilmektedir. Çünkü Krallık İslam'ın koruyucusu olma pozisyonunu "Hadimü'l





Haremeyn" vasfı ile hegemonlaştırmıştır (Kjorlien 1994: 306; Salame 1987: 41).¹ Bu fikrin bir uzantısı olarak "saf ve püriten İslam"ın Suudi Arabistan'da deneyimlendiği iddia edilmektedir (Waardenburg 198: 129-149). Suudi Arabistan'da Vahhabilik ve milliyetçilik arasındaki ilişki 1932'de (üçüncü) Suudi devletinin kuruluş sürecinde görülebilir. Vahhabilik yeni kurulan bu siyasi varlığın dini iskeletini oluşturmuştur. Suudi ve Vahhabi liderleri arasındaki bu bağlantı dini ortodoksluk ile siyasi gücü bir araya getirerek kendine özgü bir dini milliyetçilik biçimini teşvik etti. Sonuç olarak, Vahhabiliği kabul etmek ulus aidiyetiyle eş anlamlı hale geldi. Bunu reddedenler dışlandı ve neticede bu durum krallık içinde Vahhabi düşüncesinin hegemonyasına yol açtı. Devlet olgunlaştıkça, Arap milliyetçiliği ve Pan-Arabizm gibi Vahhabi egemenliğine tehdit olarak algılanan dış ideolojiler dışlandı. Eş zamanlı olarak Suudi yöneticiler, halkın dindarlığı üzerine kurulu kolektif bir kimlik inşa etmek için bu dini milliyetçilikten yararlandılar. Devlet eğitim sisteminin Vahhabi elitlerin egemenliği altında olması bu durumu güçlendirdiği söylenebilir. Madawa Al Rasheed'e göre dini milliyetçilik, seküler toplumsal hareketin veya sömürgecilik karşıtı mücadelenin yoksun olduğu Suudi Arabistan'da hâkim siyasi formasyon olmuştur (Al-Rasheed 2013). Rasheed Suudi devletinin evrimini Vahhabiliğin dini uyanış hareketinden dini milliyetçi bir harekete yönelmesinde bulmaktadır. Bu sebeple Suudi yönetici elitleri, Arap Baharı sonrası süreçte İslam'ın Suudi Arabistan özelinde coğrafi uzamına (space) şüpheyile bakılmıştır. Bunun arkasında yatan temel neden ümmet fikrini kavramsal ve eylemsel öncelikleri arasına alan İhvan-ı Müslimin hareketi ve bir dizi selefi cihadi oluşumun popüleritesi olabilir. Bunun neticesinde, yeni teknokrat elitler diğer toplumsal kurumlara yönelik izledikleri Suudileştirme metodunu din ve toplum ilişkilerinde de tatbik etmektedirler. Bu yeni rotada, elitlerin yeni ve ideal Suudi vatandaşı inşasının toplumsal ve ekonomik içeriğini² görmek de mümkündür (MEMRI 2022; Yamada 2018: 590). Prens Muhammed bin Selman'ın siyasetinde toplumla kurduğu ilişkide milliyetçiliğin yeni belirleyen olduğu söylenebilir.

1.3. Petrol-Sonrası Ekonomi'ye Geçiş ve Devlet Formasyonunun Değişimi

Ortadoğu'da petrol rezervi geniş olan ülkeler için ekonomilerinin önemli bir kalemi olan bu doğal kaynağa alternatif gelir kaynaklarının yaratılması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Necmettin Acar, Suudi Arabistan özelinde bu arayışın temelinde Arap Baharı sonrasında ülkenin rantiyer ekonomisini dönüştürmeye iten dört temel faktörün etkili olduğunu

¹ "İki Kutsal Mescidin Hizmetkârı" ya da "Hadimü'l Haremeyn Şerif" ünvanı Kral Fahd döneminde "majesteleri" hitabının yerine kullanılmaya başlanmıştır. İki Kutsal Camii'den kastedilen ise Mekke'de Mescid-i Haram ve Medine'de Mescid-i Nebevi'dir. Kral Fahd'ın bu hitabı resmi olarak tercih etmesinin nedeni olarak İran'ın İslam Devrimi (1979) sonrasında İslam'ın kutsal mekanlarında hak talep etmesi ve nüfuz kurma arzusu olduğu gösterilmektedir.

² Suudi Arabistan Millî Eğitim Bakanlığı verilerine göre ilköğretim müfredatında din eğitimine yönelik dersler toplam derslerin içerisinde yüzde 30'a ulaşan bir oranla ilk sıradadır. Matematik ise yüzde 14 gibi görece küçük payı almıştır. Suudi Arabistan'da müfredatın yeniden ele alınmasına yönelik çalışmalar hızlanmıştır ve bahsedilen ders ağırlıklarının değiştirilmesi noktasında adımlar atılmaktadır.





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ...

vurgulamaktadır: enerji süper gücü statüsünü sarsan hidrokarbon teknolojilerindeki evrim, 2014 yılından itibaren petrol fiyatlarındaki büyük düşüşün ülkenin mali yapısında yarattığı aksaklıklar, hızla büyüyen nüfusun ülkeye getirdiği ekonomik zorluklar ve Arap Baharı sürecindeki iç ve dış zorlukların ülke ekonomisine ek maliyetler yüklemesidir (Acar 2018). Bu durum özellikle Körfez Arap ülkeleri için ekonomik üretimlerini ve toplumsal ilişkilerini petrol-sonrası döneme hazırlama konusunda yönetici elitlerini pozisyon almaya itmektedir. Petrol rezervlerinde orta vadeli düşüş beklentisi bunda önemli bir faktör olarak görülebilir. Diğer bir neden ise Paris Anlaşması'nın bir yükümlülüğü olarak 2040 yılına kadar net karbonda sifıra ulaşılması hedeflenmektedir. Bu amaçla yenilenebilir enerjiye uyumun hızlı bir şekilde sağlanması hidrokarbon enerjiye talepte gevşeme olabilecektir (Esam 2021). Fakat küresel siyasette yaşanan beklenmedik gelişmeler ham petrol fiyatları üzerinde baskı yaptıkça Körfez Arap ülkelerinin petrol sonrası bir ekonomik modele geçişi de zor görünmektedir. Rusya-Ukrayna Savaşı ile petrol fiyatları yüzde 20 oranında artış göstermiş ve Brent petrolün fiyatının 150 dolara erişebileceği yönünde işaretler belirmeye başlamıştır (Sozzi 2022).

Körfez İş birliği Konseyi'nin ve OPEC + (Organization of Petroleum Exporting Countries, Petrol İhracat Eden Ülkeler Örgütü)'nin önemli iki üyesi Birleşik Arap Emirlikleri'nin ve Suudi Arabistan Krallığı'nın Rusya'nın Batı bloğu tarafından izolasyon sonucu enerji ihracında önemleri yeniden öne çıkmıştır (Acar 2022a; Acar 2022b; Nissenbaum 2022). Jeopolitik risklerin ivmelendirdiği enerji arzındaki daralma Körfez ülkelerinin bu süreçte daha fazla katkı sunması yönünde ABD olmak üzere bir dizi küresel oyuncu tarafından talep edilmektedir. Bu gibi dış gelişmeler Körfez Arap ülkelerinin toplumsal dönüşüm projeksiyonlarının önemli bir yerini tutan ekonomik yapının değişimi stratejilerini uygulamaya koymaları önünde geciktirici etki oluşturmaktadır.

Arap Baharı ile hızlanan ve konsolide olan toplumsal hareketlerin temel odağı mevcut tek adam rejimlerinin devrilmesine güdülenmiştir. Tunus, Mısır, Libya, Sudan, Yemen, Bahreyn ve Suriye'deki çatışmalı siyaset, petrol zengini Körfez İş birliği Konseyi ülkelerinde rejim güvenliğinin ve toplumsal sözleşmelerinin yeniden değerlendirilmesini politika önceliği haline getirmiştir. Devletlerin vatandaşlarına sağladığı sosyal transferlerin yeniden ele alınması ve bunun tek taraflı olmaması gerektiği fikri önem kazanmıştır. Çünkü vatandaşlara sağlanan niceliksel olarak geniş kaynakların devlet toplum-ilişkilerinde niteliksel derinleşmeyi sağlamadığı anlaşılmıştır. Rejimlerin kırılmasını azaltmak ve devlet kapasitesini arttırmak önceki bölümlerde vurgulandığı gibi teknokrat bir kadronun yönlendiriciliğinde yeni bir ulusal kimlik inşası ve onun pekiştirilmesi ile mümkün olacaktır. Yeni durum, petrol sonrası ekonomiye geçişle devletlerin ekonomik yapılarını değiştirmekle kalmayacak devlet formasyonları, vatandaşlık aidiyeti ve toplum-devlet ilişkileri üzerinde de dönüştürücü sonuçlar doğuracaktır. Bu devlet-toplum düzeyindeki yeni dönüşümün Körfez Arap ülkelerindeki rantier devlet modelinden sapmayı beraberinde getirip getirmeyeceği





akademik literatürde yoğun bir şekilde ele alınmaktadır (Brynen 1992; Springborg 2013; Ulrichsen 2017; Yamada 2018).

Körfez ekonomilerinin petrol sonrası döneme doğru ilerlemeleri finans, teknoloji ve turizm gibi alanlara daha fazla açılmaları sonucunu doğurmuştur. Uluslararasılaşan Körfez ekonomileri geleneksel diplomatik ittifak ve ekonomik ortaklık kümelerini çeşitlendirme eğilimindedirler (Acar 2018). Çin, Hindistan ve Rusya ile Körfez ülkeleri arasında son yıllarda yoğunlaşan ve çeşitlenen diplomatik/ekonomik ilişkiler bunun bir yansımasıdır (Almaqbalı 2018; Qian ve Fulton 2017).

Körfez ülkelerinin petrol sonrası ekonomiye geçişleri Ortadoğu’da politik-ekonomik düzeni derinden değiştirecek bir gelişme olabilir. Körfez’in nüfus olarak en büyük ülkesi Suudi Arabistan’ın bu yönde atacağı adımlar hem kendi iç siyasetinde yeni bir toplumsal sözleşmeye yol açabilir öte yandan bölgesel düzlemde yeni bir düzenin kurumsallaşmasına katkıda bulunabilir.

2. Arap Baharı Sonrası Krallıkta İstikrar Arayışı ve Modernleşme Rotası Olarak Teknokrasi

Suudi Arabistan’da yönetici elitlerin toplumsal modernizasyon sürecinde hâkim ve baskın rolleri önemli bir araştırma konusudur. Bu sorunsalı Suudi yönetici elitinin sadece krallık ailesinden mi oluştuğunu sorgulayarak genişletilebilecektir. Çünkü Suudi toplumunun genç nüfusunun yurtdışında aldığı eğitim ve sonrasında ülkelerinde istihdam edilmeleri teknik bilgisi yüksek sınıfların oluşumu için toplumsal dayanak oluşturmaktadır.

Suudi Arabistan monarşi ile yönetilen bir ülke olmasından dolayı devletin ve toplumun değişim ve dönüşüm süreçlerinde demokratik bir süreci işletmek yerine son sözü krallık monarşisinin söyleyeceği yerel aracı kurumlara sahiptir. Gösteri, yürüyüş ve siyasal organizasyonlar oluşturma gibi bir dizi siyasal pratik Suudi Arabistan’da kurumsallaşamamıştır (Acar 2022a). Bu sebeple toplumsal değişim ve dönüşüm talepleri genellikle bu kesimi temsil eden elitlerin bürokraside kendilerine korunaklı alanlar tahsis edilerek reform projelerini gerçekleştirmelerinin önü açılmıştır. Vizyon 2030 bu açıdan Suudi ‘liberalleri’ için önemli bir fırsat penceresi oluşturmuştur. Orta-sınıf, eğitilmiş ve teknokrat Suudiler bu yolla rollerini genişletme ve pozisyonlarını meşrulaştırma imkânlarını yakalamışlardır. Çünkü krallık monarşisi için güvenilir ve yetenekli kadrolara ihtiyaç vardır. Vizyon 2030 gibi projelerde toplumsal meşruiyeti içeriden üretmenin bir yolu olarak da Suudi yönetici ailesi dışından kişilerin istihdamı sistemin meritokratik açıklığının güncel olduğuna dair mesajı halk kitlelerine vermektedir (el Dahan ve Georgy 2022). Ayrıca oluşacak başarısızlıklar sonucu gelebilecek toplumsal tepkiler, Suudi ailesine değil teknokrat kadrolara yöneltilir. Nihayetinde Prens Muhammed bin Selman için teknokrat sınıfın güçlendirilmesi Suudi orta-sınıfı ve Suudi yönetici elitleri arasındaki bağları canlandırmaktadır (Vakil 2022).





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ...

Tarihsel olarak Suudi kraliyet ailesinde şura (meclis) ve icma (ortak karar) yönetimselliğin iki önemli boyutu olarak öne çıkmaktadır (Acar 2022a). Devletin merkezileşmesi ve iktidarın genişlemesi bununla birlikte petrolün küresel piyasalara girmesiyle krallığın alt-yapı yatırımlarına ayırdığı kaynağın artmasıyla doğru orantılı olarak bunları işler kılacak kraliyet dışı elitlere ihtiyaç olduğu görülmüştür. Fakat kraliyet ailesi kendilerinin dışından insan kaynağına ihtiyaç duyduğunda geleneksel seçkinlere (kabileler, ulema ve mera) ve önemli ailelere (El-Şeyh ve Cilvis gibi) başvurmaktadırlar. Zira Kral Faysal, Halid, Fahd ve Abdullah alternatif güç merkezleri oluşmamasına önem vermişlerdir. Teknokratların hırsları ve yetenekleri onları Suudi iktidar çevresine dahil olmaları için yeterli olmamaktaydı. Geleneksel elit çevreleri teknokratları karar verme ve siyasa oluşturma süreçlerinden dışlamaktadırlar. Bu sebeple teknokratlar genellikle politikaları uygulama ve işlerlik kazandırma süreçlerinde aktif olmaktadır. Fakat geleneksel elitlerin pozisyonu şehirleşme, kapitalistleşme ve modern teknolojinin yaygınlaşması ve belki de en önemlisi jeopolitik gelişmelerle aşınmıştır (Kinninmont 2018).

Prens Muhammed bin Selman'ın krallıkta Arap Baharı sonrasına denk gelen iktidarını yerleştirme çabalarının merkezinde geleneksel elitleri dönüştürme bu mümkün değilse onları tasfiye projeksiyonu yer almaktadır. 2015'te Kral Selman'ın Suudi Arabistan tahtına çıkışı, ülkenin politik yapısında önemli değişiklikleri tetiklemiştir (Acar 2023). Bu değişim günün sonunda Prens Muhammed bin Selman'a pürüzsüz bir güç geçişini sağlamak ve Arap Baharı sürecinde ortaya çıkan hayati tehditlerle başa çıkabilmek amacına hizmet etmiştir. Bu süreçte, Velihaht Prens, geleneksel politik yapının "kolektif liderlik" veya hanedan konsensüsüne dayalı yapısını değiştirerek politik gücü kendi elinde tekelleştirmiştir (Acar 2023). Bu eylem, hanedanın kıdemli üyeleri, dini liderler ve sermaye sahipleri gibi geleneksel güç merkezlerini tasfiye etme çabasını içerirken, Suudi politik sistemi, bir hanedan monarşisinden tek adam yönetimine doğru bir evrimi tetiklemiştir. Bu kapsamda, siyasi rejimin dayandığı önemli yapıların zayıflatılması ve sistemden tasfiye edilmesi ile oluşan güç boşluğu, Suudi vatandaşlarının desteği ile doldurulmuştur (Acar 2023). Bu, Suudi Eğlence Otoritesi tarafından düzenlenen sosyal etkinlikler aracılığıyla, gençlerin oluşturduğu Suudi toplumunda, Prens Muhammed bin Selman ve politikalarına karşı geniş bir sempati yaratma stratejisini içermiştir (Acar 2023). Dolayısıyla, bu dönüşüm süreci, Suudi vatandaşlarının yönetim karşısındaki sadakatini artırmayı hedefleyerek geleneksel güç merkezlerinin tasfiyesiyle oluşan güç boşluğunu doldurmayı amaçlamıştır (Acar 2023).

Tasfiye siyasetinin bir sonucu olarak Suudi Arabistan'da Arap Baharı sonrası istikrar arayışında elit çatışmaları, aşırılıkçıların tepkileri ve toplumsal mobilizasyonlar risk alanlarını oluşturmaktadır. Prens Muhammed bin Selman'ın kendisine sadakatle bağlı bürokratik kadro oluşturmaları olası rakip ve tehdit odaklarından korunaklı olmasını temin edebilir. Siyaset Suudi Arabistan örneğinde toplumsal yönünün zayıf olması elitler arasında güç





konsolidasyonuna yol açmıştır. Bu da gücün dağılımındaki yerleşikliği daha doğru bir ifadeyle statükoyu güçlendirmiştir (Acar 2022a).

Kralların güç dağılımını yönetemediği durumlarda Kral Suud örneğinde olduğu gibi görevden alındıkları görülmüştür. Buna ilaveten Kral Faysal'ın 1975'te Prens Faysal bin Musa'id tarafından öldürülmesinde görüldüğü üzere rejim içi yarış zaman zaman tasfiyeci ve kanlı bir şekilde olmaktadır. Kral Suud'un 1962 yılında tahttan indirilme ve Kral Faysal'ın krallık makamına oturması kansız bir saray darbesiyle gerçekleşmiştir (Acar 2022a). Bu tarihsel örnekler göz önüne alındığında radikal toplumsal dönüşüm politikalarında devlette istikrarı sağlayacak olan dayanağın merkez güce sadık teknik kadrolar olabileceği söylenebilir. Bundan dolayıdır ki Prens Muhammed bin Selman'ın özellikle Suudi gençleri arasında popülaritesi yüksektir (Arab Youth Survey 2018). Prens'in teşvik ettiği iktidar gücünün teknokratlaştırılması, kraliyet ailesine mensup olmayan kadroların daha önemli roller üstlenmesini kolaylaştırmakta ve bu durum, hanedan dışındaki bireylerin gücün merkezine erişimini mümkün kılmaktadır. Bu sebeple siyasî temsile rejimin doğası (monarşi) itibarıyla soğuk bakan Suudi yönetici elitleri demokrasi yerine teknokrasiyi tercih ederek kamusal alanda oluşabilecek rahatsızlıklara da set çekmiş olacaktırlar. Monarşinin Arap Baharı sonrası politik temsil taleplerine yanıt olarak uyguladığı bürokratlaştırma çözümü, rejimin hassas tarihsel yapısını değiştirmemeyi ve elitler arasındaki çatışmayı sistemin dışına çıkarmayı hedeflediği düşünülebilir.

Prens Muhammed bin Selman'ın krallık monarşisi içinde kendisine rakip olabilecek veya politika alanını daraltabilecek grupları tasfiye ettiği görülmektedir. Muhammed bin Selman'ın Veliht Prens olarak yükselişi, krallığın içerisindeki olası muhaliflerini bertaraf etme stratejisine imkân tanımıştır. Bu stratejinin belirgin bir örneği 2017 yılında başlattığı, kamuya yolsuzlukla mücadele kampanyası olarak sunulan operasyondur. Kraliyet ailesinin çeşitli üyeleri, iş dünyasının seçkinleri ve bir dizi devlet yetkilisi, Riyad'daki Ritz-Carlton otelinde gözaltına alındı. Bu durumun en göze çarpan detayları, Ulusal Muhafızlar'ın lideri ve Muhammed bin Selman'ın potansiyel rakibi Prens Mutaib bin Abdullah ile üst düzey iş insanı Prens El Velid bin Talal'ın gözaltına alınmasıydı (Acar 2022a). Bu operasyon, Bin Selman'ın potansiyel rakiplerine gücünü sergileme fırsatı sağladı, geniş Suudi toplumunda yolsuzluğa karşı popüler bir girişim olarak değerlendirildi ve tutuklananların çoğunluğu büyük miktarda finansal anlaşmalar yaparak serbest bırakıldı. Veliht Prens Muhammed bin Selman'ın güç konsolidasyonuna yönelik bir diğer örnek eylemi, kuzeni ve bir zamanlar tahtın varisi olabilecek bir isim olan Muhammed bin Nayif'e yönelik tutumunda görülebilir. Bin Nayif, 2015'te Kral Selman tarafından veliht prens olarak atandı ve tahtın doğrudan varisi oldu. Ancak 2017'de gerçekleşen beklenmedik bir dönüşle bin Nayif'in tüm görevlerinden alınması ve ev hapsine konulmasıyla Bin Selman'ın veliht prensliği kesinleşmiş oldu. Bu sürecin ikinci





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ...

aşaması ise 1970'lerden itibaren ülkede nüfuzunu genişleten Sahve Hareketi'ne³ mensup din adamlarının kamusal alandan bürokratik veya hukukî araçlarla dışlanmasıdır (İbrahim 2019). Veliht Prens Muhammed bin Selman, geleneksel olarak Suudi Arabistan'ın politik meşruiyetinin ana taşlarından biri olan dini otorite üzerinde kontrol sağlama çabaları olmuştur. Bu çabaların öne çıkan bir örneği, Prens'in "ılımlı İslam"ın kamuoyu önünde tanıtımını yapmasıdır. Suudi Arabistan'daki bağlama göre bu terim, Prens Muhammed bin Selman tarafından desteklenen ve kontrol edilen bir dini yorum anlamına gelmektedir (Rakipoğlu 2019). Bu yaklaşım, Prens'in krallık içerisindeki muhafazakâr dini unsurların etkisini azaltma ve dini söylemleri, "Vizyon 2030" adlı iddialı sosyo-ekonomik reform planıyla uyumlu hale getirme hedefini temsil ettiği söylenebilir (Acar 2023). Prens ayrıca, krallığın en yüksek dini organı olan Kıdemli Alimler Konseyi de dahil olmak üzere dini kuruluşların geniş çaplı yeniden yapılandırılması sürecini başlatmıştır (Hoffman 2019). Bu yeniden yapılandırma süreci kapsamında, Prens'in reform ajandasına veya güç konsolidasyonuna tehdit olabilecek tanınmış dini liderlerin tutuklanması gibi adımlar atılmıştır. Bu adımlar, önceki liderlerin rejimin istikrarını ve meşruiyetini korumak için daha fazla dini elitlere dayanma eğiliminden belirgin bir ayrılığı işaret etmektedir. Prens'in dini alan üzerindeki bu kontrol amacı, toplumu ve ekonomiyi modernleştirme hedefinin bir parçası olarak görülebilir ve aynı zamanda potansiyel dini muhalefeti de kontrol etmeyi amaçlamaktadır. Veliht Prens Muhammed bin Selman'ın dini otorite üzerinde kontrol sağlama stratejisi, birçok tanınmış dini liderin tutuklanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu liderler arasında Selman el-Avde, Aved el-Karni ve Ali el-Omari gibi isimler bulunmaktadır (Büyükkara 2019). Teknokrat kadroların önünde yerleşik ve geleneksel elitlerin koyabileceği engellerin kaldırılması daha geniş toplumsal liberalleşme çabalarına da ivme kazandırmıştır.

Ayrıca Suudi Arabistan'da teknokratik sınıfın siyasî liberalleşme çabaları bulunmamaktadır. Bu elitlerin öncelikli amacı iş birliği içinde oldukları ticaret ve iş adamı sınıflarının üzerindeki krallık monarşisinin baskını hafifletmek amacıyla adalet sistemini tarafsızlaştırmak ve etkin hale getirmektir. İkinci önemli reform alanı ise ülkedeki eğitim sistemini ekonomik kalkınmaya ve emek piyasasının güncel ihtiyaçlarına uyumlu hale getirmektir (Kinninmont 2017). Eğitim reformunun doğal bir uzantısı olarak dinsel alanda yeniden düzenleme süreçlerinin belirginleştiği eklenmelidir. Suudi toplum sözleşmesi dinsel ve toplumsal alanın ulemaya; politika ve güvenlik işlerinin meraya bırakıldığı bir anlaşmayı içermektedir. Prens Muhammed bin Selman'ın birinci veliaht ilan edilmesiyle (2017) bu anlaşmanın hem içeriği değişmiş oldu öte yandan geleneksel elitlerin nüfuzları sınırlandı (Acar 2022a; Acar 2023). 2015 yılında Dr.Muhammed El Issa'nın eğitim bakanı olmasıyla bir

³ "Suudi el-Sahve el-İslamiyye" (İslami Uyanış) ya da "Sahve", 1960'lar ile 1980'ler arasında Suudi Arabistan'da yaşanan güçlü bir sosyal ve siyasi değişim dönemidir. Müslüman Kardeşler'den ilham alan dinî hareket yıllar boyunca etkisini sürdürmüştür".





yanda eğitim müfredatı değiştirilmeye başlanmıştır. Öte yandan özel eğitim kuruluşlarının önündeki engeller kaldırılmıştır. Özel okulları yaygınlaştırma çabası alternatif kamusal alan yaratma ve geleneksel elitlerle yarışabilecek yeni elitler için merkezler oluşturma girişimleri olarak da okunabilir (Vakil 2022).

Suudi teknokrat elitlerin diğer bir düzenledikleri alan eğlence sektörüdür. Genel Eğlence Otoritesi (General Entertainment Authority) adı altında oluşturulan kurumla 2030 Vizyonu'nun bir hedefi olarak sinemalar, canlı müzik ve çeşitli sanatsal aktiviteler Suudi vatandaşlarıyla buluşturulmaktadır. Eğlence için hane halkı harcamaları iki katına çıkarılması hedeflenmekte ve burada istihdamın 100,000 kişiye ulaşması beklenmektedir. Bu proje ekonomik çıktı üzerinden okunabilecek olsa da eğitim sektöründe görüldüğü üzere geleneksel elitlerin nüfuz alanlarını kısıtlayan ve teknokratik elitlere alan açan girişimlerdir (Vakil 2022).

Teknokrasinin Suudi Arabistan'ın toplum ve devlet arasındaki ilişkisinin yeni dinamiği olması önemlidir. Bu durum Arap Baharı'nın bölgedeki geniş çaplı toplumsal etkileri, Suudi Arabistan'ın iç politikasında ve dış politika stratejilerinde belirgin dönüşümlere neden olmuştur. Kontrol edilmesi güç toplumsal hareketlilik görece istikrarlı Suudi monarşisi için bir yıkım olabilirdi. Bu sebeple toplumsal hoşnutsuzluk yaratacak çatışmalı alanlara eğilmek iyi olabilirdi. Bu süreçte birçok Arap ülkesi tek adam rejimlerini bırakarak demokratik temsilin yollarını aramaya çalışmışlardır. Sonuçta krallık ötelediği toplumsal dönüşüm projelerini hayata geçirmeye başlayacak bu noktada toplumsal sözleşmesini gözden geçirme imkânı da bulmuş olacaktır. Çünkü devletin ve toplumun bir kesiminin çatışmalı bir hale girmesi Suudi toplumunun karmaşık doğasının mevcut siyasî birliktelik içerisinde yönetilememesi sorununa yol açması mümkündür.

Suudi Arabistan'ın yönetsel yapılanması, genellikle 'Suudi Müesses Nizamı' olarak isimlendirilir ve bu yapılanma, 1744 yılında Necd'de kurulan ilk Suudi Emirliği'nin temel ilkelerine dayalıdır. Bu yapılanmanın merkezinde, İbn Suud Hanedanı, Muhammed bin Abdülvehhab'ın ailesinden oluşan ulema ve bölgedeki etkin kabileler bulunmaktadır. Bu nedenle, 'Suudi Müesses Nizamı'ndan söz ederken, sadece kraliyet ailesinin değil, yukarıda belirtilen unsurların da ortak çıkarlarına dikkat çekmek önemlidir. Muhammed bin Selman, Veliyaht Prensi olarak, Suudi Arabistan'ın varlığını tehdit eden zorluklara yanıt vermek ve tahta geçişte potansiyel rakiplerini etkisiz hale getirmek adına devletin yeniden yapılanmasını öncelikli hedefi haline getirmiştir. Bin Selman'ın "Vizyon 2030" stratejisi ile ekonomiyi petrolün baskısından uzaklaştırmayı hedeflemesi, "İlimli İslam" politikası ile dini önderliği sınırlama çabaları ve yolsuzluk karşıtı hamlelerle hanedanın belirli üyelerini sistem dışına itme eylemleri, devletin güç yapısını zayıflatmış ve Suudi politik sisteminin meşruiyetinde önemli bir kriz yaratmıştır. Bu meşruiyet krizini çözmek için, reform politikalarına desteğini arttıran Suudi toplumu, rejimin meşruiyetini sağlayacak yeni bir güç merkezi olarak belirlemeye başlamıştır (Acar 2023).





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ...

Suudi Arabistan'da 2030 Vizyonu, bir teknokrat ekibin çabalarıyla ilerlemekte olup, bu sürecin merkezinde Prens Muhammed bin Selman'ın kişisel bağları ve modern talepleri karşılama noktasındaki farkındalıkları yer almaktadır. Liderliğin bu uzun sürece yayılmış modernizasyon sürecine adaptasyonu vatandaşlığın kurumsallaşması ve devletle kurulacak bağların çeşitlendirilmesinde yatmaktadır. Bu sürecin politik temsil taleplerinden olabildiğince ayrıştırıldığı bu çalışmada vurgulanmıştır. Bu sebeple teknokrat kadrolar Suudi vatandaşlarına ekonomik refah beklentisini ve ulusal gururu sürekli yaygınlaştırmaktadır. Bu döngü krala/prese bağlılığı sürekli vurgulamayı, Suudi milliyetçiliğini ise devlete (krala) bağlılığın yeni siyasi formu olarak sivirtmektedir. Teknokratların Suudi Arabistan'da arzuladığı, toplumsal taleplerin olabildiğince karşılanması, küresel kamuoyuna Suudi Arabistan'ı erişebilir kılmak ve ülkeyi mevcut toplumsal yapıların sınırlılığını zorlayarak modernize etmektir. Girişimcilik, üretken ve genç olma Suudi Arabistan'da ideal vatandaş tipinin güncel görünümüdür. 2030 Vizyonu'nun kamusal alanda temsilleri de bu nitelikleri taşıyabilen kişileri cezbetmektedir.

Neticede Suudi Arabistan'ın teknokrat kadroları kendilerinden önceki iki kuşaktan farklı durumdular. Teknokratların Suudi Arabistan'daki siyasal, kültürel ve toplumsal rollerine dair yapılmış bir doktora tezinde teknokratlar arası kuşaksal farklılaşmalar ve toplumsal dönüşüm arasındaki ilişki oldukça ayrıntı işlenmiştir (Salaam 2000). Bu tezde kuruluş dönemi ve sonrasında gelen teknokrat kadroların Suudi toplumunun yerel kültüre verdikleri önem ve değişime gösterdikleri direnç nedeniyle değişim yerine istikrar arayışında oldukları söylenmektedir. Suudi toplumundaki içe dönüşün etkisiyle Krallık elitleri teknokratlara kuruluş dönemindeki gösterdikleri ilgiyi ve onlara alan açmayı bırakmışlardır. Suudi toplumundan kaynaklanan yeniliklerin yarattığı yerinden edilme hissi ile birlikte, İran İslam Devrimi gibi uluslararası dinamiklerin oluşturduğu baskı sebebiyle Krallık, yerleşmeyi ve geleneksel dini yorumları ön plana çıkarmayı tercih etmiştir. Günümüzde, yaşanan durum önceki dönemlerden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Demografik değişimlerin, özellikle genç ve kadın nüfusun artışının, Arap Baharı'nın tetiklediği toplumsal rahatsızlıkların politik alana sıçrama potansiyeli ve ekonominin petrol sonrası döneme adaptasyon süreci iki ana sonuç doğurmuştur: Teknokratik bir kadronun devreye sokulması ve toplumun milliyetçi eksenli bir mobilizasyonla harekete geçirilmesidir.

3. Değişen Demografi ve Yeni Toplumsal Sözleşmenin Belirleyeni Olarak Milliyetçilik

21.yy'da küresel siyasetin hâkim tartışmalarından birisi milliyetçiliğin siyasî fikir olarak öne çıkması olmuştur. Milliyetçilik merkez kapitalist ülkelerde (göçmen krizi, 2008 Ekonomik Krizi ve orta-sınıfın düşüşü/zayıflaması) ana akım siyasetin zayıfladığı durumlarda siyasî temsil gücünü pekiştirdiği görülmektedir. ABD'de Donald J. Trump'un, Macaristan'da Victor Orban'ın, İsrail'de Binyamin Netanyahu'nun ve Brezilya'da Jair Bolsanaro'nun liderlik





pozisyonlarını belli bir süre tutmaları bu duruma örnektir. Merkez ülkelerde görülen bu toplumsal ve siyasal eğilimlerin bir benzeri çevre ülkelerde de görülmektedir. Çevre ülkelerde de milliyetçiliğin, siyasetin kurumsal işleyişine, toplumsal yapının bileşenlerine ve liderlik örüntülerine bağlı olarak yükselişe geçtiği söylenebilir. Irak'ta Sadr Hareketi'nin kazandığı ivme; Lübnan'da mezhepsel/etnik bölünmeler etrafında felç olan politik sisteme karşı güçlü toplumsal itiraz ve Suudi Arabistan'da Prens Muhammed bin Selman'ın 2017'de Veliyaht olmasıyla başlayan milliyetçilik merkezli toplumsal dönüşüm projeleri öne çıkan örneklerdir.

Suudi milliyetçiliğinin toplumsal kökenlerini ele almadan önce Ortadoğu'daki genel yapısal duruma bakılabilir. Ortadoğu'da Arap olma hali üç dinamik etrafında şekillenmektedir: Bunlardan ilki ümmetin bir parçası olarak İslam ve Müslümanlık arasında kolektif aidiyetin şekillenmesidir (Nevo 1998: 34). İkincisi ise geniş Ortadoğu ve Kuzey Afrika coğrafyası boyunca Arap dili konuşanların oluşturduğu geniş insan topluluğunun üyesi olmaktır. Son olarak coğrafi kısıtlılığın içinde şekillenen kabile veya aile üyesi olmaktır (Nevo, 1998: 34-53).

Milliyetçiliğin Suudi Arabistan'da görünümü, siyasetin kurumsal işleyişine, kolektif kimliğin bileşenlerine ve hâkim liderlik tipine bağlı olarak benzersiz bir hal almıştır. Suudi kolektif kimliği yukarıda bahsedildiği şekliyle üç düzeyde ele alınabilir (Nevo 1998: 34-53). Bunlardan ilki İslam ümmetine ait olma durumu olarak Müslümanlıktır; fakat bunun Vahhabi formudur. İkincisi Arapça'nın ve Arap coğrafyasının komşu halklarla iletişimsel entegrasyonu kolaylaştırması sebebiyle Araplıktır; fakat Suudi tipi Araplıktır. Üçüncüsü ise yaşamın sürdürüldüğü yöre veya yerel alana bağlılık olarak kabile aidiyeti ile içine geçmiş olan Suudi olma durumudur.

Ortadoğu coğrafyasında kolektif kimliğin bu üç bileşeni (ümmet, Araplık ve kabile) birbirleriyle uyumlu olduğu kadar zaman zaman çatışmalı bir ilişki de geliştirebilirler. Suudi Arabistan örneği ise kimliğin bu üç boyutunun devlet inşa sürecinde konjonktüre bağlı olarak farklı ağırlıklar kazandığını göstermektedir. Suudi milliyetçiliğinin mevcut durumunu çözümlemek için yönetici elitlerin zaman içindeki stratejik tercihlerine bakabiliriz. Bu bakış açısının temelinde, Suudi Arabistan'ın toplumsal yapısının Batı tipi bir gelişme ve dönüşüm sürecini takip etmediği düşüncesi bulunmaktadır. Ülkenin tarihsel-toplumsal birikimleri lider-toplum arasındaki ilişkiyi liderin koşullara göre sert ve efektif kişisel inisiyatif kullanmasına yol açmaktadır. Bu sebeple ülkenin kritik tarihsel ayrışmalarında karizmatik lider figürlerinin yükselmesinin bir norm olduğu söylenebilir.

Modern Suudi devletinin kuruluşunu önceleyen en önemli olayın dönemin yerel yönetici ailesi Muhammed bin Suud ile Necidli karizmatik din adamı Muhammed bin Abdülvehab arasında 1744 yılında yapılan ittifak olduğu söylenebilir. Bu ittifakla Vahhabi doktrininin yerel kabile olan Suud ailesiyle işlerlik kazanmasıyla iki aktör simbiyotik bir ilişki içerisinde girmişlerdir. Muhammed bin Abdülvehab İslam dininin püriten bir yorumunu vaaz





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ...

eden birisiydi. Bu görüşler Suudi Arabistan'da hâkim olan din anlayışına tehdit içermektedir. Zaman geçtikçe bu yeni dinî fikirler ve mevcut dinî uygulamalar arasında uyumsuzluk politik bir içeriğe dönüşecektir. Suud ailesinin nüfuzunu yayma arzusu ve Abdülvehab'ın takipçilerinin dinî içerikli öfkesi coğrafyanın güç dengelerini değiştirecek bir süreci başlatacaktır (Acar 2018).

1744'te başlayan bu anlaşma (Suudi ve Vahhabi ortaklığı) 1932'de Kral Abdülaziz bin Suud'un kendisini Suudi Arabistan Kralı olarak ilan etmesiyle üçüncü Vahhabi-Suudi devleti olarak modern politik ve toplumsal form kazanmıştır (Acar 2018).⁴ Kral Abdülaziz yeni kurulan devletin toplumla ilişkisini şöyle açıklıyordu: "Devletimiz ve halkımız için iki şey esastır: din ve atalarımızdan miras kalan haklar" (Nevo 1998: 36).

Esasında Kral Abdülaziz'in devlete yönelik temel kodifikasyonu bugünlerde farklı bir rotada Suudi yönetici elitleri eliyle dönüşmektedir. Suudi kolektif aidiyetinin önemli bir bileşeni olan dinî aidiyete yönelik yeni kurumsal çabalar ve elit tercihleri Suudi milliyetçiliğini yaygınlaştıran faktörler olarak görülebilir. Suudi araştırmacılar krallığın baskın dinî kimliği ile milliyetçilik arasındaki uyumsuzluğun altını çizmektedirler (Alhussein 2019). Krallık elitlerinin milliyetçiliği teşvik etmekten uzak durmalarının temel nedeninin mutlak monarşi yönetimine dair siyasî şüpheleri ve temsil taleplerini popülerize etmesi olabilir. Prens Muhammed bin Selman'ın ulusal liderlikte etkin konuma erişmesiyle krallıktaki bu görüşün tam tersi yönünde adımlar atılmaya başlanmıştır. Prens Muhammed bin Selman ve onun liderliği etrafında kümelenen Suudi yönetici elitleri için radikal reform programını destekleyen toplumsal bir tabanın oluşturulması gerekmektedir. Bu ayrıca Suudi devletinin meşruiyet kaynaklarından birisi olan dinsel söylemi ve ona eklenen dinî elitlerin etkisini azaltma çabasının doğal bir sonucu olarak görülebilir. Fakat Prens Muhammed bin Selman ve yönetici elitlerde hâkim olan yaklaşımın kontrolsüz şekilde mevcut dinî kurumlara karşıtlık (anti-cleric) pozisyonun teşvik edilmediğini vurgulamak gerekmektedir. Bununla birlikte,

⁴ **İlk Suudi Devleti (1744-1818):** Suud Hanedanı'nın kurucusu Muhammed bin Suud tarafından Diriye Emirliği olarak kurulan bu devlet, birinci Suudi devleti olarak kabul edilir. Muhammed bin Suud'un dini lider Muhammed bin Abdülvehhab ile birlikteliği, Vahhabilik olarak bilinen dini hareketin yayılmasına yardımcı oldu. Ancak, Osmanlı Devleti ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa yönetimindeki güçlerin müdahalesi sonucunda bu devlet yıkıldı. **İkinci Suudi Devleti (1824-1891):** Suudi lider Türki bin Abdullah bin Muhammed, kısa süreli bir kaos döneminden sonra İkinci Suudi Devleti'ni veya diğer adıyla Necd Emirliği'ni kurdu. Bu devlet, iç anlaşmazlıklar ve komşularla sürekli çatışmalara rağmen yaklaşık yetmiş yıl boyunca ayakta kaldı. Ancak, sonunda Ha'il bölgesinden gelen ve sürekli bir tehdit oluşturan rakip El-Reşid aşiretine karşı koyamadı ve devlet yıkıldı. **Üçüncü Suudi Devleti (1902-Günümüz):** Bu devlet, mevcut Suudi Arabistan Krallığı'dır ve 1902'de Abdülaziz İbn Suud (veya daha yaygın olarak bilinen adıyla İbn Suud) tarafından Riyad'ın yeniden ele geçirilmesiyle kuruldu. İbn Suud, birkaç on yıl boyunca Arap Yarımadası'nın büyük bir kısmı üzerindeki kontrolünü sağlamlaştırmayı başardı ve bu sürecin sonucunda 1932'de Suudi Arabistan Krallığı resmen ilan edildi. Krallık, bu günümüze dek varlığını sürdürmekte. Bu devlet, önceki iki Suudi Devleti'nin aksine, iç veya dış tehditlerden kaynaklanan bir çöküş yaşamamıştır.





Selman El-Avde ve Aved El-Karni gibi bir dizi dini figürün Krallığın iç ve dış politikalarına eleştirel bir bakış açısı sergilemesinden ötürü tutuklandıkları ve idamla yargılandıkları eklenmelidir (Rakipoğlu 2019). Dinsel alanın, 2030 Vizyonu'nun tahayyül ettiği ve işlerlik kazandırdığı milliyetçilik fikrine karşı muhalefet kuluçkası olmaması elitlerce tercih edilmektedir. Bu da dinsel alanla kurulan ilişkiyi hasımlaştırmaktan ziyade ulusallaştırmak olduğu söylenebilir.

Madawi Al Rasheed ise krallığın dinle ilişkisini araçsallaştırdığını vurgulamaktadır (Al-Rasheed 2013, 2020). Ona göre krallık 1932'de kurulduğunda dinî milliyetçiliği benimsemiştir. Çünkü yerel aşiretleri krallık etrafında tutmak için dinî inancın yerleştirilmesi önemlidir. İkinci dönem ise 1960'larda Soğuk Savaş'ın başlamasıyla Pan-Arabizm ve Sovyet etkisi Ortadoğu'da etkili olmaya başlatmıştır. Bu akımlara karşı Pan-İslamist ulus ötesi bir kimlik krallık tarafından teşvik edilmiştir. Üçüncü aşama ise Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonu'nda şekillenen hiper-milliyetçiliktir. Gerçekten de bu üç aşamanın her birinde hem iç hem de dış tehditlerin yoğunluğu, devletin ve tabii ki monarşinin varlığı üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmuştur. Yazının başında da belirtildiği gibi, bu tür acil durumları çözümlenme zorunluluğu, Suudi yönetici elitlerini toplumla olan ilişkilerini güncelleme yönünde harekete geçirmektedir.

Prens Muhammed bin Selman'ın yeni milliyetçilik anlayışı ve ulusal anlatısı Kuran'ı ezberleyen, İslam'ı dünyaya yayan ve Müslümanların davalarını destekleyen Suudi'den ziyade kendisini ülkesini kalkındırmaya adanmış ve Suudi ülkesinin yüceliğini her ortamda belirten yeni Suudi vatandaşını ortaya çıkarmaktadır. Yeni vatandaş tipinin gündelik performansları ise sosyal medyada kendini göstermektedir. Devletin politikaları övülürken, yıkıcı ve tahrip edici iç ve dış düşmanlara karşı mücadelenin gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu yeni vatandaşlık tipi bir yandan siyasal aktivizmi kendi sınırlılıkları içerisinde canlandırırsa da propagandacı tonu da teşvik etmektedir (Al-Rasheed 2020). Prens Muhammed bin Selman Suudi Arabistan devletini yeniden yapılandırma sürecinde Acar'a göre "ılımlı İslam" politikasıyla Vizyon 2030 projesine muhalefet edebilecek din adamlarını tasfiye etmiştir (Acar, 2023). Ulemaya bağlı ahlak polislerinin tasfiyesi, ulemanın yönetime dair eleştirilerinin engellenmesi ve kamusal alanlardan dışlanmaları bu duruma örnek gösterilebilir (Acar 2023). Bu şekilde Suudi Arabistan'da devletin dayandığı önemli güç merkezlerini zayıflatan Velihaht Prens meşruiyet krizini aşmak için Suudi toplumunun reform politikalarına desteğini önemli görmüştür (Acar 2023).

Ulusal anlatı sadece kendisini toplum ve din arasındaki ilişkinin yeni rotasında göstermemektedir. Birçok milliyetçi harekette görüldüğü gibi coğrafyanın yeniden anlamlandırılması çabaları Suudi Arabistan'da son yıllarda belirginleşen bir milliyetçi performanstır. Suudi Arabistan yönetici eliti, İslam öncesi antik şehirler Medain Salih ve El Ula gibi kentler sadece ilgi çekici turizm alanları olarak kodlanmamakta ayrıca yeni ulusal





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ... anlatının tarihsel derinliğini işaretleyen mekânlar olarak da kodlanmaktadır (Al-Rasheed 2020).

Veliaht Prens Muhammed bin Selman, kendisini önceleyen Suudi liderlerin aksine, Vahhabi İslam'ı ülke içinde güçlendirmek gibi bir misyonu benimsememektedir. Yeni Suudi söyleminde, Prens Muhammed bin Selman, ulusal hedeflere odaklanmış bir yönetici imajını benimsemektedir. Bu sebeple yatırımcıların, finans gruplarının, turistlerin ve ünlülerin Suudi Arabistan'ı çekim merkezi görmeleri için mevcut toplumsal, dinsel ve siyasal koşullar yeniden ele alınmalıdır. Suudi milliyetçiliğinin güncel formunda dış dünyayla uyum sağlama, fakat ayırıcı kültürel dinamikleri muhafaza etme tercih edilen bir modernleşme metodu olarak öne çıkmaktadır (Al-Rasheed 2020).

Yeni milliyetçiliğin taşıyıcıları ise Suudi gençleridir. Suudi gençleri arasında kendilerinden önceki nesle nazaran yurtdışında eğitim görme oranları bir hayli yüksektir. Bu gençler Suudi Arabistan dışındaki dünyayı özellikle kapitalist ve seküler hayatı deneyimleme imkânı bulmuşlardır. Suudi Arabistan'da 1970'ler ve sonrasında yaşanan gelişmelerin ivmelendirmesiyle (İran İslam Devrimi ve Kâbe Baskını) belirginleşen dinsel anlayışın toplumsal yaşamın her yönünü ve mekansal boyutunu (kamusal/özel alan ayrımının kalkması) düzenleme çabalarına karşı en kapsamlı tepkiyi gençler göstermekteydi. Bu sebeple Prens Muhammed bin Selman yeni milliyetçi projenin merkezine gençleri yerleştirmiştir.

2018 yılında ASDAA'A Burson-Marsteller adlı bir anket şirketinin 16 Arap ülkesinden yaşları 18-24 arasında değişen 3,500 kişi ile yaptığı ankette katılımcıların yüzde 97'si Prens Muhammed bin Selman'ı güçlü bir lider olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Yine aynı anket şirketinin Suudi gençleriyle yaptığı ölçümde yüzde 91'i Prens Muhammed bin Selman'ı desteklediklerini ifade etmişlerdir (Ellyatt 2018).

Prens Muhammed bin Selman, Suudi Arabistan'ın 1744'ten bugüne devlet formasyonunun temel rotası olan ulema ve ümera arasındaki karşılıklı sorumluluk ilişkisini tek taraflı olarak tasfiye etmektedir. Zira devletin meşruiyet kaynağının din üzerinden üretilmesi yerine Suudi milliyetçiliği etrafında şekillenmesi hedeflenmektedir. Bu noktada bu bölümde vurgulandığı gibi yeni milliyetçilik genç Suudilerin kamusal alanı sekülerleştirme arzularının üzerinde de yükselmektedir. Kamusal alanın yeniden inşasının milliyetçilik vasıtasıyla yapılması Suudi Arabistan'da devlet, toplum ve siyaset eksenlerinde aktörel değişimi de zorunlu kılmaktadır. Kral'ın siyasî konumu milliyetçilik eliyle aracı veya eşitler arasında birinci olma vasfını eritmektedir. Bunun yerine toplumsal modernizasyonun temel itici olmasına dönük beklentiler nedeniyle 19.yy. Avrupa monarşilerinin andırır biçimde stil ve işleyiş yönlenlerinden 'aydınlanmış mutlakiyetçi' krallıklarını andırmaktadır (Shihabi 2022). Bu tarihsel benzerliği gösteren bir örnek olarak I. Frederik'in ve Prens Muhammed bin Selman'ın şu sözleri dikkat çekicidir:





"Asıl işim cehaletle ve önyargıyla mücadele etmek... zihinleri aydınlatmak, ahlaki geliştirmek ve insan doğasına uygun olduğu ve elimdeki araçların izin verdiği ölçüde insanları mutlu etmektir (MacDonogh 2001)."

"Biz sadece takip ettiğimiz şeye geri dönüyoruz- dünyaya ve tüm dinlere açık ılımlı bir İslam. Suudilerin '70'i 30 yaşın altında, dürüst olmak gerekirse, hayatımızın 30 yılını aşırılıkçı düşüncelerle mücadele ederek harcamayacağız, onları şimdi ve hemen yok edeceğiz" (Chulov 2017)."

Sonuç olarak monarşinin restorasyonu, toplumsal modernizasyon, devlet kapasitesinin artırılması ve bunlara uyumlu millî kimlik inşası Suudi Arabistan'da eş güdümlü ilerleyen süreçler olarak görülmektedir.

4. Petrol Sonrası Ekonominin Yeniden Dizaynı Olarak Yeni Ekonomi Modeli

Uluslararası piyasalarda 2014 yılında petrol üretimindeki beklenmedik artış ve küresel talebin tahmin edilenden zayıf olması nedeniyle petrol fiyatları varil başına 40 dolar gibi bir rakama düşmüştür (Acar 2018; Gilles 2014). Ekonomisi buradan gelecek gelire bağlı Suudi Arabistan'ın yönetici elitlerinde bu durum mevcut ekonomi politikasının değişmesine yönelik bir etki yaratmıştır. Mevcut ekonomik modelin sürdürülemez olduğuna dair düşünce Suudi hükümetinin 2016 baharında petrole olan bağımlılığın üstesinden gelmek için ortaya koyduğu Vizyon 2030 planında somutlaşmıştır (Faudot 2019: 94-101).

Bu dönüşüm, Kral Selman'ın 2015 yılında göreve gelmesinin ardından oğlu Velihaht Prens Muhammed Bin Selman'ı ülkenin ekonomisini dönüştürmek ve petrole bağımlılıktan uzaklaştırmak için yetkilendirmesiyle başlatılabilir (Kirkpatrick 2015). Fakat Suudi Arabistan'da ekonominin Suudizasyonuna dair çabalara Kral Abdullah döneminde girişilen altı yeni sanayi şehrinin kurulmasını içeren kapsamlı bir kalkınma programında da görülmektedir. Bu programın bir uzantısı olarak Cidde'nin kuzeyinde Kral Abdullah Ekonomik Şehri kurulmuştur (Al-Rasheed 2009). Kral Selman bir yönüyle Kral Abdullah'ın açtığı reform projeksiyonunu devam ettirmiş ve Prens Muhammed bin Selman eliyle bunu otoriter-modernleşmeci bir yola sokmuştur. Kral Selman, Prens Muhammed'i savunma bakanı olarak atamış ve onu devlet petrol tekelinin, ulusal yatırım fonunun ve ekonomi politikasının başına getirmiştir (Baumann 2019: 1165-1183). Sonraki iki yıl boyunca Kral Selman, oğlunun konumuna meydan okuyabilecek tüm potansiyel rakiplerini saf dışı bırakmıştır. Prens Muhammed, 2015'te Yemen'e Suudi liderliğindeki askerî müdahaleyi ve 2'17'de Katar'a yönelik ablukayı başlatarak oldukça agresif bir dış politika izleyeceğinin işaretlerini vermiştir. Prens Muhammed, Haziran 2017'de Prens Muhammed bin Nayif'in görevden alınması ile velihaht prens olmuştur. Bu hamle ile gücü hukuki olarak eline alan Velihaht Prens Muhammed bin Selman, ikinci velihahtlık makamını; dolayısıyla kendisine rekabet edilme potansiyelini de ortadan kaldırmıştır. Prens Muhammed için bundan sonraki hedef Suudi Arabistan ekonomisinin kaynaklarını çeşitlendirmek ve petrole bağımlılıktan kurtarmak olmuştur (Acar 2023). Bu konuda bir yandan toplumsal modernizasyon projelerini diğer yandan da





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ...

ekonomide teknik reformların merkezde olduğu stratejiyi işler hale getirmeye çalışmıştır. Suudi gazeteci Cemal Kaşıkçı'nın Ekim 2018'de İstanbul'da öldürülmesi ise Prens Muhammed'in bu konuda küresel finans ve siyaset çevrelerinde manevra alanını daraltmıştır (Baumann 2019). Esasında Suudi devletinde kurumsal dönüşümün izleri Kral Fahd'ın 1992 yılında oluşturduğu Meclis El-Şura, Kral Abdullah tarafından oluşturulan Sadakat Konseyi ve Kral Selman'ın 2015'te kurduğu Ekonomik ve Kalkınma İşleri Konseyi (EKİK) ile Siyasi ve Güvenlik İşleri Konseyi (SGİK) gibi oluşumlara kadar götürülebilir (Acar 2023). Prens Muhammed bin Selman'ın reform projeksiyonunun bu kurumsal devamlılık içerisinde düşünülmesi gerekmektedir.

Nisan 2016'da Muhammed bin Selman, Vizyon 2030 olarak adlandırılan Suudi ekonomisini ve toplumunu 15 yıllık bir perspektif içerisinde yeniden yapılandırılması planını kamuoyu ile paylaşmıştır (Al-Dakhil 2016). Devlet-toplum ilişkilerini temelden değiştirmeyi vaat eden bu planın ana hedefleri ise şöyledir: Sağlık hizmetleri, eğitim sektörü ve savunma sanayii ve devlete ait bazı şirketlerde özelleştirmenin hızlanması; istihdamın özel sektöre yönlendirilmesi ve yabancı çalışan oranını ('Suudileştirme') gerektiğinde azaltmak; yeni vergileri işleme koyarak petrol dışı gelirlerde çeşitlenmeye gitmek gibi başlıklardır (The Economist 2016). Prens Muhammed'in 2030 Vizyonu'nun danışmanlık şirketi McKinsey Global Institute tarafından Aralık 2015'te yayınlanan "Suudi Arabistan Ekonomisini Petrolün Ötesine Taşımak" başlıklı rapordan esinlendiği vurgulanmaktadır (Ghafar 2016). Hem 2030 Vizyonu'nun hem de McKinsey Raporu'nun, Krallık ekonomisini petrolden uzaklaştırmak için benzer politika reçetelerine sahip olduğu görülmektedir (Ghafar 2016). Suudi Arabistan'ın petrol sonrası ekonomik ve toplumsal dönüşümünde teknokrat kadrolar ve küresel danışmanlık şirketlerinin önemi ve payı gün geçtikçe artmaktadır. Bu sürecin dikkat çeken bir işareti olarak Riyad'da konuşlu bir dizi iş adamı Suudi Planlama Bakanlığı'na 'McKinsey Bakanlığı' ismi takmışlardır (Raval ve Hume 2016). Küresel danışmanlık şirketlerinden istifade eden sadece Suudi Arabistan değildir. Körfez Arap bölgesinin diğer önemli bir aktörü olan Birleşik Arap Emirlikleri'nin Abu Dabi Emirliği 2030 Ekonomik Vizyonu için Booz Allen Hamilton şirketiyle anlaşmıştır. İlgili raporun görev gücünde (task force) Innovation Norway, International Development Ireland, New Zealand Trade and Enterprise gibi bir dizi uluslararası kurumun yer aldığı görülmektedir (The Government of Abu Dhabi, 2008: 141). Bu örüntü Körfez'de petrol sonrası ekonomik düzene geçişte küresel piyasalara ve teknokratik aktörlere açılımın önemli bir çapa olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Bir yönüyle yeni modelin 'yatırım yapılabilir' düzeyde olduğu mesajını verme ihtiyacından da kaynaklanmış olabilir. Prens Muhammed bin Selman'ın Suudi Arabistan'da; Prens Muhammed bin Zayed'in Birleşik Arap Emirlikleri ve özellikle Abu Dabi'de yapmaya çalıştıkları yeni dönüşüm projeleri ülkelerinin ekonomik formasyonlarını ve toplum-devlet ilişkilerini değiştirebilecek potansiyele sahiptir (MEDirectionsEUI 2019). İki lider de küresel siyasete ve piyasalara erişimi ve akreditasyonu olan bir dizi danışman ve kurumdan istifade etmektedir. Körfez İş birliği





Konseyi (KİK) ülkeleri Arap Baharı sonrasında Ortadoğu'da etkisini gösteren toplumsal ayaklanmalar ve rejim değişikliklerinin politik ekonomisini okumaya çalışmaktadırlar. Petrolün ekonomik değerindeki istikrarsızlık ilgili ülkelerin büyüyen genç nüfuslarına istihdam alanları açmanın önemini hatırlatmaktadır. Bu da kamu maliyesi kaynaklı sosyal transferleri azaltma, kamu şirketlerini özelleştirme, turizm ve finans gibi alanları teşvik ederek ekonomik çeşitlendirme amaçlanmaktadır. Bu dönüşümün Körfez ülkelerinde neopatrimonyal⁵ rant devletinden kopuşu sağlayıp sağlamayacağı ise tartışılmaktadır.

Suudi devletinin kuruluşunda da uluslararası uzmanlığa başvurma gözlemlenen tarihsel bir olgudur. Erken örnek 1930'lardan 1950'lere doğru Suudi Arabistan modern bir devlet olmaya giderken Kral Abdülaziz bin Suud'un danışmanlarından birisi İngiliz diplomat St John Philby olması gösterilebilir (Krairi 2016: 349-409). 1960'lara gelindiğinde Suudi Arabistan kamu personeli sıkıntısı çektiği görülmektedir. Buna çözüm bulmak amacıyla başlatılan reform çabalarında Ford Vakfı krallıkta başat rol oynamıştır (Hertog 2007: 539-563). Bu sebeple Vizyon 2030 ilk bakışta geleneksel Suudi devletinden bir kopuşu temsil ettiği düşünülse de esasında tarihsel bir devamlılığa da işaret etmektedir.

Veliaht Prens Muhammed bin Selman'ın öncülük ettiği "Vizyon 2030" kapsamındaki kapsamlı dönüşümün finansmanının, büyük kamu şirketlerinin halka arzı ve bunun sonucunda elde edilecek gelirlerle sağlanması planlanmaktadır. Bu çerçevede, Prens Muhammed bin Selman'ın Al-Arabiya ve The Economist gibi önde gelen haber portallarında gerçekleştirdiği röportajlarda, Suudi Arabistan'ın ulusal petrol ve doğal gaz şirketi olan Aramco'nun özelleştirilmesine dair planlarından söz ettiği görülmüştür. Bu özelleştirme süreci, Aramco'nun 2019'da Riyad'daki ilk halka arzında 25,6 milyar dolarlık hisse satmasıyla somutlaşmıştır (BBC 2019).

Vizyon 2030 bir dizi idari, toplumsal ve ekonomik dönüşüm projelerini içermektedir. Bunlardan öne çıkanı NEOM adlı mega-kent projesidir. NEOM, Suudi Arabistan'ın Tebuk bölgesinde inşa edilmesi düşünülen bir şehir projesidir. NEOM'un geleneksel şehir konseptine meydan okuyan mimarî yapısı dikkatleri çekmiştir. Bu fantastik şehrin maliyetinin 500 milyar doları bulacağı ifade edilmektedir. NEOM'un inşası için Suudi Arabistan Kamu Yatırım Fonu'ndan (PIF, Public Investment Fund) yarısının karşılanması beklenmektedir (The

⁵ Patrimonyalizm, Latince'deki 'patrimonium' kelimesinden gelir. Bu latince kelime "babaya ait mülk" anlamını taşır ve ataerkil aile düzeninde liderin babası olduğu geleneksel akrabalık sistemine atıfta bulunur. Patrimonyal yapılar genellikle kişisel himaye temelli ilişkiler üzerinde durur, bu nedenle yetki kullanımı büyük ölçüde öznel, değişken ve gayriresmi olabilir. Diğer taraftan, devlet bürokrasileri, batılı demokratik toplumlarda genellikle özel ve kamusal alanların resmi ayrımı üzerine odaklanır. Bu tür yapılar, sosyal statülerin ve otoritenin meşru kaynakları olarak genellikle teknik beceri ve rasyonellik üzerine yoğunlaşır. Ancak, yeni araştırmalar, bu iki örgütlenme biçimi arasındaki kesin ayrımı zayıflatmak için neopatrimonyalizm kavramını ileri sürmüştür. Bu perspektife göre, örgütler, rasyonel-yasal ve patrimonyal otorite kaynaklarını birleştirirler. Bu durumun bir örneği, bir şirketin yakın arkadaşlarına veya aile üyelerine iş vermesi veya onları terfi ettirmesi olabilir (Turner 2020).





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ...

Economist 2017). Geri kalan kısmı için Suudi Arabistan'da, bölgede ve uluslararası düzeydeki yatırımcılardan, halka arzdan elde edilmesi düşünülmektedir.

NEOM'un teknik altyapısının zamanın ilerisinde olması onun toplumsal içeriğinin ne olacağı sorularını öne çıkarmıştır. NEOM'da bireysel özgürlüklerin düzeyi ve sınırı, geleneğin, dinin ve genel geçer Suudi hukukun yeri ne olacaktır? Bu sorulara yanıt verilmemekle birlikte, Suudi yetkililer NEOM'un ülkelerinin egemenlik alanları içinde olduğunun altını çizmektedirler. Alternatif tartışmalar ise NEOM'un teknik altyapısıyla birlikte hukukî statü boyutundan da 'özel' bir kent olacağı yönünde yoğunlaşmaktadır. Bu noktada 'devlet içinde devlet' ve 'özel statü' gibi kavramların kullanıma sokulduğu görülmektedir. Teknolojinin son imkânlarının seferber edilmek istendiği NEOM şehrinde ülkesel ve bölgesel mevcut duruma alternatif bir gerçeklik tasarımı görülmektedir. Bu şehirde ortaya konulacak toplumsal yaşam ve ekonomik üretimin Suudi Arabistan'ın diğer şehirlerine de örnek olabilmesi muhtemeldir. Esasında tüm bu çabalar şu noktaya yoğunlaşmaktadır: Suudi Arabistan bu mega projelerle rantiyer devletten modern ve üreten kapitalist bir ekonomiye geçişi başarabilecek midir?

NEOM, Körfez ülkelerinin takip ettiği ekonomik kalkınma ve yeni şehircilik modelinin bir uzantısı olarak da görülebilir. Burada temel örüntü Körfez hükümetlerinin küresel marka olma arzuları öte yandan küresel ekonomik merkezlerle yoğun iletişim ve hızlı rekabete açık olmak düşüncesidir. Agatino Rizzo bu durumu Körfez yönetici elitlerinin, ülkelere gelir akışını fosil yakıtlardan uzaklaştırma isteği aciliyet kazandıkça bilgi yoğun ekonomiye geçişi kolaylaştıracak yeni bir kentsel tipoloji inşa etmeye yönelmeleriyle açıklamaktadır (Rizzo 2017: 85-98). Fakat bu durum her halükârda devlet kurumlarının etkinliğini genişletmektedir ve siyasî iktidarın merkezileştirici rolünü pekiştirmektedir. Bu durum genel olarak Körfez yönetici elitlerinde özelde ise Suudi yönetici elitlerinde ekonominin ve toplumun yukarıdan aşağıya yönlendirmenin ideal olduğuna dair hâkim yaklaşımdan kaynaklanmaktadır (Young 2017). Hannas Baumann'ın yerinde vurgusu ile NEOM rantiyeci devlete yeni alanlar açmaktadır. Kamulaştırma, yerel nüfusun tahliyesi, ihalelerin açılması gibi bir dizi idari işlem devlet ve uluslararası kurumlar arasındaki ilişkiyi yenilemektedir (Baumann 2019). Neticede Suudi Arabistan'ın liberal teknokratları Vizyon 2030'u önemli bir kalkınma hamlesi olarak görmektedirler. Vizyon 2030, Suudi toplumunu, ekonomisini ve dış ilişkilerini küresel güç merkezlerine entegre etmenin somut bir planı olarak tasarlanmaktadır.

Sonuç

Suudi Arabistan, Arap Baharı ile ivmelenen toplumsal, ekonomik ve kimlik düzeylerinde büyük dönüşüm sürecindedir. Velihaht Prens Muhammed bin Selman'ın etrafında şekillenen bu süreç ile krallığın Suudi toplumuyla kurduğu ilişkinin temel belirleyenlerinin makalede betimlendiği üzere teknokrasi, milliyetçilik ve yeni-ekonomi modeli olarak öne çıktığı söylenebilir. Bu üç belirleyenin rolleri kritik olsa da Arap Baharı





sonrası süreçte nüfuzları törpülenen Suudi geleneksel elit yapısının ve müesses yönetim zihniyetinin bu dönüşüme vereceği tepkiler önemlidir.

Arap Baharı'nın Ortadoğu'da ve Kuzey Afrika'da topluma dair algıyı siyasi elitler düzeyinde değiştirdiği söylenebilir. Devletin kontrol mekanizmaları ile yönetilebileceği düşünülen toplumsal sektörlerin beklenmeyen kitlesel hareketlilikleri (mobilizasyonları) liderleri reform çabasına itmiştir. Reform süreçlerini başlatamayan ülkelerde toplumsal hoşnutsuzluklar, yapısal ekonomik problemler ve farklı ölçeklerde iç çatışmalar süreklilik kazanmıştır.

Suudi Arabistan, Prens Muhammed bin Selman'ın 2016'da Veliht Prens olmasıyla büyük dönüşüm sürecine girmiştir. 2030 Vizyonu'nda somutlaşan bu modernleşme çabaları incelemede vurgulandığı gibi üçlü bir rota üzerinde yükselmektedir: Teknokratların öne çıkması, milliyetçiliğin yeni anlamlar kazanması ve petrol-sonrası ekonomiye geçiş çabaları şeklindedir.

Suudi Arabistan'da devlet ve toplum arasındaki ilişkiler Suudi ideal vatandaşının yeniden inşası söylemlerinde görülmektedir. Sıradan Suudilerden Veliht Prens öncülüğünde yapılan reformlara, askerî müdahalelere ve siyasî görüşmelere yönelik milliyetçi bir tavır alma performansı beklenmektedir. Suudi Arabistan'ın özgün ve üstün bir gündemi olduğunun vurgusu sürekli yinelenmektedir. 'Her şey Suudi Arabistan için' mottosunda özetlenebilecek bu durum elit tercihleriyle de yakından bağlantılıdır. Elitler, Suudilerin Suudi toprağı ile ilişkisini tarihsel (arkeolojik kazılar) ve ekonomik (emeğin Suudileştirilmesi) yönlerden derinleştirmektedirler.

İkinci rota ise teknokrat kadroların Prens Muhammed bin Selman'ın iktidarı ile tekrar yükselişe geçmeleridir. Bu kadrolar Suudi Arabistan'ın geç kalmış modernleşmesini alarmist bir yaklaşımla ve radikal girişimlerle tamamlamak istemektedirler. Teknokrat kadroların Suudi Arabistan'ı dönüştürmek için takip ettikleri üçüncü rota ise ekonominin petrol-sonrası döneme uygun bir şekilde adaptasyonunu sağlamaktır. Bunun için ekonomide üretici alanların çeşitlendirilmesine gidilmektedir. Turizm, eğlence, mega-kent projesi NEOM, ileri teknolojik ürünlerin Suudi Arabistan'da üretilmesi gibi bir dizi adım atılmaya çalışılmaktadır.

Suudi Arabistan büyük dönüşüm sürecindedir. Bu sürecin başarılı olması geleneksel toplumsal aktörlerin (aşiretler ve dini elitler) vereceği tepkiye bağlı olduğu kadar jeopolitik gelişmelerin ülkeye ne gibi etkileri olacağı ile de alakalıdır. Suudi Arabistan'da toplumsal muhalefetin boyutlarının mevcut modernleşme çabalarını engelleyeceği düşünülebilir. Fakat bir monarşi olarak Suudi Arabistan'da mevcut yönetime karşı kapsamlı ve yaygın bir muhalefetin monarşi içi elitler eliyle oluşturulması daha olasıdır. Bu sebeple Prens Muhammed bin Selman monarşi içi dengeleri otoriter bir düzeyde yönetmeyi öncelik haline getirebilir. Buna karşın toplumla kurduğu ilişkide 'halkın adamı' olma vasfını pekiştirecek girişimlere yoğunlaşması beklenmektedir.





Kaynakça

- Acar, Necmettin. 2018. "Suudi Arabistan'ın Güvenlik Algısı ve Dış Politikasının Değişimi (2010-2016). Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Acar, Necmettin. 2022a. "Elitler Arası Uyumsuzluğun Suudi Dış Politikasına Etkisi". *İnsan ve Toplum* 12(4): 183-210.
- Acar, Necmettin. 2022b. "Körfez'de yeni istikrarsızlık senaryoları". Anadolu Ajansı. 7 Kasım.
- Acar, Necmettin. 2023. "Muhammed bin Selman'ın Suudi Arabistan'da Devleti Yeniden Yapılandırma Politikası". *TASAM*.
- Al-Dakhil, Turki. 2016. "Full Transcript of Prince Mohammed bin Salman's Al Arabiya interview". Al Arabiya English. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://english.alarabiya.net/media/inside-the-newsroom/2016/04/25/Full-Transcript-of-Prince-Mohammed-bin-Salman-s-Al-Arabiya-interview>).
- Alhoussein, Eman. 2019. Saudi First: How hyper-nationalism is transforming Saudi Arabia. ECFR. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (https://ecfr.eu/publication/saudi_first_how_hyper_nationalism_is_transforming_saudi_arabia/).
- Almaqabali, Mazin. 2018. "Russia's Relations with Gulf States and Their Effect on Regional Balance in The Middle East". *Rudn Journal of Political Science* 20(4): 536-47.
- Al-Rasheed, Madawi. 2009. "Modernizing authoritarian rule in Saudi Arabia." *Contemporary Arab Affairs*. 2(4) (October-December): 587-601.
- Al-Rasheed, Madawi. 2013. *A Most Masculine State: Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press.
- Al-Rasheed, Madawi. 2020. "The New Populist Nationalism in Saudi Arabia: Imagined Utopia by Royal Decree". LSE Blog. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://blogs.lse.ac.uk/mec/2020/05/05/the-new-populist-nationalism-in-saudi-arabia-imagined-utopia-by-royal-decree/>).
- Arab Youth Survey. 2018. "Young Arabs See Saudi Crown Prince Mohammed Bin Salman as a Strong Leader Who Will Shape the next Decade". *ASDA'A BCW Arab Youth Survey Middle East*. Erişim tarihi 27 Mayıs 2023 (<https://arabyouthsurvey.com/en/young-arabs-see-saudi-crown-prince-mohammed-bin-salman-as-a-strong-leader-who-will-shape-the-next-decade/>).
- Baumann, Hannes. 2019. "The transformation of Saudi Arabia's rentier state and 'the international'". *Globalizations* 16(7).
- BBC. 2019. "Aramco'dan dünyanın en büyük halka arzı: 25,6 milyar dolar". *BBC News Türkçe*, Aralık 6.
- Bell, Daniel. 1976. *The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting*. Basic Books.
- Brass, Paul. 1991. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. SAGE Publications.
- Brynen, Rex. 1992. "Economic Crisis and Post-Rentier Democratization in the Arab World: The Case of Jordan". *Canadian Journal of Political Science* 25(1): 69-97.





- Brzezinski, Zbigniew. 1970. *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*. New York: Viking.
- Burnham, James. 1941. *The managerial revolution : what is happening in the world*. New York: John Day.
- Büyükkara, Mehmet Ali. 2019. "Suudi Arabistan'ın dip dalgası Sahve ve idam söylentileri". *Mücerret*. Erişim tarihi 28 Mayıs 2023 (<http://www.mucerret.com/roportaj/suudi-arabistanin-dip-dalgasi-sahve-ve-idam-soylentileri/>).
- Cheng, Li. 1992. "The Rise of Technocracy: Elite Transformation and Ideological Change in Post-Mao China". Princeton University Press.
- Chulov, Martin. 2017. "I will return Saudi Arabia to moderate Islam, says crown prince". *The Guardian*, Eylül 24.
- El Dahan, Maha, Michael Georgy. 2022. "Saudi Aramco's Amin Nasser: a homegrown engineer who reached the top". Reuters. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://www.reuters.com/world/middle-east/saudi-aramcos-amin-nasser-homegrown-engineer-who-reached-top-2022-08-14/>).
- Ellul, Jacques. 1964. *The Technological Society*. New York: Alfred Knopf.
- Ellyatt, Holly. 2018. "Crown Prince Mohammed bin Salman wins over young Saudis". CNBC. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://www.cnbc.com/2018/05/08/crown-prince-mohammed-bin-salman-wins-over-young-saudis.html>).
- England, Andrew, Ahmed Al Omran. 2018. "Saudi crown prince's inner circle vulnerable to shake-up". *Financial Times*, Aralık 12.
- Erdem, Muhammed F. 2017. "The Role of Elites in the Formation of National Identities: The Case of Montenegro". University of South Florida.
- Esam, Ahmad. 2021. "Will GCC Countries Be Economies Of The Future Or Old Oil Ghost Countries?" Oxford Economics. Erişim tarihi 01 Eylül 2022 (<https://blog.oxfordeconomics.com/world-post-covid/will-gcc-countries-be-economies-of-the-future-or-old-oil-ghost-countries>).
- Faudot, Adrien. 2019. "Saudi Arabia and the rentier regime trap: A critical assessment of the plan Vision 2030". *Resources Policy* 62.
- Frankel, Jeffrey. 2011. "The Technocrats' Time". Project Syndicate. Erişim tarihi 05 Mart 2023 (https://www.project-syndicate.org/blog/the-technocrats--time?utm_term=&utm_campaign=&utm_source=adwords&utm_medium=ppc&hsa_acc=1220154768&hsa_cam=12374283753&hsa_grp=117511853986&hsa_ad=499567080219&hsa_src=g&hsa_tgt=aud-963711451164:dsa-19959388920&hsa_kw=&hsa_mt=&hsa_net=adwords&hsa_ver=3&gclid=Cj0KCQjwguGYBhDRARIsAHgRm48RZO6nuooMO9hZz88TxO9YwSWJA4oTLdQR54Fx1lgwL0VVNwTG-R0aAqm3EALw_wcB,).
- Galbraith, John Kenneth. 1968. "Motivation of Technostructure". *Personal Administration* (31): 4-15.
- Galbraith, John Kenneth. 1969. *The New Industrial State*. Penguin Books.
- Ghafar, Adel Abdel. 2016. "Saudi Arabia's McKinsey reshuffle". Brookings. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://www.brookings.edu/blog/markaz/2016/05/11/saudi-arabias-mckinsey-reshuffle/>).





- Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ...
- Gilles, Chris. 2014. "Winners and losers of oil price plunge". Financial Times. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://www.ft.com/content/3f5e4914-8490-11e4-ba4f-00144feabdc0>).
- Hertog, Steffen. 2007. "Shaping the Saudi state: Human agency's shifting role in rentier-state formation". International Journal of Middle East Studies 39(4).
- Hoffman Jon. 2019. "The Evolving Relationship Between Religion and Politics in Saudi Arabia". Arab Center Washington DC. Erişim tarihi 28 Mayıs 2023 (<https://arabcenterdc.org/resource/the-evolving-relationship-between-religion-and-politics-in-saudi-arabia/>).
- Ibrahim, Arwa. 2019. "What is Sahwa, the Awakening movement under pressure in Saudi?" Al Jazeera. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://www.aljazeera.com/features/2019/6/5/what-is-sahwa-the-awakening-movement-under-pressure-in-saudi>).
- Jaskulowski, Krzysztof. 2010. "Western (civic) versus Eastern (ethnic) Nationalism. The Origins and Critique of the Dichotomy". Polish Sociological Review 171(3).
- Kinninmont, Jane. 2017. "Vision 2030 and Saudi Arabia's Social Contract Austerity and Transformation". Chatham House. Erişim tarihi 04 Eylül 2022 (<https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/publications/research/2017-07-20-vision-2030-saudi-kinninmont.pdf>).
- Kinninmont, Jane. 2018. *Political Change in Saudi Arabia*. IEMed.
- Kirkpatrick, David D. 2015. "Surprising Saudi Rises as a Prince Among Princes". The New York Times, Haziran 6.
- Kjorlien, Michele L. 1994. "State and Religion in Saudi Arabia". The Arab Studies Journal 2(1): 36-43.
- Krairi, Khalid Abdullah. 2016. "John Philby and His Political Roles in The Arabian Peninsula, 1917-1953". University of Birmingham.
- Li, Cheng. 1992. "The Rise Of Technocracy: Elite Transformation and Ideological Change In Post-Mao China". Princeton University.
- MacDonogh, Giles. 2001. *Frederick the Great: A Life in Deed and Letters*. St Martin's Griffin.
- Marshall, Gordon. 1999. *Sosyoloji Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mathias, Le Bosse. 2021. "Ethnonationalism". Oxford Bibliographies.
- MEDirectionsEUI. 2019. *The Politics of Religious Reform in MBS's Saudi Arabia Highlights with Stephane Lacroix*.
- MEMRI. 2022. *Saudi Arabia Reforms School Curriculum, Cuts Religion Classes; Journalists, Intellectuals Praise The Decision*.
- Nevo, Joseph. 1998. "Religion and national identity in Saudi Arabia". Middle Eastern Studies 34(3).
- Nissenbaum, Dion. 2022. "Saudi Arabia, U.S. on High Alert After Warning of Imminent Iranian Attack", WSJ. 1 Kasım.
- Özkırımlı, Ümit. 2020. *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. Doğu Batı Yayınları.
- Qian, Xuming, Jonathan Fulton. 2017. "China-Gulf Economic Relationship under the 'Belt and Road' Initiative". Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies 11(3).





- Rakipoğlu, Mehmet. 2019. "Suudi Arabistan'daki idam kararlarının politik analizi". *Star.com.tr*. Erişim tarihi 27 Mayıs 2023 (<https://www.star.com.tr/acik-gorus/suudi-arabistandaki-idam-kararlarinin-politik-analizi-haber-1461010/>).
- Raval, Anjli, Neil Hume. 2016. "Saudi Aramco listing presents challenge for investors". *Financial Times*, Ocak 10.
- Rizzo, Agatino. 2017. "Why Knowledge Megaprojects Will Fail to Transform Gulf Countries in Post-Carbon Economies: The Case of Qatar". *Journal of Urban Technology* 24(3).
- Salaam, Yasmine Saad. 2000. "American Educated Saudi Technocrats: Agents Of Social Change?" Tufts University.
- Salame, Ghassan. 1987. "Islam and Politics in Saudi Arabia". *Arab Studies Quarterly* 9(3): 306-26.
- Shihabi, Ali. 2022. The Saudi Succession And The Sociocultural-Religious Reforms Of Mohammed Bin Salman | Hoover Institution The Saudi Succession And The Sociocultural-Religious Reforms Of Mohammed Bin Salman.
- Sozzi, Brian. 2022. "Russia-Ukraine Crisis: What Can Prevent \$150 Oil Prices". *Yahoo Finance*. Erişim tarihi 04 Eylül 2022 (<https://finance.yahoo.com/news/russia-ukraine-crisis-what-can-prevent-150-oil-prices-112747924.html>).
- Springborg, Robert. 2013. "GCC Countries as 'Rentier States' Revisited". *Middle East Journal* 67(2): 301-9.
- Stabile, Donald R. 2013. "Technocracy" Ed. Dubofsky. *The Oxford encyclopedia of American business, labor, and economic history*.
- The Economist. 2016. "Transcript: Interview with Muhammad bin Salman". *The Economist*. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2016/01/06/transcript-interview-with-muhammad-bin-salman>).
- The Economist. 2017. "Saudi Arabia launches a futuristic economic zone". *The Economist*. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2017/10/26/saudi-arabia-launches-a-futuristic-economic-zone>).
- The Government of Abu Dhabi. 2008. *The Abu Dhabi Economic Vision 2030*.
- Therborn, Göran. 2017. *İktidarın İdeolojisi İdeolojinin İktidarı*. Dipnot Yayınları.
- TR Dizin. 2022. "Suudi Arabistan' başlığındaki makale taraması". *TR Dizin*. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://search.trdizin.gov.tr/tr/yayin/ara?q=title%3Asuudi&page=1>).
- Turner, Bryan S., Ed. 2020. "Sosyoloji Sözlüğü". *Patrimonyalizm*. Pinhan Yayıncılık. 703-4.
- Ulrichsen, Kristian Coates. 2011. "Approaching a Post-Oil Era". *Russia in Global Affairs*. Erişim tarihi 01 Eylül 2022 (<https://eng.globalaffairs.ru/articles/approaching-a-post-oil-era/>).
- Ulrichsen, Kristian Coates. 2017. "Post-rentier Economic Challenges". *India Quarterly* 73(2): 210-26.
- Vakil, Sanam. 2022. "Visions, Technocrats, and the Shifting Social Contract in the Gulf Countries ". *ISPI (Italian Institute for International Political Studies)*. Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://www.ispionline.it/en/publication/visions-technocrats-and-shifting-social-contract-gulf-countries-35194>).





Prens Muhammed bin Selman'ın 2030 Vizyonunu Anlamlandırmak: Suudi Arabistan'da ...

- Waardenburg, Jacques. 1988. "Puritans in Arabia the Wahhabi movement (18th-19th c.)". ss. 129-49 içinde *The Quest for Purity: Dynamics of Puritan Movements*, Ed. van Beek. Mouton de Gruyter.
- Yamada, Makio. 2018. "Can Saudi Arabia move beyond 'production with rentier characteristics'? Human capital development in the transitional oil economy". *Middle East Journal* 72(4): 587-609.
- Young, Karen E. 2017. "Saudi Arabia's Neom: State-Led Growth Meets New Global Capitalism". *AGSIW (The Arab Gulf States Institute in Washington)* 24(3). Erişim tarihi 06 Mart 2023 (<https://agsiw.org/saudi-arabias-neom-state-led-growth-meets-new-global-capitalism/>).





Şule ÇAKIR

Doktorant, Hacettepe Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Doctorate, Hacettepe University, Ankara/Türkiye

✉ eposta: sulecakir4040@gmail.com

[ORCID](https://orcid.org/0000-0002-5667-881X) <https://orcid.org/0000-0002-5667-881X> - [RORID](https://ror.org/04kwvgz42): <https://ror.org/04kwvgz42>

Atıf/Citation: Çakır, Şule. 2023. Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 122-144.

DOI <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1266704>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	17.03.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	09.07.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

GELİN KAYNANA İLİŞKİSİNDE AKRABALIK BAĞININ YERİ VE ROLÜ¹

Öz

Türk aile yapısı içinde gelin-kaynana ilişkisinin önemi yadsınamaz bir gerçektir. Öyle ki bu ilişkinin sağlıklı yürütülemediği durumlarda evliliklerin bitmesine neden olduğu bilinmektedir. Gelin-kaynana ilişkisini belirleyen; tarafların eğitim düzeyi, gelir düzeyi, maddi manevi sermaye, kültür düzeyi, kuşak farkı gibi pek çok etken olmakla birlikte bu çalışmada bu ilişkinin gidişatında akrabalık bağının etkisi incelenmiştir. Aralarında akrabalık bağı bulunan ve bulunmayan gelin-kaynana ilişkilerinin niteliği sorgulanmıştır. Akrabalık bağının beraberinde “yakınlık” kavramı ile özdeşleştirilmesi ve yakınlık kavramının da sınır tanımazlık olarak algılanması ile gelin-kaynana ilişkisinin nasıl kaotik hal aldığı ele alınmıştır. Akrabalık bağının avantaj mı dezavantaj mı olduğu örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kaynak kişi görüşmeleri gelinlerle yapılmış olup çalışmanın kuramsal alt yapısı Feminist teori bağlamında oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Gelin-Kaynana, Akrabalık, Aile, Yakınlık.

THE PLACE AND ROLE OF KINSHIP BOND IN THE RELATIONSHIP BETWEEN THE BRIDE AND MOTHER-IN-LAW

Abstract

The importance of the bride-mother-in-law relationship in the Turkish family structure is an undeniable fact. It is known that in case where this relationship doesn't progress well, it causes marriages to end. Determining the bride-mother-in-law relationship although there are many factors such as the education level of the parties income level material and moral capital

¹ Bu makale Hacettepe Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanmakta olan “Türk Kültüründe Gelin-Kaynana İlişkisi ve Feminist Teori” başlığı ile yayımlanması öngörülen doktora tezinden üretilmiştir.





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

cultural level generation gap the effect of kinship on the course of this relationship will be examined in this study it will be tried to reveal the nature of the relationship between the bride-in-law who are related and the bride-in-laws who are not related. It will be discussed how the bride-mother-in-law relationship became chaotic when the kinship bond was identified with the concept of closeness and the concept of intimacy was perceived as borderless. It will be demonstrated with examples whether the kinship bond is an advantage or a disadvantage. Source person interviews were conducted with brides. The substructure of the study was created in the context of feminist theory.

Keywords: Bride-mother-in-law, Kinship Bond, relation, Family, İntimacy

Giriş

“Aile sözcüğü Latince *familus* evcil köle anlamındadır. *Familia* tek efendiye bağlı olan kölelerin bütünü; başka bir anlam ise kandaş ve kayınlar topluluğu” (Güler ve Ulutak 1992: 52). Her toplumda varlığı kabul edilen, toplumların oluşmasında ve soyun devamının sağlanmasında temel yapı taşı olan en küçük birim ailedir. Toplumda var olan her kurumun bir işlevi olduğu gibi ailenin de belli işlevleri vardır. Soyun devamını sağlamak, aile üyelerini, içinde yaşadığı toplum yaşamına hazırlamak gibi görevleri olan aile aynı zamanda birtakım gereksinimlere de yanıt veren bir kurumdur. Aile kurumu, eşlerin duygusal ve cinsel ihtiyaçlarının karşılanması, evlat sahibi olmaya olanak tanınması, aile üyelerinin eğitimi, barınması ve korunması gibi ihtiyaçlara olanak tanır; üyeleri arasında ortak inançlar ve kurallar geliştirilerek sosyalleşmeyi başlatır. Belirtilen bu işlevler bütün kültürlerde ortak olmakla birlikte ailenin kurulma şekli, aile üyelerinin ilişkileri kültüre özgüdür.

Türk aile yapısı tarihi süreçte yaşam biçimi bakımından değişiklikler göstermiştir. Göçerevli zamandan, yerleşik yaşama, tarım toplumundan, sanayi toplumuna geçişte aile yapısı da değişikliklerden etkilenmiştir. Göçerevli dönemde ve tarım toplumunda hayat şartları gereğince geniş aile yapısı mevcutken yerleşik yaşamda özellikle de sanayi toplumuna dönüşümde, iş bulmak amacıyla kırsaldan kente göçte geniş ailelerin yerini çekirdek ailelerin aldığı görülmektedir. Burada bahsedilen geniş aile yapısının: büyük evlerde, konaklarda, aynı avlu içinde yan yana evlerde tek çatı altında hep birlikte yaşayan, gündelik ihtiyaçların ortak alanlarda birlikte giderildiği, ortak kesede, tek elden yönetilen aile yapısına dendiğini belirtmek faydalı olacaktır. Geniş aile: aynı çatı altında anne-baba, bekâr çocuklar, evlenmiş çocuklar, torunlar, büyükanne, büyükbaba, büyük hala gibi aile üyelerinin birinci dereceden yakınlarının da yer aldığı birlikte aynı mekânı paylaşan bireylerden oluşur. Çekirdek aile, sadece karı koca ve onların çocuklarından oluşur. Bu aile tipinde çocuklar belli bir yaşta sonra içinde doğup büyüdüğü aileden iş bulma, eğitim gibi muhtelif nedenlerle ayrılır ve bu süreçten sonra ekonomik açıdan ebeveynlerinden bağımsız bir şekilde karar alıp verme yetkisi kazanırlar. Yine de kültürel kodlar dolayısı ile çekirdek aile olan ve bağımsız olduğunu düşünen ailelerin büyük çoğunluğunun dahi evlenme, boşanma gibi hayati kararlar alırken ebeveynlerinden tam bağımsız hareket edemedikleri bilinmektedir.





Serim Timur, Türkiye’de Aile Yapısı adlı eserinde Türk aile yapılarını şu şekilde tanımlamaktadır: “1-Çekirdek aile (karı-koca ve evlenmemiş çocuklarından oluşan ev halkı)2- Ataerkil geniş aile (aile başkanı, evli oğulları, gelin ve torunların birlikte oturması)3-Geçici geniş aile (aile başkanının kendi ana babası veya karısının bu tür akrabalarının birlikte oturması)4-Parçalanmış aile (ölüm, boşanma vs. hallerde karı veya kocadan birinin ya da her ikisinin bulunmadığı aile) (Timur 1972: 1057).

Bu çalışmanın konusunu, teoride bu şekilde tanımlanan aile yapılarının uygulamada geniş aile, çekirdek aile olması farketmeksizin karı-kocaların, ebeveynlerden tam anlamıyla bağımsız olmada başarılı olamadıkları tezi üzerine kuruludur. Bu tam bağımsız olamama durumu özelde gelin-kaynana ilişkisi üzerinden incelenmiştir.

Tam bağımsız olamama durumunu, birey kavramının benimsenememesine bağlamakla birlikte bu çalışmaya feminist perspektifle yaklaşmıştır. Feminist teori bağlamında ele alınmasının nedeni de kadınların bilinç düzeyinin yükseltilmesinde, tam bağımsız, ne istediğini bilen bir birey algısının anlaşılmasında ve yaşama uyarlanmasında Feminist teorinin önemli olduğu görüşüdür. Kadınların kendi varoluş nedenlerini saptayabildiği, güçlerini kendi varoluşlarından aldığı durumlarda kadın, kendi öz yeterliliğini sağlayabilecek, bu durumda da gerek aile içindeki kadınlarla gerek dış dünyadaki insanlarla iletişimi çok daha farklı olacaktır. Nitekim Türkiye’de kadının nasıl olması gerektiği ataerkil değerler tarafından belirlenmektedir. “Türkiye’de kadın, eş ve anne rolü üzerinden tasvir edilmekte ve ideal kadınlık rolü iyi anne ve eş olmaktan geçmektedir. Türk kadını kimliği erkeğin istediği roller üzerinden de çizilmektedir.” (Özkantar 2019: 9). Kadınların hemcinsleriyle bir erkek üzerinden sağlamaya çalıştığı otorite yarışının temelinde de bu ideal kadınlık algısı yatmaktadır. Bu noktada söylenenleri daha anlaşılır kılmak için Feminist teorinin ne olduğunu açıklamak ve bu çalışmada hangi feminist akımdan yararlanılmış bunlara değinmek faydalı olacaktır.

Feminizm’i on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan cinsler arası eşit hak talep eden düşünce sistemi ve toplumsal hareketler bütünü olarak tanımlayabiliriz. Feminist sözcüğünün nasıl ortaya çıktığına bakıldığında bugünkü anlamından farklı manada kullanılıp zaman içinde döneme ve dilsel bağlama göre değişkenlik gösterdiği görülmektedir. “Feminist sözcüğü, fazla kadınsı erkekleri tanımlamaya yarayan tıbbi bir terimi, eşitlik mücadelesi verenleri yermek amacıyla kullanan Alexandre Dumas’ın (oğlu) acımasız kalemi aracılığıyla 1872’de Fransızcaya girmiştir. Günümüzde kabul gören mücadele fikrini de kapsayan anlamıyla ilk olarak Fransız süfrajist² Hubertine Auclert (1848-1914) tarafından kullanılmış; sonra tüm Fransa’ya yayılmış; ardından da çoğunlukla bozguncu ve sorun çıkarıcı yan anlamlarını da yüklenerek pek çok dile geçmiştir.” (Rochefort 2020: 10).

²Süfrajet:Kadınların seçme ve seçilme hakkını savunanlar.





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

Feminizm ortaya çıktığı günden günümüze gelen süreçte pek çok fikir akımının da etkisi ile feminizmin alt dalları ortaya çıkmıştır. Feminizmin ana akımı olarak kabul edilen ana akımlar ise; Liberal Feminizm, Radikal Feminizm ve Marksist Feminizmdir.

Liberal feminizm, Liberal teoriden etkilenmiş, eşitlik, bireysellik, özgürlük gibi kavramları savunmuştur. Liberal Feminizm'in temel amacı, kadınlarla erkeklerin eşit ekonomik, siyasi haklara sahip olmasıdır. Liberal Feminizmin vurgu yaptığı en önemli husus hak ve özgürlüklerdir (Öztürk 2011: 71). Radikal feminist kuram 1960'lı yılların sonu 1970'li yılların başında bir grup "hareketten kadın" tarafından New York ve Boston'da geliştirilmiştir. Radikal feministler, kendi kişisel öznelik sorununa eğilmiş, köklü bir değişim için feminist devrimin gerekliliğine inanmışlardır. Kadınların baskı altına alınmasında, kadınları kendilerini bastırılmış bir sınıfın üyesi görmelerinde, ataerkil zihniyetin yattığına inanmışlardır. Marksist feminizmin temelinde Karl Marx ve Friedrich Engels'in düşünceleri vardır. Bu düşünce, toplum içindeki aksayan yönlerin sınıf farklılığından kaynaklandığını öne sürmektedir. Sınıf ayrımının olduğu toplumda fırsat eşitliği olmayacağına savunan Marksist feminizm, kadın erkek ayrımcılığı doğrultusunda oluşturulan fırsat eşitsizliği konusu ile bu noktada kesişmektedir. "En kısa biçimde ifade etmek gerekirse Marksist feminizmin kökenleri 1848'lerde başlayan Alman İşçi Hareketi ve Marksist teorinin içinde saklıdır" (Öztürk 2011:87).

Bu çalışma hem Liberal feminizm doğrultusunda hem de Marksist feminizm doğrultusunda eklektik bir yapı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Gelin-kaynana ilişkisinin kaotik olma nedenlerine bakıldığı zaman kadınların akrabalık bağı olsun veya olmasın kendi gerçekliğini ortaya koymak yerine ortak paydaları olan erkek üzerinden var olmaya çalıştıkları görülmüştür. Burada devreye Liberal Feminizm'in: "Liberal feministler, akla inanan, kadın ve erkeğin ruhları ile akılcı yeteneklerinin aynı olduğuna inanan, toplumsal değişimin ve toplumsal dönüşümün eğitim, özellikle de eleştirel düşünebilmek için eğitilebilmek olduğuna inanan, bireyin diğer bireylerden bağımsız olarak gerçeği arayan akılcı aktör olarak hareket etmeleri gerektiğine inanmışlardır" (Öztürk 2011: 60) savları girmektedir. Gelinlerin de kayınvalidelerin de kendi gerçekliklerini arayıp buna tutunmak yerine ataerkil kültürün kendilerine dayattıkları düşünce ve davranış biçiminin taşıyıcısı ve savunucusu oldukları görülmektedir.

Yapılan kaynak kişi görüşmelerine bakıldığı zaman gelin ve kaynana arasındaki paylaşımlar genellikle özel alan içinde ve kaynananın gelinini yönettiği biçimde ilerlemektedir. Androcentrik³ bir yaklaşımla kayınvalidelerin gelinlerini kontrol altında tutma ve yönetme çabası Marksistlerin "sınıf algısının aile içinde başladığı" savını destekler niteliktedir. Marksistler, kadın ve erkeğin aynı fırsatlara sahip olabilmesi için gerekli koşulun sınıfsız toplum anlayışının hâkim olmasına bağlarlar. Sınıf algısının ilk olarak aile içinde başladığını savunurlar. "Alman ideolojisinde Marx bu aile içi işbölümünün bir insanın başka

³ Farkında olarak ya da olmayarak eril zihniyete uygun düşünüp davranmak. Düşüncelerin temeli ataerkilliğe dayanması.





bir insana efendiliğinin ilk biçimini yarattığını belirtmişti; karı ve çocukların koca tarafından köleleştirilmesini özel mülkiyetin ilk biçimi olarak gördü.” (Donovan 2016: 140).

Araştırmanın Metodu

Bu çalışma alan araştırması yöntemlerinden olan; Gözlem (Müşahede) yoluyla Derleme Yöntemleri ile Görüşme (Mülakat) Yoluyla Derleme Yöntemlerine başvurulmuştur. Bu yöntemlerle ilgili daha fazla bilgi için bkz. (Çobanoğlu 2012: 77-82).

Kaynak kişi bilgileri alınırken hem gelinlerin hem de kayınvalidelerin yaşları, eğitim düzeyleri, memleketleri, meslek bilgileri, gelinin evlenme yaşı, gelinin evlenme şekli (anlaşarak evlenme, görücü usulü ile evlenme) gibi kişisel bilgileri toplanarak prototipler çıkarılmaya çalışılmıştır. Gelinlere yöneltilen: İlişkinizi nasıl tanımlarsınız? (Anne-kız, Gelin-kaynana, ne anne kız ne de gelin kaynana olarak tanımlamayanlar) verilen bu cevaplara istinaden “anne-kız”, “kaynana-gelin” ve “ne anne-kız ne de gelin-kaynana ilişkisi” şeklinde üç başlık altında tasnif edilmiştir.

Birbirinize olan fiziksel mesafeniz nedir aynı şehirde mi farklı şehirlerde mi? Birlikte yaşadınız mı? Gelin-kaynana arasında akrabalık bağı var mı? Kayınvalidenizden neler öğrendiniz? Kaynananızla ne sıklıkta görüşüyorsunuz? Kaynananız hayatınızın neresinde? Bu sorularla gelin-kaynana ilişkisinin içeriği ve bu ilişkiyi belirleyen etkenler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Gelin ve kaynanaların ilişkilerini etkileyen faktörleri belirleyebilmek için ana başlıklar şeklinde sorular hazırlanıp kaynak kişilere yaşadıkları gelin-kaynana ilişkisi sorulmuştur. Bu görüşmeler esnasında dikkat çeken noktalardan biri olan; akrabalık ilişkisi olan gelin-kaynanaların, akrabalık ilişkisi olmayan gelin-kaynanalardan daha kaotik ilişkilere sahip oldukları gözlemlenmiş bu nedenle akrabalık bağının varlığı çalışmanın odağında yer almıştır. Akrabalık bağı olan gelin-kaynanalarda sınırlandırma yapılmış birinci dereceden akrabalık ilişkileri olan kaynak kişiler; teyze-yeğen, hala-yeğen, yenge-yeğen ile ikinci dereceden kuzen akrabalık ilişkileri olan kişiler seçilmiştir. Bu çalışmada akrabalık bağı olmayan gelin-kaynanalar arasında cevabı: “mesafeli ilişki” olan örnekler yer verilmiştir. Akrabalık bağı olan gelin-kaynanalar ile akrabalık bağı olmayan gelin-kaynanaların ilişkilerindeki en temel farkın “mesafe koyabilmek ya da mesafe koyamamak” olduğu tespit edildiği için mesafeli ilişki yaşayan örnekler üzerinde durulmuştur.

Bu çalışma kendinden önce yapılan gelin-kaynana çalışmalarından feminist perspektifle değerlendirilmesi bakımından ayrılmaktadır. Gelin-kaynana ilişkisinin ne olduğunun tespiti kadar ilişkiyi belirleyen temel etmenler ve gelin-kaynanaların davranışlarının altında yatan düşünce biçiminin de tespiti yapılmaya çalışılmıştır.

Gelin-Kaynana İlişkisi





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

Gelin-kaynana ilişkisi insanlık tarihi var ola geldiği günden bugüne kadar süreklilik gösteren bir ilişki türüdür. “Gelin kaynana arasındaki ilk anlaşmazlığın dört bin yıllık bir geçmişi olduğu, yapılan arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılmıştır. Çivi yazısı bir tablette genç bir kadının, kendinden binlerce kilometre uzaklıktaki eşine ‘Gel beni bu annenden kurtar, yoksa öleceğim’ dediği görülmüştür” (Sönmez 2019: 1164).

Dünyanın farklı yerlerinde özellikle ataerkil bakış açısının hâkim olduğu Asya ve Orta doğu toplumlarında gelin-kaynana ilişkisi varlığını sürdürmektedir. Benedict’in Krizantem ve Kılıç adlı Japon Kültürü’nü incelediği eserinde Japonlardaki gelin kaynana ilişkisine dair verdiği bilgiler Türkiye’de yaşanan gelin-kaynana ilişkisi ile oldukça benzerlik göstermektedir. Gelinlerin kayınvalidelerine karşı saygılı olma zorunlulukları, kayınvalidelerin gelinler karşısında hiyerarşik üstünlüğü, gelinin kayınvalide ve kayınbabasına bakma zorunluluğu (Benedict 1994:138) Türkiye’de geleneksel hayat süren aile yapılarındaki gelin-kaynana ilişkilerini hatırlatmaktadır.

Kaya’nın çalışmasından öğrendiğimiz, Shih ve Pyke’ın (2009: 348) Çinli Amerikalı gelin-kaynanalar arasında yaptığı araştırma, bu kadınların kendi güçlerini birleştirme yoluyla ataerkil toplum kurallarına karşı durma potansiyeli taşıdığını ortaya koymuştur. Geleneksel Çin toplumunda kayınvalide otoritesi hala geçerli olmakla birlikte, gelinler kayınvalide yanındayken ona itaat etmekte, uzaktayken ise kendi seçimlerine göre davranmaktadırlar. Çinli gelinler, kayınvalideyle yaşadıkları problemleri evlilik yaşamında karşılaştıkları sorunlar arasında üçüncü sıraya koymaktadırlar. (2019:191).

Türk aile yapısının çekirdek aile ya da geniş aile fark etmeksizin çocukların hayatlarını etkileyecek kararlar alırken ebeveynlerinden tam bağımsız hareket edemediklerine değinilmişti. Türk ailesinin bu yapısından dolayı gelin-kaynana ilişkisi aile içi dengeleri belirlemede öne çıkan bir ilişki türü olmuştur. Gelin-kaynana ilişkisinin aile yapısı ile birbirine göbek bağıyla bağlı olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim kadının aile içinde en önemli görüldüğü, hatta kutsallaştırıldığı konumun “annelik” olması “kayınvalidelik” olarak adlandırdığımız role de zemin hazırlamaktadır. Aile yapısının geniş aile mi çekirdek aile mi olduğu, ebeveynlerle evlatların yaşadıkları yerler arasındaki mesafe fark etmeksizin kayınvalidenin yeni evli çiftlerle daima temasta olduğu görülmektedir.

“Batı kaynaklı kuramları taradığımızda, bu kuramların hemen hepsinin çekirdek aile üzerine yoğunlaşmış olduğunu ve aileyi farklı yönlerden ele alsalar da aile sanki doğal olarak daima anne-baba ve çocuklardan oluşmuş gibi var saydıklarını görürüz. Oysa Türk ailesinin tecrübesi bundan farklıdır. Türk aileleri aynı evi paylaşmıyor bile olsalar, akraba ailelerle sıkı bir iletişim içindedirler, birbirlerine maddi manevi yardım ederler; birbirlerinin karar verme süreçlerinde söz sahibidirler ve bu da çekirdek aileymiş gibi görünen ailelerin pratikte geniş aile biçiminde yaşamaya devam ettiklerini gösterir.” (Çamoğlu 2017:20).

Gelin-kaynana ilişkisinin içeriğini, gidişatını belirleyen etkenler içinde en önde gelen, annelik rolü, anneye atfedilen değerlerin bir uzantısı olarak kendini bu ilişkide devam ettirmektedir. Nitekim kayınvalidenin çocuk büyütme, ev işlerini idame ettirmede,





çevreyle iletişim kurma kabiliyetinde gelinden daha çok tecrübesi olduğu kabul edilmektedir. Bu kabuller doğrultusunda toplum tarafından, kayınvalideye usta öğretici rolünün verildiği, gelinin de ustası yanında eğitime hazır çırak olarak konumlandırıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu kabuller yeni evli çiftin evliliğinde kayınvalideyi bilirkişi olarak konumlandırmaya ve yeni evli çiftin hayatına temasta onu haklı kılan gerekçeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynanalardaki, yaşam tecrübesinin yeni gelenden (gelinden) daha çok olduğu inancıyla, toplumun kaynanalığa yüklediği rolleri yerine getirmeyi görev edinme tavrıyla ve gelinle ortak paydası olan oğlanı doğurmuş ve büyütmüş olmanın kendine hak kazandırdığı inanışıyla bilirkişi konumunda olma çabası gelinler tarafından olumlu karşılanmamakta dolayısıyla bu ilişki çekişmeli bir hal almaktadır. Gelinlerin de kendilerinden beklenen rolleri yerine getirmeyi reddetmesi, ki bu beklenti genelde tecrübesiz olan gelinin tecrübeli kaynana karşındaki itaatini içermektedir, toplum tarafından gelinin, “başına buyruk” toplumun yüklediği rollere başkaldıran “aykırı” biri olarak nitelendirildiği görülmektedir. Hiyerarşik yapı içerisinde küçüğün büyük karşısında genelde haksız sayılması, haklı olsa bile “saygı” anlayışından dolayı ses etmemesi de iletişimin şeklini kısıtlamaktadır.

Değişen düşünce biçimleri ile olaylar ve ilişkiler büyük küçük bağlamında değerlendirilmekten çıkmış, gelinin kaynanasına karşı daha aktif iletişim kurabildiği, kendisini ifade edebildiği, sınırlarını belirleyebildiği ilişki biçimine dönüşmüştür. İletişim biçiminde ve yaşam biçimindeki değişikliklere herkesin aynı oranda uyum sağlayamaması iletişimin aksamasına neden olmuş, bu ilişkiyi de etkilemiştir. Günümüzde yaşam şekillerinin değişmesi, yeni neslin büyük çoğunluğunun üst nesilden eğitim yönünden daha ileride olması, birey kavramının yayılması ile yeni neslin kendi hayatlarına ebeveynleri de dâhil başkalarına müdahale imkânı vermemesi ile ebeveynler müdahale etmede kısıtlanmıştır.

Değişen düşünce ve yaşam biçimi ile birlikte gelin ve kaynana arasındaki; maddi manevi sermaye, eğitim düzeyi, yaşam biçimi, görgü farkı bu ilişkiyi belirleyen ana etkenler olmuştur. “Kültürel özellikleri farklı bireyler arasında gerçekleşen etkileşim süreci aynı zamanda bir kültürlerarası iletişim sürecidir. Aile, evlilik, ticari ve resmî kurumlarda bir arada olan farklı kültürler mensup insanlar arasındaki etkileşim de kültürlerarası iletişim konusudur. Kültürlerarası iletişimin sürecinin etkin bir şekilde gerçekleşmesini engelleyen faktörler arasında etnik merkezci bakış açısının yanı sıra normlar, roller, kalıp düşünceler ve ön yargılar sayılabilir.” (Kaya 2019: 188).

Yukarıda bahsedilen eğitim düzeyi, görgü farkı, kuşak farkı gibi etkenlerin uyumsuzluğu ve bunlara ek olarak Türk kültüründeki hiyerarşik yapı, toplum tarafından oluşturulan kalıp yargılar, ön yargılar ve toplumun belirlediği roller bu ilişkinin olumsuz ilişki olarak görülmesinde ve nitekim yaşanmasında etkili olmuştur.

Toplum tarafından oluşturulan ön yargılar atasözleri aracılığıyla bilinçaltına yerleştirilmiş ve atasözleri aracılığıyla kuşaktan kuşağa taşınmıştır. “Kaynana öcü, oğlu cici”, “Kaynana pamuk ipliği olup raftan düşse gelininin başını yarar”, “Gelin çiçek her dediği





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

gerçek; kaynana yılan, her dediği yalan”, “Ana yılan, sözü yalan; karı çiçek, sözü gerçek”, “Oğlan anası kapı arkası, kız anası minder kabası.”, “Gelinin dini yok, kaynananın imanı.” (Akbalık 2013: 87). Daha önce olumsuz tecrübe sahibi olan gelin ve kaynanalar tarafından anlatılan yaşanmışlıklar ve oluşturulan atasözleri bu ilişkinin başında olan gelin ve kaynanada koşullanmaya sebep olabildiği tespit edilmiştir. Nitekim “Kaynana pamuk ipliği olup raftan düşse, gelinin başını yarar.” atasözü bu düşünce biçimine örnek teşkil etmektedir. Bu ve bunun gibi kalıp yargılar, bu ilişkideki fertlerin birbirini incitme de zihninde oluşan olumsuz gelin-kaynana algısından dolayı, karşısındaki insanı tanıma ve sevme isteğinden önce olumsuz hisler geliştirmesine sebebiyet verebilmektedir.

Kaynana ile ilgili tanımlamalara bakıldığında Türk Dil Kurumu güncel sözlüğünde “kaynana” ile ilgili verilen şu kelimelerin de olumsuz anlam içerdiği görülmektedir: “kaynana ağzı: ileri geri veya yersiz konuşma, gereksiz dedikodu yapma”, “kaynana zırlıtısı: bir sap etrafında çevrilen, çevrildikçe takırtılı bir ses çıkaran çocuk oyuncağı”, “kaynanadili: bir iğne oyası motifi, dil biçiminde yassı ve dikenli dalları olan bir tür kaktüs”, “kaynanalık taslamak: kaynana gibi davranmak”. Burada verilen kelimelerin hepsinin olumsuz manada olması, haddi olmadan bir başkasının işine karışmak anlamlarının kaynanalıkla özdeşleştirilmesi dikkate değerdir. Her şeye karışma hakkını kendinde bulmanın kökünde birey olma olgusunun kavranamadığı, müdahale ederken de annelik rolünün, “annelik hakkının” altına sığmıdığı görülmektedir.

Gelin-kaynana arasında gerilim yaratan konuların başında kaynanaların her şeye karışma isteği gelmektedir. Geleneksel yaşam biçiminde, tarım toplumunda kendinden önceki kuşağın yaşam bilgisi doğrultusunda ilerlemek fayda sağlayabiliyorken modern yaşam biçiminde ve ebeveynlerinin yaşam biçimlerinden farklı yaşam tarzını benimseyen yeni nesil için üst kuşağın edindiği bilgi ve tecrübelerin uygulanabilirliğinin giderek azalması aile içi ilişkilerin dengesini bozmuş, kayınvalidenin aile içindeki otoritesini, bilirkişi konumunu zayıflatan etkenlerden olmuştur. Kaynananın bu bilirkişi konumunu devam ettirme isteği yeni nesil gelinler tarafından reddedilince bu ilişkideki gerilim kaçınılmaz olmuş ve otorite yarışına zemin hazırlamıştır.

Kendini bilirkişi olarak konumlandırıp her şeye karışma yetkisini kendinde gören kaynana profiliyle özellikle akrabalık bağı bulunan gelin-kaynana ilişkilerinde ve yaşlı küçükken gelin olan gelin kaynana ilişkilerinde karşılaşmıştır. Gelin-kaynana ilişkisini kaotik ilişki olarak belirleyen nedenlerin başında gelen kaynanaların her şeye karışma arzusu, bu ilişkide karşılaşılan en genel sorunlardan olmakla birlikte ilişkinin “yakınlık” anlayışına göre değiştiği tespit edilmiştir. “Yakın” ilişkilerde; fiziksel mesafesi yakın olan; birlikte yaşayan gelin-kaynanalar, akrabalık bağı olan gelin-kaynanalar, küçük yaşta gelin olan gelin ve kaynanası arasındaki ilişkide “yakınlık” kavramının sınırlarının doğru belirlenememesinden kaynaklandığı görülmektedir.





Akraba Olan Gelin-Kaynanalar

Akraba Evliliği

Türk kültüründe akraba sözcüğü Arapça karîb (tür. yakın) sözcüğünün çoğul şekli olan akrîba'dan gelmektedir. (Ayan vd. 2002: 2) Akraba: Kan bağıyla birbirine bağlı olan kimseler.(TDK. 30.11.22)

Aralarında kan bağı olan insanlara akraba, kan bağı olmayıp evlilik yoluyla oluşan yakınlığa hısım denmektedir. Akraba arasında yapılan evlilikler iki kardeşin çocuklarının birbiri ile evlenmesi (hala dayı çocukları, amca çocukları, teyze çocukları gibi)birinci dereceden akraba evliliği sayılırken kardeş torunlarının evliliği ikinci dereceden akraba evliliği sayılmaktadır.

Akraba evliliği kavramının bu bahsedilenin dışında paralel yeğen (paralel-cousin marriage) ve çapraz yeğen (cross-cousin marriage) evliliği şeklinde tanımlaması mevcuttur. Amca kızı-amca oğlu ve teyze oğlu- teyze kızı arasındaki evlilikler paralel, dayı oğlu- hala kızı ve hala oğlu-dayı kızı arasındaki evlilikler çapraz yeğen evliliği şeklinde sınıflandırılmıştır. (Ayan vd. 2002)

Ülkemizde akraba evlilikleri içinde en çok amca kızı ile olan evliliği %24 olmakla birlikte bunu hala oğlu ve teyze kızı takip etmiş. Akraba evliliği 1988 yılında Türkiye'de %21 iken Karadeniz'de %23,3 oranındadır. Akraba evliliklerinin %83'ü birinci ve ikinci dereceden akraba evlilikleridir (Tezcan 2000: 50).

Özellikle kırsal kesimlerde tercih edilen akraba evliliğinin, aile arasındaki mirasın bölünmemesi için, küçük çevrelerde hayatını idame ettiren kişilerin tanıdık bildik aile olmasını önemseydiği için tercih sebebi olduğu bilinmektedir.

“Özellikle aşiret ya da kabile toplumsal kimliğinin sürdürülmesi, soy içi evliliği gerekli kılmaktadır. Aile içi evlilik ya da soy içi evlilik, bu nedenle tercih edilmektedir. Kuşkusuz böyle bir evlilik, bazı işlevleri yerine getirmektedir. O da, soy birliğinin dayanışmayı ve siyasal bağı güçlendirme işlevleridir. Aşiret biçimi parçalandıktan sonra, aynı gelenek etkinliğini sürdürmüştür” (Tezcan 2000: 49-50).

Akrabalık ilişkisi yaşayan gelin-kaynanalar arasında akrabalık bağlarından dolayı gelin ve kayınvalidenin birbirlerinden beklentilerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu beklentinin teyze-yeğen, hala-yeğen, yenge-yeğen ilişkisine istinaden ortaya çıktığı fakat ilişki sürecinde tarafların gelin ve kaynana sıfatlarından dolayı olumsuz bir tavra büründükleri görülmektedir. Gelin ve kayınvalidelerinin kuşakları fark etmeksizin hepsinde akrabalık bağının, yakınlık kavramıyla bağdaştırılıp her iki tarafın birbirinden beklentiye girdiği görülmektedir.

Her iki tarafın da ben teyzeyim, ben yeğenim, ben halayım gibi savunma ifadeleriyle yakınlık ve ayrıcalık beklediği ve bu beklentinin karşılık bulamaması sonucu gerilimin ortaya





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

çıktığı görülmektedir. Ön yargıların ve çevreden duyulan olumsuz tecrübelerin bu ilişki üzerindeki olumsuz etkisi bilinmektedir. Gelin-kaynana ilişkisini mesafeli olarak tanımlayan gelin-kaynanaların bu ilişkiyi mesafeli olarak tanımlamaları ve bu şekilde yaşamalarının temelinde anlatılan olumsuz tecrübeleri yaşamamak için alınmış bir önlem olduğu görülmektedir. Gelin ve kaynanaların özellikle de gelinlerin “ne iyi olalım ne de kötü” anlayışıyla sınır çizerek bu ilişkiyi dengede tutmaya çalıştıkları görülmektedir.

Kaynanası öz teyzesi olan Sumru adlı gelin de kayınvalidesi ile gelin-kaynana olunca ilişkisi kötüye giden gelinlerden olmuştur. Teyzesi (kaynanası) Sumru gelinin giyim kuşam gibi kişisel tercihlerine karışmayı kendine hak bilmiş, gelinini değiştirmeye zorlamış ve oğlu ile gelininin evliliğinin sonlanmasına sebep olmuştur. İki yıldan az süren bu evliliğin bitme nedeni kaynana zorbalığı olarak vurgulanmış olup Sumru gelinin: “Bunu yapan öz teyzem bu daha üzücü, sonuçta beni tanıyan, benim hayat tarzımı, ailemin hayat tarzını bilen biri, bu çok daha üzücü.”⁴ Diyerek bu ilişkideki akrabalık bağından ve yakınlıktan dolayı iyi ilişki beklentisinin hüsrarla sonuçlandığını ifade etmiştir.

Heideger’in “Dasein” (varoluş) diye adlandırdığı kavram benliğin yabancılaşmış ve somutlaşmış varoluş düzeyiyle -bir nesne olarak varoluş-, yansıtıcı, üretken, ve aşkın bir öznenin var oluşu arasındaki gerilimdir. Varoluşun nesne düzeyini “Das man” diye adlandıran Heideger bunu kitlelerle özdeşleştirir. Ona göre “das man” örnek kalıplara uyan, bireyselleşmemiş, yapmacık yaşam tarzıdır. Heideger, bunu diktatörlüğe boyun eğmek olarak açıklar. (Donovan 2016: 225). Yukarıdaki gelin kaynana arasındaki çatışmanın nedeni Heideger’in varoluş ve nesne düzeyinde varoluşu ile açıklanabilir. Kendi gerçekleri ile var olabilen bir gelinin, ötekinin (ataerkil zihniyetin) varlığı içinde eriyen bir kayınvalide ile çatışması elbette kaçınılmaz olacaktır.

Teyzesinin oğlu ile evlenen bir başka örnekte Aslı adlı gelindir. Kaynanası teyzesi olan Aslı gelin evlendiği andan kayınvalidesi ölene kadar kayınvalidesi ile birlikte yaşamış bir gelindir. Çok küçük yaşta ailesi tarafından evlendirildiğini belirten Aslı gelin evliliğinin ilk zamanlarında kaynanası teyzesi olduğu için kendisinin şanslı olduğunu düşünmüş ama zamanla bu ilişkide de teyze yeğen yakınlığına istinaden birbirlerinden beklentiler artmış ve her iki tarafında beklentisi karşılanmayınca ilişkinin gerilimli hal aldığı görülmüştür. Gelin, kaynanası teyzesi olduğu için diğer gelinlerinden ayrıcalıklı davranılmasını beklemiş ama kaynana birlikte yaşadıkları için evin bütün işini ve hizmet beklentisini kendi yeğeninden talep etmiştir. Kaynananın rahat talepte bulunabilmesi de gelininin yeğeni olmasından dolayı o “yakın bağı” istediğini yaptırabilmek, söyleyebilmek olarak yorumlanmasından kaynaklandığı görülmektedir.

Aslı gelin: “Ben o evin gelini oldum, aş, iş hep benden beklendi. Diğer gelinler dışarıdan gelirdi onların hizmetini de ben yapardım, ben hep hizmet eden oldum. Kaynanam

⁴ K.K. Sumru. 17.08.22.





benim teyzemdi ama beni kendi konforu için kullandı, beni kayırmadı hiçbir zaman, bu da benim yeğenim diyip arka çıkmadı hiçbir konuda.”⁵

Aslı gelinin ifadelerinden anlaşıldığı üzere kaynanası teyzesi olduğu için kendisine karşı daha sevecen, koruyup kollayan, destek olan bir kaynana beklentisi içinde olduğu fakat beklentilerinin karşılanmadığı görülmektedir. Teyzenin (kayınvalide) diğer gelinlerine hizmetini yaptırmakta çekinmesi, dilediğini söyleyememesi diğer gelinlerin kayınvalidesine mesafe koyması ile mümkün olamamışken yeğeni olan Aslı Hanım’ın mesafe koymak gibi imkânı olamamıştır. Birlikte yaşamaları aradaki mesafeyi korumayı zorlaştırırsa da ilişkinin en başından teyze-yeğen bağı bu ilişkinin gidişatına yön vermiştir.

Kayınvalidesi teyzesi olan bir başka gelin olan Dilan adlı gelin kayınvalidesi ile olan ilişkisini “çok iyi ilişkimiz var” diye tanımlıyor. Yapılan bu araştırmada bu cevabın daha önce karşılaşılmamış bir cevap olduğunu belirtmek gerekir. Dilan gelinin, on altı yaşındayken ailesinin tercihi doğrultusunda evlendirildiğini öğrenmekle birlikte konuşma süresince on altı yaşında evlenmiş olmasına vurgu yapması dikkate değerdir: “Şimdi düşününce aklım almıyor on altı yaşında evliliği, iyi ki teyzemin oğluna vermişler.”⁶

Kaynak kişinin on altı yaşında evlenmiş olması ve görüşme esnasında kendisinin de sıkça belirttiği gibi çok küçük yaşta, çocuk yaşta evlenmiş olması evliliğe ve kayınvalidesine bakışını o bilinç düzeyiyle şekillendirmektedir. Kişinin kim olduğuna, ne istediğine karar vermekten bihaber yaşadığı, çocukluktan ergenliğe geçiş sayılabilecek yaşlarda evlendirilmesi gelin sıfatını alması hem eşi ile ilişkisini hem de gelin kaynana ilişkisini doğru belirleyebilme yetisinde olamayacağı yaşlardır. Kişinin benliğini ortaya koymadan var olması beklenemez. Bu örnekteki gelinin bugün şaşkınlıkla ifade ettiği cümleler, yaptıklarının bilinçli olmadığını göstergesidir. On altı yaşında evlenmiş olmayı bugünkü aklıyla kabullenemeyen kaynak kişimiz, yaşadıklarını aktarırken olumlu bir hava içerisinde anlatmasına rağmen farkındalık düzeyinin arttığı, kendi hayatı ile ilgili kendi karar alabildiği yaşlarda evlenmiş olsaydı bu ilişkinin daha farklı ilerleyebileceğinin farkındadır. Bu örnekten anlaşılacağı üzere gelin-kaynana ilişkisinin değerlendirilmesinde gelinlerin evlilik yaşlarının ve yaştan bağımsız olarak farkındalık düzeyinin önemi ortaya çıkmaktadır. Hayatına yön verebilen, kendi sınırlarını belirleyen bir birey ile henüz benliğini, ne istediğini, belirleyememiş, hayatı anlamlandıramamış kişinin insanlarla olan iletişimi, olaylara yaklaşımı ve tepkisi elbette aynı olmayacaktır. Yine bu konuşmada on altı yaşında evlenmiş olan Dilan Hanım’ın bütün ev işini, yemek yapmayı, temizlik yapmayı kayınvalidesinden öğrenmiş olması da evcil bakıcı rolünün kadınlar arasında kuşaktan kuşağa aktarımının bir örneği niteliğindedir (Kandiyoti 2019: 51).

⁵K.K. Aslı. 25.06.20.

⁶K.K. Dilan. 19.01.22.





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

Kaynanası halası olan Seçkin isimli geline kaynanası ile ilişkisi sorulduğunda çok yakın bir ilişkisi olmamasına rağmen görüştüikleri zaman kaynanasının (halası) onu hemen işe koştüğünü ifade ediyor.

“Kayınvalidem köyde yaşıyordu, tatillerde yanına gittiğimiz zaman da öyle özel bir ilgisi olmazdı, işten başını kaldıramazdı zaten hep işle meşguldü. Halam olduğu için bir ayrıcalık görmedim, gittiğimiz zaman benden iş yapmamı isterdi. Hiç unutmam bir bayramda gittik, yanına gittim diğer iki elimle oturuyordu daha hoş geldin demeden işe koşmaya çalıştı beni.”⁷

Kayınvalidesi halası olmasına rağmen ilişkilerinde bir yakınlık sağlanamamış, bazı gelin kaynanalar gibi kaotik bir ilişki de olmamış Seçkin gelinin ilişkisi. Kayınvalidesi ile olan ilişkisine dair Seçkin gelinin, kayınvalidesi tarafından ilgi alaka görmemiş ve kendisinden sürekli hizmet etmesi beklenmiş bir gelin olduğu anlaşılıyor Seçkin Hanım'ın ifadelerinden.

Kayınvalidesi amcasının eşi olan Döne gelin, yenge-yeğen ilişkisi içindeyken iletişimi iyi olan, gelin-kaynana olunca antagonist (düşman) bir ilişkiye dönen bu ilişkinin kaotik bir ilişki olduğunu ifade ediyor. Bu ilişkinin gerilimli hal almasının önde gelen nedeni yengesinin beklentileri ile kendi beklentilerinin çatışması olduğunu ifade ediyor. Kayınvalidesinin giyim kuşamına karışması ile başlayan süreç eşin vefat etmesi sonrası mal vermek istemeyerek devam etmiş ve düşman ilişkisine dönüşmüştür bu ilişki.

“Ben amcamın oğlu ile evlendim, yengemle aramız iyiydi ama evlenince işler değişti. Her iki taraf birbirini tanıyor olmasına rağmen evlenince işler değişebiliyormuş. Ben güzel giyinmeyi seven, hayat dolu bir insanım. Benim giyim kuşamım, davranışlarım kayınvalideme fazla geliyordu. Sürekli beni uyarma, onu yapma, bunu giyme diye baskı kuruyordu üzerimde. Tabi ki soğuyorsun bu tavırlardan dolayı, kendi ailende görmemişsin bu baskıyı, e kayınvalidem de yabancı değil yengem benim böyle olduğumu biliyor ama beni değiştirme çabasına giriyor çok bunaltırdı beni. Aramız iyi olmadı bu nedenlerle. Eşim ölünce de ilerleyen süreçte mal varlığı paylaşılacağı zaman bana çok bir şey vermek istemediler.”⁸

Kayınvalidesi amcasının eşi olan bir başka gelin olan Hediye Hanım, kayınvalidesinin ilk ve akraba ilişkisi bulunan tek gelini olduğunu ifade ediyor. Evliliğinin ilk beş yılında kayınvalidesi ile aynı evde yaşayan Hediye Hanım, kayınvalidesinin yanında hiç söz hakkı olmadığını, kayınvalidesinin her şeye karışıp her şeyi bilen tutumundan dolayı huzur bulamadığını ifade ediyor.

“Ev işlerini bölüşürdük, birlikte yapardık, gezmeye de birlikte giderdik beni yalnız bir yere göndermezdi. Evin düzenini o belirlerdi her şeye o karar verirdi. Benim sözümün bir hükmü yoktu. Kayınbabam çarşıya giderken bana bir isteğim olup olmadığını sorardı,

⁷K.K.Seçkin. 10.06.22.

⁸ K.K.Döne. 12.08.22





kayınvalidem benden önce davranıp benim adıma cevap verir bir isteğimin olmadığını söylerdi. Bana bir şey alınsın istemezdi.”⁹

Bu örnekte kayınvalidenin her şeye karışması, kendini otorite olarak konumlandırması bu ilişkiyi olumsuz etkilemiştir. Bu örnekte yer alan kaynak kişilerin yeğen-yenge olması dolayısıyla akrabalık bağı bulunan gelin-kaynana bağlamında değerlendirildiğinde de akrabalık bağının pozitif ayrımcılığa dönüşmediği bu ilişkiye olumlu, sevecen bir hava katmadığı görülmektedir. Nitekim Hediye gelinin: “Etilerim başka şehirlerde yaşıyorlar, tatillerde gelip gidiyorlar ama kayınvalidem bana yaptığı despotluğu hiçbirine yapmaz. Hiçbirinden hizmet beklemez daha doğrusu yapamaz da bekleyemez de. Ben yeğeniyim, onlar elkızı ama kayınvalidemin davranışına bakarsan ben elkızıyım.”¹⁰ sözleri aradaki akrabalık bağının pozitif ayrımcılıktan ziyade sınırsızca kişisel alana müdahale hakkı olarak algılandığını göstermektedir. Kayınvalidenin akrabalık bağı bulunmayan, fiziksel mesafe olarak kendinden uzakta yaşayan gelinlerine dilediğini söyleyememesi, kendi hizmetini yaptırabilmesi dikkate değerdir. Akrabası olan ilk gelini üzerinde tahakküm kurma hakkını kendinde bulan aynı kayınvalidenin bu tavrının altında “yakınlık” kavramının yattığı görülmektedir. Yine buradaki kayınvalidenin davranışlarının temelinde androcentrik bakış açısının hâkim olduğu da görülmektedir. Buradaki kayınvalidenin ömrü boyunca ataerkil otorite tarafından kendisine uygulanan; bakım verme, hizmet etme, besleme görevlerini gelininden bekliyor olması Beauvoir’ın içkinlik ve aşkınlık kavramlarının önemini hatırlatmaktadır.

Kadın içkinliğe mahkûm olduğu sürece kendisini ezenlerle bağı içkinlik sınırlarını aşmak sûretiyle test edilemez. İçkinlik âleminden çıkmadığı sürece dünyayı inşa eden bir faaliyet içinde kendisiyle yeni bir ilişki kurmayacaktır. Bu böyle olduğu sürece bağımsızlaşma imkânı ona kapalıdır. (Beauvoir, 2016:17-18).

Yukarıdaki örnekteki kayınvalidenin, içkinlikten aşkınlığa geçememiş bir birey olduğu aşıkârdır. Ataerkil değer yargılar doğrultusunda davranışlarını düzenleyen kayınvalide, etkin bir biçimde bir başka kadının ezilmesine katkıda bulunmaktadır.

Kayınvalidelere gelinlerinden neden hizmet ve hürmet etmeleri gerektiği sorulduğu zaman akla yatkın bir cevap veremedikleri “görenek öyle”, “o gelin” şeklinde cevaplar alınmıştır. Cevaplarının temelinde hangi değer yargılarının yattığını sorgulamayan bu kadınlar, kendileri de ömürleri boyunca kayınvalidelerine, aile fertlerine, kayınbabalarına hizmet etmişlerdir. Şoray Uzun Yolda¹¹ adlı TV programında sunucu Şoray’ın örgü ören kayınvalideye “Geline de örüyor musunuz?” sorusu üzerine kayınvalidenin: “Gelin bize örsün” “Geline kaynana örmez, usul öyle” “Geline kaynana örmez, örerse de içinden gelerek örmez” şeklinde cevaplar verdiği görülmektedir.

⁹ K.K. Hediye. 23.02.2021.

¹⁰ K.K.Hediye. 23.02.2021.

¹¹ www.youtube.com.Şorayuzunyolda.26Nisan2021.





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

Gelinlerin anlatılarına bakıldığı zaman kayınvalideler, Hooks'un, küçük bir kız çocuğuyken fark ettim diye anlattığı, kadının yerinin evi olduğu gerçeği, kaderinin iyi bir ev kadını olması, kocasına ve ailesine bakım sağlamanın gerekliliği, kendisi hariç herkesin mutluluğunu sağlama rolünü (Hooks, 2020, s.32) varoluş amacı olarak görmekle kalmamış, kendinden sonra gelen geline aktarmayı kendine görev addetmiştir.

Halasının oğlu ile evli olan Feray gelinin kayınvalidesi ile olan ilişkisi yapılan görüşmeler arasında akraba olan gelin kaynana ilişkileri içerisinde mesafeli olarak tanımlanan tek örnektir. Feray gelinin eşinin işi dolayısı ile farklı şehirlerde ve farklı ülkede yaşaması dolayısıyla kayınvalidesi (halası) ile çok iletişimi olmamış bu nedenle de her iki tarafın da birbirinden beklentisi olmamış. Beklentinin ve paylaşımın olmaması da ilişkiyi olumlu ya da olumsuz şekilde adlandıramayacak kadar mesafeli kılmıştır.

"Ben halamı sadece tatillerde görürdüm o da her tatilde de değil. Ara sıra görüşürdük birbirimize karışma ya da olumsuz tavır geliştirecek bir zaman olmazdı. Bu nedenle anne-kız ilişkisi, iyi ilişki ya da kötü ilişki diyemem mesafeli dersem doğru olur. Pek görüşmediğimiz için bu ilişkiye dair anlatabileceğim çok bir şey de yok açıkçası."¹²

İkinci kuşaktan akraba evliliği olan Gizem Hanım'ın kayınvalidesi ile ilişkisi hem akrabalık bağından hem de fiziksel mesafenin yakınlığından dolayı huzur kaçıran bir ilişki olarak adlandırılıyor.

"Benim kayınbabamla babam amca çocuğu. Biz akrabayız hepimiz aynı mahallede yaşıyoruz. Bizde akraba evliliği yaygındır zaten. Ben kayınvalidemle aynı apartmanda oturuyorum. Annemlerle de aynı mahallede. Kayınvalidem çok sorumsuz bir kadın, evlatlarının sorumluluklarını üstlenmeyen, herhangi bir konuda kendini yormayan bir kadın. Genel olarak onun yapısından hoşlanmıyorum. Benim yanımda da ağzını geleni konuşuyor öyle bir rahatlığı var zaten akrabayız hem hem de geliniyim diye. Benim hoşuma gitmiyor bu rahat tavırları. Aynı binadayız diye çat diye zili çalar gelir bana. Müsait miyim değil miyim gibi düşünceleri olmaz. Ben ilk başlarda bir şey yapamıyordum şimdi biraz mesafe koymaya çalışıyorum ama sorarsanız ne kadar anlıyor hiç!"¹³ Bu örnekteki kayınvalidenin de haber vermeden gelinin evine gitmekte beis görmeyen, bunun sınır ihlali olduğunu düşünmeyen bir kayınvalide olduğu görülmektedir.

Yukarıda yer verilen örneklerde gelin ve kayınvalideler arasındaki anlaşmazlığın sebebi kuşak farkı, yaşam ve görgü farkı gibi etkenlerden kaynaklansa da sorunun en temeli kadınların özellikle kayınvalidelerin var oluşlarını kendi güçlerine dayandıramamalarından kaynaklanmıştır. Yaşamları boyunca kendilerine öğretilen doğruları sorgusuz sualsiz yerine getiren, özel alana hapsedilmiş kadınlık görevlerini ustalıkla yerine getirme çabası ile

¹² K.K.Feray. 18.07.22.

¹³ K.K.Gizem.14.04.21.





geçirdikleri ömürlerini gelinlerine dayatma çabaları gelinleri tarafından kabul görmeyince çatışma ortaya çıkmıştır.

Anlatılanlara bakıldığı zaman gelin ve kaynanaların ortak hareket ettiği alanın gündelik işleri yoluna koymak, ev halkının temel ihtiyaçları olan yemek, temizlik, düzen gibi işleri sağlamak olduğu görülmektedir. Donovan'ın da ifade ettiği gibi "Kadınlara ev içi düzeni sağlamak, temizlik, düzen, iyi yemek pişirme bilgisi, ev halkının çamaşırlarının temizliği ve düzeni gibi özel alana ait bilgiler ve işler verilmiştir." (2016: 152).

Bu örnekler aterkil zihniyetin şekillendirdiği kadın bilincinin, kayınvalide ile sürdürüldüğü kendisine uygulanan tiranlığı kendinden güçsüz gördüğü gelinine uygulama şeklinin göstergesidir. Kayınvalidelerin gelinlerine kendi başlarına iş yapma, gezmeye gitme fırsatı vermemeleri Rousseau'nun, kız çocuklarının nasıl yetiştirilmeleri gerektiğine dair verdiği eril maksatlara hizmeti içeren idealarının hayata geçmiş biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

"Kızlar uyanık ve çalışkan olmalıdırlar ama bu yeterli değildir; en erken yaşta kısıtlamalara alışmaları gerekir. Bu bir talihsizlik olarak görülebilir belki ama kadın cinsinin özünden ayrı düşünülemez; bundan kurtulmaya çalışırlarsa ancak daha büyük acılar çekeceklerdir. Yaşamları boyunca sürekli ve kati bir kısıtlamaya tabi tutulmalıdırlar; daha sonra daha büyük bedeller ödememeleri için buna erken yaşta alıştırmaları ve başkalarının iradesine daha kolay boyun eğebilmeleri için kaprislerinin bastırılması gerekir." Wollstocraft, eril zihniyetin istediği kadın tabiatına bu şekilde ulaşılabileceğini iddia ediyor (Wollstonecraft 2021: 125).

Akrabalık Bağı Bulunmayan Gelin-Kaynanalar

Aralarında herhangi bir akrabalık bağı bulunmayan gelin ve kaynanalar bu grupta ele alınmıştır. Bu grupta ele alınan gelin-kaynanaların ilişkilerinde anne-kız, gelin-kaynana, ne anne kız ne de gelin kaynana şeklinde tanımlanan üç grubun örneği ile karşılaşmıştır. Bu gruptaki gelinlerin çoğunluğu kayınvalideleri ile olan ilişkilerini mesafeli ilişki şeklinde tanımlamışlardır.

Kaynak kişilerin mesafeli ilişki olarak tercih ettikleri bu ilişkinin gelin-kaynana arasında çok paylaşımın olmadığı, paylaşım olsa bile kayınvalidelerin gelinlerinin hayatına müdahale etmede gelinleri tarafından engellendikleri, tavır ve his yönünden mesafeli olunan ilişkiler olarak anlamlandırıldığı tespit edilmiştir. Özellikle yeni nesil gelinler ile genç kuşak kayınvalidelerin ilişkilerini mesafeli ilişki olarak adlandırdığı görülmüştür. Genç kuşak kaynanalar: 52-65 yaş aralığını bu kuşak kapsamında, orta yaş kaynanalar: 65-80 yaş aralığı kaynanalar bu gruba dâhil edilirken 80 yaş ve üzeri kaynanalar da orta yaş üzeri kaynanalar grubunda ele alınmıştır. Gelinler de üç kuşakta incelenmiş olup genç kuşak: 29-45, orta kuşak gelinler: 45-65, 65 yaş üzeri gelinler de orta yaş üzeri gelinler olarak sınıflandırılmıştır.





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

Gelin-kaynana ilişkisinin belleklerde olumsuz, antagonist¹⁴ bir ilişki olarak yer alması sebebi ile yeni nesil gelinlerin ve kendi kayınvalideleri ile olumsuz tecrübeleri olan genç kuşak kayınvalidelerin ilişkilerini dengede tutabilmek için mesafeyi korumaya özen gösterdiği görülmektedir. Olumsuz tecrübeler, ön yargılar, kalıp yargılar ve toplumsal rollerin bu ilişkide tarafları koşullandırdığını daha önce bahsetmiştik. Gelinlerin ve kaynanaların bu kalıp yargıları yıkmak, ilişkilerini olumlu kılabilmek için mesafeli olma yolunu seçtikleri görülmektedir.

“Kayınvalidem ile aramdaki ilişkiyi mesafeli olarak tanımlarım ama bunun böyle olmasını ben sağıyorum. Kayınvalidemden kaynaklı değil bu tavır, onun yerinde başkası olsaydı da bu şekilde tutardım bu ilişkiyi çünkü ben kendi kuzenlerimde ve arkadaşlarımda çok sorunlu ilişkilere tanık oldum. Mesafeyi korumanın, olumsuz ilişki yaşamamak için iyi bir yöntem olduğunu düşünüyorum.”¹⁵

Mesafeli ilişki olarak tanımlanan ilişkilerde bir kısmının çok görüşmeyerek bir kısmının ise sık görüşülse dahi tavır ve yaklaşım olarak samimi olmadan iletişim kurdukları görülmektedir. Yaşam şartları gereği farklı şehirlerde yaşayan ve bayramlarda, tatilde görüşmek kaydıyla daha sınırlı yüz yüze geline, gelin-kayınvalidelerin genelini ilişkiyi mesafeli olarak tanımladığı görülmüştür. Kaynak kişilerimizden Ayça gelinin, kayınvalidesi ile olan ilişkisi de mesafeli ilişkilerdendir. Kayınvalidesini sadece tatillerde gören bu gelin kayınvalidesinin kayınvalidelik yapma potansiyeli olduğunu fakat kendisinin mesafeli durarak buna fırsat vermediğini ifade ediyor.

“Biz kayınvalidemin yanına sadece tatillerde gidiyoruz, gittiğimiz zaman kendi annemden önce ona gitmemi bekliyor bunun bir saygı olduğunu düşünüyorum ama ben bunu yapmıyorum bundan dolayı eleştirilmişim de. Benim yetiştiğim ailenin görgüsü ile kayınvalidemin görgüsü farklı bu sebeple farklı beklentileri olabiliyor ama ben kendi bildiğim şekilde hareket ediyorum. Kayınvalidem bana kayınvalidelik yapmak ister ama ben de eşim de buna fırsat vermiyoruz. Yılda bir iki kere görüyorum o nedenle ilişkimiz mesafeli diyebilirim.”¹⁶

Kendi sınırlarını çizebilmiş, hayır demeyi öğrenmiş olan kaynak kişinin bu görüşme esnasında yaşının kırk iki olması da dikkate değer bir durumdur. Kayınvalidesinin ham tavırlar sergileyen kendisinin de bunlara tolerans gösteren kişi olarak konumlandırılan kaynak kişimiz kendi tavrıyla bu ilişkiyi mesafeli tuttuğunu, bu nedenle olumsuz bir ilişki gelişmediğini ifade ediyor. Burada kaynak kişinin, kayınvalidesini sadece tatillerde görüyor olması, fiziksel mesafesinin yakın olmaması da bu ilişkinin mesafeli olmasına olanak tanıyan etkenlerdendir.

¹⁴ Ana karakteri engelleyen, düşman, düşmanlı.

¹⁵ K.K.Hatice.10.06.22.

¹⁶ K.K. Ayça.20.10.21.





Kayınvalidesi ile farklı şehirlerde yaşayan ve ilişkisini mesafeli ilişki olarak tanımlayan bir başka kaynak kişimiz Rayka adlı gelindir. “Ben kayınvalidemi yaz tatilinde ya da bayramlarda görüyorum. Kayınvalideme saygısızlık yapmıyorum kayınvalidem de bana saygı duyuyor ben eğitilmiş olduğum için pek çok konuda bana güvenip sorar bunu şöyle mi kız ilişkisi de değil gelin-kaynana da değil mesafeli diyebilirim ilişkimize.”¹⁷

Nurgül adlı bir başka gelin de kayınvalidesi ile ilişkisini mesafeli olarak tanımlayanlardan. Kayınvalidesi ile farklı şehirlerde yaşayan kaynak kişimiz, fiziksel mesafeden ziyade kayınvalidesi ile eğitim düzeyi, görgü düzeyi gibi farklar yüzünden çok uyuşamadıklarını dolayısıyla paylaşımlarının olmadığını ve bu ilişkinin mesafeli ilişki olduğunu ifade ediyor.

“Ben eğitime önem veren bir ailenin kızıyken onlar kızlarını okutmayan, muhafazakâr bir aile. Düşünce yapımız, görgümüz, hayata bakışımız çok farklı dolayısıyla uyuşmuyoruz. Aile içinde olan biten bana hiçbir şekilde yansıtılmaz, benim elkızı olduğum hissettirilir. Tatilde ya da bayramlarda görüşüyoruz ama o zaman da bir gün kalmayı tercih ediyorum fazlası işin tadını kaçırıyor(gülüyor). Çok paylaşımımız olamıyor çok farklı insanlar olduğumuz için bu nedenle mesafeli bir ilişki bizimki.”¹⁸

Kayınvalidesi ile farklı şehirlerde yaşayan ve ilişkisini mesafeli ilişki olarak tanımlayan bir diğer kaynak kişimiz Gonca gelindir. Kaynak kişi kayınvalidesinden bahsederken memnuniyetlerini ifade etmekle birlikte kayınvalidesinin ne kadar iyi olursa olsun kayınvalide ile anne-kız ilişkisi yaşanamayacağına inanmaktadır.

“Kayınvalidemle farklı şehirlerde yaşıyoruz ama eşimle aynı memlekette olduğumuz için her tatilde, bayramda görüşüyoruz. Yıl içinde kayınvalidemler de bize gelip kalıyorlar. Beni sevdiğini söyleyen ve bunu göstermeye çalışan bir kayınvalidem var. Yani oğlunu üstün tutma, onu haklı bulma gibi davranışları yok genel olarak bana karşı iyidir. Ben de hiç saygısızlık etmem, arayıp sorarım ama bir¹⁹ anne samimiyeti olmuyor ben bütün bunlara rağmen mesafeli derim.”

Kayınvalidesi ile aynı şehirde yaşayan Kehriban adlı gelin de bu ilişkiyi mesafeli olarak tanımlamakta. Kayınvalidesi ile arasının iyi olduğunu özellikle belirten kaynak kişimiz çocuk bakımında kayınvalidesinin yardımını aldığını, çocuğunu ona gönül rahatlığıyla bıraktığını belirtiyor. Kayınvalidesine sevgi ve saygı beslediğini ifade eden Kehriban adlı gelin bu ilişkiyi mesafeli ilişki olarak tanımlamasını şu sözlerle açıklıyor.

“İlişkimiz ne çok iyi ne de kötü, olması gerektiği gibi. İkimiz de birbirimize karşı saygı gösteriyoruz. Benim düzenim belli, bana karışması gibi bir durum söz konusu olamaz zaten. Çocuğumuzun bakımında bize destek oluyor. Spora giderken, arkadaşarımla buluşacağım

¹⁷ K.K.Rayka.21.10.20.

¹⁸ K.K. Nurgül. 22.05.21.

¹⁹ K.K. Gonca. 13.09.21.





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

zaman ya da işim varsa gönül rahatlığıyla bırakıyorum. Ne kadar iyi olunursa olunsun bi anne-kız ilişkisi olamaz, aramızda olumsuz bir diyalog da yaşanmadı ben nerde duracağımı biliyorum onun da durması gereken yeri eşim hissettiriyor. Bir tanım yapmama gerekirse mesafeli ilişki diyebilirim.”²⁰

Kaynak kişimiz olan gelinin anlatımına göre ilişkinin gidişatına yön veren kendisi ve anlattıklarına istinaden ilişkide mesafeyi koruduğu yer kendi özel alanı. Kendisinin dilediği zaman kayınvalidesinden yardım talep edebilmesi, çocuğuna bakıcılık etmesi beklentisi olabilirken kendisi ile ilgili bir beklenti söz konusu olduğu zaman kendi hayatına müdahale olarak algıladığını ve buna müsaade etmediğini ifade ediyor.

Evliliğinin ilk yıllarında kayınvalidesi ile farklı şehirlerde yaşarken çocuk olunca aynı şehirlerde hatta aynı apartmanda yaşamaya başlayan Melis gelinin de kayınvalidesinden şikâyetçi olduğu konu; kayınvalidesinin her şeye karışma ve her şeyi bilme arzusudur. Farklı şehirlerde yaşarken fiziksel mesafeden dolayı engellenen kayınvalide aynı şehre, aynı apartmana taşınınca gelin ve çift için problem haline gelmiştir. Yapılan bu görüşmede Melis gelin, kayınvalidesinin oğlu üzerinde hâkimiyet kurma arzusunun hiç bitmediğini, duygusal istismarla bunu sağlamaya çalıştığını ve eşi ile kendisinin herhangi bir konuda karar verirken stres yaşadıklarını ifade ediyor.

“Kayınvalidemin kendi evliliği mutsuz olmuş ve eşinden görmediği değeri hep oğluyla gidermeye çalışmış bir kadın. Eşim annesinin yanışını dile getiren de bir insan ama kayınvalidem küserek, huzursuzluk çıkararak eşimi elinin altında tutuyor. Benim evimde ne oluyor bilmek ister, konunun önemi yok. Her şeye karışır, her konuda fikri vardır ve onun söylediği şeyi yapmamı ister. Çocuk olunca bizim yaşadığımız şehre taşındı hatta aynı apartmana, çocuğuma bakıyor ama bu vesileyle çocuğumla alakalı da her şeye karışıyor, hayatımda çok ciddi stres kaynağı kendisi.”²¹

Bu örnekteki kayınvalidenin kendi mutsuzluğunu gidermek için yaptıklarıyla oğlu ve gelinin evliliğine de dolaylı olarak yansıttığı görülmektedir. Kendi evinde bilen kişi olarak konumlanamayan kayınvalidenin, gücünün yetebileceğini düşündüğü gelini ve oğlu üzerinde hâkimiyet kurma isteği hem gelini ile olan ilişkisini hem de oğlu ve gelini arasındaki ilişkiyi zora sokmaktadır.

“Kayınvalidem hem eşinden değer görmemiş hem de kendi görünçesi ve kayınvalidesinin yanında söz hakkı yok. Hayatı boyunca benim kayınvalidemi ezmişler. O da aynısını bana yapıyor. Kendi kızına karışmıyor, kızı hemen tersliyor kızı dominant. Ben büyüğüm diye eşimin annesi diye saygısızlık etmek istemiyorum ama benim kibar tavrımı suistimal ediyor.”²²

²⁰ K.K.Kehriban. 17.07.21.

²¹ K.K. Melis. 22.02.21.

²² K.K.Melis. 22.02.21.





Kayınvalidesi ile aynı şehirde yaşayan ve ilişkilerini mesafeli ilişki olarak tanımlayan Çisem gelin “mesafeli ama olması gerektiği kadar mesafeli” diyor.

“Ben çalışıyorum bu nedenle bize çok sık gidip gelmiyorlar ve ben çalıştığım için ara ara bize yemek yollayarak yardımcı olmaya çalışıyor. İletişimimiz çok seviyeli, olumsuz bir diyalogumuz olmadı bugüne kadar çok samimi bir iletişimimiz de yok. Yeni evli olduğum için çok bir paylaşımımız olmadı henüz. İlişkımız olması gerektiği kadar mesafeli.”²³

Kayınvalidesi ile aynı şehirde yaşayan Hürü adlı gelin de ilişkisini mesafeli olarak tanımlayan gelinlerden. Kayınvalidesi ile olan ilişkisindeki mesafeyi kendisinin korumaya çalıştığını, kayınvalidesine kalırsa bu ilişkinin olumsuz bir ilişkiye dönebileceğini belirten kaynak kişimiz kayınvalidesinin düşünmeden konuştuğunu kendisinin bu dengesiz tavırları görmezden geldiğini ifade ediyor.

“Kayınvalidem benimle ilgili ne düşünüyorsa pat pat söylüyor. Açık sözlülük iyidir ama kırar mıyım, üzer miyim demeden düşünmeden ağzına geleni söylüyor. Ben eşime olan sevgim ve saygımdan dolayı duymazdan geliyorum. Ben de ona uyacak olsam ilişki mesafeli ilişki olmaktan çıkar hoş olmayan bir hal alabilir.”²⁴

Kayınvalidesi ile aynı şehirde yaşayan ve ilişkilerini mesafeli olarak tanımlayan Tara Hanım kayınvalidesi ile çok bir paylaşımı olmadığı için ilişkiyi mesafeli olarak tanımladığını belirtiyor. Kayınvalidesi ile kendisinin bir sorunu olmadığını, kayınvalidesinin bir melek kadar saf ve iyi olduğunu ifade ediyor.

“Benim kayınvalidemle çok bir paylaşımım, iletişimim yok. Çok arayıp sormuyorum. Evine gittiğimiz zaman nasıl hizmet edeceğini şaşırır. Ömrü evlatlarına hizmet etmekle geçmiş bir kadın. Onun gördüğü o, bana özel bir durum değil yani bu hizmet etme. Kendi kayınvalidesi ve görümcesi tarafından çok ezilmiş bir kadın. Çok iyi niyetli, melek gibi bir kadın. Ben eşimin ailesi ile sık görüşmüyorum eşim de benim ailemle çok görüşmüyor. Yani kayınvalidemi arada sırada görüyorum o zaman da tavrı iyi ama aramızda bir yakınlık, özel bir paylaşım yok dolayısıyla mesafeli bir ilişki bizimki.”²⁵

Kayınvalidesi ile aynı şehirde yaşayan Sezgi Hanım da ilişkisini mesafeli olarak tanımlayan gelinlerden. Bu ilişkiadaki mesafe evlilik öncesi flört dönemi yaşanan olumsuz ilişkiye istinaden oluşmuş.

“Kayınvalidem, mezhep farklılığından dolayı eşimin benimle evlenmesini istemedi. Bu istememe durumu tabi ki bana karşı tavırlarına da yansdı, çok yıkıcı tavırlar sergiledi. Ne yaptıysa başarılı olamadı evlendik ben de şimdi onunla görüşmüyorum. Özel günlerde

²³ K.K.Çisem. 05.01.21.

²⁴ K.K.Hürü.15.03.22.

²⁵ K.K.Tara.05.12.21.





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

görüyoruz sadece onun dışında ben ona gitmiyorum o bana gelmiyor. Birbirimize karşı tavrımız olukça mesafeli.”²⁶

Kayınvalidesi ile aynı şehirde yaşayan ve ilişkisini mesafeli ilişki olarak tanımlayan bir başka kaynak kişimiz de İdil gelindir. İdil Hanım'ın ifadelerine göre kayınvalidesi sınır bilmeyen, birey algısı gelişmemiş, anneliğini duygusal istismar olarak kullanan ve duygusal istismarla istediğini yaptırmaya çalışan bir kadın.

“Kayınvalidem çat kapı gelmeyi yakınlık sanıyor. Saygının, yakınlığın ne olduğunu kavrayamamış bir kadın kendisi. Sadece bana karşı değil herkese karşı bu şekilde davranıyor. Ben ilişkinin seviyeli olmasından yanayım bu nedenle aradaki mesafeyi ben koruyorum. Kayınvalidem çat kapı gelip gitmeyi, ölçüsüzce, her şeyi birbirine söyleyebilmeyi samimiyet sanıyor. Ben tavırlarımla ve tatlı dille uyarılarımla samimiyetin ve yakınlığın bunlar olmadığını ona göstermeye çalıştım. Sınır bilmeyen insanlar karşısında mesafeyi korumak zarurettir. Ben bu ilişkide mesafeyi koruyorum. Hayata bakışımız, kültür ve görgü düzeyimiz aynı olmadığı için çok paylaşımımız olmuyor. Ben bu şekilde olmasını tercih ediyor ve sağlıyorum.”²⁷

Bu örnekte de gelinin kayınvalidesini analiz edip samimiyet ve yakınlık anlayışını doğru kavrayamadığını, dolayısıyla yaşanacak problemlerin önüne geçebilmek adına tavır ve davranışları ile ilişkiye mesafe koyduğu görülmektedir.

Akrabalık bağı bulunmayan gelin-kaynanalarla yapılan görüşmelerde sadece mesafeli ilişki türü tespit edilmemiştir. Sayılı da olsa anne-kız ilişkisi yaşayan gelin-kaynana örneği ile de karşılaşmıştır. İlişkisini gelin-kaynana ilişkisi olarak tanımlayan örneklerle de karşılaşmıştır. Yapılan görüşmelerde genç kuşak gelinlerin, kayınvalideleri ile olan ilişkilerini değerlendirirken en sık karşılaşılan yanıt mesafeli ilişki olduğu için ve de bu çalışmada anlatılmaya çalışılan ayrımın tam da bu nokta olması dolayısıyla mesafeli ilişki örnekleri üzerinde durulmuştur. Nitekim akrabalık bağı bulunan gelin-kaynanalar da mesafeli ilişkinin sağlanamadığı, akrabalık bağı bulunmayan gelin-kaynana örneklerinde mesafeyi korumanın mümkün olduğu anlatılmaya çalışılmıştır.

Akrabalık bağı bulunmayan gelin-kaynana ilişkisindeki gelinlerin ilişkilerini kendi arzuları doğrultusunda mesafeli tuttıkları iddiası yaygındır. Bu görüşmelerdeki gelinlerin eğitimlerinin kayınvalidelerinden yüksek olması ve meslek sahibi olmaları dolayısı ile çoğunun kendi maddi kazancının olması gelinleri kayınvalideleri karşısında güç sahibi kılmıştır. Çamoğlu'nun da ifade ettiği gibi “kültür ve eğitim” de bireye aile içinde güç sağlıyordu ya da bazen onu aile içinde güçsüz konuma sokabiliyordu.” (2017:16).

²⁶ K.K.Sezgi.08.09.21.

²⁷ K.K.İdil.07.10.21.





Sonuç

Gelin-kaynana arasındaki kültür farklılıkları, eğitim düzeyleri, yaşam biçimi, görgü düzeyi, kuşak farklılığından kaynaklanan farklar, birbirlerinden beklentileri, gelinin evlenme yaşı, iletişim kabiliyeti, akrabalık bağının olup olmaması gibi unsurlar bu ilişkinin niteliğini belirleyen etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmanın konusu olan akrabalık bağı olan gelin-kaynanaların ilişkilerinin, akrabalık bağı bulunmayan gelin-kaynana ilişkilerine göre daha kırılabilir ilişkiler olduğu görülmektedir. Akrabalık bağı olsun olmasın kayınvalidelerin gelinlerinden hizmet beklentisi yaygın bir tutum olmakla birlikte akrabalık bağı olan gelin-kaynanalarda öne çıkan tavrın bu olduğu görülmektedir. Akrabalık bağı olan gelin-kaynanalarda aradaki bağ, birbirini tanıyor olma durumu her iki tarafın karşı taraftan beklentisini arttırmakta olup karşılanmayan beklentiler sonucu da ilişkinin çekişmeli bir hal aldığı görülmektedir. Akrabalık bağı olan gelin-kaynana örneklerinden anlaşıldığı üzere ilişkilerde ve toplumda “yakınlık” kavramı, kendi çıkarları doğrultusunda beklentiye girme hakkı, yakın hissedilen kişinin hayatına müdahale etme hakkı olarak belleklere yerleşmiştir. Kişilerin özel hayatlarının sınırlarını belirlemede sorun yaşaması, yakınlık kavramının doğru anlaşılabilmesi, iletişim sorununun temellerini oluşturmuştur. İletişim sorunu ilişkinin gidişatını belirlemiş gelin-kaynana arasındaki gerilimi tırmandıran nedenlerden olmuştur. Doğru iletişim kuramama nedenlerinden biri kadınların bilinç düzeylerini yükseltmemiş olmaları. Özellikle akraba evliliklerinde yer alan gelinlerin küçük yaşta evlenmeleri, eğitim düzeylerinin düşük olması da bunun nedenlerinden olmuştur. Kendi yaşamlarına kendi bakış açılarıyla bakmayı öğrenemeyen kadınların, gerek kalıtımla gerekse edinilmiş ekinselel olgular doğrultusunda hareket etmeleri sorunun temel sebeplerinden olmuştur.

Akrabalık bağı olmayan gelin-kaynana ilişkilerinde bu ilişkiyi olumsuz ilişki olarak tanımlamalarına sebep olan etkenin kayınvalidenin her şeye karışması olmakla birlikte bu ilişkilerde gelinlerin kayınvalideleri ile aralarına mesafe koyarak (daha az görüşerek, sıcak bir tavır yerine daha soğuk davranışlarda bulunarak, daha az konuşarak kısacası daha az muhatap olarak) bu durumu engellemeye çalıştıkları görülmektedir. Akrabalık bağı olan gelin-kaynanalarda aradaki akrabalık ilişkisi mesafe koymayı zorlaştırmış dolayısıyla bu ilişkilerin diğerlerine nazaran daha kaotik ilişki olmasına sebep olmuştur.

Akrabalık bağı olsun olmasın gelinlerin ortak noktaları kayınvalidelerin her şeye karışan, sınır bilmeyen tutumları olmuştur.

Genç kuşak gelinlerin birey algısının yüksek olması dolayısıyla ile kendi kurallarına, arzu ve eylemlerine müdahale ettirmek istememesi, kişisel sınırlarını koruma bilinci ile mesafeli olma yolunu seçtikleri görülmektedir. Akrabalık bağı bulunan gelinler ile küçük yaşta evlenen gelinlerin bunu başaramadıkları görülmektedir.

Bu ilişkinin olumlu ve adil olabilmesi için önerilenler: gelinlerin ve kaynanaların her iki tarafın da sınırlarını bilen, gelin-kaynana ilişkisinin rekabet içeren bir ilişki olmadığını





Gelin Kaynana İlişkisinde Akrabalık Bağının Yeri ve Rolü

farkına varan, gelin-kaynana sıfatları ile konum kazanma çabasına girmeyen, yeri geldiği zaman gelenekçi yeri geldiği zaman bireyci tutumuyla ikircikli davranarak bencillik yapmayan, empati kurabilen, kişisel hırs ve çıkarların ön planda tutulmadığı, iş birlikçi, saygılı bireyler olmalarıdır.

Kaynakça

- Akbalık, Esra. 2013. "Türk Atasözlerinde Cinsiyet Algısı", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi*, S.36:81-89.
- Ayan D., Beder Şen R., Ünal G., Yurtkuran S. 2022. "Akraba Evliliğinin Kültür Birikiminde ve Toplum Hayatındaki Bazı Görünümleri: Dil, Din ve Tıp." *Aile ve Toplum*. S. 5: Nisan-Haziran.
- Beauvour de, Simone. 2016. *İkinci Cinsiyet Olgular ve Efsaneler*. Çev. Gülnur Savran. İstanbul: Koç üniversitesi Yayınları.
- Benedict, Ruth. 1994. *Krizantem ve Kılıç*. Çev. Türkân Turgut. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çakır, Ş.2023. *Feminist Teori Bağlamında Türk Kültüründe Gelin Kaynana İlişkisi*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çamoğlu Yakalı, Dikmen. 2017. *Kaynana Ne Yaptı Gelin Ne Dedi? Ailedeki Kadımlar ve İlişkiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul. 2012. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Donovan, Josephine. 2016. *Feminist Teori*. Çev. A.Bora, Mağduk Gevrek, F.Sayılan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güler, Deniz, Nazmi Ulutak. 1992. "Aile Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Türk Toplum Yapısında Aile". *Kurgu Dergisi*. S11:51-76.
- Kandiyoti, Deniz. 2019. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kaya, Tebrike. 2019. "Gelin-Kaynana İletişiminin Niteliğini Belirleyen Kültürel Etmenler". *Erciyes İletişim Dergisi*. S.1: 185-204.
- Kırık, Ali Murat, Mahmut Sönmez. 2017. "İletişim ve Mutluluk İlişkisinin İncelenmesi". *İnif-E Dergi*. 2(1): 15-26.
- Özkantar, M. Özer. 2019. "Türk Televizyonlarında Yayınlanan Gelin Kaynana Programları: Hegemonik Erkeklik Bağlamında Bir İnceleme." *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Kültürel Araştırmalar Dergisi*. 4(7): 16-35.
- Rochefort, Florence. 2020. *Feminizmler Tarihi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Sönmez, Altunsu Özlem. 2019. "Gelin Kaynana Çatışması Üzerine Sosyolojik Bir Analiz." *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. S.19:1161-1201.
- Tezcan, Mahmut. 2000. *Türk Ailesi Antropolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Timur, Serim. 1972. *Türkiye'de Aile Yapısı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Wollstonecraft, Mary. 2021. *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Kaynak Kişiler





- KK-1:Aslı,Kırşehir1965, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.(Görüşme:25.06.20)
KK-2:Ayça,Kırıkkale 1979, Lise Mezunu, Ev Hanımı.(Görüşme:20.10.21)
KK3:Çisem,Kırşehir1992,ÜniversiteMezunu,Muhasebeci.(Görüşme:05.01.21)
KK-4:Dilan,Mardin 1979, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.(Görüşme:19.01.22)
KK-5:Döne,Konya 1965, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.(Görüşme:18.02.22)
KK-6:Feray,Kırşehir 1972, Lise Mezunu, Ev Hanımı.(Görüşme:18.07.22)
KK-7Gizem,Hatay 1991, Üniversite, Öğretmen.(Görüşme:14.04.21)
KK-8:Hatice,Samsun1990,ÜniversiteMezunu, Ekonomist.(Görüşme:10.06.22)
KK-9:Hediye,Kırşehir 1962, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.(Görüşme:23.02.21)
KK-10:Hürü,Trabzon 1991, Üniversite Mezunu, Mühendis.(Görüşme:15.03.22)
KK-11:İdil, Antalya 1988, Doktora, Ev Hanımı.(Görüşme:07.10.21.)
KK-12:Kehriban,Antalya1990, Üniversite Mezunu, Mühendis.(Görüşme:17.07.21)
KK-13:Melis,Aksaray 1989, Üniversite Mezunu, Müdür.(Görüşme:22.03.21)
KK-14:Gonca,Kırıkkale 1991, Üniversite Mezunu, Mühendis.(Görüşme:13.09.21)
KK-15:Nurgül, Kayseri 1988, Doktora, Ev Hanımı.(Görüşme:22.05.21)
KK-16:Rayka, Aksaray 1991, Üniversite Mezunu, Ev Hanımı.(Görüşme:21.10.2020)
KK-17:Seçkin, Kırşehir 1970, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.(Görüşme:10.06.22)
KK-18:Sezgi, Kars 1988, Üniversite Mezunu, Mühendis.(Görüşme:08.09.21)
KK-19:Sumru, Konya 1956, Lise Mezunu, Ev Hanımı.(Görüşme:17.08.22)
KK-20:Tara, Kayseri, Üniversite Mezunu, Mühendis.(Görüşme:05.12.21)





Levent TAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi/ Fen Edebiyat Fakültesi/ Sosyoloji Bölümü,
Kırşehir/Türkiye
Assist. Prof., Kırşehir Ahi Evran University/ Faculty of Arts and Sciences/ Department of Sociology/
Kırşehir, Türkiye



eposta: leventtas77@yahoo.com



<https://orcid.org/0000-0001-5147-2014>



RorID: <https://ror.org/05rrfpt58>

Atıf/Citation: Taş, Levent. 2023. Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri Üzerine Bir İnceleme. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11(36), 145-171. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1268050>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	21.03.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	15.08.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

RİSK TOPLUMU BAĞLAMINDA COVID-19 PANDEMİSİNİN ÖĞRETMENLERİN GÜNDELİK YAŞAMLARINA ETKİLERİ ÜZERİNE BİR İNCELENME

145

Öz

Bu çalışmanın konusu Covid-19 pandemisinin öğretmenlerin yaşamındaki etkileridir. Salgının küresel çapta etkileri olmuştur. İnsan hayatını ve toplumsal yaşamı tehdit etmesi acil önlemleri gerektirmiştir. Pandemiye engellemeye yönelik sokağa çıkma kısıtlamaları, sosyal mesafe kuralı, maske zorunluluğu, ticarethanelerin kapatılması, yüz yüze eğitimin durdurulması gibi önlemler alınmıştır. Bu önlemler toplumsal yaşamda ani değişimlere neden olmuştur. Bu değişimlerin görüldüğü alanlardan biri de eğitimidir. Pandeminin eğitim üzerindeki etkileri öğretmenlerin gündelik yaşamına da yansımıştır. Bu çalışmada pandeminin öğretmenlerin yaşamındaki etkilerinin risk toplumu teorileri çerçevesinde açıklanması amaçlanmaktadır. Bu görüşler bağlamında Covid-19 pandemisi küresel bir risk olarak kabul edilmiştir. Çalışmada Covid-19 pandemisinin öğretmenlerin yaşamına etkileri risk algısı ve riskin gündelik yaşama etkileri olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır. Risk algısı çerçevesinde öğretmenlerin salgın hakkındaki düşünceleri ve bu düşüncelerdeki farklılıkların ortaya konulması amaçlanmaktadır. Gündelik yaşama etkilerin değerlendirilmesinde ise risklerin öğretmenlerin günlük yaşamlarındaki olumlu ve olumsuz yansımaları incelenmektedir. Araştırmada nicel betimsel araştırma kullanılmıştır. Araştırmanın verileri açık ve kapalı uçlu sorulardan oluşan soru formu ile toplanmıştır. Soru formu internet aracılığıyla uygulanmıştır. Toplamda 210 katılımcı soru formunu yanıtlamıştır. Ancak 188 katılımcının formu analize dahil edilmiştir. Verilerin analiz edilmesinde SPSS-25 programı kullanılmıştır. Araştırma sonucunda öğretmenlerin gündelik





yaşamlarında olumlu ve olumsuz etkilerinin olduğu görülmüştür. Olumsuz etkiler sosyal ilişkilerin ve sosyalliğin azalması, korku, kaygı ve stresin artması, hareketsizliğe bağlı sağlık sorunları gibi etkilerdir. Buna karşılık olumlu etkiler ise yaşama karşı farkındalığın artması, hobilere vakit ayırma, aile ile daha çok vakit geçirme şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın sonuçları Covid-19 pandemisi örneğinde risklerin öğretmenlerin gündelik hayatlarında benlik ve kimlik inşasında etkileri olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Risk toplumu, Covid-19, pandemi, öğretmenler, gündelik hayat

A STUDY ON THE EFFECTS OF THE COVID-19 PANDEMIC ON THE DAILY LIVES OF TEACHERS IN THE CONTEXT OF RISK SOCIETY

Abstract

The subject of this study is the effects of the Covid-19 pandemic on daily life of teachers. The pandemic has had a global impact. The threat of the epidemics to human and social life has required urgent measures. Many measures such as curfews, social distance rule, mask requirement, closing businesses, stopping face to face education have been taken against the pandemic. These measures have caused sudden changes in social life. One of the areas where these changes are seen is education. The effects of the pandemic on education were also reflected in the daily lives of teachers. This study aims to explain the effects of the pandemic on teachers' lives within the framework of risk society theories. The effects of the Covid-19 pandemic on daily life of teachers are discussed in two categories: risk perception and the effect of risk on daily life. Within the framework of risk perception, it is aimed to find out teachers' thoughts about the pandemic and the differences between these thoughts. The positive and negative reflections of risks in the daily lives of teachers are analyzed in the category of analysis of the effects on daily lives. Quantitative descriptive research was used in the study. Data of the research were collected via a questionnaire with open and closed- ended questions. The questionnaire was applied via the internet. The responses of 188 participants who answered the questionnaire were analyzed through the SPSS program. It is found out that the epidemic has had positive and negative effects on teachers' daily lives. Negative effects are weakening of the relations and sociability, increasing of the fear, anxiety and stress, health problems due to inactivity. On the other hand, positive effects emerge as heightened awareness of life, spending time for hobbies, spending more time with family. The result of the study show that risks also have impact on teachers' self and identity construction in daily life of teachers in the example of Covid-19 pandemic.

Keywords: Risk society, Covid-19, pandemic, teachers, daily life

Giriş

Salgınlar geçmişten günümüze toplumsal yaşam için tehdit oluşturmuştur. Geçmişte tıbbi gelişmelerin kısıtlı olması nedeniyle salgınların önlenmesinin günümüze göre daha zor olduğu söylenebilir. Ancak günümüzde tıp alanındaki gelişmelere karşın küreselleşmenin etkileriyle artan toplumlar arası etkileşim salgınların dünya geneline yayılma ve pandemiye dönüşme riskini yükseltmektedir. Küreselleşme, salgınları ve pandemiye günümüz toplumlarının karşı karşıya olduğu önemli risklerden biri haline getirmektedir.





2019 yılının sonlarında Çin’de ortaya çıkan yeni tip Covid-19 virüsü dünya çapında yayılarak kitlesel hastalanmalara ve ölümlere neden olmuştur. Covid-19 salgını sosyal, ekonomik, psikolojik ve siyasal vb. birçok açıdan toplumları etkilemiştir. Toplumun bütün kesimleri salgının etkilerini çeşitli şekillerde deneyimlemiştir. Salgının ölümcül sonuçları ve tedavi için sağlık imkanlarının yetersiz kalması virüsün yayılmasını engelleyecek katı tedbirlerin alınmasını zorunlu hale getirmiştir. Bu doğrultuda toplumsal ve kamusal yaşam duraklatılarak evde kalmayı teşvik eden önlemlere baş vurulmuştur. Evden çalışma, sokağa çıkma kısıtlamaları, maske kullanımı, sosyal mesafe kuralı vb. önlemler tüm dünyada uygulanmıştır. Bu önlemler aile içi ziyaretler, komşuluk ilişkileri, arkadaşlarla bir araya gelme, düğünler, taziyeler, çalışma yaşamı, sosyalleşme, tokalaşma alışveriş vb. gündelik yaşamdaki faaliyetleri de doğrudan etkilemiştir. Önlemler insanların evde daha çok vakit geçirmesiyle gündelik hayattaki eylemlerde, rutinlerde, alışkanlıklarda ani ve köklü değişikliklere neden olmuştur.

Bu çalışmanın konusu Covid-19 pandemisini kontrol altına almak için yapılan düzenlemelerin öğretmenlerin yaşamındaki etkileridir. Çalışmada salgın küresel bir risk olarak kabul edilmekte ve elde edilen veriler risk toplumuna ilişkin görüşler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Çalışmada iki ana sorgulama yapılmaktadır. Öncelikle öğretmenlerin salgın hakkındaki düşüncelerinin ortaya çıkarılması amacıyla araştırma grubunun Covid-19 pandemisini nasıl tanımladıkları sorgulanmaktadır. Bu sorgulama ile öğretmenlerin Covid-19 pandemisi hakkındaki risk algısının ortaya konulması amaçlanmaktadır. Covid-19’a yönelik risk algısı konusunda birçok araştırma yapılmaktadır (Abdelrahman 2022; Yıldırım ve Güler 2020; Huynh 2020; Kuang vd. 2020). Bu araştırmalarda riskin bireylerin ve turistler, tüketiciler, hastalar, yaşlılar, kadınlar gibi çeşitli sosyal kategorilerin Covid-19’a yönelik risk algısı ortaya konulmuştur. Öğretmenlerin covid-19 sürecinde risk altında oldukları yönünde medyada birçok haber olmasına karşın öğretmenlerin risk algısı yeterince ilgi çeken bir konu olmamıştır. Araştırmanın ikinci odak noktası olan riskin gündelik yaşama etkileri daha çok dikkat çeken bir konudur. Çünkü pandemiyle birlikte toplumsal yaşamın durması, sosyal ilişkilerin sekteye uğraması, işsizlik vb. durumlar toplumsal yaşamı doğrudan etkilemiştir. Covid-19’un toplumsal yaşama etkileri birçok araştırmaya konu olmuştur (Karataş 2020; Nygren ve Olofsson 2020). Covid-19 sonucunda ortaya çıkan uzaktan eğitim, uzaktan eğitimle ilgili öğrencilerin düşünceleri, öğretmenlerin değerlendirmeleri gibi konular araştırmalara konu olmuştur (Gürül ve Turan 2020; Azman vd. 2021; König vd. 2020). Bu araştırmada ise pandeminin öğretmenlerin gündelik yaşamlarındaki etkilerinin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda Covid-19 pandemisinin günlük yaşama etkileri riskin gündelik yaşam üzerindeki olumlu-olumsuz etkileri ile benlik ve kimlik tanımlarına etkiler açısından değerlendirilmektedir. Öğretmenlerin yaşamına Covid-19’un etkileri açısından yeterli sayıda araştırma olduğu söylenemez. Lizana vd. (2021) Covid-19’un öğretmenlerin yaşam kalitesi üzerine bir araştırma yapmışlardır. Bir diğer araştırmada P.





Stachteas ve C. Stachteas (2020) öğretmenlerin yaşamında Covid-19'un psikolojik etkilerini ele almışlardır. Bu konuda araştırmalara ihtiyaç olduğu gözükmektedir.

Çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel araştırma deseni benimsenmiştir. Betimsel araştırma incelenen olgunun genel görünümünün değerlendirilmesine ve öne çıkan özelliklerinin betimlenmesine katkı sağlar. Araştırma verileri google forms aracılığıyla internet üzerinden uygulanmıştır. Anket formu açık ve kapalı uçlu sorulardan oluşmaktadır. Verilerin analizinde SPSS-25 programı kullanılmıştır. Elde edilen veriler araştırma grubunun sosyo-demografik değişkenlerine göre çapraz tablolarla sunulmuştur.

Araştırma sonucunda Covid-19 pandemisinin öğretmenlerin gündelik yaşamında olumlu ve olumsuz etkilerinin olduğu tespit edilmiştir. Gündelik rutinlerdeki değişmelerin araştırma grubunda bir farkındalık ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu farkındalık öğretmenleri benlik ve kimlik tanımlarını sorgulamaya götürebilmektedir. Zamanla salgının etkileri değişecek, derinleşecek ve salgının gidişatına göre önem kazanacak ya da önemini kaybedecektir. Değişen şartlara göre yeni araştırmalara ihtiyaç duyulacak ve bu araştırmanın sonuçları bu araştırmalara katkı sağlayacaktır.

1.Risk Toplumu ve Covid-19 Pandemisi

Günümüz toplumları riskin gündelik yaşamın bir parçası olduğu toplumlardır. Risk ani gelişen olaylarla birlikte toplumsal yaşamın düzenliliklerinin her an bozulabileceğini ima eder. Risk güvensizlik, korku ve kaygı yaratarak gündelik ilişkiler üzerinde etkili olur. Risk hakkındaki sosyolojik tartışmalar modernleşme sürecinin toplumsal yaşama birçok yenilik getirmenin yanında insanlığı tehdit edebilecek riskler de ortaya çıkardığı düşüncesine dayanır. Örneğin teknolojik gelişmeler bir taraftan toplumsal yaşamı kolaylaştırırken bir taraftan da çevre sorunlarına neden olmaktadır. Çevre sorunları da insan yaşamını tehlikeye sokarak risk yaratmaktadır. Günümüzde "...risk(ler) her türlü insan ilişkisini bir şekilde kesen, ... bireyi hareket edemez, yolunu bulmakta zorlanan, şaşkın ve korku içerisinde hareket kabiliyeti sınırlanmış bir duruma getirmiş bulunuyor" (Delibaş 2015: 50-51). Ritzer (2011: 386-392) salgın hastalıkları küreselleşme sürecinin bir parçası olarak sınır tanımayan olumsuz küresel akıntılardan birisi olarak değerlendirir.

Günümüz toplumlarında salgınlar hızlı bir şekilde dünya çapında yayılabilmektedir. Çünkü artık insanların dünya çapındaki hareketliliği geçmişe göre daha yoğun ve hızlıdır. Tomlinson bu hareketliliği küreselleşme ile bağlantılı olarak açıklar. Küreselleşmeyle birlikte toplumlar ve kültürler birbiriyle iç içe geçmiş bir görünüm sergiler. Tomlinson bu durumu bağlantılılık ve yakınlık kavramlarıyla açıklar. Bu kavramlar dünyanın birbirine uzak bölgelerindeki ilişkilerin, kültürel unsurların yerel deneyimleri etkilemesi durumunu ifade eder (Tomlinson 2004: s. 22). Bağlantılılığın temelinde iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişmeler yer alır. Tomlinson'un bağlantılılık kavramından hareketle dünyanın belirli bir noktasında ortaya çıkan bir virüsün/hastalığın küresel bir nitelik kazanması açıklanabilir.





Küreselleşmen bağlantılılık ve yakınlık özellikleri salgının kısa zamanda pandemiye dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Bu çerçevede Covid-19 Tomlinson'un küreselleşme kuramı açısından global ölçekte yayılan kültürel öğelerin bir örneği olarak değerlendirilebilir. Tomlinson'a göre iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişmelere bağlı olarak yersiz-yurtsuzlaşma ve zaman-mekân sıkışmasının yaşanmasıyla dünya toplumları ve kültürleri iç içe geçmektedir. Yersiz-yurtsuzlaşma kültürel deneyimlerle fiziksel olarak bulunulan yer arasındaki bağlantının kopması ve dış dünyaya açılmayı ifade eder. Bu, bireylerin günlük yaşamlarındaki sıran rutinlerin küresel kültür ile etkileşim içinde olduğu anlamına gelir (Tomlinson 2004: 149-150).

Bu çerçevede kültürel bir unsur olarak risklerin küreselleşmesi de günümüz toplumlarında karşımıza çıkan bir durumdur. "... karmaşık bağlantılılığın olduğu bir dünya milyonlarca insanın sayısız gündelik eylemleriyle uzakta yaşayan ve tanımadıkları ötekilerin kaderini, hatta gezegenin muhtemel kaderini birbirine bağlamaktadır" (Tomlinson 2004: 43). Risklerin küresel bir boyuta sahip olması modern olmayan toplumları dahi risk toplumuna dönüştürmektedir. Çünkü toplumsal yaşamı etkileyen riskler küresel ölçekte yayılmaktadır. Giddens (1998: 122) nükleer savaş, ekolojik yıkım, nüfus patlaması gibi felaketlerin oluşturduğu tehlikelere ve bunların küresel boyutlarına dikkat çekmek için risk yoğunluğu kavramını kullanır. Risk yoğunluğu kavramı risklerin hem sınıfsal hem de ulusal sınırları aştığını göstermektedir. Beck (2011: 27-28) de riskin sınıfsal ve küresel sınırları aşan yönlerine dikkat çeker. Covid-19 hem siyasi hem de sınıfsal sınırları zorlayan küresel bir olgu olması itibarıyla günümüzde deneyimlenen risklerden biridir. Risk toplumları bireyselliğin arttığı toplumlar olduğu için riskler sınıflara göre paylaşılmadığı gibi risklerle baş etmede de bireysel çabalar önem kazanır. Bu çerçevede küresel bir risk toplumunda yaşadığımız ve Covid-19 salgının modern toplumlara ait bir risk olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu çalışmada Covid-19 pandemisi küresel bir risk olarak kabul edilmektedir. Küreselleşmenin dinamiklerinin sonucunda Covid-19 dünya çapında yayılarak pandemiye dönüşmüştür. Covid-19 pandemisi insanların gündelik yaşamlarındaki rutinleri, pratikleri değişime uğratmış ve bu süreç yeni normal şeklinde ifade edilmiştir (Başaran 2021: 4). Covid-19 pandemisinin sonuçları düşünüldüğünde bireysel ve toplumsal yaşamı tehdit eden birçok risk barındırmaktadır. Bireysel açıdan hastalanma, ölüm, işsizlik, asosyallik vb. tehlikeler risk algısı ortaya çıkarmaktadır. Toplumsal açıdan düşünüldüğünde ise toplumsal düzenin ortadan kalkma ve kamusal hizmetlerin durması gibi tehlikeler vardır. Bunun yanında insanların korku ile kontrol ve takip edilmesiyle özgürlüklerini kaybetme tehlikesinden de söz edilmektedir (Agamben 2020: 11-13). Tüm bu tehlikeler Covid-19'u önemli bir risk haline getirmektedir.

Covid-19 salgınının risk toplumu bağlamında ele alınması tartışmalı bir durumdur. Örneğin Maldonado (2020) Covid-19'u modernliğin negatif bir sonucu olmadığından ve





modern öncesi dönemlere ait bir tehdit olmasından hareketle risk toplumu bağlamında ele alınamayacağını ileri sürmektedir. Beck'in (2011) risk toplumuna ilişkin görüşlerinde salgınlardan bahsetmemesi de bu görüşü destekler niteliktedir. Ancak Covid-19 salgını risk toplumu bağlamında ele alınabilecek birçok özellik ortaya koymaktadır. Çünkü Covid-19 salgını modern toplumlara özgü imal edilmiş risk özelliklerini barındırmaktadır.

Giddens geleneksel toplumlarda görülen riskler ile modern toplumlarda görülen riskleri imal edilmiş risk kavramıyla ayırt eder. Modern toplumdaki riskler imal edilmiş risklerken geleneksel toplumdaki riskler doğal risklerdir (Esgin 2008: 462). Aynı şekilde Beck de geleneksel toplumdaki riskler ile modern toplumdaki riskler arasındaki farkı imal edilmiş risk kavramı ile açıklar (Mythen 2004: 16). Covid-19'un kaynağı doğal kabul edilse dahi dünya çapında bir salgına dönüşmesine neden olan dinamikler modern yaşam tarzında ve küreselleşme sürecinde saklıdır. Küreselleşmenin yaşanmadığı dönemlerde riskler bölgesel kalmış ve sonrasında da ortadan kalkmıştır. Modernlik öncesi toplumlarda salgınlar belirli bir bölgeyi ve toplumu etkilemiştir. İnsan hareketliliğinin dünya çapında yoğunlaştığı ve hızlandığı günümüzde ise salgınların etki alanı artmıştır. Covid-19'un küresel bir salgına dönüşmüş olması da modern toplumlara özgü risklerden bir tanesi olarak değerlendirilmesine imkân tanır.

Beck (2011) gelişmiş toplumların 20. yüzyılın son dönemlerinde yaşadıkları geç modern dönemi risk kavramı çerçevesinde değerlendirerek risk toplumunun ortaya çıkmakta olduğu tespitinde bulunmuştur. Modern toplumdaki risklerde yüksek teknolojinin etkileri önemli bir yer tutar. Beck'in günümüzde yaşanan riskleri ekolojik ve ileri teknolojiye dayandırır; modern toplumlarda ise riskler yoksulluk ve sağlık gibi olgulardır (Çuhacı, 2007: 136). Bugün ekolojik krize ve ileri teknolojinin dışsallıklarına bağlı olarak birçok açıdan risk toplumunda yaşadığımız iddia edilebilir.

Covid-19 pandemisinin ortaya çıkaracağı muhtemel tehlikeler risk algısını tetiklemektedir. Risk algısı ortaya çıkması muhtemel olumsuz bir sonuca yönelik bireylerin yargılarını, subjektif değerlendirmelerini ifade eder (Yeung ve Morris 2006: 295). Bu değerlendirmeler genellikle olumsuz bir nitelik taşır. Muhtemel bir tehlikeye işaret eder. Bireylerin risk algısı deneyimlerine, inançlarına, bakış açılarına bağlıdır (Rohrmann 2008). Bu nedenle bireylerin aynı risk karşısındaki algıları ve tavırları değişiklik gösterir. Bu çeşitlilik de riski yönetmek ya da riskten fayda sağlamak isteyen toplumsal grupların da etkisi vardır. Buna bağlı olarak suçlamalar, entrikalar, sömürü, belirsiz çıkarlar, yanlış bilgi, yanlış inanç gibi salgın sürecinin tüm bileşenlerine ilişkin tartışmalar makalelerde, haberlerde, medyada karşımıza çıkmaktadır (Cori vd. 2020: 2).

Risk toplumlarında riskin tanımlanmasında uzamalar, medya ve politikacılar belirleyicidir. Bauman'ın (2014: 292-295) dikkat çektiği gibi modern durumda uzmanlık yaşamın önemli bir parçası olmuştur. İnsanlar kendi deneyimlerinden çok uzmanların





Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri ...

görüşlerine uygun yaşamaya çalışmaktadırlar. Ancak enformasyonun çokluğu uzman görüşlerine olan güveni azaltabilmektedir.

Riskin ne olduğunu ve sınırlılıklarının neler olduğunu belirlemedeki zorluklar uzmanların ve medyanın önemini artırır. Buna karşın kitlelerin risklerden haberdar olmaları ve uzmanların görüşlerine ve medyada yayılan haberlere eleştirel yaklaşımları riskler hakkındaki belirsizliği pekiştirerek risklere karşı farklı tanımları ve tavırları ortaya çıkarır. Aşırı uzmanlaşma nedeniyle uzmanlar riskin tanımlanmasında yetersiz kalırlar. Bu nedenle bilimin riskler hakkındaki iddiaları yeterli güveni üretmez. Ayrıca düşünömsellik bireylerin uzman bilgisini de sorgulamalarına neden olur. Risk toplumunda bireyler risklerin ne olduğunu sorgular ve kendi tercihlerini yaparlar. Bu tercihler hem gündelik yaşamda benliğin tanımlanmasında hem de modernliğin değişim dinamiklerinde etkili olur.

Riskin gündelik yaşama birçok etkisi vardır. Riskler bireylerin gündelik yaşamlarını anlamlandırma ve deneyimleme biçimlerini değiştirmektedir. Beck (2011: 72) riskin bireylerin yaşamındaki etkilerini günlük yaşama hâkim olan 'korkuyorum' ifadesiyle somutlaştığını ifade eder. Giddens ise risklerin ortaya çıkardığı ontolojik güven ve ontolojik kaygının bireylerin benlik tanımlarını etkilediğine dikkat çeker. Bu çerçevede risk toplumunda 'riskler, gündelik yaşamımızın önemli bir bölümünü işgal etmektedir' (Ertürk 2018: 287-288).

Risklerin gündelik yaşamdaki etkileri risklerin küreselleşmesi, sınıfsal konumları etkilemesi, ticarileşmesi gibi süreçlerde de karşımıza çıkar. Beck'in düşüncesine göre modern yaşamda risk kültürü egemendir ve bu kültür gündelik yaşamı derinden etkiler (Mythen 2004: 12). Beck (2011: 50-51) bumerang etkisi kavramıyla risklerin sonuçlarının riski yaratanları da etkileyeceğini ve risklerin sonuçlarından kimsenin kaçamayacağına dikkat çeker. Risk her ne kadar tüm toplumsal sınıfları/grupları etkilese de Giddens (1998: 23) ayrımsal risk kavramıyla risklerin herkesi aynı düzeyde etkilemeyebileceğini de vurgulamaktadır. Beck'in (2011: 47) bakış açısına göre de "zenginler risk karşısında güvenlik ve risk muafiyetini satın alabilirler". Riskler sınıflı toplumu güçlendirir ve alt sınıflar için riskler daha çoktur. Bu durum risk toplumunda bireylerin risklerin etkilerinden kaçamaları dahi risklerin sonuçlarını birbirlerinden farklı deneyimlediklerini ortaya koyar.

Covid-19 salgını sınıfsal bir ayrım gözetmeden tüm toplumu tehdit etmekte, tüm toplum için risk oluşturmasına karşın tüm bireyleri aynı şekilde etkilememektedir (Bozkurt 2020: 118). Bireyler ekonomik durumlarına, yaşlarına, cinsiyetlerine, mesleklerine vb. gibi sosyo-demografik özelliklerine göre salgından farklı şekillerde etkilenmektedir. Salgının toplumsal etkilerinin bu farklılıklar dikkate alınarak incelenmesine ihtiyaç vardır. Salgını önlemeye yönelik alınan tedbirler salgının etkilerini farklılaştırmaktadır. Çünkü tedbirler satın alınabilmektedir. Bu değerlendirmeler her ne kadar salgının sınıfsal ve ulusal sınırları tanımaya da önlemlerin ve tedavilerin satın alınabilmesi salgına bağlı eşitsizliklerin yaşanmasını kaçınılmaz hale getirmektedir.





2.Covid-19 ve Eğitim

Covid-19 salgını toplumsal yaşamın tüm alanlarını etkilediği gibi eğitim hayatını da etkilemiştir. Covid-19'un doğurduğu köklü etkiler yeni bir eğitim sisteminin gelişmekte olduğu düşüncesini güçlendirmiştir (Azorín 2020). Salgına karşı alınan tedbirler okul kapatma, okul terki, okul dışında/evde eğitim gibi sonuçlar doğurmuştur (Balcı 2020: 77-78). Bunun yanında eğitimin uzaktan ve online olması eğitime ulaşım konusunda eşitsizliklere neden olmuştur. Eğitimciler ve sektör çalışanları açısından ise işsizlik sorununu gündeme getirmiştir. Okulların kapatılarak teknolojik araçlar aracılığıyla eğitimin uzaktan yapılması personel ihtiyacını kısıtlarken maliyelerini arttırmayı amaçlayan özel okulların istihdam daraltmalarına neden olmuştur. Covid-19'un eğitim üzerindeki etkileri öğretmenlerin gündelik yaşamlarındaki rutinlerini ve çalışma yaşamlarını doğrudan etkilemiştir.

Uzaktan eğitim uygulaması bu araştırmanın konusu olan öğretmenlerin yaşamını da etkilemiştir. Salgına karşı alınan sokağa çıkma kısıtlaması, sosyal mesafe, maske kullanımı, hijyen tedbirleri gibi önlemler öğretmenlerin günlük yaşamlarını değişime zorlamıştır. Covid-19'un öğretmenlerin çalışma yaşamına doğrudan etkisi yüz yüze eğitimin durdurularak uzaktan eğitime geçiş ile yaşanmıştır. Uzaktan eğitim öğretmenlerin iş ortamından uzaklaşarak evde daha çok vakit geçirmelerini gerektirmiştir. Covid-19 salgının ilk dönemlerinde çalışma hayatında yaşanan değişimler öğretmenlerin yaşam kalitesi üzerinde kaygı odaklı birçok etki doğurmuştur (Allen vd., 2020). Bu süreçte çalışma hayatı ve aile hayatı aynı çatı altında birleşmiştir. Bu durum öğretmenlerin hem iş yaşamını hem de aile yaşamını etkilemiştir. Lizana vd. (2021) Covid-19 pandemisinin öğretmenlerin yaşam kalitesini düşürmenin yanında özellikle fiziksel ve zihinsel sağlıklarını da olumsuz etkilediğini ortaya koymuşlardır.

Aile ile geçirilen vaktin artmasına bağlı olarak aile içi ilişkilerin arttığı ya da aile içi anlaşmazlıkların, örneğin boşananların arttığı haberleri yaygınlaşmıştır. Bu etkiler aile içi rollerde değişikliklere neden olmaktadır. Sokağa çıkma kısıtlamaları, uzaktan eğitim ve sosyal mesafe kuralı ebeveynlerle, akrabalarla ve arkadaşlarla kurulan ilişkileri de etkilemiştir. Arkadaşlarla ve akrabalarla görüşmelerin azalması, yüz yüze görüşme imkanlarının ortadan kalkması sosyal yaşamı sınırlandırmıştır. Görüşmeler telefon ve bilgisayar gibi teknolojik araçlarla yapılması teknoloji kullanımını arttırmıştır. Covid-19 salgını bu etkilerin yanında bireylerin sosyal ve psikolojik yaşamlarında da birçok değişikliğe neden olmuştur. Hijyen takıntısı, korku ve kaygının artması gündelik yaşamdaki diğer yansımalarıdır. Virüs bulaşma, hastalanma, hastanelik olma ve ölüm korkusu gibi korku ve kaygılar öğretmenleri de günlük yaşamlarını virüsten koruma doğrultusunda düzenlemelerine neden olmuştur.

Öğretmenlerin gündelik yaşamlarındaki muhtemel etkiler farklı öğretmenler tarafından farklı deneyimlenmektedir. Öğretmenler toplumun eğitimi sosyal kategorisi oldukları için nasıl bir risk algısına sahip oldukları önem taşır. Eğitimi ve topluma yön veren





Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri ...

bireyler olarak Covid-19 hakkında sahip oldukları bilgiler toplumun geniş bir kesimini de etkileme potansiyeline sahiptir. Ayrıca salgına karşı alınan tedbirler iş ve ev yaşamını birleştirerek öğretmenlerin gündelik yaşamlarında radikal değişikliklere neden olmuştur. Bu nedenle öğretmenlerin salgın sürecindeki deneyimleri ev ve iş yaşamının birleştirildiği bir yaşamın nasıl olacağı konusunda da öngörü imkânı sunacaktır.

Salgının etkilerinin neler olduğunu ve gelecekte ne gibi sonuçlar doğuracağını kestirmek zordur. Ancak risk toplumu bağlamında yapılan tartışmalardan hareket ettiğimizde modern toplumda ortaya çıkan risklerden biri olarak salgının bireylerin benliklerini tanımlama, kimlik geliştirme, günlük yaşamlarını inşa etme, sosyal ilişkiler kurma, güven duyguları, korku ve kaygıları üzerinde etkilerinin olması beklenir.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Konusu ve Problem Cümleleri

Bu araştırmanın konusu Covid-19 salgın sürecinin ve bu süreçte alınan önlemlerin öğretmenlerin gündelik yaşamlarına etkileridir. Araştırmada bu etkiler risk toplumu bağlamında değerlendirilmektedir. Bu çerçevede araştırmanın temel problematiği Covid-19 salgınının öğretmenlerin gündelik yaşamlarına etkileri nelerdir? Şeklinde formüle edilmiştir. Bu ana problem cümlesi çerçevesinde şu alt problem cümleleri belirlenmiştir;

- Öğretmenler Covid-19 hakkında nasıl bir risk algısına sahiptir?
- Öğretmenler Covid-19 pandemisini nasıl tanımlamaktadırlar?
- Covid-19 pandemisi öğretmenlerin yaşamını ne yönde etkilemiştir?
- Covid-19 pandemisine karşı alınan önlemlerin öğretmenlerin gündelik yaşamda ne tür etkileri olmuştur?

2.2. Araştırma Modeli

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel araştırma benimsenmiştir. Betimsel araştırmalar bir olgunun genel görünümünün ortaya çıkarılmasını sağlar (McMillan ve Schumacher 2014: 30). Betimleyici araştırmalar incelenen konunun nedenlerine odaklanmaktansa incelenen konunun genel özelliklerini ortaya koyar (Singh 2007: 64-65). Bu araştırmada da Covid-19 pandemisinin öğretmenlerin yaşamlarındaki etkilerinin incelenmesi amaçlandığı için betimsel araştırma deseni benimsenmiştir. Araştırmada salgının ilk etkilerinin neler olduğu betimsel bir üslupla ortaya konulmaktadır. Bu doğrultuda araştırmanın salgınların ortaya çıktıkları ilk dönemlerde gündelik yaşama etkileri hakkındaki tartışmalara katkı sağlaması beklenmektedir.

2.3. Evren ve Örneklem





Araştırma evrenini ilk ve orta dereceli okullarda çalışan öğretmenler oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde amaçlı örnekleme yöntemi benimsenmiştir. Amaçlı örnekleme yöntemi hızlı bir biçimde sahaya ulaşmaya imkân tanır (Singh 2007: 108). Salgın sürecindeki kısıtlılıklar nedeniyle bu örnekleme yöntemi salgının ilk etkilerine ilişkin verilerin hızlı bir şekilde toplanmasını imkân tanır. Örneklemde maksimum çeşitliliği sağlamak amacıyla Covid-19 salgını sürecinde öğretmen olarak çalışmaktan başka sınırlandırıcı bir kriter kullanılmamıştır. Araştırmaya toplam 210 katılımcı olmuştur. Ancak tekrar eden ve hatalı doldurulan soru formları çıkarıldığında 188 katılımcının cevapları değerlendirmeye alınmıştır. Katılımcılar içinde Covid-19 geçiren kimse bulunmamaktadır. Bunun en temel nedeni ise araştırma verilerinin salgının ilk zamanlarında toplanmış olmasıdır.

2.4. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın verilerinin toplanmasında araştırmacının oluşturduğu soru formu kullanılmıştır. Soru formu geliştirilirken hem literatür taramalarından hem de öğretmenlerle yapılan ön görüşmelerden yararlanılmıştır. Soru formu kapalı ve açık sorulardan oluşmaktadır. Salgın sürecinin devam etmesi, ilk etkilerinin yeni yeni anlaşılması ve yeterli düzeyde araştırmanın yapılamamış olması nedeniyle açık uçlu soruların sahadaki gerçekliğe uygun verilerin elde edilmesine katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

Soru formu google forms aracılığıyla uygulanmıştır. Verilerin internet aracılığıyla toplanması daha hızlı veri toplanmasına da imkân tanımıştır. Verilerin bu yolla toplanmasının salgın nedeniyle ortaya çıkabilecek riskleri de azaltacağı düşünülmüştür. Veri toplama sürecinde anketlere katılımda gönüllülük esas alınmıştır. Sorular yanıtlanmadan önce katılımcılara anketin içeriği hakkında bilgiler verilip katılmak isteyip istemedikleri sorularak katılımcıların onayı alınmıştır. Araştırmanın uygulanması için Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 04.03.2021 tarih ve 2021/1/17 sayılı kararı ile bilimsel yayın etiğine uygun görülmüştür.

2.5. Veri Analizi

Verilerin analizinde betimleyici istatistik analiz tekniği kullanılmıştır. Verilerin analizi iki aşamada yapılmıştır. Birinci aşamada araştırmanın kapalı uçlu soruları analiz edilerek katılımcıların sosyo-demografik özellikleri, Covid-19'u tanımlama biçimleri, gündelik yaşamdaki etkiler gibi durumlar tablolarla gösterilmiştir. İkinci aşamada ise açık uçlu sorulara verilen yanıtlar kategorize edilerek elde edilen veriler doğrultusunda Covid-19'un öğretmenlerin yaşamlarına etkileri istatistiksel tablolar ve grafikler aracılığıyla betimlenmiştir. Verilerin analiz edilmesinde SPSS-25 paket yazılımı kullanılmıştır. Paket yazılım açık uçlu sorulara verilen cevapların kategorileştirilerek yeniden kodlama yapılmasını ve yeniden kodlanmış verilerin istatistiksel olarak değerlendirilmesini sağlamıştır. Elde edilen sonuçlar frekans tabloları ve çapraz tablolarla sunulmuştur.





3. Bulgular

Bu kısımda araştırmada elde edilen verilerden hareketle salgının öğretmenlerin yaşamlarına etkileri betimlenmektedir. Bu amaçla öncelikle katılımcıların sosyo-demografik verileri sunulmuştur. Daha sonra öğretmenlerin Covid-19 salgınına tanımlama biçimleri ele alınmıştır. Bu analizlerin ardından salgının öğretmenlerin yaşamına etkileri sosyo-demografik değişkenlere göre çapraz tablolar kullanılarak betimlenmiştir.

3.1. Katılımcıların Sosyo-demografik Özellikleri

Araştırmanın amaçları çerçevesinde katılımcıların sosyo-demografik özellikleri Tablo 1'de gösterilmiştir. Katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum, çalıştığı sektör, eğitim verdiği düzey, çalıştığı süre ve çalıştığı il gibi değişkenler dikkate alınmıştır.

Tablo 1. Katılımcıların Sosyo-demografik Özellikleri

Değişkenler	n	%	
Yaş	30-39	88	46,8
	20-29	51	27,1
	40-49	38	20,2
	50-59	11	5,9
Cinsiyet	Kadın	126	67
	Erkek	62	33
Medeni hal	Evli	123	65,4
	Bekar	65	34,6
Çalıştığı sektör	Kamu	104	55,3
	Özel	84	44,7
Okul türü	İlkokul	43	22,9
	Ortaokul	73	38,8
	Lise	72	38,3
Çalışma süresi (Yıl)	1-4 yıl	8	4,3
	5-9 yıl	35	18,6
	10-14 yıl	62	33
	15-19 yıl	34	18,1
	20-24 yıl	31	16,5
	25 ve üstü yıl	18	9,6
İstatistiki bölge birimleri	TR5 Batı Anadolu	85	45,2
	TR7 Orta Anadolu	30	16
	TR1 İstanbul	22	11,7
	TR3 Ege	15	8
	TR4 Doğu Marmara	13	6,9
	TRC Güneydoğu Anadolu	9	4,8
	TR6 Akdeniz	6	3,2





Levent TAŞ

TR8 Batı Karadeniz	4	2,1
TR9 Doğu Karadeniz	2	1,1
TRA Kuzey Doğu Anadolu	1	0,5
TRB Ortadoğu Anadolu	1	0,5
Total	188	100

3.2. Öğretmenlerin Covid-19 Hakkındaki Düşünceleri ve Risk Algısı

Bireylerin riskin farkında olması, riskten haberdar olması ya da riski önemsemesi gibi durumlar riske yönelik tutum ve davranışları etkilemektedir. Bu çalışmada öğretmenlerin Covid-19 hakkındaki risk algılarını değerlendirmek amacıyla salgın hakkındaki düşünceleri sorgulanmıştır. Bu amaçla araştırma grubuna Covid-19 salgınını ciddiye alıp almadıkları ve salgını nasıl tanımladıkları sorulmuştur. Bu sorulara verilen yanıtlar Tablo 2’de görülmektedir.

Tablo 2. Covid19 Hakkındaki Düşünceler

Covid-19’u Önemseme Durumu	n	%
Ciddi bir hastalık	136	72,3
Sıradan bir hastalık	52	27,7
Covid-19’u Tanımlama Biçimleri	n	%
Hayatı zorlaştıran	43	22,9
Doğal bir hastalık	40	21,3
Korku ve endişe verici	28	14,9
Tehlikeli ve ölümcül bir hastalık	25	13,3
Hayatın kıymetini öğreten bir hastalık	13	6,9
Biyolojik Silah	12	6,4
Baş edilebilir bir hastalık	12	6,4
Doğanın intikamı	9	4,8
Yanıtsız	6	3,2

Tablo 2’de görüldüğü gibi katılımcıların %72,3’ü Covid-19’u ciddi bir hastalık olarak tanımlamaktadır. Buna karşılık katılımcıların %27,7’si Covid-19’u sıradan bir hastalık olarak görmektedir. Bu bulgular araştırma grubunu oluşturan öğretmenlerin risk algısının büyük oranda riski ve yaratacağı olası tehlikeleri ciddiye aldığını göstermektedir. Buna karşın göz ardı edilemeyecek sayıda öğretmenin de Covid-19’u sıradan bir hastalık gibi gördükleri ve tehlikeli olmadığını düşündükleri görülmektedir. Araştırma grubunun risk algısını nitelik olarak değerlendirebilmek amacıyla Covid-19’u nasıl tanımladıkları sorulmuştur.





Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri ...

Tablo 2’de görüldüğü gibi araştırma grubundaki öğretmenlerin %22,9’u Covid-19’u hayatı zorlaştıran bir hastalık olarak tanımlamaktadır. Covid-19’un hayatı zorlaştıran yönünün yüksek oranda çıkması salgının araştırma grubunun gündelik yaşamı üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu da ortaya koymaktadır. Bunun yanında Covid-19’un korku ve endişe verici olarak tanımlayanlar (%14,9) ile tehlikeli ve ölümcül bir hastalık olarak tanımlayanlar (13,3) da yüksek bir orandadır. Araştırma grubunun Covid-19’u tanımlama biçimlerinde dikkat çeken bir noktada da tanımlardaki zıtlıktır. Bazı katılımcılar Covid-19’ ölümcül görürken bazı katılımcılar doğal bir hastalık (%21,3) olarak görmektedir. Covid-19’u baş edilebilir bir hastalık olarak tanımlayanların oranı (%6-5) da düşünüldüğünde Covid-19’un tehlikeli görmeyen zıt bir bakış açısının da yaygın olduğu ortaya çıkar.

3.3. Covid-19 Salgınlarının Öğretmenlerin Gündelik Rutinlerine Etkileri

Riskler genellikle olumsuz etkileri çağırırsa dahi gündelik yaşamda olumlu etkiler de doğurabilmektedir. Salgınlarının ilk dönemlerinde öğretmenlerin yaşamlarının nasıl etkilendiğini betimleyebilmek için öncelikle hayatlarını olumlu yönde mi olumsuz yönde mi etkilediği sorulmuştur.

Tablo 3’te Covid-19 salgınının öğretmenlerin yaşamını ne yönde etkilendiği, gündelik yaşamda ve çalışma yaşamında ne tür etkilerinin olduğu hakkındaki yanıtların dağılımı görülmektedir.

Tablo 3. Covid-19 Salgınlarının Öğretmenlerin Yaşamına Etkileri?

Etkinin yönü	n	%
Olumsuz etkilenme	134	71,3
Olumlu etkilenme	54	28,7
Toplam	188	100,00
Gündelik Yaşama Etkileri	n	%
Sosyalliğin azalması	40	21,3
Özgürlüğün kısıtlanması	37	19,7
Stres ve kaygı artması	28	14,9
Hobilerime vakit ayırabilme	16	8,5
Farkındalığın artması	16	8,5
Daha çok temizlik yapma	13	6,9
Hareketsizlik ve sağlığın bozulması	12	6,4
Ailemle daha çok vakit geçirme	10	5,3
Teknoloji kullanımının artması	7	3,7
İşsizlik ve gelirden düşme	6	3,2
Akrabalarla görüşmelerin azalması	3	1,6
Toplam	188	100





Uzaktan Eğitimin Çalışma Yaşamına Etkileri	n	%
Çalışma verimliliğinin artması	56	29,8
Online derslerdeki zorluklar	46	24,5
İş yükünün artması	37	19,7
Öğrenci ile iletişimin zayıflaması	19	10,1
İş arkadaşlarıyla iletişimin azalması	17	9,0
Uzaktan eğitime katılmama	12	6,4
Veli ile iletişimin zorlaşması	1	0,5
Toplam	188	100,0

Tablo 3'te katılımcıların %71,3'ünün olumsuz etkilenmesine karşılık %28'inin olumlu etkilendiği görülmektedir. Görüldüğü gibi Covid-19 salgının sadece olumsuz etkilerinden bahsedemeyiz.

Tablo 3'teki salgının öğretmenlerin gündelik yaşamındaki etkilerine bakıldığında ise araştırma grubundaki öğretmenlerin %21,3'ü sosyalliğin azaldığını belirtirken, öğretmenlerin %19,7'si ise özgürlüklerinin kısıtlandığını belirtmiştir. Öğretmenlerin %14,9'u stres ve kaygının arttığını ifade etmişlerdir. Buna karşılık işsizlik ve gelirden düşme %3,2 gibi oldukça düşük bir oranda olmuştur. Bu durum salgının ilk dönemlerinde alınan önlemler kapsamında bazı sektörlerde işlerin durmasına karşın eğitimin uzaktan devam etmesi sayesinde öğretmenlerde iş kaybının az olmasıyla açıklanabilir. Tablo 3'te Covid-19 pandemisinin hobilerine vakit ayırma (%8,5), farkındalığın artması (%8,5), aile ile daha çok vakit geçirme (%5,3) gibi olumlu etkileri de dikkat çekmektedir. Evde geçirilen zamanın artması, iş yerine ulaşım için ve iş için ayrılan zamanın azalmasının olumlu etkileri doğurduğu düşünülebilir.

Salgının etkilerinin en çok görüldüğü alan ise öğretmenlerin çalışma yaşamı olmuştur. Salgın bilişime dayalı sektörlerde olduğu gibi öğretmenlerin çalışma hayatını tamamen ortadan kaldırmamıştır. Ancak öğretmenlerin çalışma yaşamı köklü bir değişime uğramıştır. Bu nedenle çalışmada uzaktan eğitimin öğretmenlerin çalışma yaşamları üzerindeki etkileri ayrıca sorgulanmıştır. Tablo 3 incelendiğinde araştırma grubundaki öğretmenlerin %29,8'inin çalışma verimliliğinin artması dikkat çekmektedir. Buna karşılık verilen diğer yanıtlar uzaktan eğitimin ortaya çıkardığı online derslerdeki zorluklar (%24,5), iş yükünün artması (%19,7), öğrenci ile iletişimin zayıflaması (%10,1), iş arkadaşlarıyla iletişimin azalması (%9) ve veli ile iletişimin zorlaşması (%0,5) gibi olumsuz etkilere dikkat çekilmektedir. Öğretmenlerin gündelik yaşamı açısından değerlendirildiğinde ise riske karşı alınan bir önlem olarak uzaktan eğitimin çalışma verimliliğine olumlu yansıdığı da görülmektedir. Bu durum daha önce ifade edildiği gibi risklerin olumsuz etkilerinin yanında olumlu etkilerinin de olduğu düşüncesini desteklemektedir.

3.4. Yaş Değişkenine Göre Salgının Öğretmenlerin Gündelik Yaşama Etkileri





Risk Toplamı Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri ...

Tablo 4'te Covid-19'un araştırmaya katılan öğretmenlerin gündelik yaşamındaki etkilerinin yönü, etkilerin türü ve çalışma yaşamındaki yansımalarının yaş değişkenine göre dağılımı görülmektedir.

Tablo 4. Yaşa Göre Covid-19'un Gündelik Yaşama Etkileri

Gündelik Yaşama Etkinin Yönü	Yaş					
		20-29	30-39	40-49	50-59	Toplam
Olumlu etkilenme	n	14	27	12	1	54
	%	26,00	50,00	22,20	1,90	100,00
Olumsuz etkilenme	n	37	61	26	10	134
	%	27,60	45,50	19,40	7,50	100,00
Toplam	n	51	88	38	11	188
	%	27,1	46,8	20,2	5,9	100,00

Gündelik Yaşama Etkileri	Yaş					
		20-29	30-39	40-49	50-59	Toplam
Hobilerime vakit ayırabilme	n	7	4	4	1	16
	%	43,80	25,00	25,00	6,30	100,00
Daha Çok temizlik yapma	n	1	12	0	0	13
	%	7,70	92,30	0,00	0,00	100,00
Teknoloji kullanımım arttı	n	2	3	2	0	7
	%	28,60	42,90	28,60	0,00	100,00
Özgürlüğün kısıtlanması	n	6	20	9	2	37
	%	16,20	54,10	24,30	5,40	100,00
Ailemle daha çok vakit geçirme	n	2	3	5	0	10
	%	20,00	30,00	50,00	0,00	100,00
Farkındalığın artması	n	4	9	3	0	16
	%	25,00	56,30	18,80	0,00	100,00
İşsizlik ve gelirden düşme	n	4	1	1	0	6
	%	66,70	16,70	16,70	0,00	100,00
Sosyalliğin azalması	n	12	19	6	3	40
	%	30,00	47,50	15,00	7,50	100,00
Hareketsizlik ve sağlığın bozulması	n	5	4	0	3	12
	%	41,70	33,30	0,00	25,00	100,00
Akrabalarla görüşmelerin azalması	n	0	3	0	0	3
	%	0,00	100,00	0,00	0,00	100,00
Stres ve kaygı artması	n	8	10	8	2	28
	%	28,60	35,70	28,60	7,10	100,00
Toplam	n	51	88	38	11	188
	%	27,20	46,80	20,20	5,90	100,00

Uzaktan Eğitimin Çalışma Yaşamına Etkileri	Yaş					
		20-29	30-39	40-49	50-59	Toplam
İş yükünün artması	n	7	21	9	0	37





Levent TAŞ

	%	18,90	56,80	24,30	0,00	100,00
Çalışma verimliliğinin artması	n	22	23	7	4	56
	%	39,30	41,10	12,50	7,10	100,00
Online derslerdeki zorluklar	n	9	20	14	3	46
	%	19,60	43,50	30,40	6,50	100,00
Öğrenci ile iletişimin zayıflaması	n	5	8	5	1	19
	%	26,30	42,10	26,30	5,30	100,00
Veli ile iletişimin zorlaşması	n	0	0	0	1	1
	%	0,00	0,00	0,00	100,00	100,00
İş arkadaşlarıyla iletişimin azalması	n	7	8	1	1	17
	%	41,20	47,10	5,90	5,90	100,00
Uzaktan eğitime katılmama	n	1	8	2	1	12
	%	8,30	66,70	16,70	8,30	100,00
Toplam	n	51	88	38	11	188
	%	27,10	46,80	20,20	5,90	100,00

Tablo 4'e göre salgından olumlu etkilenenler içinde en yüksek oranın %50 ile 30-39 yaş aralığında görülürken en düşük oran ise %1,9 ile 50-59 yaş aralığıdır. Olumsuz etkilenenlerin durumuna bakıldığında ise en yüksek oran %45,5 ile 30-39 yaş aralığında, en düşük oran da %7,5 ile 50-59 yaş aralığındadır.

Tablo 4 öğretmenlerin gündelik yaşamına etkiler açısından değerlendirildiğinde en yaygın etkinin %21 ile sosyalliğin azalması olduğu görülmektedir. Bunun yanında %19,7 oranıyla özgürlüğün kısıtlanması da dikkat çekmektedir. Sosyalliğin azalmasının yaş gruplarına göre dağılımı değerlendirildiğinde ise en yüksek oranın %47 oranıyla 30-39 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Ayrıca özgürlüğün kısıtlanması da yine 30-39 yaş aralığında %54,1 oranıyla en yüksek düzeydedir. Salgının olumlu etkileri olarak düşünülebilecek farkındalığın artması en yüksek %56,3 oranıyla 30-39 yaş aralığındayken hobilerine vakit ayırma bu yaş aralığında %4,5 ile en alt düzeydedir. Hobilerine vakit ayırma %13,7 ile 20-29 yaş aralığındadır. Aile ile vakit geçirme açısından bakıldığında ise en yüksek oran %50 ile 40-49 yaş aralığındadır.

Uzaktan eğitim uygulamasının çalışma hayatına etkileri yaşa göre değerlendirildiğinde ise çalışma verimliliğinin artmasında en yüksek oranlar %41 ile 30-39 ve %39,3 ile 20-29 yaş aralıklarındadır. Online derslerdeki zorluklar açısından değerlendirildiğinde yaş grupları içinde en yüksek oran %43,5 ile 30-39 yaş aralığında görülmektedir. Veli ile iletişimin zorlaşması durumu ile iş yükünün artması durumları yaş grupları içinde sadece 50-59 yaş aralığında görülmektedir.

3.5.Cisiyet Değişkenine Göre Salgının Gündelik Yaşama Etkileri





Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri ...

Tablo 5'te Covid-19'un araştırmaya katılan öğretmenlerin gündelik yaşamındaki etkisinin yönü, türü ve çalışma yaşamındaki etkileri cinsiyet değişkenine göre gösterilmektedir.

Tablo 5. Cinsiyete Göre Covid-19'un Gündelik Yaşama Etkileri

Etkinin Yönü	Cinsiyet					
	Erkek		Kadın		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Olumlu etkilenme	16	29,60	38	74,40	54	100,00
Olumsuz etkilenme	46	34,30	88	65,70	134	100,00
Toplam	62	33,00	126	67,00	188	100,00

Gündelik Yaşama Etkileri	Cinsiyet					
	Erkek		Kadın		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Hobilere vakit ayırabilme	5	31,30	11	68,80	16	100,00
Daha çok temizlik yapma	5	38,50	8	61,50	13	100,00
Teknoloji kullanımım arttı	2	28,60	5	71,40	7	100,00
Özgürlüğün kısıtlanması	16	43,20	21	56,80	37	100,00
Ailemle daha çok vakit geçirme	2	20,00	8	80,00	10	100,00
Farkındalığın artması	4	25,00	12	75,00	16	100,00
İşsizlik ve gelirden düşme	1	16,70	5	83,30	6	100,00
Sosyalliğin azalması	12	30,00	28	70,00	40	100,00
Hareketsizlik ve sağlığın bozulması	7	58,30	5	41,70	12	100,00
Akrabalarla görüşmelerin azalması	1	33,30	2	66,70	3	100,00
Stres ve kaygı artması	7	25,00	21	75,00	28	100,00
Toplam	62	33,00	126	67,00	188	100,00

Uzaktan Eğitimin Çalışma Yaşamına Etkileri	Cinsiyet					
	Erkek		Kadın		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
İş yükünün artması	10	27,00	27	73,00	37	100,00
Çalışma verimliliğinin artması	21	37,50	35	62,50	56	100,00
Online derslerdeki zorluklar	14	30,40	32	69,60	46	100,00
Öğrenci ile iletişimin zayıflaması	3	15,80	16	84,20	19	100,00





Levent TAŞ

Veli ile iletişimin zorlaşması	0	0,00	1	100,00	1	100,00
İş arkadaşlarıyla iletişimin azalması	6	35,30	11	64,70	17	100,00
Uzaktan eğitime katılmama	8	66,70	4	33,30	12	100,00
Toplam	62	33,00	126	67,00	188	100,00

Tablo 5'e göre araştırmaya katılan öğretmenler içinde Covid-19'dan olumsuz etkilenenlerin oranı hem erkeklerde (%74,2) hem de kadınlarda (69,8) olumlu etkilenenlere göre daha yüksektir. Olumlu yönde etkilenenlerin oranına bakıldığında %70,4 oranıyla kadınların erkeklerden (%29,6) daha yüksek olduğu görülmektedir. Olumsuz etkilenenler kendi içinde değerlendirildiğinde de kadınların oranının %65,7 ile erkeklerin oranına (34,3) göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 5, gündelik yaşamdaki etkilerinin cinsiyet değişkenine göre dağılımı değerlendirildiğin sosyalliğin azalmasının kadınlarda %70 oranıyla erkeklere göre (%30) daha yüksek olduğu görülmektedir. Stres ve kaygının artması da kadınlarda %75, erkeklerde ise %25'tir. İşsizlik ve gelirden düşme durumu da kadınlar da %83,3 oranıyla erkeklerin %16,7 oranına göre daha yüksektir. Bu durum kadınlarda iş kaybının erkeklere göre daha çok olduğu söylenebilir. Buna karşın iş kaybının kadınlar açısından aileyle vakit geçirmek ve hobilere vakit ayırma için daha fazla imkân yarattığı da söylenebilir. Kadınların aileyle vakit geçirme oranı %80 ile erkeklerin oranına (%20) göre oldukça yüksektir. Paralel bir şekilde hobilere vakit ayırma kadınlarda %68,8 erkekler de ise %31,3 oranındadır. Hareketsizlik ve sağlığın bozulması konusunda ise erkeklerin oranı %58,3 ile kadınların oranından (%41,7) daha yüksektir.

Tablo 5 uzaktan eğitimin araştırma grubundaki öğretmenlerin çalışma yaşamına etkileri açısından değerlendirildiğinde ise iş yükünün artmasının cinsiyete göre dağılımında kadınların oranının %73 erkeklerin oranının ise %27 olduğu görülmektedir. Öğrenci ile iletişimin zayıflaması konusunda da kadınların oranının %84,2 ile erkeklerin oranından (%15,8) yüksek olduğu görülmektedir. Uzaktan eğitime katılmama durumunda ise erkeklerin %66,7 oranıyla kadınların oranına göre (%33,3) daha yüksek bir orana sahip oldukları görülmektedir.

3.6. Medeni Hal Değişkenine Göre Salgının Gündelik Yaşama Etkileri

Tablo 6'da Covid-19'un araştırmaya katılan öğretmenlerin gündelik yaşamındaki etkisinin yönü, türü ve çalışma yaşamındaki etkileri medeni hal değişkenine göre gösterilmektedir.

Tablo 6. Medeni Hale Göre Covid-19'un Gündelik Yaşama Etkileri

Etkinin Yönü	Medeni Hal		
	Evli	Bekar	Toplam





Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri ...

	n	%	n	%	n	%
Olumlu etkilenme	36	66,70	18	33,30	54	100,00
Olumsuz etkilenme	87	64,90	47	35,10	134	100,00
Toplam	123	65,40	65	34,60	188	100,00

Gündelik Yaşama Etkileri	Medeni Hal					
	Evli		Bekar		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Hobilere vakit ayırabilme	10	62,50	6	37,50	16	100,00
Daha çok temizlik yapma	10	76,90	3	23,10	13	100,00
Teknoloji kullanımum arttı	6	85,70	1	14,30	7	100,00
Özgürlüğün kısıtlanması	26	70,30	11	29,70	37	100,00
Ailele daha çok vakit geçirme	9	90,00	1	10,00	10	100,00
Farkındalığın artması	8	50,00	8	50,00	16	100,00
İşsizlik ve gelirden düşme	3	50,00	3	50,00	6	100,00
Sosyalliğin azalması	23	57,50	17	42,50	40	100,00
Hareketsizlik ve sağlığın bozulması	9	75,00	3	25,00	12	100,00
Akrabalarla görüşmelerin azalması	3	100,00	0	0,00	3	100,00
Stres ve kaygı artması	16	57,10	12	42,90	28	100,00
Toplam	123	65,40	65	34,60	188	100,00

Uzaktan Eğitimin Çalışma Yaşamına Etkileri	Medeni Hal					
	Evli		Bekar		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
İş yükünün artması	26	70,30	11	29,70	37	100,00
Çalışma verimliliğinin artması	32	57,10	24	42,90	56	100,00
Online derslerdeki zorluklar	31	67,40	15	32,60	46	100,00
Öğrenci ile iletişimin zayıflaması	10	52,60	9	47,40	19	100,00
Veli ile iletişimin zorlaşması	1	100,00	0	0,00	1	100,00
İş arkadaşlarıyla iletişimin azalması	12	70,60	5	29,40	17	100,00
Uzaktan eğitime katılmama	11	91,70	1	8,30	12	100,00
Toplam	123	65,40	65	34,60	188	100,00

Tablo 6 Covid-19'un araştırma grubunun yaşamındaki etkinin yönü açısından değerlendirildiğine olumlu etkilenenler içinde evli olanların oranının %66,7, bekar olanların





oranı ise %33,3'tür. Olumsuz etkilenenlerin içinde ise evli olanların oranı %64,9 ile bekar olanların oranından (%35,1) daha yüksektir.

Tablo 6 Covid-19'un gündelik yaşama etkilerinin medeni hal değişkeni açısından değerlendirildiğinde hobilere vakit ayırabilme oranı evli olanlarda %62,5 bekar olanlarda ise %37,5 olduğu görülmektedir. Teknoloji kullanımının artması noktasında ise evli olanların oranı %85,7, bekar olanlarda %14,3'tür. Aile ile daha çok vakit geçirme açısından bakıldığında evli olanların oranı %90 ile bekar olanların oranından (%10) daha yüksektir. İşsizlik ve gelirdede düşme durumu ile farkındalığın artması durumlarının oranları ise evli olanlar ile bekar olanlarda %50 oranında eşit oradadır.

Tablo 6'daki veriler çalışma yaşamına etkiler bakımından değerlendirildiğinde iş yükünün artması evli olanlarda %70,3, bekar olanlarda ise %29,7 oranında olduğu görülmektedir. Öğrenci ile iletişimin zayıflaması durumunda ise evli olanların oranı (%52,6) ile bekar olanların oranı (%47,4) birbirine yakın bir görünüm ortaya koymaktadır. Benzeri bir şekilde çalışma verimliliğinin artması durumunda da evli olanların oranı (%57,1) ile bekar olanların oranı (%42,9) birbirine yakındır. Uzaktan eğitime katılmama durumunda ise evli olanların oranı %91,7 ile bekar olanların oranına (%8,3) göre oldukça yüksektir.

3.7. Çalışılan Sektör Değişkenine Göre Salgının Gündelik Yaşama Etkileri

Tablo 7'de Covid-19'un araştırmaya katılan öğretmenlerin gündelik yaşamındaki etkisinin yönü, türü ve çalışma yaşamındaki etkileri çalışılan sektör değişkenine göre gösterilmektedir.

Tablo 7. Çalışılan Sektöre Göre Covid-19'un Gündelik Yaşama Etkileri

Etkinin Yönü	Çalıştığı Sektör					
	Kamu		Özel		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Olumlu etkilenme	26	48,10	28	51,90	54	100,00
Olumsuz etkilenme	78	58,20	56	41,80	134	100,00
Toplam	104	55,30	84	44,70	188	100,00

Gündelik Yaşama Etkileri	Çalıştığı Sektör					
	Kamu		Özel		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Hobilere vakit ayırabilme	5	31,30	11	68,80	16	100,00
Daha çok temizlik yapma	8	61,50	5	38,50	13	100,00
Teknoloji kullanımını arttı	2	28,60	5	71,40	7	100,00
Özgürlüğün kısıtlanması	25	67,60	12	32,40	37	100,00





Risk Toplamı Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri ...

Ailemle daha çok vakit geçirme	5	50,00	5	50,00	10	100,00
Farkındalığın artması	9	56,30	7	43,80	16	100,00
İşsizlik ve gelirden düşme	2	33,30	4	66,70	6	100,00
Sosyalliğin azalması	20	50,00	20	50,00	40	100,00
Hareketsizlik ve sağlığın bozulması	10	88,30	2	16,70	12	100,00
Akrabalarla görüşmelerin azalması	2	66,70	1	33,30	3	100,00
Stres ve kaygı artması	16	57,10	12	42,90	28	100,00
Toplam	104	55,30	84	44,70	188	100,00

Uzaktan Eğitimin Çalışma Yaşamına Etkileri	Çalıştığı Sektör					
	Kamu		Özel		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
İş yükünün artması	23	62,20	14	37,80	37	100,00
Çalışma verimliliğinin artması	26	46,40	30	53,60	56	100,00
Online derslerdeki zorluklar	31	67,40	15	32,60	46	100,00
Öğrenci ile iletişimin zayıflaması	10	52,60	9	47,40	19	100,00
Veli ile iletişimin zorlaşması	1	100,00	0	0,00	1	100,00
İş arkadaşlarıyla iletişimin azalması	5	29,40	12	70,60	17	100,00
Uzaktan eğitime katılmama	8	66,70	4	33,30	12	100,00
Toplam	104	55,30	84	44,70	188	100,00

Tablo 7 Covid-19'un hayata etkisinin yönü açısından değerlendirildiğinde olumlu etkilenenlerin oranı kamu sektöründe çalışanlarda %48,1, özel sektörde çalışanlarda ise %51,1 oranındadır. Olumsuz etki durumu değerlendirildiğinde ise kamuda çalışanların oranı %58,2, özel sektörde çalışanların oranı ise %41,8 oranındadır. Sektörler kendi içinde değerlendirildiğinde kamu sektöründe olumsuz etkilenenlerin oranı %75 oranıyla olumlu etkilenenlerin oranından (%25) yüksektir. Aynı şekilde özel sektörde de olumsuz etkilenenlerin oranı %66,7 ile olumlu etkilenenlerin oranından (%33,3) yüksektir.

Tablo 7 Covid-19'un gündelik yaşama etkilerinin çalışılan sektöre göre dağılımı açısından değerlendirildiğinde hareketsizlik ve sağlığın bozulmasının kamu sektöründe çalışanlarda %83,3 ile özel sektörde çalışanların oranına (%16,7) göre daha yüksektir. Hobilerine vakit ayırma durumunda ise özel sektörde çalışanların oranı %68,8 ile kamu sektöründe çalışanların oranından (%31,3) daha yüksektir. Aileye daha çok vakit ayırma durumu ile sosyalliğin azalması durumunda ise özel sektör ile kamu sektörünün oranları %50 oranıyla eşit bir dağılım göstermektedir. Özgürlüğün kısıtlanması durumunda ise kamu sektöründe çalışanların oranı %67,6, özel sektörde çalışanların oranı ise %32,4 oranındadır.





Tablo 7'deki uzaktan eğitim uygulamasının çalışılan sektöre göre dağılımına bakıldığında iş arkadaşlarıyla iletişimin azalmasında özel sektörde çalışanların oranı %70,6 ile kamu sektöründe çalışanların oranından (%29,4) daha yüksektir. İş yükünün artması durumuna bakıldığında ise kamu sektöründe çalışanların oranının %62,2 ile özel sektörde çalışanların oranından (%37,8) yüksek olduğu görülmektedir. Çalışma verimliliğinin artması durumunda ise kamu sektöründe çalışanların oranı (%46,4) ile özel sektörde çalışanların oranı (%53,6) birbirine yakın görünmektedir.

Tartışma

Araştırma verileri araştırma grubunun Covid-19 hakkında birbirinden farklı tanımlar yaptıklarını ortaya koymuştur. Yani araştırma grubundaki risk algısı değişkendir. Risk algısı araştırmalarında ölümcül tehdit, kader, güç testi, şans ve ön uyarı göstergesi olarak beş model çerçevesinde tanımlanabilmektedir (Renn 2004: 406). Bu beş model insanların riski algılama biçimlerini temsil eder. Bu modelden de anlaşılacağı üzere risk algısı birbirine zıt ve çelişkili anlayışları içermektedir. Araştırma grubunun risk hakkındaki düşünceleri bu çeşitliliği yansıtmaktadır. Bu araştırma sonuçlarında araştırma grubunun risk algısında ölümcül tehdit algısının baskın olduğu görülmektedir.

Bu araştırma sonuçlarından hareketle öğretmenlerin Covid-19'dan haberdar oldukları ve Covid-19 hakkında bir farkındalık geliştirdikleri söylenebilir. Salgının ilk dönemlerinde Alea vd. (2020) öğretmenlerde Covid-19 hakkında yüksek düzeyli bir farkındalık tespit etmişlerdir. Bu araştırmanın sonuçlarına göre dikkat çeken bir diğer durum da araştırma grubunda Covid-19 hakkında çelişkili ve birbirinden farklı algıların olmasıdır. Bu durum riskin toplumunun önemli özelliklerinden birisi olan belirsizliğin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bauman'ın (2000: 274) dikkat çektiği gibi postmodern toplumlarda yaşanan sorunlar, acılar geleceğe dair duyulan belirsizliklerin bir sonucudur.

Çalışmanın bulguları Covid-19 pandemisinin öğretmenlerin gündelik yaşamı üzerinde hem olumlu hem de olumsuz birçok etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Kamdi ve Deogade (2020) doküman incelemesine dayandırdıkları araştırmalarında Covid-19 salgının suç oranlarının düşürmesi, doğanın kirlenmesinin azalması, aileyle daha nitelikli zaman geçirme, hobilere vakit ayırma, yeni beceriler kazanma, temizlik ve sağlığın önemini anlama gibi olumlu etkilerinin olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu çalışmada ulaşılan 'farkındalığın artması', 'kendine ve hobilerine vakit ayırma', 'daha çok temizlik yapma', 'ailemle daha çok vakit geçirme' gibi kategoriler salgının öğretmenlerin hayatındaki olumlu etkileri yansıtmaktadır. Ayrıca covid-19 salgının öğretmenler tarafından 'hayatın kıymetini öğreten bir hastalık' olarak tanımlanması da salgının öğretmenlerin yaşamındaki olumlu etkileri ortaya koymaktadır. Bu sosyal-psikolojik etkiler travma sonrası güçlenme kavramı ile açıklanabilir. Travma sonrası güçlenme sosyal ilişkilerde olumlu değişimlere, kendilik algısının değişimine ve yaşam felsefesinde olumlu değişimlere neden olabilmektedir (İzğüden





ve Erdem 2020). Bu çerçevede travma sonrası güçlenme hayatlarında olumsuz deneyimler ya da yüksek düzeyde kaygı yaşayan bireylerin bu olumsuzluklardan olumlu sonuçlar çıkarmaları şeklinde tanımlanmaktadır. Karataş (2020: 14). Covid-19 salgını sonucunda özellikle cinsiyet ve eğitim düzeyi ile travma sonrası büyüme düzeylerinin %30 oranında arttığını tespit etmiştir.

Bu araştırmanın sonuçları Covid-19'un öğretmenlerin gündelik yaşamındaki önemli etkilerinden birinin stres ve kaygı artışı olduğunu ortaya koymaktadır. Çeşitli araştırmalarda Covid-19 salgınının korku ve kaygıya neden olduğu ortaya konulmuştur (Duan ve Zhu 2020; Serafani vd. 2020; Öztürk vd. 2020). P. Stachteas ve C. Stachteas (2020) Ortaokul öğretmenleri üzerine yaptıkları araştırmada Covid-19'un korku ve depresyona neden olduğu ortaya koymuşlardır. Korku, kaygı ve stres risklerin en belirgin sonuçlarıdır. Korku, stres ve kaygı insanların gündelik rutinlerini belirleyen önemli etkenlerdir. Furedi (2007: 4) günümüz toplumlarında korkunun yüzer gezer bir niteliğe sahip olmasına bağlı olarak farklı olgular üzerinden var olabileceğine dikkat çeker. Yani korku Covid-19 salgını üzerinden insanların gündelik yaşamlarında etkili hale gelmektedir. Korkular gündelik rutinleri belirleyen önemli bir faktördür. Beck (2011) risk toplumunda korkunun bireylerin temel motivasyon kaynağı olduğuna dikkat çeker. Korku hayata ve günlük yaşama verilen anlamı da etkiler. Yani risk toplumunda bireylerin deneyimlediği korku ve kaygılar gündelik yaşamın temel motivasyonları haline gelir. Virüs bulaşma korkusu, hastalanma korkusu, virüsü başkalarına bulaştırma korkusu ve ölüm korkusu gibi korkular öğretmenleri hem daha stresli hale getirmiş hem de hijyen takıntısına neden olmuştur. Salgına bağlı ölüm korkusunun hayatı sorgulamaya yönelttiği ve öğretmenlerin yaşam hakkındaki düşünceleri üzerinde etkili olduğu da söylenebilir. Bu süreç öğretmenleri yaşamlarını sorgulamalarına ve farkındalık oluşturmalarına neden olmuştur. Nitekim bu araştırma sonuçlarının ortaya koyduğu gibi Covid-19 öğretmelerde kendi yaşamlarına dair farkındalığa neden olmaktadır.

Araştırma sonuçları Covid-19'un öğretmenlerin gündelik yaşamlarının önemli bir parçası olan iş yaşamlarında da etkileri olmuştur. Çalışma verimliliğinin artmasının yüksek oranda çıkması dikkat çekmektedir. Uzaktan eğitimle birlikte eğitimin evden verilmesi, iş yerine gitmek için kaybedilen zamanın geri kazanılması, özellikle büyük şehirlerde ulaşımın yarattığı zaman kaybı stresin ortadan kalkması ve esnek çalışma imkânı gibi durumlar ortaya çıkmıştır (Kaya Erdoğan 2022: 573). Bu durum da kimi öğretmenlerin çalışma yaşamında verimliliği arttıran bir faktöre dönüşmüştür. Buna karşın bu araştırma sonuçlarına göre öğretmenlerin iş yüklerinin arttığı ve uzaktan/online eğitimin neden olduğu zorluklar yaşandığı görülmektedir. Kruszewska, Nazaruk ve Szewczyk (2020) yeni öğretim süreçlerine uyum sağlamak için çaba harcamak durumunda kaldıkları ve ders malzemelerini hazırlamak gibi ihtiyaçların zaman alıcı olduğunu ortaya koymuşlardır. Demir, Özdaş ve Çakmak (2022) öğretmenlerin iş yükünün artmasını olumsuz bir durum olarak ifade ettiklerini ortaya koymuşlardır. Uzaktan eğitim ders materyallerinin uzaktan eğitime uygun şekilde yeniden





hazırlanması gerektirmiştir. Özellikle yüz yüze derslerde teknolojik alt yapıyı kullanmayan öğretmenlerin uzaktan eğitimle birlikte bu teknolojilere zorunlu olarak uyum sağlamaları iş yükünde bir artışa neden olmuştur.

Sonuç

Bu çalışmada Covid-19 salgını ve salgını kontrol altına almak için yapılan düzenlemelerin öğretmenlerin gündelik yaşamına etkileri ele alınmaktadır. Çalışmada öğretmenlerin salgının ilk dönemlerinde gündelik yaşamında deneyimledikleri değişikliklerin betimsel olarak açıklanması amaçlanmıştır. Çalışmada Covid-19 salgını modern toplumlarda ortaya çıkan risklerden biri olarak kabul edilmiştir.

Araştırmada öğretmenlerin Covid-19'un tanımlanması noktasında birbirinden farklı görüşlere sahip olmakla birlikte bir risk olarak Covid-19 hakkında farkındalığa sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Yapılacak yeni araştırmalarda bu tanımlamalardaki farklılıkların nedenleri araştırılarak öğretmenlerin Covid-19 farkındalığı ve bilinci derinlemesine ortaya konulabilir.

Çalışmada ulaşılan bir diğer sonuç da salgının öğretmenlerin gündelik yaşamındaki etkileridir. Çalışmada salgının öğretmenlerin gündelik yaşamlarında sosyalliğin azalması, olumsuz psikolojik etkiler, özgürlüğün kısıtlanması, hareketsizlikle ilişkili sağlık sorunları, akrabalarla görüşmelerin azalması, teknoloji kullanımının artması, iş kaybı, aileye daha fazla vakit ayırma, hobilere vakit ayırma ve farkındalığın artması gibi etkileri olduğu görülmüştür. Ayrıca öğretmenlerin salgına bağlı olarak geliştirdiği farkındalığın onların kimlik ve benlik tanımlarını etkileyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Bu doğrultuda öğretmenlerin salgına bağlı olarak deneyimledikleri kimlik ve benlik tanımları nitel araştırmalarla daha derinlemesine araştırılabilir.

Covid-19 salgınının en temel etkilerinden bir tanesi ekonomik alana da yaşanmıştır. Ancak bu araştırma sonuçlarına göre salgının olumsuz ekonomik sonuçları öğretmenlerin gündelik yaşamına yansımamıştır. Bu durumun en temel nedenleri araştırmanın yapıldığı dönemde eğitim sektöründe uzaktan eğitim uygulamalarının yapılması, özel öğretim sektörüne verilen ekonomik destekler ve işten çıkarma kısıtlamalarıdır. Araştırma sonuçları uzaktan eğitim uygulamasının da öğretmenler tarafından farklı şekillerde değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Uzaktan eğitim kimi öğretmenler için iş yükünün artması olarak değerlendirilirken kimi zaman da çalışma verimliliğinin artmasını etkilen bir faktör olarak değerlendirilmiştir. Uzaktan eğitimin öğretmenlerin çalışma yaşamındaki etkilerinin yeni araştırmalarla ortaya çıkarılması uzaktan eğitimin gelecekteki uygulamalarına da ışık tutacaktır.

Sonuç olarak Covid-19 salgınının günümüz toplumlarında yaşanan küresel bir risk olarak öğretmenlerin gündelik yaşamlarını dönüştürdüğü görülmektedir. Ayrıca salgının





Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri ...

öğretmenlerde hayata karşı yeni bir farkındalık doğurduğu da gözlenmektedir. Bu farkındalığa bağlı olarak öğretmenlerin benlik ve kimlik tanımlamalarında da değişmelerin yaşanması ve bu değişmelerin günlük yaşamlarını da değişme uğratması doğal bir sonuçtur. Riskler gerçekleştikleri ölçüde insan yaşamındaki etkileri de artmakta ve daha belirgin hale gelmektedir. Bu durum da insanları gelecekteki riskleri daha fazla önemsemelerine neden olarak risk toplumunun dinamiklerini güçlendirmektedir.

Bu araştırmanın sonuçları salgının başladığı dönemlerdeki ilk etkiler üzerine odaklanmıştır. Bu nedenle salgının ilerleyen zamanlarda ortaya çıkan etkileri üzerine yeni araştırmalar yapılabilir. Özellikle aşuların geliştirilmesiyle kısıtlamaların aşama aşama kaldırılması sonucunda salgının toplumsal etkileri değiştiği gibi bireylerin salgına karşı yaklaşımları da değişmektedir. Bu çerçevede aşı uygulamasının etkileri ve bireylerin bu uygulamalara tepkileri üzerine araştırmalar yapılabilir. Bu araştırmanın sonuçlarının salgın sonrasında yapılacak bu tür araştırmalara katkı sağlaması beklenmektedir.

Kaynakça

- Abdelrahman, Mohamed. 2022. "Personality Traits, Risk Perception, And Protective Behaviors of Arab Residents of Qatar During the Covid-19 Pandemic". *International Journal of Mental Health and Addiction* 20(1): 237-248.
- Agamben, Giorgio. 2020. "Covid-19 Tartışmasına Dair Yazılar". Der. Erkan Ünal, *Çivisi Çıkan Dünya: Covid-19 Salgını Üzerine Yazılar*. İstanbul: Runik Kitap.
- Allen, Rebecca, John Jerrim, and Sam Sims. 2020. "How Did the Early Stages of the COVID-19 Pandemic Affect Teacher Wellbeing?". (CEPEO Working Paper No. 20-15). Centre for Education Policy and Equalising Opportunities, UCL.
- Azman, Nik Amalena Najebah Nik, Wan Noordiana Wan Hanafi, Sharina Mohd Salleh. 2021. "Exploring Factors for Teachers' Perceptions towards Virtual Learning during COVID-19 Pandemic Era from the Perspective of Diffusion Innovation Theory". *Global Business and Management Research: An International Journal* 13(4s), 286-295.
- Azorín, Cecelia. 2020. "Beyond COVID-19 supernova. Is another education coming?". *Journal of Professional Capital and Community* 5, (3/4), 381-390.
- Başaran, Emrah. 2021. "Pandemi Sürecinde Derinleşen Eşitsizlikler: Dezavantajlı Gruplar Bağlamında Bir Değerlendirme". Der. Emrah Başaran ve Ruhi Can Alkın. *Pandemi Sürecinde Dezavantajlı Gruplar*, Konya: NEÜ Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. 2014. *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beck, Ulrich. 2011. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, Çev. Bülent Doğan ve Kazım Özdoğan, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bozkurt, Veysel. 2020. "Pandemi Döneminde Çalışma: Ekonomik Kaygılar, Dijitalleşme ve Verimlilik". Haz. Dilek Demirbaş, Veysel Bozkurt ve Sayım Yorğun. *Covid-19 Pandemisinin Ekonomik, Toplumsal ve Siyasal Etkileri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi.
- Cori, Liliana, Fabrizio Bianchi, Ennio Cadum, and Carmen Anthonj. 2020. "Risk Perception and Covid-19". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17(9): 2-5.
- Çuhaci, Aysu. 2007. "Ulrich Beck'in Risk Toplumu Kuramı". *Sosyoloji Dergisi*, 3(14): 129-157.
- Delibaş, Kayahan. 2015. *Risk Toplumu: Belirsizlikler ve Söylentiler Sosyolojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.





- Demir, Fehmi, Faysal Özdaş, Mürşed Çakmak. (2022). "Covid-19 Salgın Sürecinin Eğitime Yansımaları". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama*, 13 (26), 275-300.
- Duan, Li, Gang Zhu. 2020. "Psychological interventions for people affected by the Covid-19 epidemic". *The Lancet Psychiatry* 7(4): 300-302.
- Ertürk, Devrim. 2018. "Risk toplumu: Belirsizlik, Korku ve Güven Arayışı Arasında Özne". *Turkish Studies* 13(10): 275-289.
- Esgin, Ali. 2013. "İmal Edilmiş Belirsizlikler Çağının Sosyolojik Yönelimi: Ulrich Beck ve Anthony Giddens Kaynaklı "Risk Toplumu" Tartışmaları". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 12(3): 683-696.
- Furedi, Frank. 2007. *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*. New York-London: Continuum.
- Giddens, Anthony. 1998. *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, Anthony. 2010. *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. Çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say yayınları.
- Huynh, Toan Luu Duc. 2020. "The Covid-19 Risk Perception: A Survey on Socioeconomics and Media Attention". *Economics Bulletin* 40 (1): 758-764.
- İzğüden, Dilruba, Ramazan Erdem. 2020. Travmaların Dönüştürücü Rolü: Olumlu Değişimler. *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 9(2): 191-200.
- Kamdi, Payal Sudhakar, Meena Shamrao Deogade. 2020. "The Hidden Positive Effects of Covid-19 Pandemic". *International Journal of Research in Pharmaceutical Sciences* 1(11): 276-279.
- Karataş, Zeki. 2020. "COVID-19 Pandemisinin Toplumsal Etkileri, Değişim ve Güçlenme". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4(1): 3-15.
- Kaya Erdoğan, Esra. 2022. "Covid-19 Salgını ve İşin Dönüşümü: Evden Çalışmanın Ekşi'deki Yansımaları". Der. Armağan Öztürk, *Güncel Sosyolojik Tartışmalar*. İstanbul: Tekin Yayınları.
- König, Johannes, Daniela J. Jäger-Biela, Nina Glutsch. 2020. "Adapting to Online Teaching During COVID-19 School Closure: Teacher Education and Teacher Competence Effects Among Early Career Teachers in Germany". *European Journal of Teacher Education* 43(4): 608-622.
- Kruszewska, Aleksandra, Stanisława Nazaruk, Karolina Szewczyk,. 2020. "Polish Teachers of Early Education in the Face of Distance Learning During the COVID-19 Pandemic—the Difficulties Experienced and Suggestions for the Future". *Education* 3-13, 50(3), 314-315.
- Kuang, Jinyi, Sania Ashraf, Upasak Das, Cristina Bicchieri. (2020). "Awareness, Risk Perception, And Stress During the Covid-19 Pandemic in Communities Of Tamil Nadu, India". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17(19): 7177.
- Lapada, Aris Alea, Frosyl Fabrea Miguel, Dave Arthur Roldan Robledo, Zeba F Alam. 2020. "Teachers' Covid-19 Awareness, Distance Learning Education Experiences and Perceptions Towards Institutional Readiness and Challenges". *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research* 19(6): 127-144.
- Lizana, Pablo A., Gustavo Vega-Fernandez, Alejandro Gomez-Bruton, Barbara Leyton, Lydia Lera. 2021. "Impact of the COVID-19 Pandemic on Teacher Quality of Life: A Longitudinal Study from Before and During the Health Crisis". *International Journal Environment Research Public Health* 18(7): 3764.
- Maldonado, Manuel Arias. 2020. "COVID-19 as a Global Risk: Confronting the Ambivalences of a Socionatural Threat". *Societies* 10(4): 92.
- Mcmillan, James, Sally Schumacher. 2014. *Research in Education: Evidence-based Inquiry*. USA: Pearson Education.
- Mythen, Gabe. 2004. "Ulrich Beck: A Critical Introduction to the Risk Society". USA: Pluto Press.
- Nygren, Katarina Giritli, Anna Olofsson. 2020. "Managing the Covid-19 Pandemic Through Individual Responsibility: The Consequences of a World Risk Society and Enhanced Ethopolitics". *Journal of Risk Research* 23(7-8): 1031-1035.





Risk Toplumu Bağlamında Covid-19 Pandemisinin Öğretmenlerin Gündelik Yaşamlarına Etkileri ...

- Ortwin, Renn 2004. "Perception of Risks". *Toxicology Letters*. 149 (1-3): 405-413.
- Öztürk, İrem, Seda Akalın, İrem Özgüner, Mehmet Şakiroğlu. 2020. "Covid-19 Salgınının ve Karantinanın Psikolojik Etkileri". *Turkish Studies* 15(4): 885-903.
- Ritzer, George. 2011. *Küresel Dünya*. Çev. Melih Pekdemi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rohrmann, Brend 2008. "Risk Perception, Risk Attitude, Risk Communication, Risk Management: A Conceptual Appraisal". In Proceedings of the International Emergency Management Society Annual Conference, Prague, Czech Republic, 17-19 June 2008.
- Serafini, Gianluca, Bianca Parmigiani, Andrea Amerio, Andrea Aguglia, Leo Sher, Mario Amore. 2020. "The Psychological Impact of COVID-19 On the Mental Health in The General Population". *QJM: An International Journal of Medicine* 113(8): 531-537.
- Singh, Kultar. 2007. *Quantitative Social Research Methods*. London: Sage Publication.
- Slovic, Paul 2010. "Perception of Risk". Ed. Paul Solvi, *The Perception of Risk*. New York: Routledge.
- Stachteas, Panagiotis, Charalampos Stachteas. 2020. "The Psychological Impact Of the COVID-19 Pandemic on Secondary School Teachers". *Psichiatriki* 31(4): 293-301.
- Tomlinson, John. 2004. *Küreselleşme ve Kültür*. Çev. Arzu Eker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Turan, Zeynep., Ayşe Gürol. 2020. "Eğitimde Acil Bir Dönüşüm: COVID-19 Pandemisi Döneminde Çevrim İçi Ders Alan Üniversite Öğrencilerinin Stres Alguları ve Görüşleri". *HAYEF: Journal of Education* 17(2): 222-242.
- Yeung, Ruth M.W, Joe Morris. 2006. "An Empirical Study of The Impact of Consumer Perceived Risk on Purchase Likelihood: A Modelling Approach". *International Journal of Consumer Studies* 30: 294-305.
- Yıldırım, Murat, Adurrahim Güler. 2020. "Factor Analysis of The Covid-19 Perceived Risk Scale: A Preliminary Study". *Death Studies* 46(5): 1065-1072.





Özlem ÇATLI

Dr. Öğretim Üyesi , Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Uluslararası Ticaret Bölümü, Ankara, Türkiye

Dr. Faculty Member, Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Economics and
Administrative Sciences, Department of International Trade, Ankara/Türkiye

✉ eposta: ozlem.catli@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2582-2348> [RorID: https://ror.org/05mskc574](https://ror.org/05mskc574)

Aybüke YALÇIN

Dr. Öğretim Üyesi , Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Tapu Kadastro Yüksekokulu, Emlak ve
Emlak Yönetimi Bölümü, Ankara/ Türkiye

Dr. Faculty Member, Ankara Hacı Bayram Veli University, School of Land Registry and Cadastre,
Department of Real Estate and Property Management, Ankara, Türkiye

✉ eposta: aybuke.yalcin@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2414-0713> - [RorID: https://ror.org/05mskc574](https://ror.org/05mskc574)

Atıf/Citation: Çatlı, Özlem-Yalçın Aybüke. 2023. Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 172-195.

✉ DOI <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1271604>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	27.03.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	30.05.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

TÜKETİCİLERİN MARKA DEĞERİ ALGILAMALARI İLE MARKA AŞKI İLİŞKİSİ VE BUNLARIN SOSYAL MEDYA DAVRANIŞLARINA ETKİSİ

Öz

Bu çalışma tüketicilerin marka değeri algılamalarının her bir boyut açısından; (marka farkındalığı, marka çağrışımları, algılanan kalite ve marka sadakati) marka aşkı üzerindeki etkisini belirlemek, marka aşkının marka değeri üzerindeki etkisini belirlemek ve marka değeri algılamaları ile marka aşkının tüketicilerin sosyal medyadaki davranışları üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla yapılmıştır. Çalışma 614 katılımcının katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışmada hazırlanan ankette marka değerlendirme modeli ve marka aşkı ölçeği kullanılmıştır. Çalışmada katılımcılarda daha öncesinde pilot çalışma ile hazırlanan “en sevilen marka” listesinden birisini seçmeleri istenmiş, yanıtları o markaya göre yanıtlamaları istenmiştir. Katılımcılardan çevrimiçi anket yolu ile veriler toplanmış olup, toplanan veriler SPSS paket programı yardımı ile analiz edilmiştir. Araştırma sonucuna göre, marka değeri hem genel olarak hem de her bir boyut açısından tüketicilerin marka aşkını etkilemektedir. Ayrıca marka aşkı tüketicilerin marka





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi değerlendirilmiştir. Bununla birlikte marka değeri algılamaları ve marka aşkı tüketicilerin sosyal medya platformlarında markaya ilişkin davranışlarını etkilemektedir.

Anahtar Kelimeler: Marka Değeri, Marka Aşkı, Sosyal Medya

CONSUMERS' PERCEPTIONS OF BRAND EQUITY AND THE RELATIONSHIP OF BRAND LOVE AND ITS EFFECT ON SOCIAL MEDIA BEHAVIORS

Abstract

In this study, in terms of each dimension of consumers' perception of brand equity; (brand awareness, brand associations, perceived quality and brand loyalty) to determine the effect of brand love on brand equity, to determine the effect of brand love on brand equity, and to determine the effect of brand value perceptions and brand love on consumers' behavior in social media. The study was carried out with the participation of 614 participants. Brand equity model and brand love scale were used in the survey prepared in the study. In the study, the participants were asked to choose one of the "most loved brands" list prepared by the pilot study before, and they were asked to answer the answers according to that brand. Data were collected from the participants through an online questionnaire, and the collected data were analyzed with the help of the SPSS package program. According to the results of the research, brand equity affects consumers' brand love both in general and in terms of each dimension. In addition, brand love affects consumers' perceptions of brand valuation. In addition, perceptions of brand value and brand love affect consumers' brand-related behaviors on social media platforms.

Keywords : Brand Equity, Brand Love, Social Media

Giriş

Büyük veya küçük, perakende veya hizmet fark etmeksizin her hangi bir işletmenin en önemli görevlerinden biri markalaşmadır. Etkili bir marka stratejisi, işletmeleri rekabetçi pazara daha hazır hale getirir. Marka değeri konusundaki temel fikir ise, bir markanın tüketicilerin zihninde yarattığı güç ile ilgilidir. Tüketiciler zaman içinde markayı deneyimlemekte ve öğrenmekte bununla birlikte bir değer yaratmaktadır. Marka değeri hem tüketici için hem işletme için değer sunmaktadır (Shiferaw, 2015).

Tüketici-marka ilişkisi, bir tüketicinin bir marka ile sahip olduğu genel ilişkidir. Tüketici-marka ilişkilerinde, kişilerarası ilişki gibi bir ilişki söz konusudur (Fournier ve Alvarez, 2012). Bu ilişki zamanla marka aşkına dönüşebilmektedir. Bu noktada tüketicinin bir markanın değeri konusundaki algılamaları oldukça önemlidir. Olumlu ve güçlü marka değeri algılamaları marka aşkını beslediği gibi, marka aşkından beslenen bir etkiye sahiptir.

Sosyal medyadaki tüketici davranışları ise işletmeler için oldukça önemli yer tutması gereken bir alan haline gelmiştir. İnternet ve sosyal medya kullanımındaki artış, markaların bu platformlarda görünürlüğü, olumlu imajı, olumlu yorumlar sahip olması gibi konular dijital pazarlama faaliyetlerinde önemli bir yer tutan konulardır.





Günümüzde tüketiciler sosyal medya ağları üzerinden alışveriş yapmakta, bu platformlarda fikirlerini beyan ederek ürün/marka hakkında olumlu ya da olumsuz yorumlar paylaşmaktadırlar. Böyle bir durumun söz konusu olduğu bu ortamda işletmeler sosyal medyanın gücünden yararlanarak markalarını geniş kitlelere ulaştırabileceği bir olanak sağlamaktadır. Sosyal medyanın bu avantajlarından faydalanmak günümüz rekabet ortamında oldukça önemlidir. İşletmelerin marka değerini yükseltebilmeleri için sosyal ağlardaki faaliyetlerini etkin olarak belirlemesi gerekir (Ateş ve Karaduman, 2019).

1. Kavramsal Çerçeve

Konunun daha net anlaşılması açısından bu kısımda, marka değeri kavramı ve boyutları (marka farkındalığı, marka çağrışımları, algılanan kalite, marka sadakati) ve marka aşkı kavramına değinilecektir.

1.1. Marka Değeri Kavramı

Aaker (1991) tüketici temelli marka değerini; pazarlama faaliyetleri tarafından oluşturulmuş soyut bir varlık olarak, işletmenin tüketicilere sunduğu ürün ve hizmetlerin değerini artıran veya azaltan, markanın isim veya sembol gibi ayırt edici özelliklerine bağlı varlık ve yükümlülükler seti olarak tanımlamaktadır (Aaker, 1991: 15). Keller (1993) ise tüketici temelli marka değerini, tüketicinin sahip olduğu marka bilgisine bağlı olarak işletmenin marka pazarlama faaliyetlerine tüketicilerin gösterdikleri farklı (olumlu/olumsuz) tepkiler şeklinde tanımlamıştır. Yoo vd. (2000) ise tüketici temelli marka değerini, marka ismi tarafından bir ürüne ilave edilen değer veya artan faydalar olarak tanımlamışlardır.

Marka değerinin hem tüketiciler hem de işletmeler için birçok avantajı söz konusudur. Tüketiciler açısından ayırt etme kolaylığı, satın alma kolaylığı, güven unsurunun sağlanması, memnuniyetin artması gibi faydalarla birlikte, işletmelere etkinliğin, karlılığın artırılması ve bağlılığının oluşturulmasını kolaylaştırır (Lin ve Kao, 2004: 37). Marka değeri, tüketicinin bir markayı algılaması ve satın alma davranışı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir (Buil, Martínez ve De Chernatony 2013). Bu sebeplerden ötürü işletmelerin önem verdikleri, araştırmacıların ise oldukça fazla araştırdıkları bir konudur.

Marka değeri; marka bilinirliği, marka imajı ve marka sadakati ve algılanan kalite olarak dört boyutta gruplandırılabilir. Marka değeri boyutları arasında karşılıklı ilişkiler de söz konusudur (Aaker, 1991). Marka değeri oluşturmak için değer yaratan tutundurma faaliyetleri ve marka hatırlanma ve tanınma yeteneklerini arttırmak gerekir. Marka farkındalığı, marka çağrışımları, marka sadakat ve algılanan kalite marka değerinin dört temel boyutudur (Charanah ve Njuguna, 2015:1).

Marka Farkındalığı:





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi

Marka farkındalığı, tüm marka bilgi sisteminin ilk ve ön koşul boyutudur. Tüketicilerin markayı farklı koşullar altında tanımlama yetenekleri, bir markanın akla gelme olasılığı ve kolaylığı ile ilgili durumları içerir. Tüketicilere marka ile ipucu olarak verildiğinde ya da markayla karşılaşmaları durumunda tüketicilerin markayı hatırlama, ürün kategorisi içerisinde seçebilmesiyle ilgilidir (Shiferaw, 2015:11). Belirli bir üründe marka farkındalığı üç şekilde ölçülmektedir : tüketicilere herhangi bir uyarı göndermeden ürün kategorisinde tanıdıkları markaları adlandırması durumu “yardımsız farkındalık” olarak, ürün kategorisinde akılda kalan ilk markanın sorulması “akılda kalan farkındalık” olarak ve son olarak marka isimleri görüşülen kişilere sunulması “destekli farkındalık” belirlenmektedir (Laurent, vd., 1995). Farkındalık ölçümü marka değeri ölçümü açısından oldukça önemlidir.

Şekil 1. Marka Farkındalığı Piramidi



Kaynak : Aaker, D., (1991). Building strong brands. Free Press: 62.

Marka tanınırlığı, marka ile ilgili ipucu olarak verildiği durumlarda, tüketicinin markayı tanımlayabilme yeteneği olup, tüketicinin daha önce görmüş ya da duymuş olduğu markayı doğru bir şekilde ayırt edebilmesidir. Markanın hatırlanması ise, tüketiciye bir ürün kategorisi ile karşılaştığında tüketici ihtiyaçları, ürünün satın alma veya kullanım durumu sunulduğunda, tüketicinin o markayı zihninden geri çağırabilme yeteneğidir (Keller, 2003:67). Tüketicilere bir ürün sınıfında akıllarına gelen markaların sıralanması istendiğinde ilk söylenen marka, akla ilk gelen markadır. “Mobilya deyince aklınıza ilk gelen marka hangisidir” şeklinde bir akla gelen ilk markayı ölçmeye yöneliktir. Akla gelen tek marka olma ise, bir ürün sınıfında akla tek gelen marka olmaktır. İşletmeler için bu durum avantaj ve dezavantajları beraberinde getirebilmektedir. En önemli sonucu markanın zamanla ürünün yerine geçmesidir. Çözülebilir hazır kahve yerine ürün ismi olarak Nescafe kullanılması bu duruma örnektir.

Marka farkındalığı, tüketicinin satın alma kararında marka seçimi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Tüketiciler, farkındalığı belirli bir markayı seçmek için bir itici güç olarak kullanma eğilimindedir (Huang ve Sarigöllü, 2012). Tüketici-marka ilişkisinde marka aşkı, bir





tüketicinin belirli bir markayı, markayı sevdiği için tercih ettiğini gösterir. Bu nedenle marka aşkı, marka farkındalığı ile pozitif bir ilişkiye de sahip olabilir.

Marka Çağrışımları:

Marka çağrışımları, zihinsel görüntüler, ürün özellikleri, marka kişiliği ve semboller dahil olmak üzere markayla müşteriyi birbirine bağlayan her şeydir (Kotler vd., 2006). Tüketiciler, işletmeden gelen bilgileri işlemek ve düzenlemek, hafızaya almak ve satın alma kararları vermelerine yardımcı olmak için marka çağrışımlarını kullanır (Low ve Lamb, 2000). Güçlü marka çağrışımları oluşturmak güçlü marka değerini beraberinde getirecektir.

Algılanan Kalite:

Algılanan kalite tüketicinin zihninde oluşan bir süreç olup, tüketicilerin zihninde depolanan bilgi, mantıksal ağlarla sıralanmıştır (Franzen, 2002: 57). Algılanan kalitenin değerlendirilmesi, yüksek kalite ile düşük kalitenin karşılaştırılması, kategoride en iyi ile en kötü karşılaştırılması ve sürekli kalite ile sürekli olmayan kalitenin karşılaştırılması mümkün olabilmektedir (Erdil ve Uzun, 2009: 292). İşletmenin belirlediği kalite konumu ile tüketicinin zihnindeki kalite konumun örtüşmesi beklenen ve olması gereken bir durumdur.

Marka Sadakati:

Marka sadakati, tüketicinin bir markaya karşı olumlu tutuma sahip olması ve gelecekte düzenli olarak markayı satın alma niyetine sahip olmasıdır (Pappu vd., 2005: 145). Sadakat düzeyi yüksek müşteri profiline sahip olan markaların değeri de yükselebilmektedir (Kotler, 1997: 444). Marka sadakati tüketicinin markayı satın alma niyetinin birincil tercih olması ve tüketicinin bir odak noktasına sadık olma eğilimi olarak tanımlanabilir (Yoo ve Donthu, 2001: 3).

Şekil 2. Marka Sadakat Düzeyleri Piramidi



Kaynak: Aaker, D., (1991). Building strong brands. Free Press: 62.





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi Şekil 2’de görüldüğü gibi, markayı değiştiren, kayıtsız, sadakatsiz grup, müşteriler içinde en fazla olan kısmı oluştururken, sadıklar en küçük dilimi oluşturur. İşletmeler markalarını müşterilerini en üst düzeye çekebilecek şekilde yönetmeli, buna yönelik pazarlama stratejileri geliştirmelidirler. Yoğun rekabet ortamında sadık müşteriler elde edilmediği sürece, rakiplerin herhangi bir öncü adımında müşteriler taraf değiştirebilecek ve müşteri kaybı yaşanabilecektir. Son olarak, yeni müşteri kazanmanın maliyeti mevcut müşterileri koruma maliyetinden her zaman daha fazla olduğu gerçeği bu süreçte unutulmamalıdır.

Marka sadakatinde davranışsal sadakat ve tutumsal sadakat olmak üzere iki bakış açısı vardır. Davranışsal sadakat, aynı markayı tekrar tekrar satın alan tüketiciyi içerir. Tutumsal sadakat, tüketicinin satın alma kararı verirken gösterdiği psikolojik bağlılığı içerir (Odin, Odin ve Valette-Florence, 2001). Davranışsal bakış açısı, tüketicinin satın alma kararında gösterilen bir markaya olan bağlılığı ile ilgilidir. Tutumsal bakış açısı, tüketicinin markaya sadık olma niyetiyle ilgilidir. Bir markaya olan sadakat, kişinin belirli bir markaya olan duygusal bağlılığının yoğunluğuyla da belirlenir (Park vd., 2010). Bu nedenle, marka aşkı ile marka sadakati arasında güçlü bir bağ olduğu düşünülmektedir.

1.2. Marka Aşkı

Araştırmalar, tüketici-marka ilişkilerinin basit bir beğeniden çok daha yoğun olabileceğini göstermektedir. Tüketiciler bir markaya karşı “aşk benzeri” duygular yaşayabilirler. Marka aşkı markasından memnun olmuş bir tüketiciye ait tutkulu duygusal bağlılığın derecesi olarak tanımlanmaktadır (Carroll ve Ahuvia, 2006). Tüketici-marka ilişkisi çeşitli yapılardan oluşmaktadır. Marka aşkı, tüketici-marka ilişkisinin temel parçası olan yapılardan biridir (Reimann vd., 2012). Vries (2017), tüketicileri markalarla ilişki kurmaya motive eden nedenleri; kendini ifade etme, sosyalleşme, bilgi edinme güdüsü ve bilgi olarak sıralamaktadır. Tüketiciler, “kendini ifade etmek” veya markanın “duygusal faydalarını yaşamak” için markalara yönelirler (Phau ve Lau, 2000: 428).

Carroll ve Ahuvia (2006), marka aşkını, tatmin olmuş bir müşterinin belirli bir markaya yönelik heyecan ve bağlılığı olarak ifade etmektedir. Markaya yöneltmiş aşk, tatmin olmuş tüketicilerin deneyimlerinin bir ifadesidir. Carroll ve Ahuvia, marka aşkını tatmin sonrası bir markaya yönelik derin bağlılık olarak ifade etmişler ve tatminden marka aşkına uzanan bütünsel yapıyı vurgulamışlardır. Markayla kurulan güçlü bağlar ve hissedilen güçlü duygular markaya yöneltmiş aşkı ifade eder (Unal ve Aydın, 2013: 77). Marka aşkı, tüketicilerin markaya olan sevgisini, tutkusunu, bağlılığını, olumlu değerlendirmelerini kısacası duygularını ifade etmektedir (Kang, 2015: 91). Marka aşkı esasında tüketici ile marka arasındaki güçlü ilişkiyi yansıtır. Tüketicilerin yararlandıkları markayla ilişki sürecinde yaşadığı olumlu deneyimler (mesela güven) veya marka özellikleri (marka kalitesi, hedonik özellikler vs.) marka aşkı oluşmasına doğrudan etki eder (Albert ve Merunka, 2013: 258).





Batra vd. (2012), marka aşkını, yedi boyut kapsamında ele almaktadır. Bir tüketicinin bakış açısından marka aşkını tanımlayan bu yedi boyut; (1) olumlu tutum değeri, (2) kendi markasıyla bütünleşme, (3) olumlu duygusal bağlantı, (4) ayrılık sıkıntısı, (5) uzun vadeli ilişki, (6) tutku odaklı davranış ve (7) tutum gücüdür. İkinci kategorizasyon ise Albert, Merunka ve Vallette-Florence'nın (2008), çalışmalarına aittir. Bu çalışma, marka aşkının sosyal psikoloji olarak kavramsallaştırması çalışma kapsamında olup, Albert vd. (2008) 11 marka aşkı boyutundan bahsetmişlerdir. Bu boyutlar; (1) tutku, (2) süre, (3) benlik uyumu, (4) rüyalar, (5) anılar, (6) zevk, (7) çekicilikler, (8) benzersizlik, (9) estetik, (10) güven ve (11) beyandır. Marka aşkını "tatmin bir tüketicinin belirli bir markaya duyduğu tutkulu duygusal bağlılık derecesi" olarak tanımlayan Carroll ve Ahuvia (2006), beş marka sevgisi boyutu belirlemiştir: (1) marka tutkusu, (2) markaya bağlılık, (3) markanın olumlu değerlendirilmesi, (4) markaya karşı olumlu duygular ve (5) markaya olan sevgi beyanlarıdır.

Buraya kadar yapılan tüm tanımlamalar ile, marka aşkının tüketicinin ilişki kurduğu bir markayla olan ilişkisinin önemini göstermekte olup, tüketicilerin yakın ilişki kurduğu markalar, nötr ilişki kurduğu markalara göre daha yüksek marka aşkı puanına sahip olabileceği söylenebilir (Reimann vd., 2012).

Literatürde marka aşkı ile marka değeri algılamalarının ilişkisini ortaya koyan çok sayıda çalışma mevcut olup, bu çalışmalar genel olarak marka sadakati açısından incelenmiştir. Lau ve Lee (1999), çalışmasında marka aşkı, marka bağlılığı ve güven arasındaki ilişkiyi araştırmış, markasını seven tüketicilerin markalarına daha fazla güvendiği ve bu güveninin marka sadakati oluşturmada önemli bir faktör olduğunu tespit etmişlerdir. Carroll ve Ahuvia (2006), marka aşkı gibi markaya ait duygularının marka sadakati üzerinde önemli bir pozitif etkisi olduğunu doğrulamıştır. Hwang ve Kandampully (2012), çalışmalarında benlik, marka aşkı ve duygusal bağlanma gibi üç faktör arasındaki ilişkiyi değerlendirmiş ve benlik bağlantısının marka aşkı ve duygusal bağlanmaya ve bunların ise marka bağlılığına pozitif etki ettiğini tespit etmişlerdir. Farklı deneyimler içeren marka aşkı, öncelikle güçlü duygusal sonuçlara ve bunun sonucunda da marka sadakati gibi davranışsal sonuçlara yol açmaktadır (Langner vd., 2014).

Marka aşkı ile marka sadakati arasında güçlü bir ilişki olduğundan bahsetmek mümkündür (Bagozzi vd., 2014). Aşkın ve İpek (2016), yaptıkları çalışmada marka aşkı ile marka sadakati arasındaki pozitif yönlü bir ilişki bularak, marka aşkının marka deneyimi ile marka sadakati arasındaki ilişkiye aracılık ettiğini ortaya koymuştur.

Huang (2017), müşterinin davranışsal sadakatının geliştirilmesinde marka aşkının kritik bir rol oynadığını ifade etmektedir. Sarkar ve Pradhan (2016), mağaza sadakat programlarının mağaza sadakati ve mağaza ilişkileri üzerindeki etkilerinin mağaza tatmini mağaza aşkına nasıl aracılık edebileceğini araştırmış, sadakat programlarının mağaza sadakati ve mağaza ilişkileri üzerindeki etkisine hem mağaza tatmininin hem de mağaza aşkının





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi aracılık ettiği sonucuna ulaşmışlardır. Algharabat (2017), marka aşkının marka sadakatı üzerindeki pozitif etkisini ifade etmiştir.

Marka sadakatının yanı sıra marka aşkının marka bilinirliği ve marka farkındalığı ile ilişkisini yapılan çalışmalar söz konusudur. Batra vd. (2012), marka aşkını, bir markayla kurulan pozitif duygusal bağ olarak tanımlamış olup, marka farkındalığı ile artabileceğini söylemişlerdir. Tüketici, reklamlar veya geçmiş deneyimler sayesinde bir markayla olumlu bir bağa sahip olabilmektedir. Uzun vadeli ilişkinin boyutu, marka bilinirliği için itici güç olabilir. Bir marka ile uzun süreli ilişkisi olan bir tüketici, markanın kurumsal görsel kimliğini bilmektedir. Kurumsal kimlik, bir işletmenin özünü ifade eden tüm sembolleri ve grafik öğeleri içermektedir (Van den Bosch vd., 2005).

Halilovic (2013), Batra vd, yedi marka aşkı boyutu (2012) kullanılarak yapılan çalışmalarında, bu boyutların marka değeri üzerindeki etkisi analiz edilmiştir. Sonuçlar, marka aşkı boyutlarının marka değeri üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu göstermektedir. Marka değeri boyutlarının tümü, marka aşkı boyutlarından etkilenmektedir. Marka aşkının marka değeri üzerindeki etkisinde hedonik ve faydacı tüketimin bir rol oynadığı araştırma kapsamında görülmektedir. Araştırmaya göre, hedonik ürünlerin, faydacı ürünlere göre marka aşkı ve marka değeri arasındaki ilişkide daha fazla etkiye sahip olduğu görülmektedir. Marka sadakatı, marka bilinirliği ve marka imajı hedonik ve faydacı ürün kategorilerinden etkilendiği gibi marka aşkı boyutları da hedonik ve faydacı ürünler arasında da farklı ilişkilere neden olabilmektedir.

Sosyal medya mecralarında markanın önemi de günümüzde giderek artmıştır. Sosyal medya, işletmelerin sahip oldukları markaların bilinirliğini artıma konusunda etkili bir aracı olarak görev yapmaktadır (Altındal, 2013). Markalar, mevcut ve potansiyel müşterilerine ilgilenimlerini yüksek tutacak sosyal medya pazarlama çalışmalarını yoğunlaştırdıkça, marka değeri dolayısıyla marka tercihi de artmakta olup, sosyal medya ilgileniminin marka farkındalığına, marka imajına, algılanan kaliteye ve marka sadakatine etkisi, tüketicilerin hedonik ve faydacı değer temelli satın alma yaklaşımına göre farklılık göstermemektedir (Uzunkaya ve Yükselen 2020).

Günümüzde sosyal medya pazarlaması, marka performansını artıran çevrimiçi pazarlama stratejileri ile bütünleşik bir hal almıştır. Müşteri ilişkileri pazarlaması ve müşteri bağlılığı üzerinde olumlu etkileri ile ilişkili olduğundan daha fazla satış ve kar sağlamak için işletmelere yardımcı olmaktadır (Hamşioğlu ve Nalçı, 2021). Ancak sosyal medyanın artan önemine rağmen marka değeri ve müşteri ilişkileri üzerindeki etkisi açısından yapılan çalışmalar henüz yeterli aşamada değildir (Seo ve Park, 2018). Bu sebeple bu araştırmanın yapılması planlanmıştır.





Yöntem

Söz konusu bu çalışmanın evrenini Türkiye’de yaşayan tüketiciler oluşturmakta olup, tüketicilerin net sayısı bilinmediğinden örneklem sayısının tam hesaplanamadığı durumlarda ulaşılabilecek en az 384 katılımcı sayısının (Sekaran ve Bougie, 2016), üzerine çıkılması hedeflenmiştir. Veriler çevrimiçi anket yöntemi ile elde edilmiştir. Araştırmaya katılmaya gönüllü olan ve anketi dolduran cevaplayıcı sayısı 615 olup, ulaşılabilecek en az 384 katılımcı sayısının üzerine çıkmıştır.

Araştırmanın soru formunda katılımcılara, yaş, gelir durumu ve en sevdikleri markalar sorulmuştur. En sevilen markaların tespiti için, katılımcıya 10 marka içeren bir listeden en sevdiği markayı seçmeleri istenmiştir. Katılımcıya sunulan 10 seçeneğe sahip marka listesi ise çalışma öncesinde 45 kişinin katıldığı pilot çalışma ile belirlenmiştir. Pilot çalışmada “en sevdiğiniz marka hangisidir” sorusu açık uçlu sorulmuş, yanıtlar doğrultusunda 10 seçeneğe sahip -en sevilen markalar listesi- oluşturulmuştur. Araştırmada 16 maddelik Aaker’ın (1991) Marka Değeri Ölçeği (3 farkındalık, 4 algılanan kalite, 5 sadakat, 4 çağrışım) ve 10 maddelik Carroll ve Ahuvia, (2006) Marka Aşkı Ölçeği kullanılmıştır. Ölçekler güvenilirlik analizinde oldukça güvenilir (.887 ve .917) çıkmıştır. 5 Likert tipi soru ile katılımcılara sunulan bu ölçekteki ifadelerin “katılımcıların seçmiş olduğu en sevdiği marka” düşünülerek yanıtlanması istenmiştir. Anket sonuçlarından elde edilen veriler SPSS paket programı aracılığı ile analizlere tabi tutularak gerekli analizler yapılmıştır. Demografik özelliklerin marka aşkı davranışları üzerindeki etkisi veriler normal dağılım gösterdiğinden (çarpıklık basıklık değerleri +2 ve -2 çıkması) parametrik analizlerden tek yönlü varyans analizi ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Seçilmiş bulunan en sevilen markanın, marka değeri algılamalarını her bir boyutta farklılaştırma durumu ve marka aşkı davranışını farklılaştırma durumu belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca marka değeri algılamalarının ve marka aşkı davranışının birbirlerini etkileyip etkilemediği basit doğrusal regresyon analizi ile incelenmiştir. Son olarak marka değeri ve marka aşkının tüketicilerin sosyal medya davranışına etkisini görmek amacıyla basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

Araştırma Hipotezleri:

H1: Marka değeri algılamaları yaş gruplarına göre farklılık göstermektedir.

H2: Marka değeri algılamaları gelir gruplarına göre farklılık göstermektedir.

H3: Marka aşkı davranışı en sevilen marka seçimi gruplarına göre farklılık göstermektedir.

H4: Marka değeri algılamaları en sevilen marka seçimi gruplarına göre farklılık göstermektedir.

H5: Marka aşkı davranışları marka değeri algılamalarını etkilemektedir.





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi

H6. Marka değeri algılamaları marka aşkı davranışını etkilemektedir.

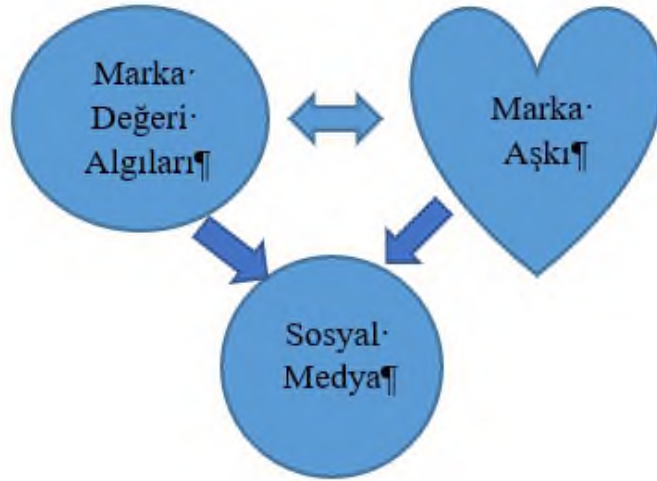
H7. Marka aşkı davranışı markanın sosyal medya platformlarında savunulmasını etkilemektedir.

H8. Marka aşkı davranışı markanın sosyal medya platformlarında takip edilme durumunu etkilemektedir.

H9. Marka değeri algılamaları markanın sosyal medya platformlarında savunulmasını etkilemektedir.

H10. Marka değeri algılamaları markanın sosyal medya platformlarında takip edilme durumunu etkilemektedir.

Araştırma Modeli:



Araştırmada marka değeri algılamalarının marka aşkını etkilediği gibi marka aşkıdan etkilendiğini, marka değeri algılamalarının ve marka aşkı davranışının tüketicinin sosyal medya üzerindeki davranışlarını etkilediği varsayılmaktadır.

Bulgular

Çalışmanın bu kısmında verilerden elde edilerek yapılan analizler tablolaştırılarak yorumlanmıştır.

Tablo 1 Katılımcıların Demografik Özellikleri

	Frekans	Yüzde
Yaş		
18-25	398	64,7
26-35	69	11,2
36-45	103	16,7
46 ve üzeri	45	7,3
Toplam	615	100,0





Gelir		
5000 TL ve altı	107	17,4
5001-8000 TL arası	180	29,3
8001-11000 TL arası	153	24,9
11000 TL üstü	175	28,5
Toplam	615	100,0

Katılımcıların %64,7'si 18-25 aralığında olup %7,3 ise 46 yaş ve üzeridir. Araştırmanın gelir dağılımına bakıldığında ise %29,3'ü 5001-8000 TL arası, %28,5'i 11000 TL ve üzeri gelire sahiptir.

Tablo 2. Katılımcıların En Sevdikleri Markaların Sıralanması

Marka	N	ort	Standart hata
Mercedes	105	4,1756	,54328
Apple	168	4,1042	,57052
Nike	73	3,9469	,57449
Audi	73	3,9401	,55896
Coca Cola	20	3,8375	,65280
Nutella	31	3,7702	,71633
Starbucks	33	3,7292	,48881
Zara	35	3,5518	,55250
Mc Donalds	17	3,3971	,50192

Katılımcılardan daha önce yapılmış pilot çalışma vasıtasıyla oluşturulmuş "10 marka ismini" içeren listeden en sevdiklerini belirlemeleri istendiğinde en fazla Apple markası 168 katılımcıyla (%27,3) birinci sırada yer almış, Mercedes 108 katılımcıyla (%17,1) ikinci, Nike ve Audi 73'er katılımcıyla (%11,9) üçüncü olmuştur.

Tablo 3. Katılımcıların Seçmiş Oldukları Markaya Göre Marka Değeri Sıralaması

	Frekans	Yüzde
Apple	168	27,3
Mercedes	105	17,1
Nike	73	11,9
Audi	73	11,9
Starbucks	33	5,4
Nutella	31	5,0
Mc Donalds	17	2,8
Coca Cola	20	3,3
Zara	35	5,7
Diğer Markalar	60	9,8
Toplam	615	100,0





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi

Araştırmaya katılan katılımcılardan elde edilen verilere göre her ne kadar “en sevdikleri marka” Apple olarak çıkmış olsa da, en sevdikleri marka olarak “Mercedes” markasını seçenlerin marka algılamaları (4,17 ortalama) Apple markasını seçenlerin Apple marka algılamalarına (4,10 ortalama) göre daha yüksek ortalamaya sahip görülmektedir.

Tablo 4. Katılımcıların Seçmiş Oldukları Markaya Göre Marka Çağrışımları Sıralaması

Marka	n	ort	Standart hata
Mercedes	105	4,2190	,56934
Nike	73	4,1233	,65368
Apple	168	4,0863	,63280
Audi	73	3,9178	,64825
Mc Donalds	17	3,8235	,61087
Coca Cola	20	3,7125	1,10106
Starbucks	33	3,7045	,55005
Nutella	31	3,6694	,86214
Zara	35	3,5500	,69874

Araştırmaya katılan katılımcılardan elde edilen verilere göre yine her ne kadar “en sevdikleri marka” Apple olsa da, en sevdikleri marka olarak “Mercedes” markasını seçenlerin marka çağrışımları 4,21 ortalama ile birinci sırada yer almış, en sevdikleri markayı Nike olarak seçenlerin marka çağrışımları algısı 4,12 ortalama ile ikinci sırada yer almış, Apple markasını seçenlerin Apple markasına ait çağrışımlarının ortalaması ile 4,08 olarak belirlenmiştir.

Tablo 5. Katılımcıların Seçmiş Oldukları Markaya Göre Marka Sadakat Sıralaması

Marka	n	ort	Standart hata
Mercedes	105	3,7219	,83643
Apple	168	3,6262	,89136
Audi	73	3,6055	,72723
Nike	73	3,3863	,85005
Nutella	31	3,3097	,96033
Starbucks	33	3,1576	,75126
Zara	35	3,0857	,81643
Coca Cola	20	3,0800	1,02885
Mc Donalds	17	2,3647	,66044

En sevilen markayı Mercedes olarak seçenlerin marka sadakati ortalaması 3,72 ile birinci, Apple olarak seçenlerin 3,62 ile ikinci, Audi olarak seçenlerin ise 3,60 ile üçüncü olduğu görülmektedir. Birlikte katılımcıların genel olarak sadakat düzeylerinin çok yüksek olmadığı görülmektedir.





Tablo 6. Katılımcıların Seçmiş Oldukları Markaya Göre Algılanan Kalite Sıralaması

Marka	N	ort	Standart hata
Starbucks	33	4,5051	,60737
Mercedes	105	4,3857	,64116
Apple	168	4,3378	,65154
Coca Cola	20	4,2375	,50312
Nike	73	4,1575	,65286
Audi	73	4,1507	,62603
Nutella	31	4,0645	,76367
Zara	35	3,8500	,55967
Mc Donalds	17	3,7059	,76667

Algılanan kalite boyutunda katılımcıların yanıtları listeyi değiştirmiş, Starbucks markası 4,5 ortalama ile birinci sırada yer almıştır. Mercedes markasını en sevdiğikleri marka olarak belirleyenlerin Mercedes'e dair algılanan kalite ortalaması 4,38, Apple markasını seçenlerin Apple markasının algılanan kalite ortalaması ise 4,33 ortalama ile görülmektedir.

Tablo 7. Katılımcıların Seçmiş Oldukları Markaya Göre Marka Farkındalığı Sıralaması

Marka	N	ort	Standart hata
Coca Cola	20	4,7333	,39883
Apple	168	4,6131	,70388
Mercedes	105	4,5937	,65205
Starbucks	33	4,5051	,60737
Nike	73	4,3653	,68755
Nutella	31	4,2796	,77982
Audi	73	4,2466	,63835
Mc Donalds	17	4,1373	,51450
Zara	35	3,9333	,70386

Marka farkındalığı boyutunda Coca Cola markası 4,73 ortalama ile birinci sırada yer almış, Apple markası 4,61 ortalama ile ikinci, Mercedes 4,59 ortalama ile üçüncü sırada yer almıştır. Tabloda genel olarak araştırmaya dâhil olan markaların marka farkındalıklarının yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 8. Katılımcıların Seçmiş Oldukları Markaya Göre Marka Aşkısı Sıralaması

Marka	N	ort	Standart hata
Mercedes	105	4,1686	,63810
Audi	73	3,9356	,69069
Nutella	31	3,8903	,77818





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi

Apple	168	3,8536	,75660
Starbucks	33	3,7485	,69062
Nike	73	3,7315	,69280
Zara	35	3,5571	,59571
Coca Cola	20	3,5300	,92173
Mc Donalds	17	3,2882	,69811

Katılımcılara seçmiş olduğu markaya ait marka aşkı davranışlarını ölçmeye yönelik Marka Aşkı ölçeği sorulduğunda seçilen markaya göre birinci sırayı Mercedes 4,16 ortalama ile almış, ikinci sırada Audi 3,93 ortalama ile yer almış, üçüncü sırada ise Nutella markası 3,89 ortalama ile yer almıştır.

Tablo 9. Marka Değeri Ölçeğine Ait Tanımlayıcı İstatistikleri

	Ort	Ss	Çarpıklık	Basıklık
1.Bu markayı herkes tanır.	4,4862	,90026	-1,910	1,920
2.Bu marka kolay hatırlanan bir markadır.	4,5268	,79011	-1,925	1,963
3 Bu marka sektörde akla gelen ilk markadır.	4,1447	,97202	-1,254	1,436
4. Bu markanın tasarımı estetikdir.	4,2439	,93556	-1,461	1,737
5. Bu markanın kullanımı kolaydır.	4,2276	,83503	-1,307	1,721
6. Bu marka benim tüm beklentilerimi karşılıyor.	4,0813	,94811	-1,037	,873
7. Bu marka kategorideki en kaliteli markadır.	4,1073	,93338	-1,011	,784
8. Bu markadan vazgeçmem.	3,5756	1,17537	-,342	-,856
9. Bu marka için diğer markalara oranla daha fazla fiyat ödemeye razıyım.	3,5870	1,17596	-,517	-,695
10. Bu marka için çevreme referans olurum.	3,9756	,92260	-,925	,739
11. Bu markayı kullananların özel olduklarını düşünürüm.	3,1333	1,32691	-,053	-1,215
12. Bu markayla aramda duygusal bir bağ vardır.	2,9496	1,30611	,159	-1,152
13. Bu marka diğer markalardan farklı bir imaja sahip.	4,0829	,91919	-1,225	1,682
14. Bu markanın sembolünü gözümde canlandırabilirim.	4,5171	,82071	-1,917	1,910
15. Bu markanın sloganını hatırlıyorum.	3,2732	1,35547	-,186	-1,236
16. Bu markayı sunan işletmeye güvenirim.	3,9463	,98294	-,976	,824

Marka Değeri ölçeğine göre elde edilen yanıtlar en yüksek ortalamaya katılımcıların seçmiş oldukları markaları için 2. ifade "bu markayı herkes tanır" ifadesi sahip olurken, en düşük ortalamaya 12. İfade "bu markayla aramda duygusal bir bağ vardır." ifadesi sahiptir. Ölçeğe ait Cronbach's Alpha ise, 887' dir.





Tablo 10. Marka Aşkı Ölçeğine Ait Tanımlayıcı İstatistikler

	Ort	Ss	Çarpıklık	Basıklık
Bu marka harika bir marka.	4,0748	,88469	-1,039	1,462
Bu marka bana kendimi iyi hissettirir.	4,1626	,83074	-1,064	1,430
Bu marka her açıdan mükemmel bir markadır.	3,7967	1,01743	-,646	-,037
Bu markaya karşı nötr değilim.	3,8780	,96675	-1,002	,980
Bu marka benim çok mutlu olmamı sağlar	4,0146	,94891	-1,096	1,216
Bu markayı seviyorum.	4,3480	,70542	-1,475	1,331
Bu marka için özel hisler besliyorum.	3,4179	1,18871	-,204	-,997
Bu marka özel bir zevktir.	3,8943	1,04627	-,781	-,091
Bu marka hakkında tutku doluyum.	3,3902	1,20419	-,167	-,966
Bu markaya çok bağlıyım.	3,2000	1,23494	-,078	-,976

Çarpıklık basıklık değerlerinin -2 ve + 2 aralığında olması verilerin normal dağıldığını göstermektedir (George ve Mallery, 2010). Araştırmadaki bu doğrultuda parametrik analizler yapılmıştır. Cronbach's Alpha ise, 917' dir.

Tablo 11. Marka Aşkı ve Marka Değeri Algılamalarının Seçilen Marka Grupları Arasındaki Farklılığı Göstermeye Yönelik Tek Yönlü Varyans Analizi

Boyutlar	F değeri	P değeri
Çağrışım	7,562	,000
Sadakat	7,507	,000
Algılanan Kalite	6,769	,000
Farkındalık	10,531	,000
Marka Değeri Ölç Ort.	10,073	,000
Marka Aşkı Ort.	6,371	,000

Tüketicilerin seçmiş oldukları marka, marka değeri algılamalarını farklılaştırabilmektedir. Sonuçlara göre Apple'ı tercih eden tüketici algılamaları ile Starbucks (,37500) , Mc Donalds,(,70711) Zara (,55238) ve diğer markaları (,54271) tercih edenlere göre anlamlı derecede farklılık göstermektedir. Mercedes'i en sevdiği marka olarak belirten tüketici algılamaları da Starbucks (,44643) , Nutella (40543), Mc Donalds,(,77854) Zara (,62381) ve diğer markaları (,61414) tercih edenlere göre anlamlı derecede farklılık göstermektedir. Nike tercih eden tüketicilerin marka algılamaları Mc Donalds,(,54986) Zara (,39513) ve diğer markaları (,38546) tercih edenlere göre anlamlı derecede farklılık göstermektedir. Audi tercih eden





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi
tüketiciilerin marka algılamaları Mc Donalds,(,54301) Zara (,38828) ve diğer markaları (,37861) tercih edenlere göre anlamlı derecede farklılık göstermektedir.

Çağrışım açısından bakıldığında ise Apple, Zara (, 53631) ve diğer markalar (,48214) ile anlamlı farklılık göstermektedir. Mercedes, Starbucks (,51540), Nutella (,54569), Zara (,66905), Diğer markalar (,61488) istatistiki olarak farklılık göstermektedir. Nike ise Zara (,57329) ve Diğer markalar (, 51912) olarak farklılık göstermektedir.

Marka Sadakati konusunda Apple markası, Mc Donalds ile (1,26148), Zara (, 54048), Diğer Markalar (, 43952) istatistiki olarak farklılık göstermektedir. Nike markası, Starbucks (,56433), Mc Donalds (1,35720), Zara (,63619), Diğer Markalar (, 53524) olarak farklılık göstermektedir. Yine Mc Donalds markası ile Nike (1,02160) ve Audi (1,24077) olarak farklılık göstermektedir.

Algılanan kalite açısından Apple markası, Starbucks (, 45143), Mc Donalds (,63192), Zara (,48780), Diğer marka (,52133) olarak anlamlı farklılık göstermektedir. Mercedes markası, Starbucks (, 49935), Mc Donalds (,67983), Zara (,53571), Diğer marka (,56905) olarak anlamlı farklılık göstermektedir

Farkındalık açısından Apple markası, Audi (, 34708), Zara (,66032), Diğer marka (,80476) olarak farklılık göstermekte, Mercedes markası Audi (, 36652), Zara (,67976), Diğer marka (,82421) olarak farklılık göstermektedir. Burada Audi için çıkan anlamlı farklılığın neden “sektörde akla gelen tek marka olma ilk marka olma” gibi özelliklere sahip olmama durumundan kaynaklanabilmektedir.

Apple’ı tercih edenlerle Mercedes’i tercih edenler arasında marka aşkı açısından anlamlı bir farklılık bulunmaktadır (,31500). Diğer markalarla ise fark (,39024) tür. Mercedes’i tercih edenlerle Apple(,31500), Nike (,43706), Mc Donalds (,88034), Coca Cola (,63857), Zara (,61143) Diğer markalar (,70524) marka aşkı davranışına dair ciddi farklılıklar görülmektedir. Bu kapsamda Audi’nin yer almaması 2 markanın da otomobil markası olduğundan kaynaklanabilir.

Audi markasını tercih eden tüketicilerle Mc Donalds (,64738), diğer markalar(,47228) şeklinde marka aşkı davranışına dair anlamlı bir farklılık görülmektedir.

Marka aşkı davranışı ve marka değeri algılamaları en sevilen marka seçim gruplarına göre farklılık gösterdiğinden H3 ve H4 hipotezi kabul edilmiştir.





Tablo 12. Marka Değeri Algılamalarının Yaş Grupları Arasında Tek Yönlü Varyans Analizi

Boyutlar	F değeri	P değeri
Çağrışım	1,777	,150
Sadakat	2,615	,050
Algılanan Kalite	4,489	,004
Farkındalık	4,489	,004
Marka Değeri Ölç Ort.	3,465	,016
Marka Aşkı Ort.	1,815	,143

Yaş açısından bakıldığında farkındalık boyutunda 18-25 yaş arası tüketicilerle 46 yaş üzeri tüketiciler açısından anlamlı derecede (,35308) bir farklılık bulunmuştur. H1 hipotezi kısmen kabul edilmiştir.

Tablo 13. Marka Değeri Algılamalarının Gelir Grupları Arasında Tek Yönlü Varyans Analizi

Boyutlar	F değeri	P değeri
Çağrışım	,692	,557
Sadakat	,197	,898
Algılanan Kalite	1,592	,190
Farkındalık	3,262	,021
Marka Değeri Ölç Ort.	,801	,494
Marka Aşkı Ort.	6,371	,000
Boyutlar	F değeri	P değeri
Çağrışım	,692	,557
Sadakat	,197	,898
Algılanan Kalite	1,592	,190
Farkındalık	3,262	,021
Marka Değeri Ölç Ort.	,801	,494
Marka Aşkı Ort.	6,371	,000

Gelir açısından inceleme yapıldığında marka değeri algılamaları gelir gruplarına göre farklılaşmakta ancak marka aşkı davranışı istatistiki olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmamaktadır. Marka değeri algılamasında 5000 TL altı gelir ile 11000 TL üstü gelir arasında anlamlı (,24132) bir farklılık bulunmaktadır. H2 hipotezi kabul edilmiştir.

Tablo 14. Marka Aşkının Marka Değerini Etkileme Durumunu Gösteren Regresyon Analizi

	B	Sta Hata	Beta	t	p
Marka Aşkı	,673	,019	,821	35,608	,000





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi

Araştırmaya katılan katılımcılardan elde edilen yanıtlara göre marka aşkı davranışı marka değeri algılamalarını etkilemektedir. H5 hipotezi kabul edilmiştir.

Tablo 15. Marka Değeri Algılamalarının Marka Aşkı Davranışlarını Etkileme Durumunu Gösteren Regresyon Analizi Tablosu

	B	Sta Hata	Beta	t	p
Çağrışımlar	,312	,031	,290	9,956	,000
Sadakat	,448	,025	,525	18,237	,000
Algılanan Kalite	,098	,037	,090	2,667	,008
Farkındalık	,093	,030	,091	3,131	,002
Marka Değeri Ölçek	1,001	,028	,821	35,608	,000

Araştırmaya katılan katılımcıların seçmiş oldukları markaların değer algılamaları her bir boyutta (marka çağrışımları, marka sadakati algılanan kalite ve marka farkındalığı) marka aşkı davranışlarını etkilemektedir. H6 hipotezi kabul edilmiştir.

Tablo 16 Sevilen Markanın Sosyal Medyada Takip Edileme Durumu

	Frekans	Yüzde
Evet	173	28,1
Hayır	442	71,9
Toplam	615	100,0

Araştırmaya katılan katılımcıların büyük bir kısmı (%71,9) sevdikleri markayı sosyal medyada takip etmemektedir.

Tablo 17 Sevilen Markanın Sosyal Medyada Savunulma Durumu

	Frekans	Yüzde
Evet	206	33,5
Hayır	409	66,5
Toplam	615	100,0

Araştırmaya katılan katılımcıların büyük bir kısmı (%66,5) sevdikleri markayı sosyal medya platformlarında savunmamaktadır.

Tablo 18. Marka Aşkıının Sosyal Medya Üzerindeki Etkisini Belirlemeye Yönelik Regresyon Analizi

	B	St Hata	Beta	t	p
Sosyal Medya Takip	-,124	,023	-,211	-5,352	,000
Sosyal Med. Savunma	-,187	,024	-,303	-7,879	,000





Araştırmaya göre katılımcıların bir markaya duydukları aşk onların sosyal medya davranışlarını etkilemektedir. H7 ve H8 hipotezleri kabul edilmiştir.

Tablo 19. Marka Değeri Algılamalarının Sosyal Medya Davranışları Üzerindeki Etkisini Belirlemeye Yönelik Regresyon Analizi

	<i>B</i>	<i>St Hata</i>	<i>Beta</i>	<i>t</i>	<i>p</i>
Sosyal Medya Takip	-,107	,029	-,150	-3,746	,000
Sosyal Med. Savunma	-,181	,029	-,242	-6,174	,000

Araştırmaya göre katılımcıların bir markaya duydukları aşk onların sosyal medya davranışlarını etkilemektedir. H9 ve H10 hipotezleri kabul edilmiştir.

Tartışma

Marka değeri algılamalarının Aaker'ın (1991) belirlemiş olduğu boyutlara göre; marka farkındalığı, marka çağrışımları, algılanan kalite ve marka sadakati üzerinden her birinin marka aşkı üzerindeki etkisini, marka aşkı davranışının marka değeri üzerindeki etkisini ve marka değeri ile marka aşkının tüketicilerin sosyal medyadaki davranışları üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla yapılan bu çalışma, 614 katılımcının katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışmada hazırlanan ankette Aaker'ın (1991) marka değerlendirme modeli ve Carroll ve Ahuvia, (2006) Marka Aşkı ölçeği kullanılmış olup bu ölçekler 5'li likert soru tipi ile katılımcılara sorulmuştur. Cinsiyet ve yaş değişkenlerinin marka değeri algılamalarını farklılaştırması ile H1 (kısmen) ve H2 hipotezi kabul edilmiştir.

Çalışmada katılımcılarda daha öncesinde pilot çalışma ile hazırlanan "en sevilen marka" listesinden birisini seçmeleri istenmiş, yanıtları o markaya göre yanıtlamaları istenmiştir. Çalışma sonucuna göre "en sevilen marka" %27,3 ile Apple, ikinci olarak ise %17,1 ile Mercedes olarak görülmektedir. Katılımcıların ölçek ifadelerini en sevdikleri markayı dikkate alarak yanıtlamak istediklerinde ise en yüksek marka değeri algısına 4,17 ortalama ile Mercedes sahip olmuş, ikinci olarak 4,01 ortalama ile Apple olmuştur. Marka çağrışımlarında 4,21 ortalama ile marka sadakati boyutunda 3,72 ile Mercedes birinci olmuş, marka farkındalığı boyutunda ise 4,73 ortalama ile Coca Cola, algılanan kalite boyutunda ise 4,50 ortalama ile Starbucks birinci olmuştur. En sevilen markaların marka aşkı ortalamalarında ise yine 4,16 ortalama ile Mercedes birinci olmuştur. En sevilen marka olarak en fazla frekans değerine Apple'ın sahip olmasına rağmen, marka değeri, marka çağrışımları ve marka sadakati boyutları algılamalarında Mercedes'in birinci sırada yer alması ilginç bir sonuç olarak yorumlanabilir. En sevilen markaya göre marka değeri algılamalarının ve marka aşkı





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi davranışlarının farklılık göstermesi araştırma sonucunda bulunmuş ve H3 ve H4 hipotezi kabul edilmiştir.

Araştırma sonucuna göre, marka değeri hem genel olarak hem de her bir boyut açısından tüketicilerin marka aşkını etkilemektedir. Çalışmada elde edilen bu sonuç literatür ile uyumlu gözükmektedir. Ayrıca marka aşkı tüketicilerin marka değerlendirme algılarını etkilemektedir. Böylelikle H5 ve H6 hipotezi kabul edilmiştir. Ayrıca marka değeri algılamaları ve marka aşkı tüketicilerin sosyal medyada o markayı takip etme ya da savunma davranışına sebep olduğu sonucuna ulaşılarak H7, H8, H9 ve H10 hipotezi kabul olmuştur. Tüketicilerin sahip oldukları yüksek marka değeri algısı ve marka aşkı duygusu onların sosyal medyada o markayı takip etmeleri ya da savunma davranışını etkileyebilmektedir. Araştırma bulguları Halilovic (2013), Batra vd, (2012), Carroll ve Ahuvia (2006) gibi çalışma bulgularıyla örtüşerek marka aşkı, marka değeri ve marka değeri boyutlarını etkileyebilmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Araştırma sonuçlarına göre tüketicilerin marka değeri algılamaları marka aşkı davranışını etkilemekte, aynı zamanda marka aşkı marka değeri algılamalarından etkilenmektedir. Bununla birlikte marka değeri algılamaları ve marka aşkı tüketicilerin sosyal medyada markaya ait davranışlarını etkilemektedir. Böyle bir durumda kitlelere hitap eden sosyal medya mecralarında işletmelerin marka stratejileri daha da bir önem kazanmıştır.

Günümüzde sosyal medya araçlarının kullanımı sosyolojik olarak toplumlarda bir çok değişime neden olabilmekle birlikte tüketici davranışlarını da büyük ölçüde etkileyebilmektedir. Tüketiciler sevdikleri markaların sosyal medya platformlarında gönüllü olarak marka elciğini üstlenebildiği gibi, onları bu platformlarda savunabilmekte, onların ücretsiz tanıtımını yapabilmektedir.

Sosyal medyanın pazarlama faaliyetleri üzerindeki etkisi düşünüldüğünde markaların kendilerini sosyal medyada ön plana çıkaracak, onları savunacak, onlar hakkında güzel ve olumlu içerikli paylaşım yapacak müşteri gereksiniminin fazla olduğu düşünülmektedir. Ancak böyle bir müşteriye sahip olmak kolay olmamakla birlikte güçlü bir marka değeri ve markayla kurulan derin duygusal bağ ile mümkündür.

İnternetin, sosyal medyanın, dijital pazarlamanın her geçen gün kullanımının yoğun olarak arttığı bu dönemde işletmeler müşterilerle duygusal bağ kuracak faaliyetlerde bulunması gerekmektedir. Tüketicinin gözünde değerli olan bir marka ile duygusal bağ kurmak daha kolay olabilecektir. Bir tüketici çok sayıda markayı sevebilir ama yok denilecek bir sayıda markaya "aşk" duygusu geliştirip onun savunuculuğunu yapabilecektir. Markaya aşık gönüllüler sosyal medyada işletmenin pazarlama gönüllüleri olarak görev yapacaklardır.





Bu çalışma sosyal medya üzerinden yalnızca iki kritere odaklanarak yapılmıştır. Sosyal medyada markayı takip etme ve sosyal medya platformlarında markayı savunma kriteri kapsamında yapılan bu çalışmadaki kısıt kriter sayısının azlığı olarak değerlendirilmektedir. Gelecek zamanlarda daha fazla kriter ile yapılacak bir çalışmaya ihtiyaç duyulabilmesinden ötürü araştırmacılara daha fazla kriter esas alınarak yapılacak çalışmalar önerilmektedir.

Kaynakça

- Aaker, D., 1991. *Managing brand equity*, The Free Press.
- Albert, N., Merunka, D. 2013. "The Role of Brand Love in Consumer-Brand Relationships". *Journal of Consumer Marketing*, 30(3), 258-266
- Albert, N., Merunka, D., & Valette-Florence, P. 2008. "When consumers love their brands: Exploring the concept and its dimensions". *Journal of Business Research*, 61, 1062-1075.
- Algharabat, R. 2017. "Linking Social Media Marketing Activities with Brand Love: The Mediating Role of Self-Expressive Brands". *Kybernetes*, 46(10),1801-1819
- Altındal, M. 2013. "Dijital pazarlamada marka yönetimi ve sosyal medyanın etkileri". *Akademik Bilişim Konferansı, Akdeniz Üniversitesi*, 23, 25.
- Aşkın, N., ve Ipek, I. 2016. "Marka Aşkının Marka Deneyimi ile Marka Sadakati Arasındaki İlişkiye Aracılık Etkisi". *Ege Akademik Bakış*, 16(1), 79.
- Ateş, S. & Karaduman, İ. 2019. "Markanın Sosyal Medyadaki Takipçi Sayısı Ve İçerik Miktarının Marka Değerine Etkisi". *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(1), 163-179.
- Bagozzi, R. Ve Philips, L. 1991. "Assessing Construct Validity in Organisational Research Administrative Science Quarterly". 36 (3): 421-458
- Batra, R., Ahuvia, A., and Bagozzi, R.P. 2012. "Brand love". *Journal of Marketing*, 76, 1-16.
- Buil, I., Martínez, E., & De Chernatony, L. 2013. "The influence of brand equity on consumer responses". *Journal of consumer marketing*.
- Carroll, B. A., Ahuvia, A. C. 2006. "Some Antecedents and Outcomes of brand love". *Market Letter*, 17(2), 79-89.
- Charanah, J., & Njuguna, R. K. 2015. "The effects of promotional mix tools on brand equity among hospitals in Nairobi County". *International Journal of Sales, Retailing and Marketing*, 4(6), 45-51.
- Erdil, T. S., & Uzun, Y. 2009. *Marka olmak*. Beta Basım Yayım Dağıtım.
- Fournier, S., & Alvarez, C. 2012. "Brands as relationship partners: Warmth, competence, and in-between". *Journal of consumer psychology*, 22(2), 177-185.
- Franzen, G. 2002, *Reklamların marka değerine etkisi*, (Çev. Fevzi Yalım), Kapital





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi

- Halilovic, D. 2013. "Crazy little thing called brand love! Exploring the influence of brand love on brand equity" *Master's thesis, University of Twente*.
- Hamşioğlu, A. B., & Nalci, M. M. 2021. "Sosyal Medya Pazarlamasının Marka Değeri, Marka Güveni ve Marka Bağlılığı Üzerindeki Etkisinin Belirlenmesi: Bir Araştırma". *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 13(4), 3076-3089.
- Huang, C. 2017. "The Impacts of Brand Experiences on Brand Loyalty: Mediators of Brand Love and Trust". *Management Decision*, 55(5), 915- 934.
- Huang, R., & Sarigöllü, E. 2012. "How brand awareness relates to market outcome, brand equity, and the marketing mix". *Journal of Business Research*, 65(1), 92-99.
- Hwang, J., & Kandampully, J. 2012. "The role of emotional aspects in younger consumer-brand relationships". *Journal of Product & Brand Management*.
- George, D., & Mallery, P. 2010. *step: A simple guide SPSS for Windows step by and reference*, 14.0 update. (No Title).
- Kang, A. 2015. "Brand Love-Moving Beyond Loyalty An Empirical Investigation of Perceived Brand Love of Indian Consumer". *Arab Economics And Business Journal*, 10, 90-101.
- Keller, K. L. 1993. "Conceptualizing, measuring, and managing customer-based brand equity". *Journal of marketing*, 57(1), 1-22.
- Keller, K. L. 2003. *Strategic brand management: Building, measuring, and managing brand equity*. Prentice Hall.
- Kotler, P. 1997. *Marketing management, analysis, planning, implementation, and control*, , Prentice-Hall.
- Kotler, P., Pfoertsch, W., & Michi, I. 2006. *B2B Brand management* (Vol. 357). Berlin: Springer.
- Langner, T., Bruns, D., Fischer, A. Ve Rossiter, J. R. 2014. "Falling in Love With Brands: A Dynamic Analysis of the Trajectories of Brand Love" *Marketing Letters*, 1-12.
- Lau, G. T., & Lee, S. H. 1999. "Consumers' trust in a brand and the link to brand loyalty". *Journal of Market-Focused Management*, 4(4), 341-370.
- Laurent, G., Kapferer, J. N., & Roussel, F. 1995. "The underlying structure of brand awareness scores". *Marketing Science*, 14(3_supplement), G170-G179.
- Lin, C.H, & Kao, D.T., 2004. "The impacts of country of origin on brand equity", *The Journal of American Academy of Business*, 5 (1/2).
- Low, G. S., & Lamb, C. W. 2000, "The measurement and dimensionality of brand associations". *Journal of Product & Brand Management*, 9 (6).





- Odin, Y., Odin, N., and Valetta- Florence, P. 2001. "Conceptual and Operational aspect of brand equity" An empirical investigation. *Journal of business research*, 53 (2), 75-84.
- Pappu, R. P., Quester G., & Cooksey, R.W. 2005. "Consumer based brand equity: Improving the measurement-empirical evidence", *Journal of Product & Brand Management*, 14(3), 143-154.
- Park, C.W., Deborah J. M., Priester, J., Eisingerich, & A.B., Lacobucci, D. 2010. "Brand attachment and brand attitude strength: Conceptual and empirical differentiation of two critical brand equity drivers". *Journal of Marketing*, 74.6, pp1-17.
- Phau, I., Lau, K. C. 2000. "Brand Personality and Consumer Self-Expression: Single or Dual Carriageway?". *Brand Management*, 8(6), 428-444.
- Reimann, M., Castaño, R., Zaichkowsky, J., and Bechara, A. 2012. "How we relate to brands: Psychological and neurophysiological insights into consumer-brand relationships". *Journal of Consumer Psychology*, 22, 128-142.
- Sarkar, A., Pradhan, S. 2016. "Examining the Roles Played by a Store Satisfaction-Love Framework in Shaping the Influence of Store Loyalty Programs". *Management Research Review*, 39(8), 879-898.
- Sekaran, U. and Bougie, R. 2016. *Research Methods for Business: A Skill Building Approach*. (Seventh Edition). West Sussex, John Wiley & Sons.
- Seo, E.-J., and Park, J.-W. 2018. "A study on the effects of social media marketing activities on brand equity and customer response in the airline industry". *Journal of Air Transport Management*, 66, 36-41
- Shiferaw, E. 2015. "The impact of brand equity on brand preference of pharmaceutical products: The case of private health sector", (*Doctoral dissertation*), St. Mary's University.
- Unal, S., Aydın, H. 2013. "An Investigation on the Evaluation of the Factors Affecting Brand Love". *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 92(2013), 76-85.
- Uzunkaya, T., ve Yükselen, C. 2020. "Lüks Giyim Markalarında Sosyal Medya İlgilenimi, Marka Değeri Ve Marka Tercihi İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Öneri Dergisi*, 15(53), 276-304.
- Van den Bosch, A. L., De Jong, M. D., & Elving, W. J. 2005. "How corporate visual identity supports reputation". *Corporate Communications: An International Journal*, 10(2), 108-116.
- Vries, L., Peluso, A. M., Romani, S., Leeflang, P. S. H., Marcati, A. 2017. "Explaining Consumer Brand-Related Activities on Social Media: An Investigation of the Different Roles of Self-Expression and Socializing Motivations". *Computers in Human Behavior*, 75, 1-29.





Tüketicilerin Marka Değeri Algılamaları ile Marka Aşkı İlişkisi ve Bunların Sosyal Medya Davranışlarına Etkisi

Yoo, B., & Donthu, N. 2001. "Developing and validating a multidimensional consumer-based brand equity scale". *Journal of business research*, 52(1), 1-14.

Yoo, B., Donthu, N., & Lee, S. 2000. "An examination of selected marketing mix elements and brand equity". *Journal of the academy of marketing science*, 28(2), 195-211.





İmge KINA

Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü
Artvin/Türkiye

Dr., Artvin Coruh University, Faculty of Arts and Sciences/ Department of Western Languages and
Literatures, Artvin, Turkey

✉ eposta: imge_kina@artvin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3321-2785> - RorID: <https://ror.org/02wcpmn42>

Atıf/Citation: Kina, İmge. 2023. Восточное Общество В Контексте Произведение Леонида Соловьёва «Возмутитель Спокойствия». *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 196-204.

✉ DOI: <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1272432>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	28.03.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	14.06.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

**Восточное Общество В Контексте Произведение Леонида Соловьёва
«Возмутитель Спокойствия»**

**Leonid Solovyov'un "Huzur Bozan Nasreddin" Adlı Eseri Bağlamında Doğu
Toplumu**

Öz

Folklorun önemli öğelerinden olan sözlü anlatılar, efsaneler, mitler, fıkralar ve masallar nesiller boyu kulaktan kulağa aktarılmanın yanı sıra toplumun deneyimlerini ve özünü yansıtmakla da önem arz ederler. Folklorun görevi, bu deneyimleri paylaşmanın dışında bu deneyimlerin toplumda yanlış giden düzen sorunlarına karşı halkı bilinçlendirmesiyle ve folklorda geçen karakterleri örnek göstermesiyle bağlantılıdır. Doğu'nun önemli folklorik figürlerinden olan Nasreddin Hoca'ya dair anlatılar, tüm dünya edebiyatlarında olduğu gibi Rus edebiyatında da ilgi çekici bir noktadadır. Pek çok yazar eserlerinde bir Doğu kahramanı olarak görülen Nasreddin Hoca hakkındaki görüşlerini, onun fıkraları ve nesillerce aktarılan çeşitli hikâyeleri aracılığıyla Rus dünyasına sunar. Bu bağlamda Doğu'yu yakından tanıyan ve Doğu toplumu, gelenekleri ve folkloruna hâkim olan Leonid Solovyov'un "Nasreddin Hoca Masalları"nın ikilemesi olan "Huzur Bozan Nasreddin" adlı çalışması da Rus edebiyatında Nasreddin Hoca adına yapılan ve onu eserlerinde ana karakter konumuna yükselten önemli bir eser olarak görülür. Nasreddin Hoca'nın yüzyıllardır bilinen zekâsı, dürüstlüğü, zulme uğrayan insanlar için gösterdiği mücadelesi, düzen karşıtlığı ve düzeni bozmak adına gösterdiği düzenbazlığı ile Solovyov'un eserinin temelini oluşturur. Solovyov'un gözünden Doğu halkının bir nevi kahramanı olarak addedilen Nasreddin Hoca'nın memleketi olan Buhara halkını kötülükten kurtarması, despotizm ve vergi ödemelerine tabi tutulan Doğu toplumunun yapısı, çalışmamızın konusunu oluşturur.





Eastern Society in the Context of Leonid Solovyov's Work "The Tale of Hodja Nasreddin: Disturber of the Peace"

Oral narratives, legends, myths, anecdotes, and tales, which are important elements of folklore, are important in reflecting the experiences and essence of society as well as being transmitted from ear to ear for generations. The task of folklore, apart from sharing these experiences, is related to raising awareness among the public against the problems of order in society and showing the characters in folklore as an example. The narratives about Nasreddin Hodja, one of the most significant Eastern folklore figures, are an interesting topic in both Russian and world literature. Many writers use Nasreddin Hodja's anecdotes and stories that have been handed down through the generations to share their perspectives on the Russian world with this figure, who is portrayed as an Eastern hero in their works. In this context, "Nasreddin Hodja Tales," which has been rewritten by Leonid Solovyov, who has expertise in Eastern culture and has an in-depth knowledge of Eastern society, traditions, and folklore, is viewed as a significant work in Russian literature, made on behalf of Nasreddin Hodja and elevating him to the position of the main character in his works. The foundation of Solovyov's work is Nasreddin Hodja's intelligence, which has been well-known for ages, honesty, fight for the oppressed, hostility to the order, and deception to overthrow the authority. Our study is focused on Nasreddin Hodja, who is seen by Solovyov as a sort of hero of the Eastern people for freeing his hometown of Bukhara's inhabitants from evil and the structure of the Eastern society, which was subject to authoritarianism and taxation.

Keywords: Nasreddin Hodja, Solovyov, Russian literature, Eastern society, folklore

Резюме

Устные рассказы, легенды, мифы, анекдоты и сказки, которые являются важными элементами фольклора, передаваемые из уст в уста, важны тем, что они отражают опыт и сущность общества. Задача фольклора, не только делиться этим опытом, но и осведомлять людей о проблемах общественного порядка и показывает персонажей фольклора в качестве примера. Рассказы о Ходже Насреддине, одного из важных фольклорных фигур Востока, занимают интересное место, как и во всей мировой литературе, так и в русской. Многие писатели представляют русскому миру свои взгляды на Ходжа Насреддина, которого в них произведениях считают восточным героем, через его анекдоты и различные рассказы, передаваемые из поколения в поколение. В этом контексте роман «Возмутитель спокойствия» из дилогии «Повесть о Ходже Насреддине» также Леонида Соловьёва, хорошо знающего Восток, его общество, традиции и фольклор, является важным





произведением в русской литературе, которое ставит Ходжа Насреддина на позицию главного героя. Основой повести Соловьева является ум и честность Насреддина, его борьба за справедливость, и его хитрости, направленные на порядок и его нарушения. Темой нашей работы являются: Ходжа Насреддин, которого Соловьев считает своего рода героем восточного народа, спасение жителей Бухары, родного города Насреддина, от зла, а также структура восточного общества, подвергавшегося деспотизму и вынужденной уплате налогов.

Ключевые слова: Ходжа Насреддин, Соловьев, русская литература, восточное общество, фольклор

Введение

Духовное и нравственное воспитание в восточном обществе проявляется в устных рассказах, являющимися одним из важнейших инструментов фольклора, которые показывают отношение человека к жизни и способствуют развитию чувства справедливости, ответственности и долга. Важность устных рассказов связана с передачей накопленного обществом опыта влияющего на его развития. Идея развития и обучения, рассматриваемая на основе особенностей взглядов того или иного общества на жизнь, заключается в сохранении опыта. Фольклор, являющийся эффективным методом развития духовного, нравственного и творческого потенциала, передается через такие жанры, как народные сказки, пословицы и анекдоты, относящиеся к устному народному творчеству. С помощью такого рода жанров люди, живущие в обществе, не только познают мир, но и достигают умственного и духовного насыщения. В этом контексте, существующих в фольклоре и литературе народов Средней Азии образ Ходжи Насреддина, который, как считается, жил в XIII веке, занимает особое место на мусульманском Востоке (Almasovna 2021: 31-32.).

Восточные люди славятся своим гостеприимством, чуткостью, состраданием, пониманием и оптимизмом. Однако, в старинные времена простые рабочие не были счастливы из-за условий своего времени, не интересовались социальными проблемами, и жили без вопросов, только по законам и правилам; в это же время рождается национальный герой Ходжа Насреддин, который был против этого порядка. На первый взгляд его можно описать как обычного бродягу, который противостоит государству и порядку, но своим умом, своей дальновидностью и своим юмором он становится очень важной фигурой для каждого периода, не только для Восточной, но и для всей мировой литературы. Его способность решать проблемы, уважение к людям, постоянная борьба за справедливость, желание помочь каждому, острый хитрый ум и способность выходить из любой ситуации, давая урок своему оппоненту, являются особенностями Ходжи Насреддина во всех литературных произведениях и во всех написанных работах о нем (Almasovna 2021: 31-32.).





Восточное Общество В Контексте Произведение Леонида Соловьева «Возмутитель Спокойствия»

В России первое появление Ходжи Насреддина связано с публикацией «Истории Турции» Дмитрия Кантемира, в которой собраны первые анекдоты о нашем герое. Ходжа Насреддин увековечен памятниками в Бухаре, Усть-Каменогорске, турецком городе Акшехир, а также в Москве. Кроме того, «Повесть о Ходже Насреддине» занимает важное место в русской литературе так, как включено в список 100 книг для школьников, рекомендованный Министерством образования и науки России. «Повесть о Ходже Насреддине», и ее диалогия «Возмутитель спокойствия», написанные Леонидом Соловьевым, показывает мыслительный процесс и основные черты характера Ходжи Насреддина, и знакомят русского читателя с характером восточного общества.

1. Ходжа Насреддин Востока глазами Соловьева

Произведение «Возмутитель спокойствия», написанное одним из русских писателей XX. века Леонидом Соловьевым, являясь результатом интереса автора к восточному обществу, через истории Ходжи Насреддина показывает многослойную структуру Востока и колоритных персонажей этих краев. По мнению исследователей, многократно адаптированное для кино это произведение, было написано Соловьевым, который известен своим знанием устной литературы, фольклора, ритуалов, традиций и общественной жизни Средней Азии, в результате его многолетнего пребывания на Востоке и его большой симпатии к экзотическому миру Востока. С учетом интереса Соловьева к Средней Азии и Востоку, в повествовании нет ощущения, что рассказ был написан русским писателем. Поэтому, произведение от начала и до конца передает атмосферу той реальности.

История начинается возвращением Ходжа Насреддина в свой родной город Бухару через много лет после изгнания из него. Ходжа Насреддин, бродя по городу, стараясь никем не быть узнанным, узнает, что у него не осталось ни одного родственника, и что его семья из-за него была убита, и, общаясь с людьми из всех слоев Бухары понимает, что легенды о нем все еще живы. В конце дня увидев, что в озере тонет человек, он пытается ему помочь. Когда Ходжа Насреддин спас человека, он понял, что собравшиеся на берегу люди, очень расстроены этим спасением. Спасенный человек - ростовщик Джафер, причиняющий боль всему городу. Вскоре после этого, Насреддин Ходжа, который хочет понаблюдать за эмирским судом, присоединяется к делу ростовщика Джафера, где тот собирается купить гончара Нияза и его дочь Гульджан в качестве рабов. Эмир гончару Ниязи дает еще один час на то, чтобы тот выплатил Джаферу долг в сумму 400 таньга. Впечатленный безупречной красотой Гульджан, Ходжа Насреддин своим хитрым умом умудряется в короткие сроки собрать всю сумму, и, вернув ее ростовщику, он освобождает гончара и его дочку. Слухи о красоте Гульджан доходят до Эмира, и Эмир решает забрать ее в свой гарем. Чтобы спасти свою возлюбленную, Ходжа Насреддин, под видом астролога Гуссейна Гуслии, пробирается





в замок Эмира и, войдя в доверия правителя, помогает Гульджан сбежать. Увидев, что начальник стражи дворца Арсланбек взял в заложники друзей гончара Нияза и Ходжи, чайханщика Али и кузнеца Юсупа, Ходжа Насреддин снимает свою накладную бороду и рассказывает, кто он такой. После долгих споров Эмир и его люди решают засунуть Ходжу в мешок и утопить его в пруду. Однако, благодаря своему уму, Ходже Насреддину удается обхитрить охранников, которые несут его на место казни, и подстроить все так, чтобы вместо него утонул жадный ростовщик Джафер.

В этом произведении, благодаря своему разуму Ходжа Насреддин, все заработанные деньги отдает должникам Джафера. Раздавая свои последние деньги Ходжа Насреддин, не испытывая ни малейшего сожаления в этом, заставляет улыбаться людей, которые нуждались в помощи. Насреддина не волнуют его желания и мечты, которые он мог бы осуществить за эти деньги, которые он выиграл в кости, более того не требуя благодарности от людей он покидает город. После его ухода люди осознают, что в мире такой поступок мог совершить только Ходжа Насреддин, но они принимают решение утаить это, так как он находился в розыске в городе. Ходжа Насреддин, путешествуя по городам со своим деревенским ослом, помогает вернуть несчастным их утраченную надежду. Связи с этим Соловьев, как писатель, пытающийся понять общественную жизнь, историю и культурные особенности Центральной Азии, представляет в своем творчестве портрет одного из самых важных фигур этого региона, Ходжу Насреддина.

В рассказе о Ходже Насреддине, высмеивающего всех, у кого есть чувство неведения, корысти и невежества, Соловьев совмещает реальность и вымысел. Хотя Ходжа Насреддин считается вымышленным персонажем, некоторым источниками считают его исторической личностью. Пока ученые из разных стран, задаются вопросами «А был ли такой человек?», «Существовал ли он на самом деле и кем он был?», Турецкие исследователи интересуются этим вопросом дольше, чем ученые других народов, и принимают Ходжа Насреддина за реально жившего героя (Yusupova 2019: 136-141).

«Если начать искать в прошлом человека, похожего на Насреддина, то очень скоро станет ясно, что историчность его граничит с легендарностью. Не понятно, то ли это был ученый Мохаммед Насреддин, живший во времена халифа Гаруна ар-Рашида, — он, будучи приговоренным к смерти за свои убеждения, притворился сумасшедшим и стал высмеивать своих врагов; то ли это был известный азербайджанский ученый Хаджи Насиреддин Туси, живший в XIII веке...»

Следы Ходжи нужно искать не в исторических хрониках и могильных склепах, попасть в которые, судя по его характеру, он никак не хотел. А в тех притчах и анекдотах,





Восточное Общество В Контексте Произведение Леонида Соловьева «Возмутитель Спокойствия»
которые рассказывали и до сих пор рассказывают народа Ближнего Востока и Средней Азии, да
и не только они» (Yusupova, 2019: 136-141).

В произведение, смерть Ходжи Насреддина также создает неясность и описывается Соловьевым следующими фразами:

*«Я Ходжа Насреддин, сам себе господин,
И скажу – не совру – никогда не умру!
Пусть бухарский эмир говорит на весь мир,
Что смутьян я и вор, пусть готовит топор,
Но я Ходжа Насреддин, сам себе господин,
И скажу – не совру – никогда не умру!
...Буду жить, буду петь и на солнце глядеть.
Сын народа любимый и судьбою хранимый,
Я смеюсь над султаном, над эмиром и ханом!
Я Ходжа Насреддин, сам себе господин,
И скажу – не совру – никогда не умру!» (Solovyev 1958: 85.).*

Леонид Соловьев, родившийся на Ближнем Востоке, и полжизни проживший здесь, в 1920-е годы работал специальным корреспондентом в газете «Правда Востока». После того как он начал интересоваться мифами и историями среднеазиатского фольклора, он отправлял свои ранние легенды и сказки в различные издания, а потом решил собрать все свои наработки в один роман. Так, главным героем творчества Соловьева стал Ходжа Насреддин. Рассказы о Ходже Насреддине в произведении «Возмутитель спокойствия» из дилогии «Повесть о Ходже Насреддине», опубликованной в издании «Художественная литература» в 1940 году, были созданы на основе легенд о Ходже. Основа произведения - это деспотизм, существующий в восточных обществах, и жестокость эмиров и их чиновников всех уровней по отношению к людям, вынужденных платить за все налоги, Ходжа Насреддин же является ключевой фигурой для этого устоя (Kurpiyanov 2012: 145).

Стремление Ходжи Насреддина к справедливости, которая ломает устоя, приносит большие неприятности правителям, которые грабят людей. Для него способы достижения цели необычны, гениальны и в то же время достаточно просты. Ходжа очень хорошо разбирается в психологии бюрократов и дворян и поэтому знает, как к ним подойти. Он пользуется их ссорами, страхами, ревностью и жадностью. Хорошо для описания смысла жизни Ходжи Насреддина, подходят слова Льва Николаевич Толстого:





«Для того, чтобы жизнь стала лучше, есть только одно средство: самим людям быть лучше» (Voloh 2013: 38). Многие черты Насреддина Ходжи заключаются в его самоотверженной любви к людям, отваге, честности и благородной хитрости. Однако тот факт, что Эмир обвиняет своих визирей в том, что они не поймали Ходжу Насреддина, и то, что взамен визири отражают свою лояльность Эмиру злом, в произведении создает контраст с добротой Ходжи Насреддина:

«До моего назначения на должность великого визиря государственная казна пребывала всегда пустою. Но я назначил множество пошлин, установил плату за назначение и должность, я обложил налогами все в Бухаре, и ныне ни один житель не может даже чихнуть, без того чтобы не уплатить за это в казну. Кроме того, я наполовину уменьшил жалованье всем мелким чиновникам, солдатам и стражникам, возложив заботы о пропитании их на жителей Бухары, чем сберег эмирской казне, о повелитель, немалую толику» (Solovyev 1958: 97).

Когда Насреддин въехал в Бухару, и налоговый инспектор узнал, что тот приехал увидеться с родственниками, то попросил оплатить гостевой налог. А когда Ходжа ответил тому, что приехал с важной деловой целью, а не к родственникам, то инспектор сказал, что он должен заплатить, как и за гостевой налог, так и за торговый налог. Увидев осла Ходжи Насреддина, налоговый инспектор и за него потребовал уплаты. В произведении описывается мечта Ходжи Насреддина против всего зла, правителей государств, и тех, кто мучает людей: *«Самой заветной мечтой его была мечта о мире, в котором все люди будут жить как братья, не зная ни алчности, ни зависти, ни коварства, ни злобы, помогая друг другу в беде и разделяя радость каждого как общую радость» (Solovyev 1958: 69).*

Современный исследователь Д.А. Гаврилов систематизировал архетипический образ хитрого ума и основные черты этого образа в фольклоре Востока. У Гаврилова эти характеристики перечислены следующим образом: нарушитель спокойствия, провокатор, инициатор социокультурного действия, посредник между разными мирами и социальными группами, представитель культурных границ, добытчик знаний. Советская культура предлагает различные представления облика трикстера. В то время как злой хитрый ум советской культуры - это Остап Бендер, доброжелательный хитрый ум Востока - это свободолюбивый, изображенный глазами русского писателя Леонида Соловьева, Насреддин Ходжа. По словам Соловьева, рассказы Ходжи Насреддина связаны с созданием общей советской культуры путем совмещения культур русских и восточных народов. В то время как народные легенды на протяжении многих лет изображают Ходжу Насреддина как слабого человека, а иногда почти стариком, у Соловьева Насреддин это мужчина, которому еще нет и сорока. Он попадает во дворец эмира благодаря своему коварству, хитрости и лукавому уму, который он использует одинаково по отношению к народу, и знати. Ходжа Насреддин, который регулярно





Восточное Общество В Контексте Произведение Леонида Соловьева «Возмутитель Спокойствия» нарушает установленные социальные нормы и запреты ради своих целей, и который замаскировался под багдадского мудреца Гуссейна Гуслии, настолько справедлив, что даже не дает быть наказанным другим людям вместо него, поэтому его обманы скорее объединяют, чем разрушают (Роров 2014: 259-262). В романе, эта ситуация описана следующим предложением: *«Но Ходжа Насреддин не мог допустить, чтобы из-за него пошел на плаху человек, неповинный в тех преступлениях, которые ему приписывали, хотя бы то был и придворный мудрец, сам, конечно, погубивший многих и многих своим коварством»* (Solovyev 1958: 131).

Вывод

В период пост-ориентализма, который рассматривался в Советском Союзе после Эдварда Саида, утверждается, вопреки теории ориентализма, защищаемой Саидом, что Восток имеет ценности, превосходящие положение человека с западными ценностями. В этом контексте взгляды Николая Каразина, внесшего важный вклад в формирование русского востоковедения XX века, представляют собой своего рода манифест для всех востоковедов после него. Русский ориентализм, претерпевший семантический сдвиг в советское время, также претерпел некоторые изменения. Например, у фольклорных текстов, посвященных мотивам Востока, есть похожий исходящий из уст среднеазиатских сказочников финал: «избавление от зла». В то время как в обсуждаемых текстах избавление от зла приписывается ценностям Востока, персонажи в рассказах же описываются как стереотип западного человека. Кроме того, одна из частей русского ориентализма - это западные мифы. В отличие от ориентализма, мотивы, рожденные у жителей Востока, уходят на передний план в западных мифах. Хотя дьявол и злые духи из мифов рассматриваются в русской литературе как проявление сверхъестественной силы, в устных рассказах жителей Востока они предстают в облики врага. Научная ценность ориентализма в Советском Союзе обусловлена поддержкой стран, борющихся за национальную независимость против империалистических сил (Şarfanskaya i Volohova 2020: 649-651). С этой точки зрения, тему победы над злодеями можно заметить и в творчестве русского писателя Соловьева, смерть ростовщика Джафера, которую он заслуживает, неудача Эмира и его визирей.

В результате, если посмотреть на произведение в целом, величайшая мечта одной из самых важных фигур восточного общества Ходжи Насреддина – доброта, которой он заражает всех вокруг себя, является показателем сострадания и справедливости, распространившихся по восточному обществу и нашедших в фольклоре олицетворение в виде Насреддина. В сказках, государственное правительство, которое ради личной выгоды делает людей несчастными и нищими, повержено благодаря хитрому уму Ходжи Насреддина. Эта же тема раскрывается у народов, принадлежащих к восточному обществу, таких как турки, азербайджанцы,





узбеки, уйғуры, персы, чеченцы и туркмены в виде анекдотов. Юмористический а также наводящий на размышления стиль анекдотов и сказок о Ходже Насреддине привлекает внимание одного из крупнейших писателей русской литературы, Соловьева. В своем произведении, он стремится распространить рассказы о Ходже Насреддине среди русских читателей и тех, кто интересовался восточным фольклором. Вдобавок к этому, можно сказать, что моральные учения, содержащиеся в истории о Ходже Насреддине, стали примером российскому обществу.

Список литературы:

- Almasovna, Ş. 2021. "Образ Hodji Nasreddina Kak İstoçnik Duhovno-Nravstvennogo Vospitaniya Molodöji". Тоşkent: Materialı respublikanskoy 27- mejdistsipliannoy onlayn konferentsii na temu "Nauçno-praktičeskie issledovaniya v Uzbekistane" Çast-7:31-33.
- Kupriyanov, B. V. 2012. "Sotsializatsiya i Vospitaniye v Usloviyah Vostoçnoy Despotii". Берегия Но 1 (12): 144-152.
- Popov, E. A. 2014. "Hodja Nasreddin i Ostap Bender: Obraz Trikстера v Sovetskoy literature". Yekateringburg: Rossiya i Vostok-Materialı Mejdnarodnoy Nauçnoy Konferentsii. 259-262.
- Solovyev, L. 1958. *Vozmutitel Spokoystviya (Povest o Hodje Nasreddine)*. Moskva: Molodaya gvardiya.
- Şarfanskya, E., Volohova, T. V. 2020. "Poetika Orientalizma povest Leonida Solovyeva 'Koçevye'". Vestnik Rossiyskogo Universiteta Drujbi Narodov. T. 25/ № 4: 648-656.
- Voloh, E. 2013. "Друг и защитник.". Ваш собеседник № 1 (25): 37-39.
- Yusupova, M. İ. 2019. "Образ Hodji Nasreddina v Literature Narodov Azii". Dabir/Bahşi Moliya III. 136-141.





Serdar Yılmaz

Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi/İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Muğla/Türkiye

Assoc. Prof., Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Economics and Administrative
Sciences/Political Science and International Relations Department, Muğla, Türkiye



eposta: serdaryilmaz@mu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0003-3400-3392> -  <https://ror.org/05n2cz176>

Atf/Citation: Yılmaz Serdar, 2023. Reflections of Türkiye's Enterprising and Humanitarian Foreign Policy Concept in Azerbaijan, Georgia and Armenia. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11/36, 205-215. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1272883>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	29.03.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	12.06.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

REFLECTIONS OF TÜRKİYE'S ENTERPRISING AND HUMANITARIAN FOREIGN POLICY CONCEPT IN AZERBAIJAN, GEORGIA AND ARMENIA

Abstract

The concept of Enterprising and Humanitarian Foreign Policy, which includes hard and soft power elements, emphasizes the assertive, active and strong nature of Turkish foreign policy. At the same time, this Concept introduces Türkiye as a humanitarian state and draws attention to the cooperation, peace and development ties of her foreign policy. This study aims to explain Türkiye's South Caucasus policy with the concept of "Enterprising and Humanitarian Foreign Policy" adopted in 2018. The concept of Enterprising foreign policy toward the South Caucasus emphasizes cooperation and effective multilateralism, conflict resolution, mediation, regional responsibility and an initiative-taking approach. The Humanitarian foreign policy, on the other hand, has an understanding that puts people in the foreground. Türkiye has assumed a fundamental and responsible role in efforts to develop reciprocal respect and shared values between different cultures and faiths toward the South Caucasus. With the disintegration of the Soviet Union in December 1991, Türkiye has played a leading role in recognizing the independence of the South Caucasus countries, providing economic and humanitarian aid, resolving conflict problems and mediating. Due to the new territorial alteration as Azerbaijan liberated the Karabakh region in 2020, Türkiye's role has increased as she has strengthened her existing strategic relations and established new ones. Therefore, the study is going to first elucidate the concept and the scope of this new policy and then look for an answer to the question: What has Türkiye done in South Caucasus in line with the concept of "Enterprising and Humanitarian Foreign Policy?"

Keywords: South Caucasus, Turkish Foreign Policy, New Concept, Implementations.





TÜRKİYE'NİN GİRİŞİMCİ VE İNSANİ DIŞ POLİTİKA ANLAYIŞININ AZERBAYCAN, GÜRCİSTAN VE ERMENİSTAN'DAKİ YANSIMALARI

Öz

Sert ve yumuşak güç unsurlarını bünyesinde barındıran Girişimci ve İnsani Dış Politika kavramı, Türk dış politikasının iddialı, aktif ve güçlü doğasını vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu yeni kavram Türkiye'yi insani bir devlet olarak tanıtmakta ve Türk dış politikasının işbirliği, barış ve kalkınma bağlarına dikkat çekmektedir. Bu çalışma, Türkiye'nin Güney Kafkasya politikasını 2018 yılında benimsediği "Girişimci ve İnsani Dış Politika" kavramı ile açıklamayı amaçlamaktadır. Güney Kafkasya'ya yönelik Girişimci dış politika kavramı, işbirliği ve etkin çok taraflılık, çatışma çözümü, arabuluculuk, bölgesel sorumluluk ve inisiyatif alma yaklaşımlarını vurgulamaktadır. İnsani dış politika kavramı ise insani ön plana çıkararak bir anlayışa sahiptir. Türkiye, Güney Kafkasya'ya yönelik farklı kültürler ve inançlar arasında karşılıklı saygı ve ortak değerlerin geliştirilmesi çabalarında temel ve sorumlu bir rol üstlenmiştir. Sovyetler Birliği'nin 1991 yılının Aralık ayında parçalanmasıyla birlikte Türkiye, Güney Kafkasya ülkelerinin bağımsızlıklarını tanıma, ekonomik ve insani yardım yapma, çatışma sorunlarının çözümü ve arabuluculuk alanlarında lider bir rol sergilemiştir. Azerbaycan'ın 2020'de Karabağ bölgesini özgürleştirmesiyle birlikte yeni toprak değişikliği nedeniyle mevcut stratejik ilişkilerini güçlendiren ve yeni stratejik ilişkiler kuran Türkiye'nin bölgedeki rolü artmıştır. Bu nedenle çalışma, öncelikle bu yeni politikanın ne olduğunu ve kapsamını açıklayacak ve ardından şu soruya cevap arayacak: "Girişimci ve İnsani Dış Politika" anlayışı doğrultusunda Türkiye Cumhuriyeti Güney Kafkasya'da neler yaptı?

Anahtar Kelimeler: Güney Kafkasya, Türk Dış Politikası, Yeni Anlayış, Uygulamalar.

Introduction

Since the South Caucasus region (Azerbaijan, Georgia and Armenia) is a bridge between Europe and Central Asia in terms of geopolitics, it has been a field of struggle where great powers compete with each other throughout history. This region is important as it hosts different cultures, acts as a bridge between the Caspian Sea and the Black Sea and has rich agricultural production. However, the most important factor that makes the region indispensable is its oil and natural gas reserves. With the disintegration of the Soviet Union in December 1991, these issues increased the strategic significance of the South Caucasus and made the region precious.

Azerbaijan, Georgia and Armenia's expanding web of relationships with the countries to their South, North, East and West have made the region more vivid and vibrant. However, at the same time, Western countries' interests in the region have decreased in the years due to the domestic policy concerns created by the pandemic process and the adaptation of new China-centered understanding in their foreign policies. The long-standing explanatory policies of both the US and the European Union (EU) countries regarding the important and central position of the Caucasus in their foreign policies are becoming less credible.





Reflections of Türkiye's Enterprising and Humanitarian Foreign Policy Concept ...

Türkiye, on the other hand, aimed to become an important political actor in the post-Soviet era. The end of the bipolar world was a watershed moment in the history of Türkiye's foreign policy. As of the early 1990s, the basic elements of Türkiye 's Caucasus policy were based on political and economic stability, having peace and cooperation with three independent states of the region and introducing the region with Western values.

Turkish foreign policy intends to protect Türkiye's interests in the Caucasus and shape enterprising and humanitarian foreign policy conditions for sustainable peace and development in the region and beyond. The Caucasus region has always been a significant crossroads for many civilizations, empires and powerful states on their way to establishing dominance. Especially the Russian Empire, Iran and the Ottoman Empire fought for years for a solid territorial partition and therefore the Caucasus region witnessed bloody clashes as well as collapsing the empires aforementioned.

With the success of the operation to liberate Karabakh, which the Azerbaijani army started in September 2020 and lasted for 44 days, serious changes have occurred in the geopolitics of the South Caucasus. Türkiye declared that she would support Azerbaijan in every possible way before and after this operation, strengthened its existing strategic relations and established a new one due to the new territorial change. Thus, Türkiye has increased her role in the region accordingly. Since the concept of Enterprising and Humanitarian foreign policy has been used in Türkiye since 2018, first of all, the study will explain in detail what this concept is and how it is understood by Türkiye. Then, Türkiye's South Caucasus policy will be explained in line with the concept of " Enterprising and Humanitarian Foreign Policy ". While doing this, Türkiye's relations with the South Caucasus countries will not be mentioned one by one. Instead, how the "Enterprising and Humanitarian Foreign Policy" concept has been implemented by Türkiye in the South Caucasus and what Türkiye has done in the region in line with this new understanding will be investigated through examples.

The Turkish Ministry of Foreign Affairs discusses Türkiye's Enterprising and Humanitarian Foreign Policy concept under eight headlines on its official website: Network of Cooperation, Reconstruction, Regional Ownership and Solutions, Platform for Regional Diplomacy, Conflict Resolution and Mediation, Active Participation of Citizens, Developmental and Humanitarian Aid, Platform for Global Diplomacy (MFA 2022). Therefore, this study will examine the reflections and implementations of Türkiye's Enterprising and Humanitarian Foreign Policy concept on Azerbaijan, Georgia and Armenia under these eight headlines. Meanwhile after submitting an official letter to the United Nations, the country's name has been officially changed from Turkey to Türkiye at the UN. Thus, the new name (Türkiye) is going to be used in this article.





1. The Concept of Türkiye's Enterprising and Humanitarian Foreign Policy

This concept is a project that reflects Türkiye's enterprising and humanitarian values and has been implemented by Mevlüt Çavuşoğlu, the Minister of Foreign Affairs of the Republic of Türkiye. In 2018, this concept was first introduced by Erdoğan and Çavuşoğlu during the conference called, "Enterprising and Humanitarian Foreign Policy in the Presidential System of Government" (Çavuşoğlu 2018).

The "Enterprising and Humanitarian Foreign Policy" concept emphasizes the active and vigorous nature of Turkish foreign policy. The concept bears hard and soft power elements. At the same time, it introduces Türkiye as a humanitarian state and draws attention to the cooperation, peace and development ties of her foreign policy (Akınar 2022, 496). Within the framework of the enterprising nature of Turkish foreign policy, Türkiye benefits from many complementary tools of political, economic, humanitarian and cultural cooperation, and implements diplomacy that thinks on a global scale but is effective at the local level in many corners of the world. With a total of 253 diplomatic and consular missions, Türkiye has become the 5th largest diplomatic representation network worldwide. South Caucasus countries were among the first countries where Türkiye opened diplomatic missions. Being the easternmost European and westernmost Asian country, Türkiye aims to strengthen her existing strategic relationships and develop new ones. Türkiye actively contributes to the efforts of finding humanitarian solutions to many problems, including mass migrations. As the transit country of the natural resources and energy lines of the Caucasus region, Türkiye plays a vital role in the energy security of Europe and the world. In short, the concept of Enterprising foreign policy emphasizes cooperation and effective multilateralism, conflict resolution and mediation, and regional responsibility and initiative-taking approach (MFA 2022).

The Humanitarian concept of Turkish foreign policy, on the other hand, has an understanding that puts people in the foreground. Türkiye ranks first in the world in terms of human expenditure compared to national income. She has been one of the countries that provided the most aid to foreign countries during the pandemic process. Türkiye is also the country hosting the largest number of refugees in the world. As the UN Refugee Agency mentions that Türkiye is hosting 3.6 million Syrian refugees and 320.000 persons from other Countries and nationalities (UNHCR 2022).

Türkiye has also assumed a fundamental and responsible role in efforts to develop reciprocal respect and shared values between different cultures and faiths. She has adopted a policy that is free from ethnic and religious hatred, discrimination, extremism, xenophobia, Islamophobia and other exclusionary approaches. As a result, Türkiye 's "Enterprising and Humanitarian Foreign Policy" aims to contribute to the common goals of humanity while securing the country's national interests (MFA 2022).





Reflections of Türkiye's Enterprising and Humanitarian Foreign Policy Concept ...

Particularly after 2015, Türkiye strives to provide a determined and principled response to the challenges not only in her backyard but also in the world. Türkiye is acting as a responsible player guided by the dictum: "Peace at Home, Peace in the World" formulated by Atatürk and embraces a humanitarian (human-centric) and enterprising (cooperation-oriented) foreign policy approach. In one of his speeches in 2018, Çavuşoğlu (2018) further emphasized the "Enterprising and Humanitarian Foreign Policy" concept,

"As we are surrounded by fragilities and are affected by the problems of our region, an "action-oriented", "innovative" but principled foreign policy is a must in our trouble-ridden region and the world. This action-oriented, innovative and principled foreign policy is what we call Enterprising and Humanitarian Foreign Policy. In a democracy, foreign policy should be "the reflection of the nation". As pointed out on various occasions by our President, this doctrine is a home-grown and national foreign policy approach "reflecting the enterprising spirit and humanitarian and virtuous culture of our people". We call it enterprising foreign policy because we pursue a Realist, Independent, Peaceful, Creative and Effective foreign policy. A foreign policy can employ various elements of power at the same time in a rational way. A foreign policy is not hesitant of taking initiative. A foreign policy that takes into account the peace and development nexus. Our foreign policy is at the same time humanitarian and virtuous because we are the representatives of a fair national culture that sees humanity as a whole and loves the Created for the sake of the Creator. This culture envisages that all policies must serve humanity and life. It sees serving peace, harmony, security and prosperity of all humanity as serving its own".

The following headline will try to characterize the role the South Caucasus region plays in Türkiye's enterprising and humanitarian foreign policy by examining Türkiye's actions and implementations in the region.

2. Reflections of Türkiye's Enterprising and Humanitarian Foreign Policy Concept in Azerbaijan, Georgia and Armenia

As Türkiye moves towards 2023, the centennial of the Republic of Türkiye, the 'Enterprising and Humanitarian' Turkish foreign policy implemented in line with Atatürk's "Peace at Home, Peace in the World" guarantees Türkiye's national security and national interests. It also has an understanding that contributes to the common peace and prosperity of humanity. While Türkiye is fighting against the epidemic in the country during the pandemic period, she has continued to demonstrate a strong presence in the field and in diplomacy on issues that closely concern Türkiye's national interests, especially in Syria, Libya, the Eastern





Mediterranean and Karabakh. Within the framework of her “Enterprising and Humanitarian Foreign Policy” concept, she has endeavoured to take initiative and responsibility in every issue in the South Caucasus and directed the developments in her favour. Türkiye has used hard and soft power elements together in a rational and balanced way. She tried to stand on the side of the righteous and the oppressed. She has resolutely implemented her human-oriented and effective foreign policy understanding that respects regional stability and universal principles (Çavuşoğlu 2021, 4-5).

The Turkish Ministry of Foreign Affairs discusses Türkiye’s Enterprising and Humanitarian Foreign Policy concept under eight headlines on its official website: Network of Cooperation, Reconstruction, Regional Ownership and Solutions, Platform for Regional Diplomacy, Conflict Resolution and Mediation, Active Participation of Citizens, Developmental and Humanitarian Aid, Platform for Global Diplomacy. Therefore, this study will examine the reflections and implementations of Türkiye’s Enterprising and Humanitarian Foreign Policy concept on Azerbaijan, Georgia and Armenia under these eight headlines.

2.1. Network of Cooperation

As a result of the close relations established between Türkiye, Azerbaijan and Georgia, High-Level Strategic Cooperation Council (YDSK) mechanisms were established. In recent years, mutual high-level visits have been made many times. Türkiye attaches importance to the development of regional cooperation and development projects in line to create a common welfare area in the South Caucasus. In this framework, Baku-Tbilisi-Ceyhan (BTC) and Baku-Tbilisi-Erzurum pipelines (BTE), Baku-Tbilisi-Kars Railway (BTK) and The Trans Anatolian Natural Gas Pipeline (TANAP) have been put into practice. To establish a sense of permanent peace and stability in the South Caucasus, Türkiye advocates the peaceful resolution of the existing conflicts of Nagorno-Karabakh, Abkhazia and South Ossetia within the framework of the sovereignty and territorial integrity of Azerbaijan and Georgia (MFA 2022).

2.2. Reconstruction

One of the enterprising roles of Turkish foreign policy is related to the reconstruction of the Karabakh region. During the occupation and withdrawal of Armenia, Armenia destroyed the infrastructure of the region and damaged its historical and cultural sensitivity. At this stage, it was seen that Türkiye stands by Azerbaijan in the rebuilding of the occupied regions with its knowledge and experience. At the press conference on 10 December 2020, the statement of the presidents of Türkiye and Azerbaijan that "after the completion of the highway that Turkish companies will build in the region, they will go to Shusha together" was beyond symbolic in this respect (Pirinççi 2021).





2.3. Regional Ownership and Solutions

Türkiye takes initiative for the problems of the region. One of the latest examples of this is that she obtained observer status in the agreement signed between Russia-Azerbaijan-Armenia on 10 November 2020. Türkiye's presence in the field through her observation mission is a deterrent for possible provocations by Armenia in the new period. In other words, Türkiye's presence in the field is an important message that the process will not be allowed to go back to before September 27, 2020. Another important enterprising initiative in the region is the "6-member South Caucasus platform" proposal, which was voiced by President Erdogan and Aliyev and covers all the countries in the region. The 6-member South Caucasus platform has been proposed to ensure permanent stability in the region, and is important in terms of showing that Türkiye and Azerbaijan do not have any revisionist claims in the region but only aim for sustainable stability (Hurriyet Daily News 2020).

2.4. Platform for Regional Diplomacy

The Caucasus Stability and Cooperation Platform is a well-intentioned diplomatic move of Türkiye, which is trying to find solutions to the problems in the Caucasus and has regional security concerns. With this platform, She aims to take diplomatic responsibility in the Caucasus region and develop good relations by bringing the countries of the region together. However, both the complex ethnic structure in the Caucasus region, frozen and hot conflict areas and the regional geopolitical interests of the USA and Russia make it impossible to establish a peace that will benefit all countries in the region. Despite this, Türkiye makes a great contribution to regional peace. Thanks to this platform, Georgia believes that the whole world will show more interest in this region where Eurasia intersects. However, the events of the 44-day war between Azerbaijan and Armenia showed how impotent the security in the Caucasus region is. Possible friendship and reconciliation between Armenia and Türkiye in the Southern Caucasus will benefit both countries. Azerbaijan, on the other hand, has declared that it will support the friendship, brotherhood and cooperation initiatives that will be established with the liberation of the Karabakh lands. After the 44-day of Karabakh victory, Türkiye's existence and role in establishing peace in the Caucasus was once again understood (Asadov 2021, 211).

2.5. Conflict Resolution and Mediation

Tripartite coordination mechanisms continue to work to increase trust among the countries in the region. Türkiye-Azerbaijan-Iran, Türkiye-Azerbaijan-Georgia, Türkiye-Azerbaijan-Turkmenistan and Türkiye-Azerbaijan-Pakistan are among these mechanisms. Finally, the Türkiye-Azerbaijan-Georgia-Iran quadrilateral cooperation mechanism has been





added to these efforts. In addition to intense visits and contacts, Türkiye hosted many high-level international events in 2018. Türkiye, Iran and Russia Summit concerning the Caucasus, Türkiye, Azerbaijan and Georgia Trilateral Foreign Ministers Meeting, Türkiye, Azerbaijan and Iran Trilateral Foreign Ministers Meeting were hosted by Türkiye (Demirci 2018).

2.6. Active Participation of Citizens

Türkiye is home to people from many different identities. She, on the one hand, preserves the ties of these citizens with their homeland and culture, on the other hand, supports the active participation of these people in work and political life in the country (MFA, 2022). Türkiye 's interest and policy in the Caucasus region are not only about strategic calculations and interests but also social and cultural factors that affect Ankara's approach. About 10 per cent of Türkiye 's population is in close contact with societies in the North and South Caucasus through diaspora ties. Türkiye currently hosts approximately 3-5 million people from the North Caucasus, 3 million Azerbaijani Turks and 2-3 million Georgians (Gafarlı 2014, 176-177).

2.7. Developmental and Humanitarian Aid

Türkiye, as the fifth country with the highest number of diplomatic representatives in the world, attaches importance to its diplomatic missions in the South Caucasus region. Türkiye, which cooperates with Azerbaijan beyond political relations, has an embassy in Baku and a consulate general in Nakhchivan and Ganja provinces. Türkiye has an embassy in Tbilisi, the capital of Georgia, and a consulate general in Batumi on the Turkish border. Within the framework of the recent normalization steps taken between Türkiye and Armenia, it can be foreseen that Türkiye will soon begin her diplomatic activities in Armenia (MFA 2022). With the outbreak of the coronavirus epidemic, Türkiye sent protective materials such as N95 masks, surgical masks, overalls, safety glasses and visors, as well as test kits and aid materials to many countries. In his statement on April 18, 2020, Foreign Minister Çavuşoğlu stated that 116 countries requested assistance from Türkiye and Türkiye sent medical aid to 44 countries (BBC News 2020).

There is an important institution called TİKA in Türkiye 's humanitarian foreign policy towards the South Caucasus. Turkish Cooperation and Coordination Agency (TİKA) was established in 1992. TİKA's projects and activities in the South Caucasus shaped by strategic priorities include the Re-establishment and Development of the Karabakh Region, Development of Non-Oil Sectors, Removal of Social Imbalances, Development of Our Common Civilization Values and Development of Joint Activities for Other Countries. TİKA carries out many projects and activities in the fields of agricultural development, tourism, health, reconstruction, finance, education and industry. TİKA, whose office was opened in Azerbaijan in 1994, has been developing the methods used in scientific research, and





modernization of first aid equipment. TİKA has renovated the Azerbaijan State Migration Service Training Center, increased the capacity building of Azerbaijani non-governmental organizations and provided training for Azerbaijani citizens in the fields of education and agriculture. TİKA has also restored Tbilisi National Rehabilitation-Adaptation Center, repaired the Duisi Mosque in Kakheti-Georgia and inaugurated a child support centre for orphans in Batumi. The number of activities and projects implemented by TİKA, especially in Azerbaijan has exceeded 1200 (TİKA 2022).

2.8. Platform for Global Diplomacy

Finally, it is worth mentioning an important diplomatic activity in terms of the enterprising foreign policy concept. Antalya Diplomacy Forum (ADF), which was held for the second time in 2022, hosted important statesmen from many countries in Antalya and was a beneficial initiative for the South Caucasus. The President of Azerbaijan and the Minister of Foreign Affairs of Armenia attended this Forum with Turkish officials and had important meetings. However, what made this Forum special was that, while the Russia-Ukraine war continues, Russian Foreign Minister Sergey Lavrov and Ukrainian Foreign Minister Dmitry Kuleba took a sit on the negotiating table in Antalya for a possible ceasefire. Türkiye has achieved important diplomatic success with this initiative. Therefore, ADF has taken a very important step towards becoming an important Forum that can shape global politics in the coming years (ADF 2022).

Conclusion

Enterprising and Humanitarian Foreign Policy (EHFP) is essentially a combination of humanitarian aid, development efforts, business investments, conflict resolution, peacebuilding and political relations. In the field, it collaborates with governments, local institutions, civil society organisations, local actors, the public, community leaders and political actors. Türkiye's President Erdoğan and his Foreign Minister Çavuşoğlu's conceptualization of EHFP has both a historical and a political dimension. The political dimension defines the content, the historical dimension contextualizes and justifies EHFP. They argue that because of Türkiye's rooted past, Türkiye has a responsibility against the people living in areas once controlled by the Ottoman Empire. However, Türkiye does not also refrain from taking initiatives outside its deep-rooted past. Türkiye's EHFP means rebuilding the Turkish government's worldview and Türkiye's global identity as both a rising Western country and a leader of the Muslim world.

The essence of Türkiye's South Caucasus policy consists of activities centred on history and brotherhood, as well as non-governmental organizations, energy, investment, development aid, trade and the slogan of one nation, two states. The Enterprising and Humanitarian Foreign Policy concept emphasizes an understanding that Türkiye as a





determined regional player does not hesitate to take responsibility and desires lasting peace and cooperation. Because relations with the South Caucasus countries constitute one of the main orientations of Turkish foreign policy. The EHFP policy of Türkiye, which is also a Caucasian country, towards the South Caucasus is not only a reflection of a temporal political and economic expectation. With the independence of Azerbaijan, Georgia and Armenia in 1991, Türkiye tried to advance and diversify its economic, political, social and cultural relations and cooperation with these countries. Although there are historical and fraternal motivations in the South Caucasus, Türkiye has supported its commercial relations with an equally active humanitarian and entrepreneurial profile, as noted in the study.

As a result, the ability of Turkish states to create a more robust and efficient enterprising and humanitarian profile has depended on the financial and political stability they enjoy. Türkiye's EHFP engagement in the South Caucasus is a reflection of the country's desire to play a broader regional if not global role. The central role played by important institutions such as TİKA, Turkish NGOs and the private sector made enterprising and humanitarian aid an important pillar of Turkish foreign policy under the AK Party government. However, the link between politics and aid and the conflict-prone structure of the South Caucasus region not only raises principled questions about the feasibility of EHFP but may also risk the sustainability of Türkiye's EHFP concept over time. Therefore, for the continuation of the EHFP concept, Türkiye should take diplomatic responsibility for the resolution of all frozen conflict areas in the South Caucasus, resolutely continue the normalization steps taken with Armenia, sustain her strong and peaceful policies with Azerbaijan and Georgia and should not approach the region with daily political interests.

References

- Akpınar, Pınar. 2022. Turkey's 'novel' Enterprising and Humanitarian Foreign Policy and Africa (Edited). Joost Jongerden. The Routledge Handbook on Contemporary Turkey. Routledge, London.
- Asadov, Murad. 2021. "Turkish-Georgian Cooperation in the Struggle for Security in the South Caucasus (The Caucasus Stability and Cooperation Platform)", *Journal of Eurasian Inquiries*, 10 (2), pp. 209-224.
- Aslanlı, Araz. 2021. "The 44-Day War in the Karabakh Conflict: Reasons and Results", *The Changing Perspectives and "new" Geopolitics of the Caucasus in the 21st Century*, (ED), Serdar Yılmaz, Murat Yorulmaz, Astana Yayınları, Ankara.
- Çavuşoğlu, Mevlüt. 2020. "2021 Yılına girerken Girişimci ve İnsani Dış Politikamız" Ministry of Foreign Affairs, pp. 4-5. https://www.mfa.gov.tr/site_media/html/2021-yilina-girerken-girisimci-ve-insani-dis-politikamiz.pdf (Accessed Date 15.12.2022)
- Çavuşoğlu, Mevlüt. 2018. 'Opening Speech of H.E. Mevlüt Çavuşoğlu Minister of Foreign Affairs at the 10th Ambassadors Conference', Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs, August 13, www.mfa.gov.tr/data/BAKAN/opening-speech-of-h-e-mevlut-cavusoglu-bkon.pdf (Accessed Date 15.12.2022)





Reflections of Türkiye's Enterprising and Humanitarian Foreign Policy Concept ...

- Çelikpala, Mitat. 2010. "Türkiye ve Kafkasya: Reaksiyoner Dış Politikadan Proaktif Ritmik Diplomasiye Geçiş", *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 7(25), pp. 93-126.
- Demirci, Zuhâl. 2018. "Türkiye 2018'de de 'girişimci ve insani' dış politikasını sürdürdü", Anadolu Ajansı, <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/turkiye-2018de-de-girisimci-ve-insani-dis-politikasini-surdurdu/1349835> (Accessed Date 15.11.2022)
- Gafarlı, Orhan. 2014. "The Role of North Caucasus Diaspora Groups in Turkey-Russia Relations", *Turkish Policy Quarterly*, Cilt: 13, Sayı: 1, pp. 171-182
- Koronavirüs: Türkiye hangi ülkeye ne kadar yardım gönderdi?", BBC NEWS, 28 Nisan 2020 <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-52459231> (Accessed Date 27.11.2022)
- Oskanian, Kevork. 2011. "Turkey's global strategy: Turkey and the Caucasus". IDEAS reports special reports, Kitchen, Nicholas (ED), LSE IDEAS, London School of Economics and Political Science, London, UK.
- Öztarsu, F. Mehmet. 2021. "The Caucasus States' Relations With Turkey (1991-2020)", *The Changing Perspectives and "new" Geopolitics of the Caucasus in the 21st Century*, (ED), Serdar Yılmaz, Murat Yorulmaz, Astana Yayınları, Ankara.
- Pirinççi, Ferhat. 2021. "Karabağ Zaferi Sonrası Kafkasya'da Yeni Dönem", KRİTER, <https://kriterdergi.com/dis-politika/karabag-zaferi-sonrasi-kafkasyada-yeni-donem> (Accessed Date 15.10.2022)
- TİKA Başkanı Kayalar Gürcistan'da İki Ayrı Projenin Açılışını Gerçekleştirdi, TİKA, https://www.tika.gov.tr/tr/haber/tika_baskani_kayalar_gurcistan_da_iki_ayri_projenin_acilisi_ni_gerceklestirdi-64136 (Accessed Date 19.01.2023)
- TİKA, Azerbaycan'da 1200'den Fazla Projeyi Hayata Geçirdi, TİKA, https://www.tika.gov.tr/tr/haber/tika_azerbaycan_da_1200_den_fazla_projeyi_hayata_gecirdi-65051 (Accessed Date 19.01.2023)
- Turkey proposes 6-way Caucasus platform for peace and stability, HURRIYET DAILY NEWS, 11 December 2020, <https://www.hurriyetdailynews.com/turkey-to-be-patient-and-see-what-trend-emerges-after-biden-takes-office-erdogan-160776> (Accessed Date 18.09.2022)
- Turkey's Relations with Southern Caucasus Countries, Ministry of Foreign Affairs, https://www.mfa.gov.tr/turkey_s-relations-with-southern-caucasus.en.mfa (Accessed Date 15.02.2023)
- Turkish Representations, Ministry of Foreign Affairs, <https://www.mfa.gov.tr/turkish-representations.en.mfa> (Accessed Date 17.02.2023)
- Türkiye's Enterprising and Humanitarian Foreign Policy, Republic of Türkiye Ministry of Foreign Affairs, <https://www.mfa.gov.tr/synopsis-of-the-turkish-foreign-policy.en.mfa> (Accessed Date 12.02.2023)
- UNHCR. 2022. Refugees and Asylum Seekers in Turkey, <https://www.unhcr.org/tr/en/refugees-and-asylum-seekers-in-turkey> (Accessed Date 01.03.2023)





Elvira LATİFOVA

Doç. Dr., Bakü Devlet Üniversitesi / Tarih Fakültesi, Kadım Dünya ve Ortaçağ Tarihi Bölümü,
Bakü/Azerbaycan
Assoc.Prof., Baku State University / Faculty of History/ Department of the History of Ancient World
and Middle Ages, Baku, Azerbaijan
eposta: eletifova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4218-6224> RorID: <https://ror.org/054gw3b40>

Atıf/Citation: Latifova, Elvira. 2023. Северо-Западные Регионы Азербайджана В Контексте Тюрко-Монгольской Истории. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 216-230.
DOI: <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1276291>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	03.04.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	12.06.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

**NORTH-WESTERN REGIONS OF AZERBAIJAN IN THE CONTEXT OF
TURKIC-MONGOLIAN HISTORY**

Abstract

The campaigns of the Mongols, which began in 1221 and continued throughout the 13th-14th centuries, led to serious ethno-political and economic changes in the vast Eurasian space. These campaigns did not bypass the Caucasus, including the territory of modern Azerbaijan. The north-western territories of Azerbaijan, distinguished by their multi-ethnicity, also underwent serious changes.

The article is devoted to the study of ethnic processes that took place in the northwestern regions of Azerbaijan under the influence of migrations caused by the Mongol campaigns in the 13th-14th centuries. The article presents an attempt, based on written sources and toponyms of the Mongol period in the northwestern regions of Azerbaijan, to conduct a comparative analysis with neighboring regions and countries of the same period and to determine the influence of the Mongol campaigns on the process of ethnogenesis of both the Azerbaijani and other Turkic peoples. In this article, we will try to trace these processes on the basis of a comparative analysis of data from written sources and toponymy and the region.

To achieve this goal, the author turned to the data of Georgian, Turkic, Russian and Mongolian sources for the period under study. In writing the article, we used Russian translations of these sources.

By analyzing and comparing all the above materials, it was possible to create a relatively complete picture of the influence of the Mongol campaigns on the ethnopolitical processes that took place in the northwestern regions of Azerbaijan, which are an integral part of the vast Eurasian space.

The data of written sources and toponymy make it possible to link into a single whole the process of significant migrations of the Turkic-Mongolian tribes in Eurasian geography, which proceeded in several stages. As a result of the study, conclusions were drawn about the influence of the Mongol campaigns on the ethnic history of the population of the northwestern regions of Azerbaijan. In particular, based on the sources, the author concluded that such toponyms as Jalair, Tangyt, Goragan, Gakhmughal and the ethnonym Mughal are echoes of the Mongol period in the history of the





Северо-Западные Регионы Азербайджана В Контексте Тюрко-Монгольской Истории
northwestern regions of Azerbaijan. In particular, the author concluded that such toponyms as Jalair, Tangyt, Goragan, Gakhmugal and the ethnonym Mughal are echoes of the Mongolian period in the history of the northwestern regions of Azerbaijan.

Keywords: Northwestern Regions of Azerbaijan, Toponyms, Kypchaks, Jalair, Mongols, Mugals

TÜRK-MOĞOL TARİHİ BAĞLAMINDA AZERBAIJAN'IN KUZEY-BATI BÖLGELERİ

Öz

1221'de başlayan Moğol akınları, XIII-XIV. yüzyıllar boyunca Avrasya'nın geniş coğrafyasında derin etno-politik ve ekonomik izler bıraktı. Bu akınlardan çağdaş Azerbaycan topraklarının dahil olduğu Kafkasya da etkilendi. Azerbaycan'ın çok fazla etnik grup barındıran kuzeybatı bölgesi de ciddi değişikliklere uğradı.

Hazırki makalemizde, XIII-XIV. yüzyıllarda Moğol seferlerinin neden olduğu göçlerin etkisi altında Azerbaycan'ın kuzeybatı bölgelerinde meydana gelen etnik süreçlerin incelenmesi hedeflenmiştir. Yazar, Azerbaycan'ın kuzeybatı bölgelerindeki Moğol dönemine ait yer adlarından yola çıkarak, aynı döneme ait komşu bölge ve ülkelerin yer adlarıyla karşılaştırmalı bir analiz yapmayı ve Moğol seferlerinin hem Azerbaycan hem de diğer Türk kavimlerinin etnogenezi sürecine etkisini belirlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızda yazılı kaynaklar ve toponimler ile bölge verilerinin karşılaştırmalı tahlilinden hareketle bu süreçlerin izini sürmeye çalışacağız.

Bu amaca ulaşmak için yazar, incelenen dönem için Gürcü, Türk, Rus ve Moğol kaynaklarının verilerine başvurmuştur. Makaleyi yazarken bu kaynakların Rusça tercümelelerinden yararlandık.

Yukarıdaki tüm materyalleri analiz edip karşılaştırarak, Moğol seferlerinin geniş Avrasya alanının ayrılmaz bir parçası olan Azerbaycan'ın kuzeybatı bölgelerinde meydana gelen etnopolitik süreçler üzerindeki etkisinin nispeten eksiksiz bir resmini oluşturmak mümkün olmuştur.

Yazılı kaynakların ve yer adlarının verileri, Türk-Moğol kavimlerinin Avrasya coğrafyasında birkaç aşamada ilerleyen önemli göç sürecini tek bir bütüne bağlamayı mümkün kılmıştır. Çalışma sonucunda Moğol seferlerinin Azerbaycan'ın kuzeybatı bölgelerinin nüfusunun etnik tarihi üzerindeki etkisi hakkında sonuçlar çıkarılmıştır. Yazar, kaynaklara dayanarak özellikle Celayir, Tangut, Goragan, Gakhmugal gibi yer adlarının ve Muğal etnoniminin Azerbaycan'ın kuzeybatı bölgelerinin tarihinde Moğol döneminin yankıları olduğu sonucuna gelmiştir.

Anahtar kelimeler: Azerbaycan'ın Kuzeybatı Bölgeleri, Toponimler, Kıpçaklar, Celayir, Moğollar, Muğallar

СЕВЕРО-ЗАПАДНЫЕ РЕГИОНЫ АЗЕРБАЙДЖАНА В КОНТЕКСТЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОЙ ИСТОРИИ

Резюме

Походы монголов, начавшиеся с 1221 года и продолжавшиеся на протяжении XIII- XIV веков, привели к серьезным этно-политическим и экономическим изменениям на огромном евразийском пространстве. Не обошли стороной эти походы и Кавказ, в том числе территории современного Азербайджана. Северо-западные территории Азербайджана, отличавшиеся своей полиэтничностью, также подверглись серьезным изменениям.





Настоящая статья посвящена исследованию этнических процессов, происходивших в северо-западных регионах Азербайджана под влиянием миграций, вызванных монгольскими походами в XIII-XIV веках. Автором представлена попытка на основе письменных источников и топонимов монгольского периода на территории северо-западных районов Азербайджана провести сравнительный анализ с соседними регионами и странами того же периода и определить влияние монгольских походов на процесс этногенеза как азербайджанского, так и других тюркских народов. В данной статье мы попытаемся проследить указанные процессы на основе сравнительного анализа данных письменных источников и топонимики региона.

Для достижения поставленной цели автор обратился к данным грузинских, тюркских, русских и монгольских источников по исследуемому периоду. В написании статьи нами были использованы русские переводы указанных источников.

Путем анализа и сопоставления всех вышеперечисленных материалов удалось создать сравнительно целостную картину влияния походов монголов на этнополитические процессы, происходившие в северо-западных регионах Азербайджана, являющихся неотъемлемой частью обширного евразийского пространства.

Данные письменных источников и топонимики позволяют связать в единое целое процесс значительных миграций тюрко-монгольских племен на евразийской географии, протекавший в несколько этапов. В результате исследования были сделаны выводы о влиянии монгольских походов на этническую историю населения северо-западных регионов Азербайджана. В частности, на основе источников автором сделан вывод о том, что такие топонимы как Джалаир, Тангыт, Гораган, Гахмутал и этноним мутал являются отголосками монгольского периода в истории северо-западных регионов Азербайджана.

Ключевые слова: северо-западные районы Азербайджана, топонимы, кыпчаки, джалаир, монголы, муталы

Введение

Северо-западные области Азербайджана, включающие территории современных Белаканского, Закатальского, Гахского, Шекинского, Огузского и Габалинского районов Азербайджанской Республики, начиная с древних времен имели весьма важное военно-стратегическое значение в истории тюркских государств, возникавших и сменявших друг друга в период средневековья. Это значение в первую очередь определялось расположением региона на стыке тюрко-мусульманского и христианского миров¹. Данный фактор серьезно влиял и на этно-политическую историю исследуемого региона.

¹ Грузии и через нее Византии.





Северо-Западные Регионы Азербайджана В Контексте Тюрко-Монгольской Истории

В ходе написания данной статьи мы попытаемся проследить этнические процессы, происходившие в ходе и после монгольских завоеваний в регионе путем проведения сравнительного анализа данных таких источников исследуемого периода как «Сборник летописей» Фазлуллаха Рашид ад-Дина, «Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны)» Шихаб ад-Дина Мухаммада ан-Насави, «Тарих ал-Камиль» Ибн ал-Асира, «Дивану-люгат-ит-тюрк» Махмуда Кашгарского, грузинского источник «Картлис Цховреба», а также сборник «Дагестан в известиях русских и западноевропейских авторов XIII-XVIII вв.». Перечисленные источники представляют большую ценность для изучения этно-политической истории региона. В них содержатся важные сведения о походах монголов на исследуемые территории и их влиянии на дальнейшую судьбу местного населения. Данные вышеуказанных источников местами, где это возможно, будут сопоставляться и с данными полевого материала, собранного автором в ходе исследований в северо-западных районах Азербайджана.

В ходе исследования также были использованы статистические материалы и труды авторов XIX- начала XX веков (И.П.Линевич, В.Линден, А.Посербский, Дм.Бакрадзе, М.Г.Велиев), а также ряда современных исследователей (Э.Нуриев, Г.Гейбуллаев и др.), так или иначе касавшихся данного вопроса. Следует отметить, что хотя указанные авторы и касались в определенной степени вопросов этнической истории и топонимики региона, но в данной статье впервые предпринята попытка исследовать северо-западные регионы Азербайджана сугубо в контексте тюрко-монгольской истории.

Северо-западные территории современного Азербайджана в сельджукский период составляли пограничную с христианским миром линию земель «удж», имевших особый статус. Как известно, подобные земельные уделы, называемые «удж», передавались отдельным полководцам в ленное владение с условием защиты их от иноземных вторжений (Guseyn-zade 2010: 83).

С началом походов монголов в 20-е годы XIII века начинается новый этап в истории Южного Кавказа. Так, в 1220-1221-м гг. монгольские полководцы Джебе и Субутай трижды совершили поход в Грузию, а после достижения своих целей, они двинулись через Дербент в направлении Кыпчакской степи (Hajali 2007: 201). До своего достижения Дербента, они по пути из Грузии прошли по Аррану и подвергли разорению столицу азербайджанского государства Ширваншахов – Шемаху (İbn al-Asir 1940: 141). Согласно источникам, после Дербента монголы вступили в земли аланов, аланы же призвали на помощь против них кыпчаков (İbn al-Asir 1940 : 142).

Ибн ал-Асир в своем труде приводит весьма интересный фрагмент диалога между кыпчаками и татаро-монголами, указывая на родство между этими двумя племенами:





«Тогда татары послали сказать кипчакам: «Мы с вами одного рода (происхождения), а эти аланы вам не родня, чтобы вы им помогли, и их религия не похожа на вашу. Мы вам даем обещание не трогать вас и мы вам дадим сколько хотите денег и одежды, если вы не будете вмешиваться между нами и ими»» (İbn al-Asir 1940 : 142). Однако впоследствии татаро-монголы заняли и земли кипчаков. Кипчаки же, притесняемые монголами, двинулись в направлении Ширвана и Аррана, в том числе и Габалы (İbn al-Asir 1959: 146-147).

Кипчаки и до этого события играли активную роль в политических событиях, происходивших на Кавказе. Нередко они, благодаря своим высоким боевым качествам, использовались в качестве наемников в армиях правителей государств региона. Так, известно о массовом размещении здесь кипчаков с семьями грузинским царем Давидом Строителем (1089-1125) и использовании им их в своей армии в походах против сельджуков (Kartlis Tshovreba 2008: 189-190; Latifova 2010: 85-86).

Следует отметить, что территории, являющиеся предметом данного исследования, к началу монгольских завоеваний, были отторгнуты грузинами у азербайджанского государства Ширваншахов (An-Nasavi 1996: 216). Дело в том, что в условиях распада Арабского халифата в IX – начале X веков, северо-западные регионы современного Азербайджана все чаще становились объектом вторжения соседних кахетинских царей. В начале следующего, XI века, исследуемые территории были завоеваны кахетинским царем Квирике (Esadze 1907: 474). С этого времени северо-западные территории Азербайджана оказываются в сфере влияния Кахетинского царства. Немного забегаая вперед, отметим, что спустя несколько лет, к моменту начала похода хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны в Азербайджан и Грузию в 1225 году, Шеки и Габала все еще оставались под властью грузин. Об этом мы узнаем из труда личного секретаря Джалал ад-Дина Манкбурны – Шихаб ад-Дина Мухаммада Насави. Как сообщает источник, когда султан Джалал ад-Дин Манкбурны в 1225 году овладел Арраном, он послал письмо ширваншаху Афридуну ибн Фарибурзу, требуя дани, определенной в свое время для казны сельджукского султана Малик-шаха. Но «ширваншах сослался на стесненные обстоятельства в его стране и на то, что большая часть ее вышла из-под его власти, как, например, Шаки и Кабала, и, кроме того, грузины захватили окраины страны. Между ними продолжался обмен послами по этому делу, пока они не определили сумму ежегодного взноса в казну Джалал ад-Дина – пятьдесят тысяч динаров» (An-Nasavi 1996: 216). Таким образом, к 1225 году Шеки и Габала все еще оставались под властью грузин. Однако впоследствии, в ходе карательного похода Джалал ад-Дина Манкбурны в 1227 году против грузин в ответ на их захват Тифлиса, Габала и Шеки были возвращены Ширваншахам. Согласно Насави,

“Он (султан) вернулся, чтобы отомстить грузинам за то, что те сожгли Тифлис, и назначил Сафи ад-Дина вазиром Шаки и Кабалы – городов Ширвана. Эти города были захвачены грузинами у правителя Ширвана





Северо-Западные Регионы Азербайджана В Контексте Тюрко-Монгольской Истории

за несколько лет до этого, когда их угли еще горели ярко” (An-Nasavi 1996: 186).

Как видно из приведенных строк, Насави четко называет Шеки и Габалу городами Ширвана. В ходе всех вышеуказанных событий, часть кыпчаков, навсегда поселилась в исследуемом нами регионе. Впоследствии, в связи со следующими походами монголов на Кавказ, здесь оседают и другие тюрко-монгольские племена, названия которых четко закрепились и в топонимике северо-западных районов современного Азербайджана.

Таким образом, монгольские походы дали толчок и новой волне этнических перемещений, оказавших ощутимое влияние на процессы этногенеза народов Кавказа, в том числе и азербайджанского народа.

Некоторые из тюрко-монгольских племен, прибывавших во время походов монгольских войск на Кавказ, оставили свои имена в топонимике северо-западных районов Азербайджана. Одним из важнейших письменных источников для изучения монгольского периода истории Кавказа, является «Сборник летописей» Рашид ад-ад-Дина. Названия ряда племен, упоминаемых в связи с монгольскими походами Рашид ад-Дином, мы находим и в топонимике северо-западных районов Азербайджана. Одно из них – упомянутые на первых страницах нашей статьи кыпчаки. С них мы и начнем.

Метод и техника

При написании данной статьи использовался метод сравнительного анализа, на основе которого автором были сопоставлены данные письменных источников с полевым материалом, собранным на протяжении 1997-2010 годов в северо-западных районах Азербайджанской республики. К исследованию были привлечены и работы современных азербайджанских, турецких и российских ученых, в той или иной мере касающиеся темы нашего исследования. Таким образом, теоретико-методологическую основу нашего исследования составляют альтернативные данные.

Кыпчаки

Название племени кыпчаков сохранилось в топониме Кыпчак (на азербайджанском – «qırçaq») Гахского района Азербайджанской Республики (Latifova 2007: 65). Ныне это – крупное селение между Гахским и Шекинским районами.

Есть мнение, что кыпчакские племена стали поселяться на территории современного Азербайджана начиная с IV-V веков. (Kırzioğlu 1998: 19-21; Latifova 2010: 86; Klyashtorniy 1964: 19-21). В грузинских источниках они отмечены под названием «первые кыпчаки», проникавшие на Кавказ в период с VIII в. до н.э. – VI в. н.э. (Mroveli 1979: 90).

Вторая волна проникновения кыпчаков на Кавказ, в том числе и на территорию Азербайджана, относится к XI-XII векам. Однако, как известно, с 1054 года в Азербайджане укрепляются сельджуки, создавшие мощную Сельджукскую империю.





Вполне закономерно, что массовое проникновение кыпчаков Дешт-и Кыпчака в Азербайджан в период могущества Сельджукской империи было невозможно (Aliyeva 2006: 131). Новое активное проникновение кыпчаков на Южный Кавказ происходит на фоне ослабления Сельджукской империи, терзаемой внутренними распрями после смерти султана Маликшаха в 1092 году (Aliyeva 2006: 132).

Согласно «Картлис Цховреба», Давид IV Строитель, развернувший активную внешнюю политику, направленную на вытеснение сельджуков из Кавказа и создание объединенного Грузинского царства, испытывал острую нехватку войск. Выход из этой ситуации он увидел в переселении в Грузию кыпчаков, отличавшихся высокими боевыми качествами. К тому же, как отмечает источник, «за много лет до этого привел он (Давид) оттуда достойную, известную всюду своей добродетелью Гурандухт, дочь предводителя кыпчаков Атрака, сына Шарагана» (Kartlis Tshovreba 2008:189). В итоге было переселено 40 тысяч боеспособных, отборных кыпчакских воинов вместе с семьями (Kartlis Tshovreba 2008:190). Как известно, кыпчаки приняли самое активное участие в известной битве при Дидгори в 1121 году против сельджуков в составе армии Давида [Guseyn-zade 2010: 89].

Итак, грузинский источник четко говорит о переселении царем Давидом 40 тысяч кыпчакских воинов с семьями (Kartlis Tshovreba 2008:190). Если допустить, что каждая семья в среднем должна была состоять из четырех-пяти членов, то по нашим приблизительным расчетам численность кыпчаков, переселившихся в регион в начале XII века, в среднем могла доходить до 160-200 тысяч человек. Учитывая то обстоятельство, что северо-западные районы Азербайджана граничат с Грузией, а также и то, что в исследуемый период эти территории временами оказывались под властью грузинских царей, можно допустить, что оседание и заселение кыпчаками указанных территорий продолжилось и в XII веке, и кыпчаки в дальнейшем играли ощутимую роль в этнических процессах, протекавших и в прилегающих к Картли-Кахетии регионах Азербайджана.

Как уже было указано во вводной части статьи, в составе монгольских войск, прибывших в Азербайджан, также было немало тюркских племен (кыпчаки, джалаиры, татары, ойраты и др.). Именно с монгольскими завоеваниями связана последняя волна миграций тюркских племен на Кавказ. Рашид ад-Дин пишет об участии в этих миграциях и кочевых племен, которые раньше не причислялись к монголам, но уже назывались так во времена автора. Он объединил их в две группы: племена, имевшие раньше отдельное политическое бытие и независимых предводителей (джалаиры, татары и ойраты), и племена, сами стоявшие в свое время во главе государственных объединений и племенных союзов (кераиты, найманы, карлуки и др.) (Raşid ad-Din 1952a: 28). В топонимике северо-западного Азербайджана встречаются названия племен из первой группы.





Северо-Западные Регионы Азербайджана В Контексте Тюрко-Монгольской Истории

Среди этих племен были и кыпчаки. Рашид ад-Дин приводит предание, по которому

“...некая женщина, муж которой был убит на войне, влезла в дупло большого дерева и родила ребенка. Про это происшествие рассказали Огузу. Он сжалился над ней и сказал: «Так как у этой женщины нет мужа, то этот ребенок будет моим сыном... последний назвал его Кипчак. Это слово – производное от (слова) кабук, что по-тюркски означает - дерево со сгнившей сердцевиной». Все кипчаки происходят от этого мальчика” (Raşid ad-Din 1952: 84).

Кроме селения Кыпчак Гахского района в исследуемом регионе сохранились и другие топонимы, связанные с кыпчаками. Мы предполагаем, что они связаны именно с последней волной миграций тюркских племен, прибывших в монгольский период. Среди них необходимо отметить и названия, связанные с одной из ветвей кыпчаков, которая по своему составу была весьма смешанной – племенем Буджаг. Так, в селениях Илису и Байдарлы Гахского района до настоящего времени сохранились кварталы под названием «Буджаг» («bucaq(x)») (Latifova 2014: 6). Одноименный ойконим сохранился и на территории Огузского района Азербайджана (Nuriyev 1989: 40). Неслучайно, что и на территории современной Турции сохранилось название населенных пунктов Буджак («Bucak») в области Бурдур и Деревбуджак («Derebucak») в Конье (Gülensoy 1996: 36). Первая попытка объяснения этого топонима была сделана еще в 1921 году М.Г.Велиевым, выявившим на территории Азербайджана семь селений с компонентом «буджак» в названии: Гарабуджак в Гейчайском, Гарабуджак, Буджак и Эйрибуджак в Джавадском, Буджаг в Агдашском, Буджаг и Мухах Буджаг в Нухинском уездах. Согласно автору, одна из ветвей монголо-татар, прибывших в Азербайджан, называлась «буджак», и селения Буджак в Азербайджане были основаны именно этим племенем (Veliyev 1921: 45). По мнению указанного автора, предки жителей тех самых семи селений с компонентом «буджак» являются остатками ногайских родов, полностью смешавшихся с тюрками. Таким образом, М.Г.Велиев рассматривал буджаков в качестве предков ногайских кочевников, которые после распада Золотой орды распространились на обширную территорию. По версии же, приводимой П.Г.Бутковым,

“..Нагаи, Буджаками называемые, получили сие имя от того, что занимали землю в Бессарабии, между Днестром, Дунаем и Черным морем, составляющую угол, по-турецки Буджак, коим именем и главное их жилище называлось” (Butkov 1869: 326).

Подтверждение мнения о том, что буджаги являлись потомками кочевых ногайцев можно найти и в исследованиях выдающегося советского тюрколога Н.А.Баскакова относительно топонимов кыпчакского происхождения в Молдове:

“Известно, что до конца XVIII в. территория молдаванских степей была заселена кочевниками-ногайцами так называемой Буджакской орды, часть которой в 1759 г. Была уведена Крим-Гиреем в Крым, а еще позже





все оставшиеся в Бессарабии ногайцы были переселены частично в Крым и во внутренние губернии Российской империи” (Baskakov 1964: 47).

Несмотря на наличие различных версий этнического состава буджаков, и объяснения происхождения этнопонима Буджак, одно несомненно – это племена, появившиеся и частично осевшие на обширной территории Евразии, в том числе и в Северном Азербайджане, в результате монгольских завоеваний.

Название селения Онджалы современного Гахского района Азербайджана исследователь-топонимист Э.Нуриев связывает с другой ветвью кыпчаков – «онджа» («әңсә») (Nuriyev 1989: 37-38). Данное мнение косвенно подтверждается и наличием в конце XIX века названия Инча в Инчском сельском обществе Нухинского (Шеки – Э.Л.) уезда Азербайджана (Svod Statistiçeskih Dannih 1893: 263), а также гидронима Инчеозен в соседнем Дагестане, который объясняется исследователями как «река (узен) Онджа (инче)» (Hanmagomedov 1990: 33). В то же время, топонимы, связанные с племенем онджа были выявлены Г.А.Гейбуллаевым на территории Гейчайского, Шекинского, Джагилабадского, Масаллинского районов Азербайджана и Болнисского района Грузии (Geybullayev 1986: 49).

Следует отметить, что старое название города Гах, являющегося ныне районным центром в Азербайджанской Республике, также можно связать с кыпчаками. Так, согласно преданию, приводимому автором XIX века И.Линевичем, до XVI века Гах назывался Торагаем (Lineviç 1873: 15). В труде Махмуда Кашгарлы «Дивану люгат-ит-тюрк» значение слова «торагай» в переводе с кыпчакского толкуется как «убежище среди гор» (Kaşgarlı 1985, bölüm 2: 373). Если учесть, что Гах действительно расположен на низменности, окруженной горами, то можно предположить, что часть кыпчаков, прибывавших в регион через горные перевалы Северного Кавказа, осела на территории современного Гаха и дала название указанному населенному пункту на своем языке. Все вышеприведенные примеры наличия кыпчакских топонимов как в северо-западном Азербайджане, так и за его пределами позволяют связать их друг с другом и сделать вывод о том, что различные кыпчакские племена, прибывшие в Азербайджан как в XI-XII, так и в XIII-XIV веках, сыграли заметную роль в этно-политических процессах, происходивших в исследуемом регионе и оставили свои следы в местной топонимике.

Племена, прибывшие в регион с походами монголов (джалаиры, тангуты, курканы, ойраты)

В результате монгольских походов, имевших место в XIII – XIV веках, на территории Кавказа, в том числе и северо-западных регионов Азербайджана, поселились новые тюркские племена. Это была последняя массовая миграция тюркских племен на Кавказ. (Latifova 2014: 4-7).

В «Сборнике летописей» Фазлуллаха Рашид ад-Дина перечисляются тюркские племена, пришедшие вместе с монголами: джалаир, сунит, татар, меркит, курлаут,





Северо-Западные Регионы Азербайджана В Контексте Тюрко-Монгольской Истории
тулас, тумат, булагачин, кэрэмучин, урасут, тамгалык, таргут, ойрат, баргут, кори, теленгут, кесутами, урянка, куркан и сукаит (Raşid ad-Din 1952b: 77). В результате наших исследований, в топонимике современного Гахского района Азербайджана было выявлено название трех из вышеперечисленных племен: джалаир, ойрат и куркан (Latifova 2010: 88).

С племенем джалаириров в исследуемом регионе связано название древнего селения Джалаир («Calayır») и одноименной горы около с.Илису Гахского района (Latifova 1999: 32-33). Следует отметить, что одноименные селения имеются в Ахсуинском и Джалилабадском районах Азербайджана (Azerbaydjanskaya SSR 1979: 25,33). Интересно, что в Гахском районе рядом с селением Джалаир находится селение с не менее значимым для монгольского периода названием – Тангыт (на азербайджанском «Tanqıt»). Оно, безусловно, связано с племенем тангут, о котором сообщает Рашид ад-Дин (Raşid ad-Din 1952: 143). Племя тангут упомянуто также у М.Кашгарлы как «тюрки, проживающие вблизи Китая» (Kaşgarlı 1985, bölüm 3: 362). Тангуты являлись полиэтничным народом, создавшим свое собственное государство во Внутренней Монголии, на границе с Китаем, в 1038 году. Оно пало в 1227 году под ударами монголов под предводительством Кубилай хана. Этноним тангут впервые встречается в надписи Бильге Кагана (Mehmet 2018: 2).

После разрушения Тангутского государства монголами, часть его населения была вынуждена отправиться с ними на запад (Bartold 1968: 128).

Э.Нуриев связывает и ойконим Зунут на территории современного Шекинского района с племенем сунит, упоминаемым как нами указано выше, Рашил ад-Дином (Nuriyev 1989: 41).

По поводу племени ойрат, перечисляемому среди прочих в «Сборнике летописей», следует обратить внимание на тот факт, что после падения Государства Ильханидов в первой половине XIV века, в одном из независимых государственных образований, возникших в Шеки, у власти утвердились представители династии Ойрат. Известно, что правитель этой династии Сейид Али Ойрат выступал в дальнейшем против походов Тимура и был убит в 1398 году (İsmayilov 1982: 7-8). Рашид ад-Дин сообщает о том, что их родиной было Восмиречье и отмечает, что хотя их язык был монгольский, он имел небольшую разницу от языка других монгольских племен (Raşid ad-Din 1952b: 118-119). Он также отмечает, что «В Иране и Туране было и есть множество людей из числа эмиров ойратского племени, однако не известно, кто какой ветви, только они между собою знают свое происхождение» (Raşid ad-Din 1952b: 120). Можно полагать, что после распада Государства Ильханидов, раздираемого внутренними усобицами, в Шеки утвердился у власти один из тех самых эмиров племени ойрат, который также стремился к независимости. Подобные факты утверждения у власти местных государственных образований представителей правящей элиты распавшихся империй нам хорошо известны из истории. При детальном изучении Свода





статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 года, наше внимание привлекло зафиксированное на территории Нухинского (Шекинского) уезда селение Ориат с населением всего 5 дымов, название которого тоже может быть связано с племенем и родом ойрат (Svod Statističeskikh Dannih 1893: 263).

Что же касается племени куркан, то оно отражено в двух ойконимах Горган в Дивичинском и Физулинском районах, а также и в названии селения Гораган Гахского района Азербайджана (Gejbullayev 1981: 77).

Мугалы

После монгольских завоеваний в пестром в этно-лингвистическом отношении северо-западном регионе Азербайджана появился этноним, ставший собирательным для местного тюркского населения – мугалы. Русские авторы XIX века, исследовавшие историю, этнографию и культуру населения Джаро-Белоканских джамаатов и Илисуйского султанства, существовавших в северо-западном Азербайджане к моменту покорения их Российской империей, также обозначали тюркское население региона этнонимом «мугал». Первые такие труды стали появляться в первой трети XIX века (Latifova 2016: 169). В целом, в исторической литературе XIX – начала XX вв., было принято считать мугалов пришлым населением, причем имперские историки указывали на различные даты их появления на данной территории (Latifova 1999: 29). Так, А.Посербский считал мугалов потомками монголов, оставшихся здесь во время «великого переселения народов» для поддержания власти Чингис-хана, а впоследствии – Тимура (Poserbskiy 1865: 18). Из этого следует, что автор датировал появление этнонима «мугал» XIII-XV веками. Другой автор этого периода, Дм.Бакрадзе, писал, что «... в XVII столетии стали населять этот край (Закатальский округ - Э.Л.) дагестанские горцы и тюркское племя, называемое «мугал». Название это осталось, вероятно, от монголов, составивших, как надо предполагать, ядро здешнего татарского населения» (Bakradze 1890: 252). Как известно, в Российской империи было принято называть тюркское население Кавказа «татар»ами. В вышеприведенном отрывке мы также наблюдаем пример подобной традиции. То же самое можно наблюдать и в официальных статистических данных Российской империи касательно тюркского населения Кавказа. Так, в своде статистических данных населения Закатальского округа, изданном в 1887 году, при распределении жителей Закатальского округа по вероисповеданию, народностям и т.д., тюркское население зафиксировано как «Азербейджанские (азербайджанские – Э.Л.) татары (мугалы)» (Svod Statističeskikh Dannih 1887: 13-31). На наш взгляд, это объясняется тем, что как представители царской администрации, так и русской исторической науки XIX – начала XX вв. отождествляли тюрко-азербайджанское население края с татарами, тем самым привязывая их появление здесь сугубо к монгольским завоеваниям.





Северо-Западные Регионы Азербайджана В Контексте Тюрко-Монгольской Истории

Броневский также пишет о широком распространении в XIII-XV вв. на Кавказе татарских (тюркских– Э.Л.) племен и языка (Noveyşiye 1823: 442-443).

Иохан Галлонифонтибус, путешествовавший по Кавказу в конце XIV – начале XV вв., писал, что живущие здесь румы, таты, русские, черкесы, лезгины, яссы, аланы, авары и казикумукцы говорят между собой на татарском, т.е. тюркском языке (Dagestan 1992: 35-36). Таким образом, благодаря новым племенам, поселившимся на Кавказе вместе с татаро-монголами, с XIII-XV вв. за местным тюркским населением закрепилось и название «татары», которым стали обозначать тюркский этнос Кавказа в дальнейшем и русские авторы.

Наше мнение подтверждается и приводимым ниже отрывком из труда русского исследователя К.Гана «Путешествие в Кахетию и Дагестан (летом 1898 года)»:

«После аварцев главный контингент населения составляют татары, называемые также «мугалами»... Они в разные времена пришли сюда с завоевателями, проникшими с востока. Говорят они на красивом азербейжанском (азербайджанском – Э.Л.) наречии» (Gan 1902: 59).

В. Линден также предполагал, что название «мугал» «..осталось, вероятно, от монголов, составлявших, по историческим данным, ядро местного татарского (тюркского – Э.Л.) населения, еще до появления за Алазанью родственного ему азербейджанского племени» (Linden 1916: 298).

Другой исследователь – Мираббас Мирбагирзаде, описавший Закатальский уезд в 20-е годы прошлого века, писал:

«В Закатальском уезде, вдоль рек Ганых (Алазань) и Айричай расположено множество тюркских селений. Всех этих тюрков называют словом «мугал», производным от названия «могол». Невозможно установить число истинных моголов тут.. В Алмалинском округе Закатальского уезда имеются две деревни – Джалаир и Тангыт, население которых полностью состоит из истинных, старинных мугалов. Согласно преданиям местных старожил, упомянутые селения, будучи монгольскими поселениями, состояли из 600 семей. В настоящее время в селении Джалаир осталось 35, а в Тангыте – 7 домов» (Mirbagirzadeh 1926: с.60).

Следует отметить, что по настоящий день один из кварталов районного центра Гах на северо-западе Азербайджана называется Гах-мугал, что можно также считать отголоском монгольской эпохи на исследуемой территории. Остальные местные этносы (авары, цахуры, ингилои и др. – Э.Л.) и поныне называют тюркское население мугалами. Как и в более ранние исторические периоды, мугалы в настоящее время продолжают проживать в основном в предгорной и равнинной частях региона.

Заключение





Из проведенного нами исследования этнической истории населения северо-западных территорий Азербайджана в контексте тюрко-монгольской истории на основе полевых и письменных источников можно заключить, что данные топонимики позволяют в значительной мере пролить свет на историческое прошлое населения региона. Исследованные нами топонимы кыпчак, буджаг, тангут, джалаир, ойрат и другие непосредственно указывают на этнические корни тюркского населения северо-западных территорий Азербайджана.

Исходя из сравнительного анализа данных всех использованных письменных источников и полевого материала, можно сделать вывод о том, что миграции тюркских племен, происходившие в XI-XIV веках и связанные как с сельджукскими, так и с монгольскими завоеваниями, оказали большое влияние на этнические процессы в северо-западных регионах Азербайджана. Этноним же «мугал», появившийся для обозначения тюркского населения региона, действительно произошел от искаженной формы названия монголов и стал заключительным аккордом, отобразившим в себе влияние походов монголов на этнополитические процессы в северо-западном Азербайджане. Наши исследования позволяют прийти к следующему заключению: тюркские племена, появившиеся в результате мощной миграционной волны, сопутствовавшей монгольским походам на Кавказе, в дальнейшем смешались и слились с другими местными племенами, проживавшими в северо-западных регионах современной Азербайджанской Республики.

Таким образом, значение сравнительного анализа письменных источников и полевого материала в изучении этнической истории различных народов, в том числе и вопросов этногенеза и миграционных процессов тюркских народов, неоспоримо. Географические названия, связанные с этнонимами, позволяют локализовать территории распространения тюркских народов в прошлом, и проследить этнополитические и миграционные процессы исследуемого региона.

Литература

- Aliyeva, Lale. 2006. *Qıpçaqlar və Azərbaycan (etnogenez kontekstində)*. Bakı: Bakı Dövlət Universiteti Neşriyyatı.
- An-Nasavi, Şihab ad-Din Muhammad. 1996. *Sirat as-Sultan Djalal ad-Din Mankburnı (Jizneopisaniye Sultana Djalal ad-Dina Mankburnı)*. Moskva: Vostochnaya literatura RAN.
- Azərbaydjanskaya SSR: Administrativno-territorialnoye Deleniye na 1-ye Yanvaryaya 1977Goda. 4-ye izdaniye.* 1979. Bakı: Azərbaycan Dövlət Neşriyyatı
- Bakradze, Dm. 1890. "Zapiski o Zakatalskom okruqe". *Zapiski Kavkazskogo otdela Russkogo Geografičeskogo Obşestva*. Vıpusk I, Kniga XVI: 248-261.
- Bartold, Vasiliy. 1968. *Soçineniya*. Tom V. Moskva: Nauka.
- Baskakov, N.A. 1964. "Rodo-plemenniye Nazvaniya Kipchakov v Toponimike Yujnoy Moldavii". *Toponimika Vostoka*. Moskva: Nauka: 46-51





- Северо-Западные Регионы Азербайджана В Контексте Тюрко-Монгольской Истории
Butkov P.G. 1869. *Materiali Dlya Novoy Istorii Kavkaza, s 1722 po 1803 god.* Çast Pervaya. St. Petersburg
Dagestan v İzvestiyah Russkih i Zapadnoevropeyskih Avtorov XIII-XVIII vekov. 1992. Sost., vved., vstupit.
Statya k tekстам I primeç. V.G.Gadiyeva. Mahaçkala: Dagestanskoye knijnoye izdatelstvo,
Esadze, Semyon. 1907. *İstoriçeskaya Zapiska ob Upravlenii Kavkazom.* Tom I. Tiflis
Veliyev, M.G. 1921. *Azerbaydjan.* Baku
Gan, K. 1902. "Puteshestviye v Kakhetiyu i Dagestan (letom 1898 qoda)". *Sbornik Materialov Dlya Opisanija Mestnostey i Plemyon Kavkaza.* Vıpusk 31. Tiflis: Tipografiya Kancelarii Glavnonaçalstvuyuşego Grajdanskoy Çastyu na Kavkaze i K.Kozlovskogo: 49-80.
Geybullayev, Giyaseddin. 1981. "Monqolskiye Toponimi v Azerbajiane". *İzvestiya Akademii Nauk Azerbaydžanskoy SSR.* No 3: 74-80
Geybullayev, Giyaseddin. 1986. *Toponimiya Azerbajjana.* Baku: Elm.
Guseyn-zade, Rauf. 2010. *Kavkaz I Seldjuki.* Baku: Kavkaz.
Gülensoy, Tuncer. 1996. "Türk Dünyasında ve Anadolu'da Ortak Yer Adları". "Erdem" Atatürk Kültür Merkezi Dergisi. Özel sayısı – II, cilt 9/: 26.
Hajali, Shirinbey. 2007. *Şimal-Qərbi Azərbycan: İngiloylar.* Bakı: Tehsil.
Hanmagomedov, H. L. 1990. *Toponimiya Dagestana.* Krasnoyarsk: İzd-vo Krasnoyarskogo Universiteta
İbn al-Asir. 1940. *Materialı po İstorii Azerbaydžana iz Tarih al-Kamil (polnogo svoda istorii).* Baku: İzd-vo AzFAN,
İbn al-Asir. 1959. *Əl Kamil Ti-T-Tarih.* Bakı: Azərb.SSR EA Nəşriyyatı.
İsmayilov, Mahmud. 1982. *Şəki.* Bakı: Azərbaycan Dövlət Neşriyyat Evi.
Kartlis Tsovreba. (İstoriya Gruzii). 2008. Tbilisi: İzdatelstvo Artanudji.
Kaşgarlı, Mahmut. 1985. *Divan-ü Lügati't-Türk.* 1-3 Bölüm. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
Kırzioğlu, M. Fahrettin. 1998. *Osmanlılar'ın Kafkas Ellerini Fethi (1451-1590).* 2.baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
Klyashtorniy, Sergey. 1964. *Drevnetyurkskiye Runicheskiye Pamyatniki Kak İstochnik Po İstorii Sredney Azii.* Moskva: Nauka.
Latifova, Elvira. 2010. *İlisuyskoye Sultanstvo.* Baku: Şarg-Garb.
Latifova, Elvira. 2014. "Kafkasya'nın Bazı Türk Toponimlerine Dair (Azerbaycan'nın Kuzeybatı Bölgesi ve Güney Dağıstan Örneğinde)". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi.* Cilt 1, Sayı 2: 1-12.
Latifova, Elvira. 2007. "Sledi kipchakov v Yevrope i na Kavkaze". *Ot Antiçnosti k Vozrojdeniyu. Materialı Nauçno-Metodiçeskoy Konferensii - VI Dzagurovskih Çteniy.* Makhachkala: 64-66.
Latifova, Elvira. 2016. "Severo-zapadniye Vladeniya Azerbajjana v Russkoy Istoriografii XIX – Nachala XX v." *Voprosi İstorii.* No 11: 167-173.
Latifova, Elvira. 1999. *Severo-zapadniy Azerbajjan: İlisuyskoye sultanstvo.* Baku: Altay.
Lineviç, İ. P. 1873. "Bivsheye Yelisuyskoye Sultanstvo". *Sbornik Svedeniy o Kavkazskih Gortsah .* Vıpusk VII. Tiflis.: 1-54.





- Linden, V. 1916. "Kratkiy İstoricheskiy Ocherk Bilogo Obshestvenno-Politicheskogo i Pozemel'nogo Stroya Narodnostey, Naselyayushih Musulmanskiye Rayoni Kavkazskogo Kraya. Zakatalskiy okrug". *Kavkazskiy Kalendar na 1917 God*. Tiflis:296-310.
- Mehmet, Gülsün.2018."Tangut Dili ve Eski Türkçede Yüklemsel Kişi İşaretleri". *Türkbilig*. No 36: 1-10.
- Mirbagirzadeh, Mirabbas. 1926. "Ölkeşünaslıg Haggında: Zagatala Dairesi". *Maarif işçisi*, No 5(13) :58-66.
- Mroveli, Leontiy. 1979. *Jizneopisaniye Kartliyskih Tsarey*. Pervod s drevnegruzinskogo, predisloviye i kommentarii G.V. Tsulaya. Moskva: 1979
- Noveyşiy Geografiçeskiye i İstoricheskiye İzvestiya o Kavkaze, Sobranniye i Popolneniye Semyonom Bronevskim*. 1823. Çast 2. Moskva: Tipografiya Selivanovskoqo.
- Nuriyev, Elhan. 1989. *Azərbaycan SSR Şəki-Zaqatala Zonasının Toponimiyası*. Bakı: Elm.
- Poserbskiy, A. 1865. "Ocherk Zakatalskogo okruqa". *Kavkazskiy Kalendar na 1866 God*. Tiflis: 1-60.
- Raşid ad-Din, Fazlullah. 1952. *Sbornik Letopisey*. Moskva. -Leningrad: İzdatelstvo Akademii nauk SSSR.
- Raşid ad-Din Fazlullah. 1952. *Sbornik Letopisey*. I, kn. II. Moskva. -Leningrad: İzdatelstvo Akademii nauk SSSR.
- Svod Statistiçeskih Dannih, İzvoçennih iz Posemeynih Spiskov Naseleniya Kavkaza. Zakatalskiy Okrug*. 1887. Tiflis: Tipografiya İ.Martirovyantsa.
- Svod Statistiçeskih Dannih o Naselenii Zakavkazskogo Kraya, İzvoçennih iz Posemeynih Spiskov 1886 goda*.1893.Tiflis: Tipografiya İ.Martirovyantsa.





Bedri ÖZÇELİK

Öğretim Görevlisi, Kırıkkale Üniversitesi/Fatma Şenses Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu
Kırıkkale/Türkiye
Lecturer, Kırıkkale University/Fatma Şenses Vocational School of Social Sciences Kırıkkale/Türkiye
e-posta: bedriozcelik@kku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7589-2731> RorID: <https://ror.org/01zhwwf82>

Atf/Citation: Soyadı, İsim. 2023. Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 231-251.

DOI <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1279937>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	09.04.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	21.06.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

KÖROĞLU DESTANI'NIN MARAŞ RİVAYETİ

Öz

Köroğlu Destanı, ortak Türk kültürünün önemli bir eseridir. O, geçmişin millî hasletlerini bugüne ve geleceğe taşıyan kültür mirasıdır. Onun anlatıldığı geniş Türk dünyası coğrafyası düşünüldüğünde, milletin kültür bütünlüğünü oluşturmada ve korumada önemli bir görevi yerine getirdiğini söylemek mümkündür. Köroğlu Destanı, halk içinde fonksiyonel bir özellik taşıdığı ve anlatıldığı coğrafyalarla bütünleştiği için varlığını bugün de sürdürmektedir. Bir metnin folklor ürünü olduğunu ifade edebilmek için onun yaşatıldığı coğrafyaya yerleşmiş olması zorunludur. Destan kahramanının o coğrafyada doğup yaşamasından ziyade o kahramanla ilgili destanın söz konusu coğrafyada anlatılması önem kazanmaktadır. Bu yönüyle Köroğlu Destanı anlatıldığı ve dinlendiği ortamların ihtiyacı ile şekillenen bir folklor ürünü olarak görülmektedir. Bu sebeple Türk dünyasında anlatılan Köroğlu Destanı'nın benzer metinleri birtakım farklılıklar göstermektedir. Benzer metinler arasındaki bu farklılıklar; kültürel, siyasî, dinî, ekonomik ve coğrafi etmenlere dayanmaktadır. Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayeti de bu açıdan değerlendirildiğinde bir folklor ürünü olarak kabul edilmekte ve diğer benzer metinlerle arasında bazı farklılıklar barındırmaktadır. Her folklor metni anlatılan toplumsal çevrenin ortak değeri olduğundan ve her coğrafya kendi ihtiyaçlarına göre bir Köroğlu meydana getirdiğinden Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayeti de bu yörenin ihtiyaçlarına uygun olarak şekillenmiştir. Bu çalışmada Hacı Ali Özturan'ın derleyip yazıya geçirdiği "Maraş Ağzı Köroğlu" adlı eseri esas alınarak Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayeti üzerinde durulmuştur. İlk önce söz konusu eser hakkında bilgiler verilmiş ve daha sonra da Maraş rivayetinin özeti sunulmuştur. Bütüncül yaklaşım yöntemiyle Köroğlu Destanı'ndaki destanî unsurlar, temalar ve motifler tespit edilmiştir. Çalışmanın amacı; Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayeti üzerinde araştırma, inceleme ve değerlendirmeler yapmak, Türk kültür bilimi, Türk folkloru ve Türk edebiyatı için kıymet arz eden bu rivayeti ilim dünyasına tanıtmaktır.





Anahtar Kelimeler: destan, Köroğlu, Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayeti, destani unsurlar, kırat

MARAŞ RUMOUR OF THE EPIC OF KOROĞLU

Abstract

The Epic of Köroğlu is a monumental masterpiece of common Turkish culture. It is the culture legacy that carries the national traits of past to today and the future. When the wide Turkish world geography in which The Epic of Köroğlu is told is considered, it is possible to say that it fulfils the crucial duties of creating and protecting the culture unity of the nation. The Epic of Köroğlu remains its existence because it has a functional characteristic, and it communes with the geographies in which it is told. In order to express that a text is a product of folklore, it must be settled in the geography where it is lived. Rather than the epic hero being born and living in that geography, it becomes more of an issue to tell the epic about that hero in that geography. With this aspect, Köroğlu Epic is considered as a folklore product which shapes with the needs of the environment in which it is told and listened. For this reason, Köroğlu Epic's versions which is told in Turkish world have some differences. These differences between the versions are based on the cultural, political, religious, economical, and geographical factors. Maraş rumour of The Epic of Köroğlu is accepted as a folklore product from this point of view, and has some differences with other versions. Because every folklore text is a value of social environment which is told, and every geography generate a Köroğlu according to its needs, Maraş rumour of The Epic of Köroğlu is shaped according to the needs of this region. In this study, "Maraş Ağzı Köroğlu" piece which is compiled and put down by Hacı Ali Turan was focused on. Firstly, the information about the piece at the issue is given, and later the summary of Maraş rumour is submitted. With the wholistic approach way, the epic elements, themes, and patterns are detected. The purposes of the study are carrying out research, examination, and evaluation on Maraş rumour of The Epic of Köroğlu, and introducing this rumour which is precious to Turkish Culture Science, Turkish Folklore, and Turkish Literature to the world of science.

Keywords: Epic, Köroğlu, Maraş rumour of The Epic of Köroğlu, epic elements, Kırat (Köroğlu's horse)

Giriş

Türk halk edebiyatı anlatma esasına bağlı türler -mitler, masallar, destanlar, efsaneler, halk hikâyeleri ve fıkralar- Türk edebiyatının önemli bir kısmını temsil etmektedir. Bu türler, Türk kültürünün temelini oluşturmakta ve milleti millet yapan kültür değerlerini içinde barındırmaktadır. Söz konusu türler, sözlü gelenek içinde oluşmuş, sözlü kültür ortamlarında dilden dile aktarılmış, her aktarılda yeni duygu, düşünce, mahalli söyleyişler yüklenmiş ve zenginleşmiştir. Bu sebeple sözlü geleneğe ait bu edebi ürünler, Türk kültürünün nesilden nesile aktarılmasında da önemli vazifeler üstlenmektedir.





Koroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti

Bu türlerden biri olan, sözlü gelenek içinde yer alan ve milli kimliği en yoğun şekilde yansıtan destan, "milletlerin ruhunda derin izler bırakmış kimi tarihi olayların, o milletin fertleri üzerinde bıraktığı izlerin yansıması" (Sever 2003: 65) bakımından millî bir kimlik taşımaktadır. Destanla ilgili çok sayıda tanım bulunmaktadır. Bu tanımların önemli bir kısmı Şükrü Elçin ve Pertev Naili Boratav'ın destan ilgili görüşleri esas alınarak yapılmıştır. Elçin'in destan hakkındaki görüşü şu şekildedir: "Millet hayatında askeri, dini, siyasi, içtimai hadiselerin hazırladığı muhit içerisinde, cemiyetin iradesini ellerinde tutan 'kahraman-bilge' şahsiyetlerin menkıbevi ve hakiki hayatları etrafında teşekkül etmiş uzun, didaktik hikâye" (1981: 71). Destan ile ilgili farklı bakış açılarıyla ortaya konulmuş tanımlardan biri de Boratav'a aittir.

"Bütün fantastik unsurlarıyla destanlar ve menkıbeler tarihi hadiselerin halk kütlelerinde bıraktığı izleri, halkın onlar hakkındaki kanaatlerini ve hükümlerini, onların kahramanları olan tarihi şahsiyetler hakkındaki sempati veya antipatilerini, onlara izafe ettikleri ve hakikatte kendi arzularının sembolü olan karakterleri ve şahsiyetleri tespit eder" (1982: 73).

Bu ifadelerden yola çıkarak destan türünü; tarihi niteliği olan, bir kahraman etrafında vücut bulan, millî değerleri bünyesinde barındıran ve oluşumu sözlü geleneklere dayanan uzun soluklu anlatma esasına bağlı metin olarak tanımlamak mümkündür. Aynı zamanda destanların kaynağı, "savaşçı bir aristokrasinin hâkim olduğu kahramanlık çağlarına" (Sever 2003: 65) dayandırılmaktadır. Destanların meydana gelmesi için; milletlerin destan devrini yaşayarak tarih sahnesine çıkmış olması, destanları doğuracak önemli olayların yaşanması, bu olayların bir araya gelerek bir destan dairesi oluşturması ve bütün bunların bir kahramanı doğurması gerekmektedir. Destan daireleri her an değişim ve gelişim göstermektedir. Destandaki her dairede yeni olayların ortaya çıkmasıyla destan kahramanının farklı nitelikleri kendini ortaya çıkmaktadır (Boratav 1984: 16).

Bir kahraman etrafında oluşan epik destanlar, birtakım tespit yöntemleriyle edebiyat dünyasında yer almıştır. Bu tespit yöntemlerinden birkaçını şu şekilde sıralamak mümkündür: İlk tespit yöntemi ile ortaya çıkan ürünler; bir halk şairinin, destan devrini yaşayan milletin destanını fark etmesi sonucu elde edilen metinlerdir. Buna "Dede Korkut" metinlerini örnek olarak vermek mümkündür. Sonraki tespit yöntemi ile ortaya çıkan eserler ise milletlerin destan döneminden sonra sanat yönü kuvvetli bir şahsiyetin; eskiden halk şairlerinin, tarihçilerin, âlimlerin ve gezginlerin tespit ettikleri, bir araya getirdikleri destan parçalarını birleştirip yeni bir bütün destan oluşturması ile ortaya çıkan metinlerdir. Örneğin: Kurtarılmış Kudüs, İlyada, Şehname, Kalevala vb. destanlar bu tespit yöntemiyle oluşmuş eserlerdir. Bunlarda sanatçının sanatsal kaygıları görülmektedir. Bir diğer destan tespit yöntemiyle elde edilen metinler ise hemen her dönemde tarihçiler, âlimler ve gezginler halktan duydukları sözlü rivayetleri parça parça tespit etmesi ile gün ışığına çıkan destan





metinleridir. Bu tespit yöntemi ile ortaya çıkan destanlara da “Köroğlu” metinleri örnek olarak verilmektedir. (Boratav 1984: 16-17).

Fuat Köprülü'nün “ilmi, nesiller tamamlar” özdeyişinden hareketle bu çalışma, Boratav'ın 1931 yılında başlattığı çalışmanın tamamlanmasına yönelik atılmış küçük bir adımdan ibarettir. Çalışmada Köroğlu Destanı'nın, Boratav'ın eserinde yer vermiş olduğu Maraş rivayetinin nazım şeklini tamamlar nitelikteki mensur kısımların eklendiği Hacı Ali Özturan'ın (2009) “Maraş Ağzı Köroğlu” adlı çalışması esas alınmıştır. Makalede öncelikle Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayetinin özeti verilmiştir. Sonra Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayeti üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Daha sonra ise destanda yer alan temalar, motifler ile ilgili tespitler ortaya konulmuş ve Köroğlu'nun destani yönlerine, onun etrafındaki yiğitlere, sahip olduğu Kırat'a, destan kahramanlarının kullandığı eşya ve aletlere, onların gösterdikleri mertliklere, Köroğlu ve atının ölümsüzlüğüne ve arkadaşlarıyla birlikte katıldığı seferlere dair unsurlara değinilmiştir.

1. Köroğlu Destanı

Halk arasında anlatılan, tarihçiler, âlimler, gezginler, etnograflar, folkloristler ve sosyologlar tarafından derlenerek günümüze kadar ulaştırılan Köroğlu Destanı, Türk dünyasının önemli kültür hazinelerinden biridir. Bu destan dairesinin Azerbaycan'da ortaya çıktığına dair görüşlere yer verilmektedir. “Köroğlu dairesi büyük ihtimalle 16. yüzyıl sonlarında Azerbaycan'da ortaya çıkmış ve oradan kuzey, doğu ve batıya yayılmıştır” (Reichl 2002: 358). Köroğlu Destanı'yla ilgili birçok eş metin halk arasında anlatılmaktadır. Bu eş metinler aynı olay çekirdeğinden meydana gelmesine rağmen anlatıcı ve dinleyicilerin eğitim, bilgi, görgü, anlayış ve sosyal durumlarına göre değişiklikler göstermektedir.

Türk dünyasında Köroğlu Destanı'nın, Doğu ve Batı rivayetleri olmak üzere iki şekilde gelişim gösterdiği bilinmektedir. Türkmen, Özbek, Karakalpak, Tatar, Kazak, Kırgız, Uygur Türklerine ait rivayetler Doğu rivayeti şeklinde değerlendirilirken Azerbaycan, Anadolu, Balkanlar ve çevre yerleşim sahalarında yer alan Türkler arasında anlatılanlar da Batı rivayeti olarak ele alınmaktadır (Yıldırım 1989: 10). Çeşitli kaynaklarda destan anlatıcıları tarafından Köroğlu Destanı'nın 366, 700 ya da 777, hatta Azerbaycan âşıklarına göre 7777 kolunun varlığından bahsedilmektedir (Özkan 1997: 224). Köroğlu Destanı, “Anadolu sahasında ‘kol’¹ adı verilen ve her biri kendi içinde bir bütünlüğe sahip olan müstakil parçalar halinde birer birer veyahut da anlatıcılar tarafından bu parçaların birbirine kenetlenmesi suretiyle bir bütün olarak anlatılabilmektedir” (Ekici 1999: 10).

Destanı'nın farklı rivayetleriyle ilgili çok sayıda bilim insanı tarafından araştırma ve incelemeler yapılmıştır. Maraş rivayeti üzerinde ise Pertev Naili Boratav'ın vermiş olduğu

¹ Kol: Halk hikâyesi, destan gibi metinlerin farklı bölümlerine verilen ad (Kaya 2014: 475).





Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti

metin (1984: 143-206), Ferruh Arsunar'ın (1963) çalışması, Ökkekş Bilaloğlu'nun (1954) derlemesi ve Özturan'ın eserinin tanıtımı üzerine bir bildirden (Erşahin ve Usta 2014) başka çalışma tespit edilmemiştir. Özellikle ilk üç çalışma sadece metinden ibarettir. Boratav, eserinde Maraş rivayeti ile ilgili şiirlere yer vermiş ve bu rivayetin mensur kıssa kısmı olmadıkça Maraş rivayetinin bütün özelliklerini ve diğer rivayetler arasındaki yerini anlamının mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Daha sonraki dönemlerde Maraş rivayetinin nazım-nesir tam metni tespit edildiği zaman kendisinin yaptığı çalışmanın tamamlanmış olacağını belirtmiştir (1984: 44-45). Boratav'ın bu görüşü esas alındığında Maraş rivayetinin eldeki metinlerle tamamlandığını söylemek mümkündür. Bu yüzden Özturan tarafından hazırlanan Maraş rivayetinin incelenmesi daha da önemli hâle gelmiştir.

2. Maraş Rivayetinin Özeti²

Osmanlı'da zulmü ile tanınmış hem dedesi hem de babası paşa olan Lala Hüseyin Paşa, Erzurum'a vali olarak atanır. Lala Hüseyin Paşa'nın at sevgisi herkes tarafından bilinir. En sevdiği atı huysuzlanır. Çevresindekilerin yönlendirmesiyle Paşa, Deli Yusuf'u ata bakması için getirtir. Deli Yusuf, atı tanımaya çalışırken at huysuzlanınca atın alnının ortasına vurur ve at ölür. Paşa, bunun karşılığında Deli Yusuf'tan kendisine iyi bir at bulmasını ister. Yusuf iyi bir at bulmak için arayışa başlar. Sonunda soylu iki tay bulup onları Paşa'ya getirir. Ancak bu taylar bakımsız olduğu için Paşa'nın gözüne oldukça çelimsiz görünür. Bu yüzden Paşa, tayları beğenmez ve Deli Yusuf'un gözlerine mil çektirerek cezalandırır. Bu çelimsiz tayları da Deli Yusuf'a verir. Gözlerini kaybeden Deli Yusuf, bu acı ile evine döner. Bu tayların özenle bakımını oğlu Ali ile birlikte yapmaya başlarlar. Ali'nin bir hatası neticesinde tayın biri ölür. Diğer tay Köroğlu'nun meşhur Kırat'ı olur. Kıratı yetiştiren Deli Yusuf, oğlunu da alarak Çamlıbel'e gitmeye karar verir. Çamlıbel'de Köroğlu ve Kırat ölümsüzlük suyunu içer ancak bu su Deli Yusuf'a nasip olmaz. Deli Yusuf'un isteğiyle Ruşen Ali (Köroğlu), Bozgeyik'e çıkıp gelip geçenden haraç (baç) (Türkçe Sözlük 1998: 190) almaya başlar. Köroğlu, Çamlıbel'de Hoylu Bey'le birlikte bir kale yapar. O sırada devlet Rusya ile savaşa girer. Köroğlu gönüllü olarak orduya katılır ve Ruslarla savaşır. Padişah, onun gösterdiği kahramanlıklar üzerine Çamlıbel'in tapusunu Köroğlu'na verir.

Bir Bahçıvan'ın bahşiş almak için yetiştirdiği elma ağacından aldığı elmayı Köroğlu'na verir. Köroğlu bu elma gibi kırmızı yanaklı ve sıra benli bir yiğidi olup olmadığını sorar. Bahçıvan, böyle biri tanıdığını onun da İstanbul'da yaşayan Kasapbaşı'nın oğlu olan Ayvaz olduğunu haber verir. Köroğlu, kılık değiştirerek Bahçıvan'la birlikte Ayvaz'ı kaçırmaya gider. Köroğlu yaptığı bir hile ile Ayvaz'ı alıp Çamlıbel'e getirir. Ayvaz'ı kurtarmak için

² Özet oluşturulurken "Hacı Ali Özturan'ın Maraş Ağzı Köroğlu" eserinde yer alan Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti esas alınmıştır.





peşinden gelen Ayvaz'ın dayısı Reyhan Arap da Köroğlu ile anlaşarak Çamlıbel'de yaşamaya razı olur.

Gezgin iki derviş Bağdat'ta bir hamama giderler. Orada tellak olarak çalışan Dellek Deli Hasan'la karşılaşır. Ona Köroğlu'ndan bahsederler, o da kalkıp Çamlıbel'e gelir. Köroğlu onu Çamlıbel'e kabul etmesi için yiğitlik göstermesini ister. Hasan yiğitlik göstermek için baş keser. Dellek Deli Hasan başını getirdiği adamın heybesinden güzel bir kızın resmi çıkar. Bu kızın adı Döne Hatun'dur. Köroğlu, Döne Hatun'un remini görünce âşık olur ve falcı kılığına girerek Beyşehir'ne gidip onun gönlünü yapar ve kaçıtır. Beyşehir'nden dönerken Demircioğlu ile Gül Ahmed ile tanışır. Onları da yiğitleri arasına katar. Döne Hatun'un ağabeyleri peşlerinden gelir büyük bir kavga kurulur. Köroğlu ve arkadaşları galip gelir. Köroğlu, usulüne uygun olsun diye Dellek Deli Hasan'ı Döne Hatun'u Allah'ın emri ve Peygamberin kavli ile istemek için ağabeylerine gönderir. Onlar da Döne Hatun'u Köroğlu'na verirler.

Beyşehir'nden Döne Hatun'u getiren Köroğlu Çamlıbel'deki diğer yiğitler bekâr olduğu için onunla nikâhlanmaz. Çamlıbel'deki yiğitlerine kız bulmak için Mahmud Bezirgân'nın yönlendirmesiyle Gürcistan seferine çıkar. Köroğlu, Gürcistan' giderken Harmandalı'nda mola verir ve orada tanıdığı beş güzel kıızı beyleri için alır. Daha sonra Gürcistan Padişahının kızlarını alıp Çamlıbel'e dönmek için yola koyulur. Dönerken Erzurum'a uğrar, Lala Hüseyin Paşa'nı buradan ayrıldığını öğrenir. İntikamını alamaz ancak yiğitlerinden evlenmemiş olan Dellek Hasan ile Hoşlu Bey'e amcasını kızlarını alır ve Çamlıbel'e döner.

İnsanların arasını bozma gibi bir özelliği olan Mahmud Bezirgân bir hile yaparak Köroğlu ile Zorbezirgân'ı kavgaya tutuşturur. Bunu yapmadan önce Köroğlu'ndan kimliğini gizli tutacağına dair de söz alır. Zorbezirgân, Köroğlu'nu, Ayvaz'ı ve diğer beyleri kavgada yener. Bu durumdan rahatsız olan Köroğlu, kim olduğunu ifşa eder. Zorbezirgân bunun üzerine yaptıklarına pişman olur. Köroğlu'ndan özür diler. Köroğlu ve yiğitleri Çamlıbel'e dönerken Bolu Beyi'nin (Lala Hüseyin Paşa) çobanlarıyla karşılaşır ve sürülerine el koyar. Çobanla Bolu Beyi'ne haber gönderir. Bolu Beyi askerleri ile Köroğlu'nun yiğitleri eğlenirken saldırı ve tamamını esir alır. Köroğlu yiğitlerini Bolu Beyi'nin elinden kurtarır. Çamlıbel'e dönerken Deli Yusuf'un hastalandığını öğrenir ve onun yanına gider. Deli Yusuf'un ölümünden sonra cenazeyi de alıp Çamlıbel'e dönerler. Köroğlu kırk gün yas tutar.

Köroğlu yastan çıktıktan sonra beyleri ile arası açılır. Bunun üzerine Ayvaz'ı ve Reyhan Arap'ı yanına alır Kızlar Derbendine eğlenmeye gider. Orada iki dervişle karşılaşır, bunlardan birine ikramda bulunmak maksadıyla bir kese altın fırlatır bu kese dervişe isabet edince derviş ölür. Diğer derviş Köroğlu'na beddua ederek kaçar. Kaçan derviş, Köroğlu'nun bulunduğu yeri Bolu Beyi'nin askerlerine bildirir. Onlar da Köroğlu'nu yakalanıp Bolu zindanına atarlar. Kendine küs olan Köroğlu'nun beyleri, onun zindana düştüğünü duyarlar, pişman olurlar ve





Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti

Köroğlu'nu kurtarmaya karar verirler. Âşık kılığına giren Demircioğlu, Bolu'nun en meşhur aşığını yener ve saraya girmeyi başarır. Sarayı zindanından Köroğlu'nu çıkarır ve sarayda âşık olduğu Dizdar Hatun'u da kaçıarak hep beraber Çamlıbel'e gelirler.

Köroğlu ve yiğitleri evlenecekleri kızları bulunca düğün yapmaya karar verilir. Zorbezirgân'ın "Ben de sizinle düğün yapıp evlenmek istiyorum." demesiyle düğün durdurulur. Zorbezirgân'ın nişanlısı Çin'dedir. Onun nişanlısını Çin'den alıp getirmek için Çin seferine çıkılır. Dağıstan'a gelince orada konaklamak için durulur. Köroğlu, Dağıstan'da dolaşırken görüp âşık olduğu Hüsnü Bala ile evlenir. Ancak ertesi gün Hüsnü Bala'ya oğlumuz olursa Hasan adını verilmesini ister ve oradan ayrılır. Çin'de askeri Kara Vezirin bulunduğu yere varılır. Kara Vezirin kızı Gülizar Hatun kaçırılmak istenir. Ancak Kara Vezir askerini toplar ve hücumu geçer. Köroğlu'nun yiğitlerinden birçoğunu kılıçtan geçirir. Kurtulanlar da Çamlıbel'e döner. Köroğlu, Çin'de kaybettiği yiğitleri için kırk gün yas tutar.

Bu arada Bolu Beyi, Köroğlu'nun kendisini öldüreceği korkusuyla yaşar. Köroğlu'nun şerrinden kurtulmak için bir hile ile Kıratı kaçırmaya karar verir. Bu işi yapması için Keloğlan'ı görevlendirir. Keloğlan, Çamlıbel'e gelir ve iş aradığını söyler. Köroğlu'na seyis olarak görevlendirir. Atlara çok iyi bakan Keloğlan, seyis başı olmayı başarır. Bir gün diğer seyislere içki içirerek sarhoş eder. Kıratı kaçırmak üzereyken Kırat kişneyerek herkesi uyandırır. Keloğlan da Bolu Beyi nasılsa anlamaz diyerek Selamvermez'in Kıratını kaçıır. Köroğlu Keloğlan'ın peşine düşer. Keloğlan kılık değiştirdiği için onu tanımaz ve Kırat'ı ona emanet eder. Keloğlan, Kırat'ı kaçııp Bolu Beyi'ne teslim eder. Köroğlu da kılık değiştirir ve kendini Bağdatlı bir seyis olarak tanıtır. Bolu Beyi'nin Kırat'a bakacak seyis aradığını öğrenir ve onun sarayına gider. Kırat Köroğlu'nu görünce uysallaşır. Bolu Beyi bu kişinin Köroğlu olduğu anlar. Bolu Beyi Köroğlu'nu idam etmek için darağacına idam etmek ister. Son isteğini sorar Köroğlu da son bir defa Kırat'a binmek istediğini söyler. İdam edilecek kişinin son isteği yapılacağı için buna izin verir. Köroğlu, Kırat'a binince at uçarak sarayın duvarlarından geçer ve Çamlıbel'e doğru yol alır.

Çamlıbel'e gelen Köroğlu'ndan yiğitleri izni isteyerek Kızlar Derbendi'ne eğlenmeye gitmek isterler. Köroğlu bunlara gönülsüzce izin verir. Kızlar Derbendi'ne eğlenmek için giden yiğitler Bolu Beyi tarafından yakalanıp Bolu'ya götürülür ve zindana atılırlar. Köroğlu kılık değiştirerek Bolu Beyi'nin sarayına gider. Bolu Beyi yiğitleri idam etme işini kılık değiştiren Köroğlu'na verir. Bunu fırsat bilen Köroğlu yiğitlerini kurtarır. Bu kargaşa içinde Dellek Hasan da Bolu Beyi'ni öldürür. Ve Köroğlu böylece babasının öcünü almış olur. Köroğlu ve yiğitleri Çamlıbel'e dönerler.

Köroğlu'nun Hüsnü Bala'dan dünyaya gelen oğlu Dağıstanlı Hasan görkemli bir yiğit olur, Hüsnü Bala'dan babasının kimliğini ve nerede yaşadığını öğrenir. Babası Köroğlu'nu görmek için Çamlıbel'e gelir. Bütün yiğitler Dağıstanlı Hasan'ın Köroğlu'nun yerine geçerek onun şanını devam ettireceğini düşünür. Dağıstanlı Hasan kahramanlığını Bozgedik'te karşı





karşıya geldiği Zorbezirgân'ı yenerek gösterir. Artık onun rakibi olmayan bir yiğit olduğu anlatılır.

Köroğlu tüm yiğitlerini evlendirmek için yeniden düğün kurar. Bunu haber alan Bolu Beyi'nin akrabaları, düğün hazırlığı yapan Köroğlu'nun huzurunu bozmak için iki "kocakarı" gönderir. Bunların: "Gelinlerin başında "turna teli" olsaydı hiç kusurları kalmazdı." demesi üzerine Köroğlu "turna teli" getirmeleri için Dağıstanlı Hasan ile birkaç yiğidini Bağdat'a gönderir. Bağdat Şahı ile yapılan savaşta Köroğlu'nun önemli yiğitlerinden Hoylu Bey ölür. Dağıstanlı Hasan ve kurtulan diğer yiğitler Çamlıbel'e dönerler.

Nihayetinde Ayvaz'ın babası Kasapbaşı, yeni icat olan tüfekten bir tane alıp kendisini koruması için oğlu Ayvaz'a gönderir. Tüfeğin insanı öldüremeyeceğine inanan Demircioğlu kendisinin hedef alınmasını ister. Demircioğlu'na doğru tüfeği ateşleyen Ayvaz, onu öldürür. Demircioğlu'nu çok seven Zorbezirgân, öldüreceğini biliyordun da niye sıktın, diyerek kılıcıyla Ayvaz'ın kellesini uçurur. Dağıstanlı Hasan da -babam Ayvaz'ı çok severdi- şeklinde söylenerek Zorbezirgân'ın öldürür. Bütün bu kargaşayı gören Köroğlu, -saltanatım buraya kadarmış- deyip ağlayarak elindeki mal varlığını kalanlara pay eder. Köroğlu, perişan bir halde Çamlıbel'deki kalesinden ayrılır ve Kırat'ı ile birlikte kırklara karışır (Özturan, 2009).

3. Maraş Rivayeti ile İlgili Değerlendirmeler

Üzerinde çalışma yapılan Köroğlu'nun Maraş rivayeti³, Hacı Ali Özturan'ın Köroğlu destanî hikâyelerine çocukluk yıllarında başlayan ilgisiyle ortaya çıkmıştır. Bu eser, onun Hamza Küçükkürtül, Ökkeş Bilaloğlu (Fırıldak Ökkeş)⁴, Nuh Osman Suboşaltan, Hacı Demirci, Önsen Hopuru ve Ahmet Duran Kebapçı'dan derlediği birçok kolun bir bütünlük ve devamlılık içinde yazıya geçirmesiyle oluşmuştur (Özturan 2009: 19). Özturan, metinleri derleyip yazıya geçirirken metne müdahalelerde bulunmuştur. Bunun dışında Köroğlu kollarının oluşumunda o yöredeki insan yapısının destan metinlerini yeniden biçimlendirme esnasında anlatıcı/meddahların üzerinde etkili olduğu görülmüştür. Köroğlu Destanı'nın anlatıldığı sözlü kültür ortamı, anlatıcılar, meddahlar, dinleyiciler, derlemeciler, yazıya

³ Pertev Naili Boratav'ın (Boratav 1984) eserindeki "Ek Kaynakça" bölümünde yer alan bilgiye göre "Köroğlu'nun (Maraş anlatması) 273 sayfadan oluşmaktadır." Bu eser Ferruh Arsunar tarafından derlenmiş ve yayınlanmıştır (Arsunar 1963).

⁴ Ökkeş Bilaloğlu'nun derleyerek "Halk Kahramanı ve Şairi Meşhur Köroğlu Hikâye ve Türküleri" Maraş Halk Basımevi, Sayı: 1-4. Her sayı 12 sayfa (Bilaloğlu 1954) adıyla yayınladığı eser bu alanda yapılmış ilk derleme çalışmasıdır. Ökkeş Bilaloğlu bu çalışmadan sonra kendisi bir Köroğlu anlatısı olarak görülmeye başlanmıştır. Onunla ilgili olarak Mehmet Bilal şu bilgileri vermektedir: "Fırıldak Ökkeş olarak tanınan Ökkeş Bilaloğlu; iri yapılı, pala bıyıklı, güzel konuşan, zeki bir kişi idi. Yazın, Ekinözü (Celâ) ianesinde, kışın şehirdeki kıraathanenin birinde Köroğlu hikâyeleri anlatırdı. Çocukluğumuzda içmede çok dinledim. Bir Köroğlu hikâyesi bir buçuk-iki ay sürerdi. Ara mevsimlerde boş gezerdi. Ömrünün son yıllarını İstanbul'da büyük gazetelerde Köroğlu tefrikası yayınlamak geçirdi" (Bilal 2023).





Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti

geçirenler, yazıya geçirilme şartları ve coğrafi etkileşimler, Maraş rivayetinin şekillenmesinde de belirleyici olmuştur. Buna örnek olaylardan birisi söz konusu eserde şu şekilde dile getirilmektedir:

“Ökkeş Bilal, Kahramanmaraş ilinin Ekinözü (Celâ) ilçesinde bulunan içmeler mevkiinde yaz mevsiminde ve ramazan aylarında Kahramanmaraş'ın merkezindeki kahvehanelerde Köroğlu Destanı anlatırken destanın en heyecanlı yerinde dinleyicilerden 25 kuruş, 50 kuruş bahşiş toplarmış. Yine bir yaz mevsiminde Ekinözü ilçesi içmeler mevkiinde Köroğlu Destanını anlatıyormuş. O gün kendisini Elbistan ağalarından birisi de dinliyormuş. Ağa kendisini destana o kadar kaptırmış ki çocukları o ortamdan ayrılmak istiyormuş, ancak kendisi Köroğlu'nun zindandan çıkmasını bekliyormuş. Ökkeş Bilal destanı anlatırken Elbistanlı Ağa cebinden 50 lira çıkarmış ona bahşiş olarak vermiş ve silahını da çıkarıp masanın üzerine koymuş 'Ökkeş Ökkeş şu bahşişi al, amma bugün Köroğlu'nu zindan çıkarmazsan (...) seni öldürürüm.' demiş” (Özturan 2009: 17-18).

Meddah Ökkeş Bilal, bu istekten hemen sonra hikâyeyi hızlandırarak değiştirip yeniden kurmuş ve “Köroğlu'nun Zindandan Çıkış” bölümünü anlatmıştır. Dilden dile sözlü gelenekte anlatılarak bugüne ulaşan Köroğlu rivayetlerinin, anlatıldığı yörelerdeki insanların beğenileri ve tepkileriyle şekillenmiş olduğunu bu örnekten hareketle bir kez daha söylemek mümkündür. Bununla birlikte bir derleyici ve yazıya aktarıcı olan Özturan'ın bu eseri, uzman bir halk bilimci hassasiyetiyle düzenlenmemiştir. Özturan, derlemiş olduğu malzemeye kendinden bir şeyler katarak yeniden kurgulamaya çalışmıştır. Eserdeki bölümler; “kol” adı ile değil, konu başlıklarına numara verilerek sıralanmıştır. Ancak bu tutum metnin halk bilimi ürünü olduğu gerçeğini değiştirmemiştir (Erşahin ve Usta 2014).

Söz konusu eserin her bölümünün başında farklı şairlerden (Karacaoğlan, Dadaloğlu, Kâmili, Âşık Sadık, Âşık Dertli, Kağızmanlı Hıfzı, Âşık Vartan ve Kul Eseri) alınmış on iki şiir bulunmaktadır. Aynı zamanda her bölüm başında tekrar edilen “Köroğlu Destanı'nın Şiirli Girişi” diye adlandırılan, anonim olduğu düşünülen;

“Dinleyin methedem erlerin başın
Nice kalelere atardı taşın
Kim kesti ejderha gibi koç devin başın?
İsmi kaldı cihane sır ile sırdır hey!

Tut için ruhsatım vardır
Baki kalmaz bu devr-i eyyam
Ne gül vardı, ne bülbül vardı ne de serencam
Eski çeşmim var iken deryalarda hey

Deryalar deryalanmasın





Birde vaay, ikide vaay üçte vay!

Bir derde müptelayım ki

Desem vaay, demesem vay!

Diyelim mi?

(Dinleyiciler hep bir ağızdan):

Diyeliim!

Hay, haaay!" (Özturan 2009)

ve şeklinde ifade edilen bir metin yer almaktadır.

Bunların dışında metin içinde yüz doksan beş şiir mevcut olup bunlardan sekseni Maraş coğrafyasının özelliklerini ve bu coğrafyadaki insanların duygu, düşünce ve kişiliklerini yansıtmaktadır. Derleme yapan ve yazıya aktaran Özturan, destanda bulunması gerektiğine inandığı bazı şiirleri kendisinin yazdığını belirtmektedir (Özturan 2009: 19). Nazım bölümlerinde; kahramanların duyguları, benzetmeler ve varlıklarla ilgili tasvirler yer alırken nesir bölümlerinde olay örgüsü sıralanmaktadır.

Bu rivayet, Anadolu'da çeşitli müstakil kollar halinde anlatılan bir eş metin olarak, halkbilimi ürünlerinin ortaya çıktığı ve varlığını sürdürdüğü mekân ile örtüşmesi bakımından Maraş'la ilişkilidir. Hacı Ali Özturan'ın nerdeyse bir ömür boyu değişik kişilerden derlediği Maraş rivayetinde yer alan Köroğlu kolları, diğer rivayetlerdeki kollarla benzerlik taşısa da Maraş'a özgü nitelikler taşıması bakımından orijinallik göstermektedir.

Bununla birlikte Köroğlu Destanı'nın anlatımı ve derlenmesi Maraş'ın merkezinde ve ilçelerinde özellikle de Kuzey ilçelerinde olmasına rağmen destanda mekân olarak Erzurum, İstanbul, Beyşehir (Trabzon), Sivas, Çamlıbel, Bingöl, Malatya, Antep, Kilis, Bağdat, Şam, Gürcistan, Çin-Maçin ve Dağıstan'dan söz edilmektedir. Elbette, bu yer adlarının kullanılması bu mekânlarda cereyan eden olaylar, şahıslar gerçek hayatı yansıtmaktan ziyade anlatıcılar ya da meddahların kişilikleriyle, metni takdim etme tarzlarıyla ilgili bir tutumun neticesidir.

Anlatıcıların ve derleyicilerin kullandıkları dilde Maraş ağzının izlerini görmek mümkündür. Metin yazıya geçirilirken Maraş ağzında yer alan kelimelerin sayısı eserin muhtelif sayfalarında yoğun bir şekilde görülmektedir: (alama, arasa, çomça, ecer, edik, firez, gövşen, helke, hüsgüt, külek, küsküç, öveç, püsük, tuluk... vb) (Özturan 2009). Metnin sonunda yöresel ağız özelliklerini gösteren, yüz kırk üç kelimedenden oluşan sözlük kısmı bulunmaktadır. Anlatımda "Kafası kümbet gibi, alının çatı bir karış, gözleri bakır tas gibi, kaşları dört parmak eninde. Göğsü taraba tahtası gibi nefes alıp verdikçe kalaycı körüğü gibi 'Harr! Harr!' eder" (Özturan 2009). "Önden bakarsan geyik gibi, yandan bakarsan kayık gibi, arkadan bakarsan Hüyük gibi." "Kaşları yay gibi inceydi. Gözleri fincan gibiydi. Burnu fındık gibi ufaktı" (Özturan 2009) gibi kalıplaşmış tasvirlerle de eserin muhtelif sayfalarında yer verilmiştir.





Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti

Köroğlu metinleri kimi zaman destan kimi zaman da halk hikâyesi olarak adlandırılmaktadır. Taşıdığı unsurlar itibarıyla destan, nazım-nesir şeklinde kurgulandığı için zaman zaman halk hikâyesi olarak kabul edilmektedir. Masal unsurları ise daha çok şehir hayatı yaşayan Türklerin anlatımında görülmektedir. Ancak Türkmen, Özbek ve Maraş rivayetlerinde göçer-evli ve yarı göçer-evli hayat tarzının izleri görüldüğü için destan unsurları daha belirgin olduğu Boratav tarafından ifade edilmiştir. Oysa Maraş rivayetinde daha çok yerleşik hayatın izleri görülmektedir. Bununla birlikte bu rivayette, bütünüyle destanî dairelerden oluşan destan kahramanlarının niteliklerini taşıyan hususlar belirgin bir şekilde yer almaktadır. Sözlü gelenekte Köroğlu Destanı'nı anlatanlara Köroğluhan adı verilmektedir (Özkan 1997: 225). Boratav, Maraş yöresinde Köroğlu anlatıcılarının -İran Azerbaycan'ındaki Şehnamehanlar gibi- Köroğluhan olarak adlandırıldığını ifade etmektedir. Bu yönüyle de Köroğlu'nun Maraş rivayetinin destanî özellikler gösterdiğini söylemek mümkündür (Boratav 1984: 19-20).

Destanî nitelikleri ile öne çıkan Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayetinde bulunan bu destanî unsurları tespit etmek ve sıralamak çalışmanın oluşum amacına uygun bulunmuş, bu sebeple çalışmanın bundan sonraki kısmında Maraş rivayetindeki destanî unsurlara yer verilmiştir.

4. Maraş Rivayetindeki Destanî Unsurlar

4.1. Köroğlu

Köroğlu, ister yaşamış bir yiğit, ister efsanevi bir şahsiyet olsun, Türk milletinin zaman ve mekân içinde meziyet ve kusurlarını özünde toplayan bir kahraman olarak vasıflandırılmıştır (Boratav 1984). Bazı kaynaklara göre tarihî şahsiyet olan Gazneli Mahmut, Köroğlu'nun proto-tipidir (Ekici 2004: 65). Onun tarihi bir şahsiyet -Celâlî reisi- olduğunu, gerçek dünyada yaşadığını kabul eden başka görüşler de mevcuttur (Başgöz 1986: 176; Sümer 1997: 192; Akdağ 1995: 288; Ekici 2001: 15-27). Boratav, Chodzko'ya (1842) atıfta bulunarak Köroğlu'nun Kuzey Horasan'da doğmuş, Teke kabilesine mensup bir Türkmen olduğu görüşünü ileri sürmüştür (Boratav, 1984). Bu görüşe Ignacz Kunos (1891) ve Gyula Meszaros (1913) da katılmıştır. Dursun Yıldırım, Köroğlu Destanı'nın Orta Asya rivayetlerinden hareketle:

“Köroğlu, destanın efsanevî kahramanı olarak sıradan bir adam değil, atadan babadan bir bey, bir han oğludur. Kendisi, halkını adaletle idare eden, düşmanlarına aman vermeyen dirayetli bir hükümdardır. Destanın Orta Asya'dan Anadolu yaylalarına doğru göçü sırasında hem çatısı, hem muhtevası ve hem de kahramanları zamanın ve yeni coğrafyanın, yeni medeniyet sahasının tesirleriyle muayyen değişikliklere uğramıştır” (1989: 26).





ifadeleriyle o, Köroğlu'nu tarihî bir kahraman olarak değerlendirmektedir. Bunun yanında Anadolu'ya geçişte değişikliğe uğradığını da vurgulamaktadır. Ancak halk bilimi metodolojisi açısından bakıldığında ona tarihte yaşamış bir şahsiyet olduğu noktasında ihtiyatlı olunması gerektiği görüşü ileri sürülmekte, onun destanlara vücut veren ilk örnek olsa da zaman içinde sözlü gelenekte dilden dile anlatılarak aktarılan Köroğlu anlatım ortamlarının ihtiyacı ile yeniden vücut bulan bir kahramana dönüştüğü ifade edilmektedir (Oğuz 1997: 6). Bu sebeple halk bilimi yöntemi bakımından Köroğlu'nu tarihî bir şahsiyet olduğunu ifade etmekten ziyade destanî bir kahraman olduğunu söylemek doğru olacaktır.

Maraş rivayetinde destanî özelliklerin en belirgin olduğu unsur, esere adını veren ve ana kahraman olan "Ali" yani Köroğlu'dur (Arsunar 1963: 16). Bu metinde Ali'nin dünyaya gelişi ile ilgili bilgilere rastlanmamaktadır. O, babasının gözlerini kaybetmesin ardından on beş yaşında bir delikanlı olarak destanda yer almaktadır (Özturan 2009: 42). Onun en belirgin özelliği tarihi bir şahsiyet olmasından ziyade bir destan kahramanı olmasıdır. Epik Türk destanlarının kahramanlarında görülen olağanüstü özelliklerin bir kısmı Maraş rivayetindeki Köroğlu tipinde de görülmektedir. Bu yönüyle Köroğlu, destanî bir unsur olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda Köroğlu, günlük hayatta karşılaşılabilecek insanın -duygusallık yönü ağır basan, ağlayan, bazen rakipleri karşısında yenilgiye uğrayan- özelliklerini de göstermektedir (Karadağ 1995: 145).

Bu rivayette Köroğlu'nun yapmış olduğu *evlilikler* de yer almaktadır. Benli Döne ve Hüsne Bala adlı iki eşinin varlığından bahsedilmektedir (Özturan 2009: 275). Türk destanlarında görülen *yabancı memlekette çocuk bırakma motifi* Köroğlu'nun birçok Anadolu rivayetinde önemli bir yer tutmaktadır. "Köroğlu'nun yabancı bir memlekette bir çocuk bırakması ve sonra o çocuğun gelip kendisiyle mücadele etmesi" (Boratav 1984: 77) teması Maraş rivayetinde de bulunmaktadır. Bu rivayette Hüsne Bala'dan dünyaya gelen Dağıstanlı Hasan Köroğlu'nun tek öz evladı olduğu ve sonradan gelip Köroğlu'nu bulduğu görülmektedir (Özturan 2009: 318). "Anlatmalarda Köroğlu genellikle tek çocuk sahibidir ve çocuğunun adı Hasan'dır. Köroğlu'nun Hasan'dan başka bir de evlatlığı vardır. Ayvaz, Batı rivayetlerinde Köroğlu tarafından evlat edinildiği anlatılmaktadır" (Alptekin ve İçel 2011: 40).

Köroğlu'nun Batı rivayetlerinde görülen *fizikî olağanüstülükler* Anadolu sahasında anlatılan eş metinlerde de mevcuttur. Örneğin Maraş rivayetinde Köroğlu ile ilgili fizikî tasvirlerde bunu görmek mümkündür:

"Kafası kümbet gibiydi, alnının çatı bir karıştı, kaşları dört parmak eninde. Göğsü taraba tahtası gibi, nefes alıp verdikçe kalaycı körüğü gibi 'Harr Harr' eder. Kolları çınar dalları gibi, sırtı ekme tahtası gibi. Aha böyle beni gibi tek dizi üstüne yeledi aslan misali oturur" (Özturan 2009: 83).

Köroğlu, Maraş rivayetinde destanın başından sonuna kadar *fantastik bir kahraman* olarak görülmektedir. Destanda o, sıkıntıya düşen yiğitlerini kurtarıırken, onların sevgilerini





Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti

ve kendi eşlerini kaçırarak Çamlıbel'e getirirken kıyafet değiştirmektedir. Köroğlu, rivayet edilen konuların içeriğine uygun kıyafet değişiklikleri yapmaktadır: Derviş kılığına girerek Döne Hatun'u kaçırmakta, esir olan yiğitleri hakkında bilgiler edinmektedir. Seyis kılığına girerek Kırat'ını kurtarmaktadır. Kürt kılığına girerek Kürt aksanıyla Türkçe konuşarak Ayvaz'ı kaçırarak Çamlıbel'e getirmektedir (Özturan 2009).

Köroğlu, diğer eş metinlerde olduğu gibi Maraş rivayetinde de *obur* birisi olarak tanıtılmaktadır. Hem çok fazla yemesi hem de yeme tarzı bakımından insanüstü bir özellik göstermektedir. O, bu yönüyle gerçek hayattan bir kişi olmaktan ziyade kurgusal bir destan kahramanı olarak görülmektedir.

Köroğlu Destanı'nın diğer Türk destanlarıyla olan ortak yönlerinden biri de destan kahramanının kırk yiğide sahip olmasıdır. Türk destanlarındaki *kırk yiğit* geleneğinin Köroğlu'nun Maraş rivayetinde de görülmektedir (Boratav 1984: 76). Maraş rivayetinde Köroğlu'nun yanındaki yiğitler lakaplarıyla birlikte adlandırılmaktadır. "Dağdeviren, Zincirkıran, Köse Kenan, Selamvermez, Ecelalmaz, Sopayadoymaz, Postalpatlatan, Tepedelen, Eceliyakın, Reyhan Arap, Canucebinde" (Özturan 2009: 62, 196-197). "Köroğlu, bunları binbaşı yaptı, her birinin emrine bin kişi verdi, görev bölümü yaptı" (Özturan 2009: 62). Maraş rivayetinde Köroğlu'nun yiğitleriyle münasebeti; arkadaşlık, dostluk, ahbaplık ölçülerine dayanmaktadır. Onlarla samimi bir üslupla iletişim kurmaktadır. Çoğu Köroğlu ile aynı güçte olmalarına hatta ondan daha güçlü olmalarına rağmen ona tabi olmuşlardır.

Destandaki kimi vakalarda Köroğlu'nun adı yiğitliğinin önüne geçmiştir. Zorbezirgân hikâyesinde, Zorbezirgân önce Köroğlu'nu ve yiğitlerini kavgada yenmiş, tutsak etmiş, daha sonra Köroğlu kendini tanıttıncı onları serbest bırakmış ve kendisi de Köroğlu'nun yiğitleri arasına katılmıştır (Özturan 2009: 220). Maraş rivayetine göre onun adını duyan, isteklerini yerine getirmekte, onunla kavgayı göze alamamaktadır. Köroğlu'nun *baç aldığı* kervandan başka eşkiya bağ almamış, alanlar da cezalandırılmış ve bütün mal varlıklarına el konulmuştur. Bir kervandan başka kişilerin bağ almaması ve yaşanacak karmaşıklıkların önlemesi için bağ alınan kervana Köroğlu'nun mührünü taşıyan belge verilmeye başlanmıştır. Bu belgede şu ifadelere yer verilmektedir: "Ben Köroğlu... Bu kervandan aslan payımı aldım. Bundan böyle bu kervandan hiç kimse ondalık istemeyecektir. Bu mührü taşıyan kervana sataşanlar cezalandırılacaktır" (Özturan 2009: 62-63).

Köroğlu ve atı ab-ı hayat içerek *ölümsüzlük* kimliğine kavuşmuştur. Bu durum Maraş rivayetinde şu şekilde yer almaktadır:

"Küçük bir kaynak gördü. Küçük büngültülerle su yerden çıkıyor, aşağı doğru akıyordu. Köpük köpük bir kaynaktı. Kırat kaynağa sürdü suladı... Attan indi. İki avucunu birleştirip su doldurdu. Üzerinde beyaz bir köpük vardı. İçti... Damarlarına kimil kimil bir canlılık ya-yıldı. Değişik bir lezzeti vardı suyun. Bir avuç daha aldı. Bu kez de suyun üzerinde sarı bir köpük





vardı. İçti... İçtikçe damarlarına dek bir sıcaklık, bir ürperti dağıldı. Bir avuç daha aldı. Bu kez de suyun üzerinde mavi bir köpük vardı. İçtikçe damarlarına mercan közler dağıldı" (Özturan 2009: 56-57).

Aynı zamanda bu suyu içtikten sonra Köroğlu'nun sesi gürleşmiş ve o âşıklık yeteneğine kavuşmuştur. Gür sesle hitap yeteneği; daha çok kavga ederken, düşmanlarına haykırırken ortaya çıkmaktadır. Padişah'ın Rusya ile yaptığı savaşa katılan Köroğlu yiğitlerini sazi ve sözüyle savaştırmaktadır. Bu durum, söz konusu eserde şöyle anlatılmaktadır: "Köroğlu dolandı, düşmanın arkasına geçti. Moskof'a arkadan vurup, iki ateş arasında bırakmak istiyordu. On iki telli, yirmi dört perdeli, sedefkârı sazını omuzundan çıkardı. Aslan kükremesi gibi gür sesiyle Kıratın üzerinde askerlerine kumanda verdi" (Özturan 2009: 65).

Türk dünyası kahramanlık destanlarında yer alan *kahramanın zindana düşmesi motifi* Köroğlu'nun Maraş rivayetinde de yer almaktadır. Köroğlu'nun ve yiğitlerinin muhtelif zamanlarda Bolu Bey'i tarafından zindana atılması, Bağdat'a turna teli getirmeye giden yiğitlerin Bağdat valisi tarafından kuyuya atılması bu motif unsuruna örnek teşkil etmektedir.

Maraş rivayetinde Köroğlu, hem fizikî yönüyle hem de şahsiyeti bakımından olağanüstü özellikler göstermektedir. O; *heybeti, oburluğu, efsanevi cüssesi, sesi ve olağanüstü kuvveti* ile destanî bir şahsiyet şeklinde tezahür etmiştir. Onun destanî bir kahraman olmasında en etkili unsurlardan biri de onu zor durumlarda yalnız bırakmayan yardımcısı olan Kırat'tır.

4.2. Kırat

Türkler göçer-evli bir millet olduğu için *at*, hem Türklerin hayatında hem de Türk milletine ait kahramanlık destanlarında oldukça kıymetli bir varlık olarak kendini göstermektedir. Özellikle kahraman ile atı arasında duygusal bir bağın varlığı Türk dünyası kahramanlık destanlarında ortak tema şeklinde zuhur etmektedir. Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayetinde de bunu en açık bir şekilde görmek mümkündür.

Maraş rivayetinde Lala Hüseyin Paşa'nın çok sevdiği atının niteliksiz olduğunu anlayan Deli Yusuf, ona iyi bir atın özelliklerini şöyle anlatmaktadır:

"Sen diyeceksin ki iyi at nasıl olur? Ata önden baktın mı geyik gibi olmalı, yandan baktın mı kayık gibi olmalı, arkadan baktın mı höyük gibi olmalı. Duruşu şimşir gibi, sağnanişi eleğimsağma gibi, yumuluşu kirpi gibi olmalı. Önden geleni kapmalı, arkadan geleni tepmeli... At öyle olmalı ki, binicisi öne devrilse, at kafasını yastık misali göğsüne yaslamalı, arkaya devrilse at, kuyruğunu yastık misali sırtına dayamalı. (...) At dediğin inişe aşağı keklük gibi süzülürken ön ayaklarını uzatır, arka kısaltır, binicisine rahat ettirir. At dediğin yokuşa yukarı tavşan gibi atılırken arka ayaklarını uzatır, ön ayaklarını kısaltır, rahat ettirir" (Özturan 2009: 30).





Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti

Paşa, Deli Yusuf'un yukarıda bahsettiği nitelikleri taşıyan bir atı bulması için onu görevlendirmiştir. O, uzun arayışlardan sonra istediği atı bulmuştur. Ancak bu atın iyi bir at olduğuna Paşa'yı ikna edemeyen Deli Yusuf'un gözlerine mil çekilmiştir. Oysa onun bulduğu at destanî unsurları üzerinde taşımaktadır. O at, bütün destan boyunca olağanüstü özellikler gösteren Kırat'tır. Diğer Batı rivayetlerinde olduğu gibi Maraş rivayetinde de Kırat, kimi sahnelerde Köroğlu'ndan daha önemli bir konumda yer almaktadır. Onun doğumu mitolojik bir özellik taşımaktadır. O, sudan çıkan bir aygırın iyi cins bir kısrağı aşması sonunda dünyaya gelmiştir. Kırat'ın yaratılışı ile ilgili olay, Maraş rivayetinde şu şekilde anlatılmaktadır:

“Meğer Nil'in ötelere gelen bir kervan Osmanlı topraklarına doğru yol alıyormuş. Kervanda çok iyi cins kısraklar varmış. Bu iyi cins kısrakları rastgele aygırlar aşmasını diye öteki atlardan uzak tutuyorlarmış. Kervan Nil kıyısında konaklamış. Cins kısrakları her zaman ki gibi ötekilerden ayırmışlar. Yemlerini sularını vermişler, tımar etmişler. Dolunaylı bir geceymiş. Vakit gecenin yarısını geçip kervandakiler uykuya dalınca Nil'de kıpırdanma başlamış. Sancılı bir kıpırdanmaymış bu. Sonra Nil çalkalanmaya, dalgalanmaya başlamış. Üzeri köpük köpük olmuş. Suyun ortası kabarmış köpükten bir kubbe olmuş. Bu köpük yığınının dört yana sular fıskırmış. Bu köpük birden parçalanmış, içinden köpüklerden daha beyaz bir aygır çıkmış. Derin Nil üzerinde tozlu yolda yürür gibi şapur şapur yürüyerek kıyıya varmış. Kısrakların en beyazını aşmış ve geldiği gibi nehre girerek kaybolmuş” (Özturan 2009: 35-36)

Bu at cinsine Türk destanlarında *bidev at* denilmektedir. Türk destanlarında ve Orhon Kitabelerinde boz, doru, ak, yağız renkli atlardan bahsedilmektedir (Ergin 1984: 27; Divitçioğlu 1987: 144). Kırat da Türk dünyası kahramanlık destanlarından olan Manas, Bozoğlan, Battal Gazi destanlarındaki kahramanların atları ile ortak özellikler göstermektedir. Maraş rivayetinde Köroğlu ve babasının Kırat'a binip Lala Hüseyin Paşa'nın ordusundan kaçarken askerlerin bindiği atların rengine göre tedbir almaları anlatılmaktadır (Özturan 2009: 50).

Kırat'ın *suda yüzmesi, kale duvarlarından uçarak geçmesi, koşarken ayaklarının yere değmemesi* onun destani yönünü ortaya koymaktadır. Köroğlu'nun atının destanî unsurlarından bir diğeri de onun destan kahramanı ile birlikte *ab-ı hayat* (ölümsüzlük suyu)nu içmiş olmasıdır (Özturan 2009: 56). Köroğlu tanınmamak için kılık değiştirdiği gibi Kırat'ını da boyayarak onda da kılık değişikliği yapmaktadır. “Köroğlu seyisine emretti. Kırat'ı Kayseri eşeği gibi boyattı. Kırat'ın tanınacağı kalmadı” (Özturan 2009: 73, 306) gibi kılık değiştirme motifi Maraş rivayetinin muhtelif bölümlerinde yer almaktadır. O, Köroğlu'nun destan kahramanı olmasında da etkilidir. Kırat'a bindiğinde bir destan kahramanı olan Köroğlu, Kırat olmadığında kendini aciz bir insan olarak hissetmektedir. Aynı zamanda Kırat, Köroğlu'nun halinden anlayan bir dosttur. Maraş rivayetinde geçen Deli Yusuf'un şu ifadeleri bu görüşü doğrulamaktadır:





“Oğlum bu atı sakın elinden çıkarma, dedi. Onu hiçbir şeye hiç kimseye değişme. Ben iki yıldır bu atla konuştum. Derdimi ona açtım. Sevinçli olduğumda sevincimi; üzüntülü olduğumda üzüntümü onunla paylaştım. Kırat çok duyguludur, çok akıllıdır, çok sadıktır. İnsanoğlu arasında bile Kırat gibi sadığı az bulunur. Senin eşin, dostun, yoldaşın, kırk yiğidin bu olsun” (Özturan 2009: 46).

Köroğlu'nun oğlu Dağıstanlı Hasan ile Köroğlu'nun Kırat'ından olma tay, aynı gün doğmaları ve bu atın da Kırat gibi olağanüstü özellikler göstermesi destandaki at unsurunun bir diğer örneği olarak varlık göstermektedir. Kırat'ı bulan, onu yetiştiren ve Köroğlu'nun bir destan kahramanı olarak yetişmesine katkı sağlayan Deli Yusuf da Türk destanlarındaki bilge, aksakallı tipin özelliklerini göstermektedir.

4.3. Köroğlu'nun Babası Deli Yusuf

Köroğlu Destanı'nın bazı Anadolu rivayetlerinde ana kahramanın babası Yusuf olarak bilinmektedir. Bu rivayetlerde o, *seyis* olarak rol almaktadır (Özkan 1997: 226). Maraş rivayetindeki “Köroğlu'nun Ortaya Çıkışı” bölümünde Köroğlu'nun babası Deli Yusuf ve onun seyisliğine dikkat çekilmektedir. Çünkü Köroğlu gibi bir kahramanın yetişmesinde, Kırat'ın bulunmasında ve eğitilmesinde Deli Yusuf etkili olmuştur. Onun kim olduğu ve atın iyisini bildiği Rüstem Ağa tarafından Lala Hüseyin Paşa'ya şöyle anlatılmaktadır:

“Paşam diye söze başladı. Deli Yusuf bir zamanlar dağda gezmiş bir eşkiyadır. Namuslu adamdır. Mert adamdır. Özü sözü doğru adamdır. Bizim ulusumuz; 'adamın iyisine deli, atın iyisine doru' der. Bu da öyle delilerden. At dilinden bu çevrede ondan daha iyi anlayan bulunmaz. Bir söyleyelim razı olursa...” (Özturan 2009: 25).

Bu bölümde, Deli Yusuf'un oğlu Ali'yi bir kahraman olarak yetiştirmek için ona eğitim verdiği anlatılmaktadır. “Git kılıcını kuşan. Arastadaki yilandili eğri hançeri kuşağının arasına sok. Gürzünü, külüngünü, yayını, sadağını, kalkanını getir, atın eyerine as” (Özturan 2009: 48).

Deli Yusuf, hem Köroğlu'nun hem de yiğitlerinin iyi insan olmaları için de nasihatler verir: Destanda o, *aksakallı* rolüyle yer alır. “Hiç kimseye zulüm edilmeyecek, kimsenin namusuna dokunulmayacak, zenginden alınıp fakire verilecek” (Özturan 2009: 62). Maraş rivayetinin bir başka eş metninde de: “fenalığa karşı fenalık, zulme karşı intikam, zalime merhamet etmemek” (Boratav 1984: 45) gibi telkinlerde bulunmaktadır. Bu yönlendirmeler aynı zamanda Köroğlu Destanı'nın ideolojisinin oluşmasına da katkı sağlamıştır.

Maraş rivayetine göre Deli Yusuf, Çamlıbel'de kalenin girişine gömülmüştür (Arsunar 1963: 71). Bu durum, Özturan'ın eserinde de; “O gün gece yarısından sonra Deli Yusuf ruhunu teslim etti. Köroğlu cenazeyi Çamlıbel'e götürdü. Kalenin girişinde, gelip geçenlerin Fatiha okuyacağı bir yere gömdü. Postunu Demircioğlu'na bırakıp kırk gün yas tuttu” (Özturan





2009: 228) şeklinde yer almaktadır. Deli Yusuf, *at yetiştirici, oğluna yol gösterici* bir destan tipi olarak görülmektedir.

4.4. Şirin Döne Hatun

Beyşehir'ndeki Hasan Bey'in kızıdır. Köroğlu onun resmini bir kervandan aldığı heybenin içinde görür ve ona âşık olur. Türk destanlarında ve Türk halk hikâyelerinde görülen *resimde gördüğü bir kıza âşık olma motifi* Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayetinde de yer almaktadır. Bu rivayette Şirin Döne Hatun'un güzelliği şöyle tasvir edilmektedir:

"Güzel mi güzel bir kız resmiydi. Sultan mı sultandı. Dilber mi dilberdi. Saçları gürdü, uzundu, simsiyahtı. Kaşları yay gibi inceydi. Gözleri fincan gibiydi. Burnu fındık gibi ufaktı. Dudakları Bertiz kirazı gibiydi. Gülümseyen dudaklarının arasından inci gibi beyaz, pirinç tanesi gibi küçük dişleri görünüyordu. Gerdanı kar gibi beyazdı. Kara üzüm yutsa gırtlığından aşarken sanki görülecek gibiydi" (Özturan 2009: 123).

Köroğlu, Dellek Deli Hasan'ı da yanına alarak Beyşehir'ne Şirin Döne Hatun'u kaçırmaya gitmiş, kılık değiştirerek Şirin Döne Hatun ile görüşüp onun gönlünü etmiş ve onu kaçırmıştır. Kızın babası Hasan Bey ve oğulları bunları takip etmiş ancak Köroğlu ile Şirin Döne Hatun'un evliliğine engel olamamışlardır.

Şirin Döne Hatun *güzelliği* ile dillere destan olduğu gibi *cesareti* ve *kahramanlığı*yla da adından söz ettirmektedir. Köroğlu ve yiğitleri Çin seferine çıkınca düşmanlar tarafından Çamlıbel'e saldırılar düzenlenir ve Şirin Döne Hatun saldırganlara karşı Çamlıbel'i kahramanca savunur. Bu yönüyle Şirin Döne Hatun, Dede Korkut oğuz-namelerindeki Banu Çiçek Hatun (Ergin 1994: 116-153) ve Sarı Selcen Hatun (Ergin 1994: 184-198) gibi destanı özellik taşıyan kahramanlara benzemektedir. Döne Hatun *savaşçı kahraman kadın* tipinin özelliklerini göstermektedir.

4.5. Ayvaz

Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayetinde Ayvaz; yakışıklılığın, bağlılığın, baba-oğul sevgisinin simgesi konumundadır. Köroğlu, Ayvazı Üsküdar'dan alıp Çamlıbel'e kaçırmış ve Kasapbaşı'ndan Deli Yusuf'un öcünü almıştır. Ancak Köroğlu Ayvaz'ı öldürmemiş, onu evlatlık olarak sahiplenmiş ve oğlu yerine koymuştur. Ayvaz'a hitaben söylediği şiirlerinde "küçücükten büyüttüğüm, oğlum" (Özturan 2009: 68-102) ifadelerine yer vermiştir. Maraş rivayetinde Ayvaz'ın yiğitlikleri yanında Harmandalılı ve Gürcistanlı kızlarla gönül ilişkileri, aşk maceraları da anlatılmaktadır.

5. Eşya ve Araçlar

At, kılıç ve kopuz/saz gibi varlıklar Türk destanlarındaki kahramanların şan ve şeref nişanesi olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple destanlarda atın ayağındaki nal, kahramanın





elindeki kılıç ve göğsündeki saz hakkında bilgilere yer verilmektedir. Bunların yapımı ve kullanımında destansı nitelikler görülmektedir.

5.1. Kılıç

Türk destanlarında *kılıç*, kahramanın yiğitliğini ortaya koyarken faydalandığı önemli savaş araçlarından biridir. O, destan kahramanlarını olağanüstü kuvvete sahip olduğunu gösteren destanî eşyalardan kabul edilmektedir. Yiğitlik, yürekle ve bilekle mümkündür. Kahramanlık için yürekli olmanın yanı sıra güçlü bir bileğe de sahip olmak gerekmektedir. Kılıç; akıllı, yürekli ve bileği sağlam bir kişinin elinde olduğu zaman anlam kazanmaktadır. Bu üç özelliği taşıyan kişinin kılıcının yapılışı ve kılıcı yapan ustanın da nitelikli olması gerekmektedir.

Köroğlu; akıllı, yürekli ve kuvvetli bir destan kahramanı olarak bilinmektedir. Maraş rivayetinde, onun kılıcının babası tarafından Kirman ustalarına yaptırıldığı bildirilmektedir. Köroğlu, kendini tanıtmak için söylediği bir şiirindeki ifadelerde de bu bilgiye yer vermektedir. Kılıç yapılırken dişi katır sidiği kullanılmıştır.⁵ O yüzden bu kılıç sağlamdır. Böyle kılıçlarda kırılma ve körelme olmamaktadır. Köroğlu'nun mertliği, kılıç mertliğidir. Maraş rivayetinde tüfeğin icadıyla kılıç mertliği bozulmuş ve artık Köroğlu'nun da zevali başlamıştır. "Tüfek icat oldu mertlik bozuldu/Eğri kılıç kında paslanmalıdır" dizeleriyle destandaki bu düşünce daha belirgin hâle gelmiştir.

Kahramanın elindeki savaş aracı kılıç nasıl ki onun gücüne güç katıyorsa kahramanın atının ayaklarına giydirilen nallar da atının marifetlerini göstermesinde ata yardım etmektedir. Bu yüzden nalın yapılması ve atın nallatılmasındaki uygulamalar Köroğlu'nun Maraş rivayetinde de önemli bir yere sahiptir.

5.2. Nal

Köroğlu'nun Kırat'ı sıradan bir varlık olmadığı için onun ayaklarını koruyan nalların da sıradan olmadığı görülmektedir. Bu yüzden o, atını her nalbantta nallatmamaktadır. Döne Hatun'u kaçırmak için gittiği Beyşehir'i'nde nalbant Demircioğlu ile tanışmış ve atını ona nallatmak istemiştir. Köroğlu bu esnada *usta benim atım öyle her ata benzemez* ifadesiyle Kırat'ın farkını anlatmış ve kendisine verilen yedi takım nalı eliyle bükerek bir kenara fırlatmış, bunun üzerine Demircioğlu dedesinden kalma bir geyim nalı kullanarak atı nallamıştır. Köroğlu bunun karşılığında Demircioğlu'na yedi altın lira vermiş, Demircioğlu da yedi altın liranın

⁵ Dişi katır sidiğinden su vermek hakkında Özturan'ın eserinde şu bilgiler yer almaktadır: "Bıçak, kılıç, hançer gibi kesici aletlere kancık katır sidiğinden su verildiğinde aletler keskinliklerini daha uzun zaman koruyabilmektedir. Bu kültürün metallürjik açılımı nitrürasyon (azotlandırma) işlemidir. Metaller azotlu sıvılarla su verildiğinde birkaç mikron derinliğe dek yüzey kısmı aşırı bir sertlik kazanır. Eskiden dişi katırların arka ayaklarındaki nallar eskidiğinde bunlardan kılıç, kama, bıçak yapılmış" (Özturan 44).





Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti

parmaklarını basarak silip dükkânın bir kenarına fırlatmıştır. Bu sebeple Beyşehir "tura bozan" anlamında "Trabzon" olarak yeni bir ad almıştır. Köroğlu bu olaydan sonra Demircioğlu'nu ikna ederek Çamlıbel'e götürmüş ve orada hem bahadırılık hem de nalbantlık yapmıştır (Özturan 2009: 146-147).

Kahramanlık gösterirken kılıç, atlarının sağlığı için nal kullanan Köroğlu ve yiğitleri, sözlerini dile getirirken sazı kullanmışlardır. Özellikle Köroğlu, yiğitlerini savaşa yönlendirirken, güzellerin üstün vasıflarını sıralarken kullandığı çalgı aleti sazdır.

5.3. Saz

Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayetinde kahramanlar, duygularını saz eşliğinde söylenen şiirlerle dile getirmişlerdir. Bazen sopa, koldaki zincir, kıratın dizgini vb. araç gereçler saz gibi kullanılmıştır. Ancak destandaki şiirlerin büyük çoğunluğu Köroğlu'nun *on iki telli, yirmi dört perdeli, sedefkârı sazı* ile dile getirilmiştir. "Savaşçı" kimliğe sahip olan Köroğlu ve yiğitleri, duygularını dile getirirken birer "âşık" kimliğine bürünmüşlerdir. Saz ile yiğitçe söylem, savaş meydanlarında da kendini göstermektedir. Köroğlu, Beyşehir'nde sazını tamir ettirirken saz ustasının çırağını kaçırmış ve Çamlıbel'de sazların tamiri için görevlendirmiştir (Özturan 2009: 150-153). Bu da Çamlıbel'de sadece Köroğlu'nun değil aynı zamanda diğer yiğitlerin de sözlerini dile getirirken sazı kullandığını göstermektedir.

Sonuç

Köroğlu Destanı, hem Doğu hem de Batı Türkleri arasından anlatılan en yaygın Türk destanlarından biridir. Anadolu sahasında da birçok Köroğlu kolu mevcuttur. Bunlardan biri de Maraş rivayetidir. Bu rivayet ile ilgili Pertev Naili Boratav, Ferruh Arsunar, Ökkeş Bilaloğlu ve Hacı Ali Özturan'ın eserleri dikkat çekmektedir. Bu çalışmada, Özturan'ın eseri üzerinde inceleme yapılmıştır. Maraş rivayetinin şekil ve muhtevasıyla ilgili birtakım sonuçlara ulaşılmıştır.

Şekil olarak on iki bölümden oluşan bu eserin her bir bölümünde benzer olayların, durumların tekrarlandığı ve metindeki bu benzerliklerin kalıplaşmış ifadelerle verildiği görülmüştür. Metin, Türk halk hikâyelerinin şekil özelliklerinde görülen nazım-nesir birlikteliğine dayanmaktadır. Olaylar nesir, duygular nazım ile ifade edilmiştir. Eserde Maraş ağız özellikleri görülmekte ve metinler Maraş yöresi konuşma dilinin hususiyetlerini taşımaktadır. Anlatıcı, kendi hayal dünyasında oluşturduğu kahramanlara özgü mekânlara bağlı olarak olayları kurgulamıştır. Bunu yaparken dinleyicilerin özelliklerini de dikkate almıştır.

İçerik olarak Maraş rivayetindeki destanî unsurların tespiti yapılmış ve şu sonuçlara varılmıştır: Maraş rivayetinde Köroğlu ve yiğitleri, diğer Türk destanlarında olduğu gibi fizikî ve ruhî bakımdan idealize edilmekte ve kahramanlar destanî özellikleriyle dikkat çekmektedir. Eserde, Köroğlu ve yiğitleri savaşçı oldukları gibi yeri geldiğinde duygularını





saz ve söz ile dile getirirken sanatçı yönlerini de göstermektedirler. Bunun yanında destanda kahramanların kullandığı eşya ve araçlar –kılıç, nal, saz- yapıları ve kullanım alanları bakımından destanî varlıklar olarak görülmektedir. Köroğlu ve yiğitleri kadar Kırat da Maraş rivayetinde destanî özellikleri bakımından önemli bir unsur olarak görülmektedir. Köroğlu'nun atı, diğer Türk kahramanlık destanlarındaki atlar gibi mitolojik özellikler taşımaktadır. Maraş rivayetinde Köroğlu'nun eşleri Şirin Döne Hatun'un ve Hüsne Bala'nın diğer Türk destanlarındaki bazı kadın kahramanların özelliklerine sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu kadınlar Köroğlu'na sadık olmaları ve zor durumda kahramanlık göstermeleri yönüyle ön plana çıkmaktadırlar.

Netice olarak destanlar tarihi metinler değildir. Tarihi olaylar, destanların sadece çekirdeğinin oluşmasını sağlamaktadır. Bu çekirdek olay daha sonra destan anlatıcıları tarafından tarzda anlatılmakta ve bu anlatımları yazıya geçirenler de kendilerinden birtakım yeni unsurlar eklemektedirler. Bu sebeple destan metinleri, kurgusal özellik taşıyan edebi metinlerdir. Köroğlu Destanı'nın Maraş rivayeti de meddahlar tarafından anlatılmış, onu derleyen Özturan, kendinden eklemeler yaparak yazıya geçirmiştir. Bu anlatı, destanî unsurlarla ve mahalli kültür değerleriyle süslenmiş kurgusal bir destan metni özelliği göstermektedir.

Kaynakça

- Akdağ, Mustafa. 1995. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası-Celalî İsyanları*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Alptekin, Ali Berat, Hatice İçel. 2011. Batı Versiyonlarında Köroğlu. *Millî Folklor*(91), 37-50.
- Arsunar, Ferruh. 1963. *Köroğlu (Maraş Anlatması)*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Başgöz, İ. (1986). Köroğlu Düzeni. (Haz. İ. Başgöz) , *Folklor Yazuları* (s. 176-180). İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Bilal, Mehmet. *Fırıldak Ökkeş*. <https://marastahaber.com>: (Erişim Tarihi: 16.01.2023) <https://marastahaber.com/yazarlar/firildak-okkes-mehmet-bilal-4450h.html> adresinden alındı
- Bilaloğlu, Ökkeş. 1954. *Halk Kahramanı ve Şairi Meşhur Köroğlu Hikâye ve Türküleri*. Kahramanmaraş: Maraş Halk Basımevi.
- Boratav, Pertev Naili. 1982. *Folklor ve Edebiyat* (Cilt II). İstanbul: Adam Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili. 1984. *Köroğlu Destanı*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Chodzko, A. 1842. *Specimens of the Popular Poetry of Persia as Found in the Adventures and Improvisation of Kurroghlu, the Bandit Minstrel of Northern Persia*, . London.
- Divitçioğlu, Sencer. 1987. *Kök Türkler (Kut, Küç ve Ülüg)*. İstanbul: Ada Yayınları.
- Ekici, Metin. 1999. Anadolu Sahası Köroğlu Anlatmalarında Kadın Tipler. *Millî Folklor*(44), 10-17.
- Ekici, Metin. 2001. Celali İsyanları ve Köroğlu. *Millî Folklor*(51), 15-27.
- Ekici, Metin. 2004. *Türk Dünyasında Köroğlu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Elçin, Şükrü. 1981. *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.





Köroğlu Destanı'nın Maraş Rivayeti

- Ergin, Muharrem. 1984. *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergin, Muharrem. 1994. *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erşahin, İbrahim, Mustafa Usta. 2014. Maraş Ağzı Köroğlu" Kitabının Kurgu, Anlatım Ve Dil Özellikleri. *V. Bolu Sempozyumu*. Bolu.
- Karadağ, Metin. 1995. *Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri*. Ankara : Karşı Yayınları.
- Kaya, Doğan. 2014. *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kunos, Ignacz. 1891. Köroğlu Epözabol. *Hunfalvy-Ulbam*, 206-214.
- Meszaros, Gyula. 1913. *Köroğlu*. Budapest.
- Oğuz, Mehmet Öcal. 1997. Folklorlarda Yeni Yöntemler ve Köroğlu. *Milli Folklor*(36).
- Özkan, İsa. 1997. Köroğlu Destanında Kahraman ve Atının Doğuşu İle İlgili Motiflerin Tahlili. *Türk Dili Dergisi*(549), 223-233.
- Özturan, Hacı Ali. 2009. *Maraş Ağzı Köroğlu Destanı*. Kahramanmaraş: UKDE Yayınları.
- Reichl, K. 2002. *Türk Boylarının Destanları*. (M. Ekici, Çev.) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sever, Mustaf. 2003. Köroğlu Destanı Antep Rivayeti. *Bilig*(24), 65-87.
- Sümer, Faruk. 1997. *Türk Cumhuriyetlerini Meydana Getiren Eller ve Türk Destanları*. İstanbul: Ders Kitapları Anonim Şirketi.
- Türkçe Sözlük*. 1998. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yıldırım, Dursun. 1989. Köroğlu Destanı'nın Orta Asya Rivayetleri. *Milli Folklor*(4), 10-11, 26.





Derya GÜRTAŞ DÜNDAR

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi/Aydın Meslek Yüksekokulu Aydın/Türkiye
Aydın Adnan Menderes University/Aydın Vocational School Aydın/Türkiye

✉ eposta: dundarderya@yandex.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4432-6462> - RORID: <https://ror.org/03n7yzv56>

Atıf/Citation: Gürtaş DüNDAR, Derya. 2023. Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 252-274.

DOI <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1287351>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	25.04.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	30.07.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

Faydalı her insan saygıdeğerdır.

Julius Krautz.

Berlin infazcısı (1889)

ORTA ÇAĞ AVRUPASI'NIN ELİ KANLI ADLİ MEMURLARI VE KİRLİ İŞLERİN EFENDİLERİ: CELLATLAR

Özet

Erken Orta Çağ döneminin büyük bölümünde ve bunu takip eden yüzyıllarda, suç ve kanunsuzluk tüm dünyada yaygındı. Orta Çağ'da suçlu kişilerin yargılandığı adli sistem hem sivil mahkemelerden hem de kiliseye bağlı Engizisyon mahkemelerinden oluşuyordu. Bu bağlamda adli sisteme hizmet eden birçok görevli vardı. Ancak, Orta Çağ'dan itibaren Batı ve Orta Avrupa toplumları, hükümlülerine ölüm cezası verme ihtiyaçlarını karşılayacak resmi bir pozisyona giderek daha fazla ihtiyaç duymaya başladılar. Bu yüzden cellatlık toplumda bir meslek olarak ön plana çıkmıştır.

Orta Çağ dünyası ile zihin dünyamızda oluşan el baltaları ile ölüm yayan kimseler olarak tasvir edilen cellatlar, aslında faydalı birer kamu görevlisi olmuşlardır. Bir kamu celladının, görevi adli makamlar tarafından verilen idam cezalarını ve bedensel cezaları uygulamak olmuştur. Çünkü Erken Orta Çağlardan itibaren eğer bir celladın yardımı yoksa, cüppeli hâkimlerin ve peruklu yargıçların cezaları hiçbir işe yaramazdı. Orta Çağ Avrupası'nda cellatlar, sadece infazları gerçekleştiriyordu. Çöplerin toplanmasından fahişelerin ve cüzzamlıların takibine, pazar yerlerinin denetiminden, kanalizasyon işlerine, başıboş hayvanların kontrolüne kadar şehir hayatının düzeniyle ilgili pek çok görevi de yerine getirmişlerdir. Cellatlar, kimsenin yapmak istemediği veya tiksindiği birçok görevi yaptıkları için cellatlara "kirli işlerin ustaları" da denir. Bu işlerden iyi para kazanmış olmalarına rağmen toplumda katil ve kirli olarak görülmüşlerdir. Bu nedenle insanlar tarafından sevilmediler ve toplumdan izole edildiler. Bu nedenle bu makalede, ölüm makineleri olarak anılan ve tek görevleri





Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar infaz ve işkenceden ibaretmiş gibi algılanan cellatların farklı görevleri de incelenmiştir. Ayrıca cellatların kamusal faaliyetleri ve sorumlulukları altındaki tüm görevler nedeniyle toplumsal hayata etkileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelime: Orta Çağ, Adalet, Cellat, Şehir Hayatı, Zabıta, Güvenlik.

The Bloody Judicial Officers and Masters of Dirty Jobs of Medieval Europe: Executioners

Abstract:

During much of the early medieval period, as well as the centuries that followed, crime and lawlessness were rampant throughout the world. In the Middle Ages, the judicial system in which criminals were tried consisted of both civil courts and Inquisition courts affiliated to the Church. In this context, there were many officials serving the judicial system. However, From the Middle Ages the societies of Western and Central Europe were increasingly requiring an official position that would satisfy their needs for delivering capital punishment to their convicts. That's why executioner has come to the fore in society as a profession.

The executioners, who were depicted in the medieval world and in our minds as people spreading death with their hand axes, actually became useful public servants. The task of a public executioner was to carry out the death and corporal punishments imposed by the judicial authorities. For from the early Middle Ages onwards, the sentences of robed judges and wigged magistrates were useless if they were not assisted by an executioner. In medieval Europe, executioners did not only carry out executions. They also carried out many tasks related to the order of city life, from garbage collection to the follow-up of prostitutes and lepers, in sewage Works, the supervision of market places, and the control of stray animals. Executioners are also called masters of dirty jobs because they have done many things that no one else wants to do or is disgusted by. Even though they made good money from these duties, they were seen as murderers and dirty in the society. For this reason, they were not liked by the people and were isolated from society. For this reason, in this article, other different duties of executioners, who are referred to as killing machines and whose only duties are perceived to consist of execution and torture, are investigated. In addition, the public activities of the executioners and their effects on social life due to all the tasks under their responsibility are discussed.

Keywords: Middle Ages, Justice, Executioner, Hangman, City Life, Police, Security

Giriş

Orta Çağ Avrupası'nı anlayabilmek için bu döneme miras kalan kültürel izleri iyi kavramak gerekmektedir. Çünkü bu kültürel miras Orta Çağ Avrupası'nın tüm sosyal hayatını etkilemiş önemli kodları barındırmaktadır. Orta Çağ'ın hukuk kurallarından, dinî hayatına, ticari faaliyetlerinden çarşı pazar etkinliklerine kadar bu etki kendini hissettirmiştir.

Antik dünyadan Orta Çağ'a geçişte doğal olarak birçok sosyal ve ekonomik değişiklik yaşanmıştır. Örneğin Antik ekonominin temel dayanağı olan köleliğin önemi azalmış, Antik Akdeniz dünyasının aktif ticareti de gerilemişti. Topluluklar bilinçli bir şekilde, kendilerini ihtiyaçları için uzak bölgelere tehlikeli bir bağımlılıktan kurtaracak ve kendi kendine yeterli





olabilecekleri çözüm arayışına girmişlerdir. Tüm bunlardan etkilenen Orta Çağ kültüründe ve sosyal hayatında da bazı değişiklikler olmuştur: Antik kentin gerilemesi ve neredeyse ortadan kalkması ve Erken Orta Çağ'da ağırlıklı olarak, hatta ezici bir çoğunlukla kırsal bir toplumun ortaya çıkması (Herlihy, 1973: 1-2) gibi... Ancak ilginç bir şekilde Antik Çağ'dan farklı bir Batı toplumunun oluşması, daha huzurlu bir kırsal Avrupa toplumu yaratamamıştır. Aksine Avrupa için Haçlı Seferleri, veba hastalığı, cadı avı süreci, kıtlık gibi arka arkaya gelen problemler; zamanla bir sorun yumağına dönüşmüştür. Yaklaşık VIII. yy.dan XV.yy.ın sonlarına kadar tüm bu süreçlerin gerçek gerçek nedeni siyasî ve dinî iktidar arasında yaşanan mücadelelerdendir. Orta Çağ dünyası Doğu'dan Batı'ya her boyutu ile incelendiğinde kilise ile krallar arasında kalan çetrefilli yaşamların getirdiği, mutsuzluk ve acı görülmektedir. Bu acıların başında "ölüm" gelmektedir.

Tarihsel sürecin her aşamasında ve hemen hemen her toplumda ölüm yazgısı üzerine oluşmuş bir kültür vardır. Orta Çağ Avrupa toplumunda kilisenin ölüm kültürüne ait anlayışı Orta Çağ toplumunu etkilemiştir. Bu anlayışta kiliseyi etkileyen şey, bedenın fâniliği ve ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili yaygın algılar olmuştur. Hristiyan inancında ölen kişinin ruhu, ölüm anında çürümeye başlayan fiziksel bedenini terk etmiştir. Katolik teologlar, ruh ve onun kurtuluşunu çok daha önemli gördüğünden, Aristoteles'in¹ bedenın ölümünü korkunç görme fikrini "*Ruhun ölümü gerçekten de iğrençti.*" diyerek reddetmişlerdir (Korpiola ve Lahtinen 2015: 13).

Kültürel açıdan bakıldığında iyi ya da hayırlı görülen ölüm anlayışına göre ruhun ahirete hazırlanması gerekiyordu. Ruhun ahirete hazırlanamadığı ölümler; âni, utanç verici ölüm şekilleri olarak görülürdü. Bu yüzden ideal olan ve hayırlı ölüm denilen ölüm şekli, kişinin ailesi ve arkadaşlarıyla çevrili olduğu evde gerçekleşen bir ölümdür ancak âni ölümlerde bu durum geçerli değildir. Bununla birlikte hüküm giymiş bir suçlu bile kararlı bir bağlılıkla, itirafta bulunarak, tövbe ederek, kefarete ödeyerek, bedenini aşağılayarak ya da celladı metanetle karşılayarak ruhunu; bu hayırlı ya da iyi ölüm denilen şekilde teslim edebilirdi (Korpiola ve Lahtinen 2015: 13).

Suçlu olanların yargılanmasına dair bedensel cezaların ve ölüm cezalarının verilmesi ile ilgili sürece bakılacak olursa Avrupa'da bu konudaki en caydırıcı cezaların Roma Dönemi'nde verildiği görülür. Batı ceza sistemi içerisinde cezaî caydırıcılık gündemi, Roma'nın düşüşünden sonraki birkaç yüzyıl boyunca aşağı yukarı ortadan kalkmış gibi görünse de IX.yy.ın başında Şarlman ile birlikte yeniden ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönem aynı zamanda modern cezanın habercisi olarak da görülebilir çünkü tek bir yasa maddesinde ceza teorisinin tazminat, caydırıcılık ve kefarete gibi birkaç farklı kolu birleştirilmiştir. Ceza hukukunun bu üç unsuru, zamanla Şarlman'ın oluşturduğu yasal

¹ Aristoteles'in : "*Omnium terribilium mors corporis sit terribilissima.*" Tüm korkunç şeyler arasında, bedenın ölümü en korkunç olanıdır."





Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar

düzenlemeler ile bir karışım halinde birleşecek olsa da caydırıcılık, tazminat ve Hristiyanlık için önemli bir vurgu olarak kefaret ayrı kavramlar olarak kolayca tanımlanabilecek şekilde üst üste yerleştirilmiştir. Bu yasalar cinayet işlemiş olanlara yönelik ağır hükümlere yer vermiştir: *“İnsanların cinayetleri terk etmelerini ve Hristiyanların birçoğunun mahvolmasına neden olan cinayetlerden kaçınmalarını emrediyoruz. Tanrı, kullarına kin ve düşmanlığı yasakladığı gibi, adam öldürmeyi daha çok yasaklamaktadır.”* (2012: 33-34).

Ölüm cezası kavramı Hristiyanlar için uzun zaman karmaşık bir konu olarak kalmıştır. Çünkü iyi bir Hristiyan, bir başkasının canını almamalı; aynı zamanda ağır günahkârlar da cezalandırılmalıdır. Burada cezalandırma kavramı tartışılırken hukuki ve teolojik açıdan karmaşık birçok konu çerçevesinde çözümler aranmıştır. Suçlunun cezalandırılması için ihbar, yargılama, yakalama, sorgulama, itiraf alma sürecinde görev alacak kişilere kadar her aşama üzerinde hiç şüphesiz ki laik çevreler ile ruhban sınıfı ve taraftarları arasında sert tartışmalar olmuştur. Bu sırada konuya dâhil olan unsurlardan bir tanesi de cellatlar olmuştur. Başlangıçta kadrolu ve yetenekli bir cellat arayışı görülmezken âdil bir yargı sistemi ile herkesin ilâhi adalet fikrinin gerçekleştiğine inandığı zemini oluşturma çabaları, profesyonel bir infaz uygulayıcısını zorunlu hale getirmiştir. Bu nedenle zamanla bu mesleği kimlerin yapması gerektiği konusunda da ciddi adımlar atılmaya başlandığı görülmüştür.

Cellatlık, tarihin en erken dönemlerinden itibaren var olan ve yüzyıllarca varlığı koruyabilmiş ilginç bir meslektir. Cellatların rolü zaman ve şartlara göre değişmiştir. Kimi zaman yasaların yılmaz uygulayıcısı, kimi zaman şehrin asayiş ve güvenliğinden sorumlu bir memur, kimi zaman şifa dağıttığına inanılan hatta hakkında batıl inanışlar yayılan biri olmuştur. Bu nedenle bu makalede ölüm makineleri olarak anılan ve tek görevleri infaz ve işkence sürecinden ibaret algılanan cellatların sosyal hayatın tümünü etkileyen birçok görevinin de olduğu araştırılarak cellatların kamusal faaliyetlerinin önemi ve sosyal hayata etkileri ele alınmıştır. Makalede dönem ana kaynaklarından da verilen bilgilerle cellatların toplumsal düzeni ve güvenliği sağlamadaki rollerine karşı toplumdan dışlanan ve çetrefilli yaşam süren bir meslek gurubu olmaları arasındaki tezatlıklar göz önüne serilmeye çalışılmıştır.

1. Cellatlarda Aranan Özellikler: Nasıl Cellat Olunur?

Kilisenin Engizisyon mahkemeleri aracılığıyla uyguladığı infaz ve işkenceler, farklı sosyal statüde ya da inançta birçok kişinin zulüm görmesine neden olmuştur. Ancak bu infazların bu kadar etkili olmasının nedenlerinden biri de cellatlardır. Çünkü cellatlar, mahkemelerin kararlarını bizzat uygulayan ve iktidarın korku yayarak düzeni korumaya çalıştığı bu teatral oyunun bizzat uygulayıcısı olmuşlardır. Bu açıdan cellatlar, halk ile hukuksal normların karşı karşıya kaldığı durumlarda kilit görevde yer almışlardır. Toplum hafızasında infazlarla ilişkilendirildikleri için bir nevi Orta Çağ Avrupası'nda yeraltı





dünyasını temsil etmişlerdir. Çünkü Orta Çağ'da Avrupa'nın yeraltı dünyasında cellatlar, aynı haydutlar gibi vahşi adamlar olarak anılmışlardır.

Orta Çağ dünyası ile zihin dünyamızda oluşan el baltaları ile ölüm yayan kimseler olarak tasvir edilseler de aslında cellatlar, faydalı birer kamu görevlisi olmuşlardır. Bir kamu celladının görevi, adlî makamlar tarafından verilen idam cezalarını ve bedensel cezaları uygulamak olmuştur. Çünkü Erken Orta Çağlardan itibaren eğer bir celladın yardımı yoksa hâkimlerin ve yargıçların cezaları hiçbir işe yaramazdı (Marks 1908: 44). Cellatlar, devlet tarafından kendi kararnamelerini uygulamak için seçilen ve özellikle kamusal infazlar sırasında devletin halka dayatmak istediği ahlâk gerekçelerini telkin etmekle yükümlü kamu memurları olarak görev yapmışlardır (Klemettilä 2006: 25).

Suçlunun cezasını bedensel ödemesine yardımcı bir görevliye yani "cellada" ihtiyaç duyulması ile Batı Avrupası'nın aradığı cevaplardan biri de nasıl birinin cellat olması gerektiği sorusu olmuştur? Diğer bir bakış açısı ile ne tür bir insan, cellatlık görevini üstlenmek için ölümsüz ruhunu tehlikeye atabilir? Bu soruyu Aziz Augustine: "Cellat, yalnızca yasanın silahıdır. Suçluyu bedensel olarak öldüren cellat değil, yasanın kendisidir" diyerek cevaplamıştır. Bu tarz bir cevapla adalet idealinden başka hiç kimse ölümden sorumlu tutulmamış oluyordu. Orta Çağ ve sonrası dönemlerde Avrupa cellatları, bazen görevden zevk alan kötü karakterler olarak görülmüşler; çoğu zaman da sert bir yargı sisteminin sembolleri olarak algılandıkları için genellikle sevilmeyen kişiler olarak tasvir edilmişlerdir (Mattison 2016: 249-250,275).

Profesyonel bir cellat olgusunun tüm Avrupa'ya ne zaman yayıldığını belirlemek oldukça zordur. Çünkü profesyonel cellatlara ait ilk kayıtlar, Erken Modern Dönemde karşımıza çıkmaktadır. Burada özellikle bahsedilmesi gereken yüzyıl XIII. yy.dır. Çünkü XIII. yy.dan önce bedensel cezalar talep edildiyse de infazlar, genelde amatör olan çeşitli kişiler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunlar bazen mahkûmu suçlayanın kendisi, bazen mahkeme üyesi, bazen en genç yargıç veya jüri üyesi, bazen ceza indirimi karşılığında adaleti yerine getirmeyi kabul eden suçlular veya askerlik ve kasaplık gibi adam öldürmeye daha yatkın mesleklerde çalışan erkekler olabilmıştır (2012: 73; Mattison 2016: 106, 248; Stuart 1999: 25-26). Cellatlık gibi profesyonel bir mesleğin oluşmasının temeli, Geç Orta Çağ'da başlayan ve Erken Modern Dönem'e de sarkan ceza hukukunu şekillendirecek olan yeni prosedürlerin uygulanması olmuştur. Burada ceza hukuku içinde de giderek detaylanan bedensel cezalar kendini göstermiştir. Bedensel cezaların ceza hukuku içinde daha aktif olması ve bedensel cezaların uygulanmasında bazı detayların belirmesi çeşitli yürütme yöntemlerinin geliştirilmesini sağlamıştır. Özellikle XIII. yy.a gelindiğinde kâfirler ve sapkınlar için ölüm cezası oldukça yaygın olarak kullanılmıştır (Douglas 2000: 150). Bu dönemde kilise, cellat rolünü devlete devretmesine rağmen ölümü hak eden sapkınları tespit ederek adalet açısından toplumsal düzen üzerinde bir kontrol sistemi kurmaya çalışmıştır. Bunun için asmak ve kafa kesmek, cesedi tekerlek üzerinde parçalamak, diri diri yakmak, kırbaçlamak, dağlamak, uzuv





Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar

kesmek ...vb. cezalar ön plana çıkarılmıştır. Bu tür cezaların uygulanmak istenmesi ise bunu yapacak bir uzman ihtiyacını doğurmuştur. Paradoksal bir bakış açısı ile yeni ceza usulü ve giderek daha kanlı olan bedensel cezalar; kamu yetkililerinin toplumu genel olarak etkisizleştirmek için meşru şiddet kullanılmasını hükümetin elinde tekelleştirme girişiminden kaynaklanmıştır (Stuart 1999: 25-26). Görülmektedir ki yasa koyucuların profesyonel bir ceza uygulayıcısı araması cellatlık gibi bir mesleğin doğmasına neden olan en önemli gelişmedir. Ancak cellatlığın henüz bir meslek haline gelmediği açıktır.

Resmi memur statüsündeki cellatların bir meslek gurubu olarak ne zaman ortaya çıktıklarına bakılacak olursa XIII. yy.ın bu konuda bir kırılma noktası olduğu söylenilebilir. XIII. yy.da adalet için ara sıra ya da bir kez idam etmeyi kabul eden cellatlar ortaya çıkmıştır. Resmi cellat kavramının oluşması, bu yüzyıldan sonra özellikle Avrupa'nın kuzey ve orta kesimlerinde görülmektedir. Bu dönemde pek çok şehir ve kasabanın yerel yetkilileri; adaleti yerine getirme görevini bundan böyle meslekî anlamda bu işi yapacak ve görevi, verilen tüm cezaları infaz etmek olacak kişilerle yapmaya başlamıştır (Friedland 2012: 73). Böylece cellatlığın artık bir meslek halini aldığı söylenebilir.

Tarihî kayıtlara göre Orta Çağ Avrupası'nın ilk resmi celladı "la justice (Adalet)" lakaplı *Nicolas Jouhanne* 1202 yılında Normandiya'nın Caux kentinde resmi cellat olarak göreve başlamıştır (Friedland 2012: 73). Londra'nın bilinen ilk halk infazcısı ise *Cratwell* olmuştur. Bu ünlü cellat, 1534'ten 1538'e kadar "adamları dörde bölen kurnaz bir kasap" olarak anılmıştır. Cunningham'ın derlemesi olan "Londra'nın El Kitabı" adlı eserde, "adı bilinen en eski cellat *Derrick* olarak belirtilmektedir (Marks 1908: 45). Aslında Thomas Derrick, Londra'nın kötü şöhretli ilk celladı olmuştur. Derrick için; "Kariyeri boyunca 3000 başka boyuna şiddet uygulayarak, kendi boynunu kurtarmıştır." denilmiştir (Adams 2022: 6). *Jack Ketch*, Londra'nın en ünlü cellatlarından biridir. Jack Ketch Londra'nın celladı olarak görev yaptığı uzun süre boyunca, sadece iki kafa kesme gerçekleştirmiştir (Smith 2012: 797; Adams 2022: 7; Marks 1908: 46-47).

Cellatlık mesleğinin oluşması ile ilgili olarak Avrupa coğrafyasına daha detaylı bakıldığında genel olarak XIII yy. ve sonrasının daha önemli olduğu görülmektedir. Örneğin Anglo-Sakson Dönemi'nde profesyonel cellatların olmadığı ve kafa kesme işleminin askerler, kral veya lordun güvenilir danışmanları veya bir kılıca sahip yerel halktan herhangi biri tarafından yapılmış olduğu görülmektedir. XIII. yy.da önemli bir ilâhiyatçı olan Chobhamlı Thomas, İngiltere'nin resmi bir celladı olmadığını söylemektedir. Görünen o ki bu dönemde muhtemelen cellatlık mesleğinin düzeni şehirlere göre farklılık göstermektedir. İngiltere'de bu mesleğe mensup olduğu kaydedilen ilk isimler XVII. yy.dadır. Bununla birlikte, bu durum bile XIII.yy.ın sonunda, bazı kasabaların profesyonel olmasa da düzenli cellatlara sahip olabileceğini düşündürmektedir (Mattison 2016: 106, 248).

Almanya'ya baktığımızda XIII. yy.da yeni ceza hukuk sisteminin ilk olarak şehirlerde kök saldığı ve hırsızlık, soygun, sahtecilik, küfür ve hatta zina gibi cinayetten daha hafif





düzeydeki suçları cezalandırmak için ölüm cezalarının yaygın şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle, profesyonel cellatlık makamına ilişkin bir şehir kanunun oluştuğu düşünülebilir. 1276 tarihli "Augsburg Stadtrecht" denilen şehir kanununda cellatlık mesleği açıkça tanımlanarak hakları ve görevleri olan bir belediye çalışanı olarak ifade edilmiştir. Kanunda celladın ilk olarak, ölüm cezalarını ve fiziksel cezaları infaz etme konusundaki tekeli şu şekilde belirlenmiştir: "Celladın cesede yönelik tüm cezaları uygulama hakkı vardır." Bu da göstermektedir ki Augsburg şehrinde 1276'da resmi bir cellat vardır (Stuart 1999: 26-28).

Zamanla resmi cellatlık mesleği pek çok başkente ve Batı Avrupa'nın büyük kasabalarına yayılmıştır. Örneğin Normandiya'nın dışında Kuzey ve Orta Fransa'nın diğer bölgelerine bakıldığında Paris'in 1275'te, 1363'te Hollanda sınırına yakın Saint Omer'de, 1376'da Blois'te, 1400'de Rouen'de, 1401'de Amiens'de, Dijon'da 1403'te bir tane resmi celladın olduğu görülmektedir. Bunun yanında papalık şehri Avignon'da XIV. yy.ın ilk yarısında bir tane resmi cellat vardır (Friedland 2012: 73).

Cellatların yani Avrupa'da toplumun kenarında yaşayan bu şiddet yöneticilerinin Hristiyan oldukları görülmektedir. Bu yüzden kâfirler, Yahudiler ve dinsizler cellat olarak işe alınmazlardı². Bunun iki ana nedeni olduğu söylenebilir. İlki, cellatların Orta Çağ adalet sisteminin bir parçası olması ve bu sistemde ölüm ritüelinin Hristiyanlık öğretilerine dayanmış olması. Kilisenin Hristiyanlık öğretilerine karşı duran ve bu öğretileri kabul etmeyen tüm kâfir ve sapkınlarla mücadele içinde olması ve cellatların bu mücadelede infazları gerçekleştirmesidir. Diğer neden olarak da cellatların ilk dönemlerde kiliseye gitmelerine izin verilmesine (Friedland 2012: 81) rağmen zamanla toplumsal dışlanma yaşadıkları dönemde kiliselere gitmelerinin de kısıtlanması olarak düşünülebilir.

Cellatlar, devlet adına şiddetin meşrulaştırılmasında ve istikrarın ve güvenilirliğin sağlanmasında hassas bir role sahip olmuşlardır. Aslında işkenceler zamanında onun önemi, tarihçi Richard van Dulmen'in dediği gibi koreografisini mahkemelerin yaptığı "koru sinemasının müdürü" rolünü üstlenmesinden kaynaklanmaktadır. Mahkeme süreci, ölüme giden infaz ritüelleri ve infazın kendisi, dikkatlice koreografisi yapılmış bir üç perdelik ahlâk oyunu gibidir. Bu oyunda her katılımcı, özellikle de yönetmen olan cellat, prodüksiyonun nihâî başarısını sağlamada ayrılmaz bir rol oynamıştır. Onun üstlendiği görev, bu şiddet tiyatrosunda kendine biçilen rolü kamusal performansı ile iyi oynayıp devletin hiyerarşik disiplinini bir kez daha göstermektir. Çünkü bedensel cezalar gibi kamuya açık infazların iki amacı gerçekleştirmesi gerekiyordu: Birincisi, seyircileri şok etmek ve ikincisi, ilâhi ve dünyevi otoriteyi yeniden onaylamak. İstikrarlı ve güvenilir bir cellat, devlet adına ritüelleştirilmiş ve koreografisi çizilmiş bir şiddet uygulayıcısı olarak bu hassas dengenin sağlanmasında çok

² Ayrıntılı bilgi için bakınız: Harrington, Joel F.2013. *The Faithful Executioner: Life and Death, Honor and Shame in the Turbulent Sixteenth Century*, New York: Picador Publisher.





Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar

önemli bir rol oynamıştır. Cellatların aradığı "iyi ölüm", esasen, yoksul günahkârların gönüllü olarak suçlarını kabul etmeleri karşılığında hızlı bir ölüm vaadinin verildiği bir dinî kurtuluş dramından başka bir şey olmamıştır (Harrington 2013: 76). Bu görüş, toplumun cellattan beklentisini de göstermektedir. Profesyonel bir cellat, mahkûmun infazını hızlı yapmalı ve adaletin hızla tesis edildiği algısını kalabalıklar huzurunda halka göstererek devlete itaat ve güvenirliliği aşılmalıdır.

Cellatlığın bir meslek haline gelmesinden sonra bu iş için uygun görülenlerde bazı kriterler aranmaya başlanmıştır. Profesyonel cellatların tercih edilmesinden sonra cellat seçilecek kişilerin hangi mesleklerden tercih edildiği, önemli bir husus olmuştur. Bu konuda İngiltere örneğinden yola çıkılarak bir yorum yapılabilir. İngiltere'de XIII.yy.da kasabalarda düzenli cellatlık yapanlar daha çok polislik, askerlik veya kasaplık gibi meslekleri icra edenler arasından seçilmiştir. Burada dikkat çeken şey, bu meslekleri icra eden cellat adaylarının şerifler veya yargıçlar gibi yasal yöneticilerle de ilişki içinde olan erkekler arasından seçilmesidir (Mattison 2016: 248).

Cellatların infazlar ya da itiraf alma süreçlerinde farklı birçok işkence metodu kullandıkları göz önüne alınırsa celladın insan anatomisi ve bedensel dayanıklılığının sınırları hakkında derin bir bilgiye sahip olması gerekirdi. Geç Orta Çağ ve hatta Erken Modern Almanya'da cellatlar hakkındaki genel yargı bu olmuştur (Davies ve Matteoni 2015: 16). Cellat her şeyden önce titiz ve kullandığı ekipmanları iyi tanıyan biri olmalıdır. Asılacak adamın boyunu, ağırlığını ölçtükten ve boynunun hatlarını inceledikten sonra infaz sırasında kullanacağı aleti iyi kullanmalıdır. Çünkü celladı diğer infazcılardan farklı hale getiren şey, mahkûmun hızlı ve acısız bir ölümle karşılaşmasını sağlamak için ölçüm ve beceri kullanan modern bir figür olmasıdır (Seal 2016: 89/7). Bu basit bir mesele gibi görünebilir ancak görevini ihmal ederse infazı kurallara uygun olarak yerine getiremez. Tarihçi Charles Duff'a göre: "Cellat ayrıca, İngiltere ve Roma Kilisesinin bir üyesi olarak kurbanını en kısa sürede asacak olan bir enternasyonalisttir ve bu nedenle bir adamın cellat olabilmesi için fiziksel açıdan olmasa da ahlâki açıdan cesur bir adam olması gerekir." Ayrıca iyi bir cellat, anatomi bilgisi yanında, psikoloji de bilmeli, geniş bir kültüre ve empati yeteneğine sahip olmalıdır (Duff 1948: 9,11-12, 14).

Erken Modern dönemlerde de Orta Çağ'da olduğu gibi Kıta Avrupası'nda cellatların infaz şekillerinden biri kılıçla boyun kesme olmuştur. Bu infaz yönteminde mahkûm, bağlanmadan dizleri üzerine çöktürülür ve cellat suçlunun boynuna geniş bir kılıçla vururdu. Bu yüzden cellatların hayli vasıflı olmaları gerekirdi. Çünkü kafa kesme infazı sırasında halk cellattan suçlunun başını bir vuruşta kesmesini bekliyordu. Bu beklenti gerçekleşmediğinde şiddet patlak veriyordu. Örneğin 1503'te Floransa'da tek hamlede suçlunun kafasını kesemeyen bir cellat kabalık tarafından taşlanarak öldürülmüştür (Ruff 2011: 121,131-132; Dündar, 2020: 324). Görülmektedir ki cellat kendisinden beklenen görevi yerine getiremediğinde, topluluk tarafından affedilmeyerek şiddete hatta ölüme maruz kalmıştır.





Bunun için celladın becerikli olması, önemli bir nokta olmuştur. Çünkü cellatlar beceriksizliklerinin bedelini bazen canları ile ödemişlerdir.

Cellatlarda aranan özellikler konusunda elimizde var olan bilgiler Orta Çağ Dönemi sonrasını kapsasa da bizzat meslek sahiplerinin verdiği bilgilerle, aranan özelliklerden yola çıkarak tarihsel dönemler arasında yorum yapmak uygun olabilir. Örneğin XIX yy.da yaşamış bir cellat olan Fred, cellatlığa başlaması ile ilgili olarak şu anektodu aktarmaktadır:

“Helen Düklayn’ın hükmü temyiz mahkemesinde incelenirken, 1899 yılının ortalarına doğru bir gün gazetede bir ilan okudum. Savcılık, Baltimor şehri için 160 dolar aylıkla bir cellat istiyordu. İlanda, cellatta aranacak özellikler de yazılmıştı: 1 - Heyecanlı olmayacak, 2- Ağzı sıkı olacak, 3- Merhametli olmayacak, 4- Kanununun hükümlerini anlayacak kadar bilgi sahibi olacak, 5- Kötü durumu olmayacak, 6- Böyle zahmetli bir mesleğin gereklerine uymasını bilecek.... Cellatlık, zannettiğim kadar kolay çıkmadı. Başlangıçta bir süre, ceza hukuku dersi gösterdiler; o biterken fizyoloji hocası, bana bir cilt tutan notlarından ölümün çeşitlerini öğretti. Bu da bittikten sonra, üç ay kadar dolaştım; idam tarzlarını, usullerini inceledim ve bir iki idam olayında da hazır bulunduktan sonra işimin başına döndüm. Artık mesleğimde yetişmişim. Tam bir cellat olmak için birkaç kişiyi idam etmem yeterliydi.” (Fred 2002: 19-20).

Görülmektedir ki cellatlık profesyonel bir meslek olmaya başladıktan sonra cellat olabilecek kişilerin şartlarında standartlaşma sağlanmaya çalışılmıştır. Orta Çağ cellatları içinde benzer kriterler olması muhtemeldir. Çünkü cellatlar; adlî memurlar olmaları sebebiyle kendi çağlarının hukuk normlarına vakıf olmalı, insan anatomisini bilmeli, infaz işlemini hızlı gerçekleştirmek için soğukkanlı olmalıydı. Ancak Modern Dönemde bu konularda özellikle eğitim aldıkları Cellat Fred’in anularından öğrenilmektedir.

Cellatların bu mesleği neden yaptıkları ve neler hissettiklerine dair elimizde olan kayıtların çoğu Erken Modern Dönem’e aittir. Ancak şurası bir gerçek ki Erken Modern Dönem’de bu mesleği icra eden cellat hanedanların çoğunun, yüzyıllardır bu mesleği icra edenlerin evlatları olduğu; yani cellatlığın, Orta Çağ’dan modern dönemlere miras kalan bir meslek olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu kayıtlardan yola çıkarak cellatlık mesleği hakkında daha geniş bilgi sahibi olunabilir. Örneğin Ünlü İngiliz Cellat James Berry’in bu mesleğe başlama nedenleri hakkında kendi anlatıları oldukça yol göstericidir.

“Bir polis memuruyken, görevimi herhangi bir erkeğin yapabileceği kadar iyi yapmaya çalıştım ve sık sık karım ve ailem için daha iyi bir şeyler yapabilmeyi diledim ama asla bir cellat olmayı hayal bile etmedim ya da asma konusuna herhangi bir ilgi duymadım. İdam cezası konusunu ancak oldukça dostça davrandığım Bay Marwood’la birlikteyken düşündüm. Diğer zamanlarda düşüncelerimden uzaktı. Bu nedenle, onun ölümüyle boş kalan görevine başvurduğum. Sadece ailemin yoksullukla boğuşan durumu yüzünden bu düşünceye sürüklendim. O sırada üzerinde çalışma ortamında, önemli bir gelişme umudunun olmadığını biliyordum. Olağanüstü yeteneklere sahip bir adam olmadığını biliyordum, bu yüzden yükselme şansım azdı ve cellat makamının boşluğunu muhtemelen hayattaki tek şansım, ”insan





Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar

işlerindeki gelgitim" olarak görüyordum. Şahsen, cellatlık işi için büyük bir tiksintim vardı ancak bunu hiçbir şekilde onursuz veya aşağılayıcı olarak görmedim ve ailemin isteklerini kişisel eğilimlerime karşı tartmak zorunda kaldım. O zaman bana görevim makul gibi geldi, bu yüzden boş pozisyon için başvuruda bulundum. O zamanlar ailemin geçimini dürüst bir ticaretle elde etme arzusundan daha yüksek bir neden talep etmemiştim (Berry 2014: 17).

Bu söylemlerden de anlaşıldığı gibi bu mesleğin tercih edilmesindeki öncelik, ekonomik kaygılar ve daha iyi para kazanma düşüncesi olmuştur. Bu durum, Orta Çağ Avrupası için de benzer bir düşünceden kaynaklanmış olmalıdır. Çünkü cellatlar sadece infaz işlerinden değil, sorumlu oldukları birçok görevden ayrı ve iyi ücretler kazanmışlardır. Cellatların toplum tarafından sevilme, hor görülme ve dışlanma durumlarını kabul etmeleri; aldıkları ücretlerin dolgunluğuna bağlanabilir.

2. Cellatların Görevleri, Kıyafetleri ve Toplumsal Statüleri:

Cellat denilince bahsedilmesi gereken ilk nokta, cellatların adli sistem içerisindeki yeridir. Cellatlık mesleği, Engizisyon infazlarının ve cadı avı sürecinin başlaması ile daha aktif bir hale gelmiştir. Bu nedenle cellatların görevlerinden ilkinin infazları uygulamaları olduğu söylenilebilir. Çünkü cellatlar, mahkemenin verdiği emirleri yerine getiren bir kamu görevlisi idiler. İdam ve diğer infaz şekillerini ifa etmiş ve mahkûmun sorgulamalarında noterle birlikte görev almışlardır. Orta Çağ'da hem sivil mahkemeler hem de Engizisyon mahkemelerinde cellatların karşımıza çıkması, cellatların adli sürecin birer tamamlayıcısı olduklarını göstermektedir. Cellatların ilk görevi, mahkemelerin verdikleri infazları uygulamaktır. Bir cellada genellikle bir cezayı infaz etmesi için yetki veren veya emreden (onu cinayetle suçlanmaktan koruyan) bir tutuklama emri sunulurdu (Robin, 1964: 242). Cellatların Orta Çağ'da Engizisyon adına yapması gereken önemli görevleri vardı. Bunlar kiliseye karşı gelen Heretik olarak nitelendirilen sapkınların takibi ve yakalanması, cadı, büyücü ve kahinlerin cezalandırılması ve işkence yapmak gibi. Özellikle kilise için sapkın olarak nitelendirilen Katharların takibinin de cellatlar tarafından yapıldığı görülmektedir. Bu takibin yapılabilmesi için cellatlara yardımcı olan unsur, gelen ihbarlar olmuştur. Kathar olduğundan şüphelenilenlerin cellada ihbar edilmesi gerekmektedir. Hatta İspanya'da 1276'da *Las Siete Partidas*'a göre: "Heretikler önce içinde buldukları anlayıştan vazgeçirmeye çalışılacak ve direnenler hemen cellada ihbar edilmeyecektir." (Testas-Testas, 2003: 31). Hatta bu görevleri yerinen getirirken kullanabilecekleri bazı el kitapları da mevcuttu. Özellikle büyücüler ve cadılar konusunda görev ve sorumluluklarından bahseden kaynak, 1486 yılında hazırlanan bu sorgulamaların en önemli başvuru kitabı olan *Malleus Maleficarum* adı verilen eserde. Bu eserde şöyle denilmektedir:

"Bilinsin ki, genel olarak büyücü olarak adlandırılanlar ve kehanet sanatında yetenekli olanlar da ölüm cezasına çarptırılır. ...Bir kimsenin kehanetle uğraşması yasa dışıdır ve herkes için geçerlidir.





Şayet bu tür davranışlar meydana gelirse bu kişilerin sonu, cellatların kılıçlarının keskin tarafıdır.”
(Kramer & Sprenger, 2018: 31).

Cellatlar Orta Çağ ceza sistemi içinde önemli görevlere sahip olmuşlardır. Papa IV. İnnocent Dönemi'nde sapkınları ortaya çıkarmanın bir yolu olarak işkencenin meşrulaşması ile cellatların Batı ceza hukuku içindeki önemi artmıştır. Engizisyon mahkemelerinde olduğu gibi cellatlar, mahkûmlardan itiraf alma sürecinde de yer almış hatta itiraf alma sırasında mahkûma çeşitli işkenceler de yapmışlardır. Engizisyon sorgulamalarında itiraf aşamasında işkenceyi yapan cellat, engizatör ve kutsal örgütün kayıt memurundan başka kimse zindanlara giremezdi (Testas-Testas, 2003: 40; Scott, 1995 : 85). Mahkûm için itiraf süreci genelde özel odalarda gerçekleşmiştir. İşkence yapılan bu odaların farklı birer laboratuvar misyonları da olmuştur (Federici, 2009: 144). Bu odalarda cadılar ve diğer itham altında kalan herkes işkence ile itirafa zorlanırken aslında cellatlar, birer ilim adamı edası ile bedene ait bilgileri de öğrenmiş ve bu da kişinin bireysel ve kamusal açıdan öngörülebilir ve kontrol altında tutulabilir mekanizmalara dönmesine engel olan her şeyin ortadan kaldırılmasına vesile olmuştur (Dünder 2020:139-140; Douglas 2000:150). Bu açıdan bakıldığında Orta Çağ'da işkencenin sistematik bir sorgulama aracı olmasında Engizisyon emrinde çalışan yargıçların olduğu kadar cellatların da etkisi fazla olmuştur (Scott, 1995 : 29).

Cellatların işkence uygulamasında yer alması konusunda farklı bakış açıları da olmuştur. Bunlardan biri de o dönemde Başpiskopos Wulfstan'ın da mantığı olan mahkûmun bedensel cezalar çekerek ruhunu sonsuza dek yara almaktan ve acı çekmekten kurtarmak anlayışıdır. Bu anlayışa göre; *"Suçlular çeşitli yollarla cezalandırılmalı, suçlanmalı ve hemen öldürülmemelidir. Ancak Rab'ı uğruna acı çeken ruhlar, sonsuz cezadan kurtulacağı için; bu ruhlar, sonsuzlukta helak olmasın acı çekmesinler diye (farklı) cezalar vasıtasıyla ruhları kurtuluşa erdirilmelidir"*³ (Mattison 2016: 275). Bu anlayış doğrultusunda bakıldığında cellatlar, mahkûma işkence yaparak onun ruhunun ebedi ızdıraptan kurtulmasına vesile olmuşlardır.

Ceza denilince akla gelen en yaygın infaz şekilleri idam ve kafa kesme şeklindedir. Bu infaz şekillerinden ilki olan idam konusunda önemli bazı noktalar hassasiyet göstermiştir. Cellatların aslî görevleri arasında olan idam infazının kusursuz gerçekleşmesi gerekirdi. Özellikle kalabalıklar önünde yapılması nedeniyle idam cezalarının halk üzerinde etkisi diğer cezalara oranla fazlaydı. Suçluların infazlarının halka açık yapılmasının siyasî bir işlevi vardır. İktidar, infazlar aracılığı ile halka korku vermiş ve kendi ekonomik ve siyasî düzenini korumaya çalışmıştır. İdam seremonisi içinde infaz seyredilirken bir yandan da bu dehşet anları ile halkın bilinçaltına korku ve itaat duygusu aşılanmıştır. İnfazı yapan celladın bu infazıyla birlikte verdiği korku üzerinden izleyiciler de devlete itaat duygusunu

³ *Castigandi sunt enim rei diversisque modis, arguendi et non statim necandi, sed per penas saluandi, ne anime pro quibus ipse dominus pasus [sic] est, in eterna penadispareant'*





Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar

öğrenmişlerdir. Böylece kral ve prens gibi yönetici kesim de bu korku üzerinde halkın gözündeki güvenini tazelemiş oluyordu. Ayrıca idam edilme ritüeli; taç giyme töreni dışında krallık, mahkemeler, parlamento, şehir ve kilise gibi devletin farklı kesimlerini bir araya getiren bir olaydı. Bu açıdan toplumsal birliği sağlayan “toplum sözleşmesinin” yenilenmesi ve egemenliğin gücünün tazelenmesi anlamına gelmiştir. Orta Çağ insanına göre asmak, “yavaş ve acı verici bir şekilde boğularak ölüm” anlamına gelmiştir (Mattison 2016: 253-254; Dünder 2020: 63, 317). Esther Cohen, halka açık infazlardan “karmaşık ritüeller” olarak bahsederek şunları savunmuştur: “Yetkililerin uzun ve sancılı infazlar düzenlemedeki amacı, suçlulara azami ızdırap vererek intikam almak değildi. Gösteri, tüm gözlemcilere yasanın tüm gücünü gösteren, uygulanan otoritenin görsel olarak yasalaşması anlamına geliyordu ve cezaların acımasızlığı bir amaç değil, bir sonuçtu.” (Cohen 1989: 408).

Orta Çağ'da kalabalık meydanlarda yapılan idam infazı için özel bir ritüel uygulanmıştır. Bu ritüelin her aşamasında bir uzman olarak cellat görev almış, tüm infaz tiyatrosunu kontrol etmiştir. O dönemde yaşayan insanlar için muhtemelen erken bir Orta Çağ infazına tanık olmak, oldukça korkunç ve ilginç olmuştur. Bunu kanıtlayan nokta, kalabalıkların infaz sırasındaki tüm kanlı detayları görmek istemesidir (Mattison 2016: 253-254; Cohen 1989: 407-408). Tarihî kaynaklarda idam ritüelini gösteren bilgiler mevcuttur. Erken Orta Çağ İngiliz infazı ile ilgili bilgi veren tamamen Anglo-Norman Dönemi'ne ait ayrıntılı bir kayıta 1096'da *Alderyli William'in* da vatana ihanet ile suçlandığı ve asıldığı olay önemli bir örnektir. Bu dramatik olay *Malmesbury'li William'in Gesta Regum Anglorum'*unda ayrıntılı bir şekilde şöyle anlatılmaktadır;

Pek çok insan bu suçlamadan [ihamet] payını aldı. Bunların çoğu aslında tamamen masum ve değerli insanlardı. Alderyli William onlardan biriydi, kralın vaftiz babası olan yakışıklı bir adamdı. Darağacına mahkûm edildi. İtirafını Salisbury'nin Osmund piskoposuna yapmıştı, şehirlerin tüm kiliselerinde kırbaçlandı. Kanlar içindeki görkemli vücudu (ile) taşlar üzerinde sık sık dizlerinin üzerinde, çıplak olarak darağacına gidiyordu. Piskopos ve onu takip eden halkla birlikte infaz yerine bu şekilde ulaştı. Böylece “Tanrı ruhuma yardım etsin ve beni kötülüklerden korusun ki suçlandığım şeyden kurtulayım. Açıktır ki hakkımda verilen ceza kaldırılmayacak. Ama bütün insanların benim masum olduğumun farkında olmasını diliyorum.” (dedi). Kutsanmış su serpildikten ve ruhunu arındırması söylendikten sonra piskopos geri çekildi ve hayranlık uyandıran bir cesaret göstererek asıldı, ne ölümden önce inledi ne de ölürlen iç çekti⁴.” (William of Malmesbury 1840: 501-502).

⁴ *Plures illa delatio involvit, innocentes plane et probos viros. Ex his fuit Willelmus de Alderia, speciosae personae homo et compater regis. Is patibulo affigri jussus, Osmundo episcopo Salesberiae confessus, et per omnes ecclesias oppida flagellatus est. Itaque, dispersis ad inopes vestibus, ad suspendium nudus ibat, delicatam cernem frequentibus super lapides genuflexionibus genuflectionibus cruentans. Episcopo et populo sequente ad locum supplicii ita satisfacit: ‘Sic’ inquit ‘adjuvet Deus animam meam et a malis liberet, ut de re qua accusor immunis sum; et quidem sententia de me prolata non revocabitur, sed volo omnes homines innocentiae meae esse conscios. Tunc dicta commendatione animae et aspersa aqua benedicta,*





İdamdan sonra cellatla bütünleşen infaz şekillerinden biri de kafa kesme eylemi olmuştur. Kroniklerin birçoğunda cellatların akla ilk gelen görevlerinden biri olan infazları yerine getirme şekilleri balta ya da kılıçla tasvir edilmiştir. Bu kaynaklardan yola çıkılarak Orta Çağ'da kafa kesmelerin büyük ölçüde ağır bir kılıç veya balta ile yapıldığı söylenilebilir.

Kafa kesme infaz şeklinde hem mahkûmun pozisyonu hem de infazın gerçekleşme hızı önemli detaylar sunmaktadır. Nitekim infaz sırasında gerçekleşen bireyin servikal omurlarındaki kesikler, yalnızca boynun kesildiğini göstermekle kalmaz: aynı zamanda kılıç veya diğer bıçaklı alet düştüğünde cellat ve mahkûmun birbirlerine karşı görelî konumlarını da ortaya çıkarmıştır. Cellat bu infazda öne veya arkaya eğilmiş, mahkûmun saçını veya sakalını çekebilmiştir; bu ölüm tarzı da celladın mahkûma uyguladığı aşağılayıcı bir infaz şekli olarak kabul edilmiştir (Mattison 2016: 89, 100,106). Kamusal alanda gerçekleşen boyun kesme infazında cellatlardan beklenen en önemli hamle infazın ilk denemede gerçekleşmesidir. Ancak bazen infazın ilk ve tek denemede gerçekleşmediği zamanlar da olmuştur. Örneğin İsviçreli bir adam, cellat hayal kırıklığı içinde pes edene kadar en az 13 kez asılmıştır. Bununla birlikte, modern zamanlara da kalan bir miras olarak celladın idam sırasındaki başarısızlığı, mahkûmun serbest bırakılması gerektiğine dair ilâhi bir işaret olarak algılanmıştır (Smith 2012: 796).

Literatürde ve hatta kafa kesme ile ilgili birkaç tarihsel anlatımda, kurbanın genellikle ilk denemede kafası kesilmiştir. Ælfric, "Lives of Saints" adlı kitabında, Romalı Aziz Cecelia'nın kısmen hayatta kaldığını çünkü Senato'nun bir celladın üçten fazla kafa kesme girişiminde bulunmasının yasaklandığını belirtmiştir. Bu görüşe göre İngiltere'de bir kural olmasa da amaç kaçınılmaz olarak ilk denemede kafayı kesmek olmuştur. Bu durum cellat için bir gurur işareti olmuştur ya da en azından cellat için birden fazla girişimde bulunmak zorunda kalırsa küçük düşürücü bir anlam ifade etmiştir (Mattison 2016: 106).

İnfazlardan sonra mahkûmun kafası genellikle, bir çiviye sabitlenir ve gövdenin kendisi bir tekerlek üzerinde konumlandırılırdı. Belirgin bir şekilde, cellat vücuda çok fazla zarar vermemeye dikkat ederdi. Kalabalıklar önünde yapılan yakmalar sırasında, cesetler tamamen kül haline getirilmezdi ve kafalar genellikle sivri uçlarda sergilenirdi (Casteels 2021: 82). Örneğin Paris'te, 12 Kasım 1411'de başı kesilen "sahte hain Colinet de Puisieux"nin mızrağa saplanmış kafası, darağacındaki gövdesi ve Paris'in ana kapılarının üzerindeki dört uzvundan oluşan vücut parçaları caydırıcı olması için sergilenmiştir. Bu vücut parçaları yaklaşık iki yıl sonra gömülmek üzere götürüldüğünde, Parisli anonim gazete yazarı infazı ve parçalamayı çok hafif bir ceza olarak görmüştür. Colinet'in gömülmek yerine "yakılması ya da köpeklerle verilmesi gerektiğini, kutsal toprağa atılmaması gerektiğini" ileri sürmüştür (Korpiola ve Lahtinen 2015: 23).

episcopus discessit, ille appensus est, admirando fortitudinis spectaculo, ut nec moriturus gemitum nec moriens produceret suspirium'





Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar

Ayrıca Anglo-Sakson ve Anglo-Norman dönemlerinin çoğunda, cellatlar muhtemelen adli efendilerinin emri altında olduğundan, hâkim ve yargıçlar tarafından verilen infaz emrini yaptıklarından, adaleti sağladıklarına dair genel bir inanç vardı. Bunu en iyi özetleyen cümle Wulfstan Cantor'un, "Narratio Metrica de S. Swithun"da geçen şu cümledir: "Masum olsaydı cezasız kalabilirdi, ama eğer suçlu olsaydı cellat onun boynunu keserek cezalandırırdı."⁵(Lapidge 2003: 308, 508). Orta Çağ'da celladın ilâhi adaletin gerçekleşmesini sağladığına dair de bir inanç vardı. Çünkü Orta Çağ'da kötülüğü cezalandırmaya yönelik ölüm cezası fikrinin hem seküler hem de dinî bileşenleri vardı. Ölüm cezası, toplumu daha fazla zarardan korumak için işlenmiş ama aynı zamanda kötülüğün ilâhi bir reddi olarak da işlev görmüştür. Çünkü suçlu, yalnızca toplumsal düzeni tehlikeye atmakla kalmamış; ayrıca Tanrı'nın yasalarına itaatsizlik etmiş olarak varsayıldığı için infaz, Tanrı'nın bu dünyadaki kötülük üzerindeki gücünü yeniden ortaya koymaya hizmet etmek olarak görülmüştür. Celladın ilâhi adalet düzenindeki rolüne ilişkin bu anlayış, neredeyse XVIII. yy.a kadar devam etmiştir. Bu yüzyılda siyaset filozofu Joseph de Maistre, celladı: "tüm ihtişamın, tüm gücün, tüm tabiiyetin dayandığı Tanrı'nın aracı" olarak tanımlamıştır. XIX yy.da ise İskoçlar suçluyu cezalandıran celladın: "şerifin eli ya da celladın kılıcı değil, Tanrı'nın eli ve adaletinin kılıcı olduğunu" düşünmüşlerdir (Douglas 2000: 154). Cellatlar infazları ile ilgili bu algıların farkında olmalı ki cellatların bu infazlar sırasında ilâhiler söyledikleri de bilinmektedir. Örneğin 1212 yılında kilise için en büyük sapkın gruptan biri olarak görülen Katharlar üzerine yapılan *Albililer Haçlı Seferi* sırasında yakılan Katharların çığlıklarını cellatların ilâhileri bastırmıştır (O'shea, 2011: 277).

265

Orta Çağ ve Modern Dönem hakkında en çok merak edilen noktalardan bir tanesi, görevini yerine getirmek için kalabalık önünde infazları gerçekleştiren ve idam eden cellatlara karşı hiçbir toplumsal linç hareketi ve şiddet uygulanmış mıdır? Bu konuda ilginç bir husus görülmektedir. Özellikle kalabalıkların en çok ilgi gösterdiği idam infazında bile eğer infaz ritüellere uygun yapılmışsa (yani mahkûmun kafası en hızlı şekilde bir vuruşta kesilmişse) cellatlara herhangi bir tepki gelmemiştir. Bu durum izleyenlerin idamları kabul ettiğini göstermektedir. Bazen idamlara karşı seslerini daha fazla çıkaran eğitimli insanlar dahi idamlara ve idamı gerçekleştiren görevlilere karşı çıkmamışlardır. Bu görevli sosyal açıdan dışlanan, komşularının uzak durduğu ve ayırt edici özel giysiler giyen cellat bile olsa kalabalığın şiddeti özel olarak ona yönelmemiştir. Bunun temel nedeni olarak birçok tarihçi, halk tarafından adaletin çok seçici kabul edildiğini idama gidenlerin çoğunun bu kaderi hak ettiğine dair halkın kafasında bir şüphe olmadığını gerekçe göstermiştir (Ruff 2011: 129). Yazılı kaynaklarda infaz emri veren yargıçların ve yetkililerin adlarının, infazı fiilen gerçekleştiren cellatlardan daha sık geçmesi, suçluların öldürülmesi kararından yargıçların sorumlu tutulduğunu düşündürmektedir. Örneğin Anglo-Sakson toplumunda yaptıkları iş nedeniyle

⁵ foret inculpabilis et si,pergeret incolomis, si uero noxius esset, plecteret hunc gladio tortor, ceruice relecto





sık sık cezalandırılanların cellatlardan çok yargıçlar olduğu görülmektedir (Mattison 2016: 251).

Orta Çağ'da toplumsal olarak halkın en çok tedirgin olduğu gruplardan biri de muhakkak ki cellatlardır. Onlarla ilgili en merak edilen bir diğer nokta işkence sırasındaki psikolojik durumları olmuştur. Bugünün bakış açısı ile cellatların işkence sırasındaki psikolojik durumu hakkında karar vermek mümkün değildir. Ancak Modern Dönem'de aynı misyonu üstlenmiş kişiler üzerinde yapılan klinik araştırmalardan yola çıkılarak, fikir edinilebilir. Bu konuda İlhan Bardakçının aktardığı iki önemli araştırma vardır. Bunlardan bir tanesine göre işkenceci, işkence yapmaya başladığı anda bilincini kaybetmiş biri gibi sadece eylemi uygulamakta ve ne yaptığını bilmemektedir. Üstelik eğer kurban işkence altında ölmediyse cellatlar, hayatlarının devamında sürekli bu kurban tarafından tanınma ve aynı akıbete onun tarafından uğratılma korkusu içinde hayat sürmüşlerdir. Yine Bardakçının aktardığı ikinci önemli çalışma, Batı Ontario Üniversitesinden J. G. Rowe'a aittir. Bu araştırmaya göre, aslında işkence sadece maruz kalan için değil işkence yapmaya zorlanan cellat için de farklı bir ruh hali yaratmaktadır. Rowe'a göre işkence yapanlar da eğer ruh hastası değillerse, temelde insanın bu şiddeti görmesi fikrine karşı olmuş ve işkence sırasında böyle bir işkencenin kendilerine yapıldığı durumları da düşünüp suçluluk duygusu hissetmişlerdir (Bardakçı,1996: 26).

Cellatlar, infaz görevleri ile ilgili işkence metotlarını uygularken modern bir mahkeme memuru olarak "yasanın ajanı" olma vizyonlarını XVIII. yy.a kadar devam ettirmişlerdir (Friedland 2012: 71-72). Orta Çağ Avrupa coğrafyası açısından cellat denilince akla gelen ilk görevinin mahkemenin verdiği infaz kararlarını yerine getirmek gibi görünse de aslında celladın günlük hayatın devamını sağlayan birçok görevi ifa ettiği de görülmektedir.

Bilinenin aksine cellatlar sadece infazlar ve işkencelerde rol almamıştır. Çünkü Erken Orta Çağ Dönemi'nde bir cellat asla tek bir mesleğe sahip olmamıştır. Orta Çağ'da ve sonraki yüzyıllar da dahil olmak üzere cellatlar genelde toplumun geri kalanı tarafından yapılmak istenmeyen birçok görevi yaparak ekmeğini kazanmıştır. Örneğin Fransa'da, cellatlar "maitre des hautes et bass œuvres veya exécuteur des hautes œuvres" olarak bilinmişlerdir.⁶ (Kélékian 1911: 442). Buna göre cellatların görevleri, hafif ve ağır işler olarak iki kategoride değerlendirilebilir. Yüksek ya da ağır işlerin ustası olarak aldıkları görevler arasında kırbaç, sakatlama, idam...vb. gibi tüm infaz uygulamaları sayılabilir (2012: 76). Fransa dışında Almanya civarındaki şehir tüzüklerine bakıldığında da benzer bir tablo ile karşılaşılmaktadır. Örneğin 1276 tarihli Augsburg (Stadtrecht) Şehir Tüzüğü'nde cellat, açıkça tanımlanmış hakları ve görevleri olan bir belediye çalışanı olarak da tanımlanmıştır. Bu kanunda celladın ilk olarak, ölüm cezalarını

⁶ Fransa'da cellat kelimesinin karşılığı olan *bourreau* kelimesi ile *des hautes œuvres* kelimeleri aynı anlamlarda kullanılması bunu göstermektedir. Daha fazla bilgi için bknz. (Kélékian 1911: 442).





Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar

ve fiziksel cezaları infaz etme konusunda tekeli vardır. Bu durum "Celladın cesede yönelik tüm cezaları uygulama hakkı vardır." (Stuart 1999: 26-28) denilerek açıkça belirlenmiştir. Zaten genel olarak bakıldığında ölüm cezası celladın ana görevlerinden biri olarak kalmıştır.

Fransa'da celladın hafif işleri ya da düşük işleri ise özel olarak gerçekleştirme ayrıcalığına sahip olduğu hijyen, zabıta, polislik ile ilgili çeşitli günlük görevleri içermiştir. Pek çok alanda, cellatlara kamu kanalizasyon ve tuvaletlerinin bakımını yapma hakkı tekel olarak verilmiştir. Bu görevin cellat için maddi açıdan kazançlı bir ayrıcalık olduğu söylenebilir. Cellatlar bu görevlerinin dışında genellikle başıboş köpekleri yönetme görevinden de sorumlu olmuşlardır (Friedland 2012: 76). Fransa dışında Almanya ve civarındaki şehirlerde de celladın günlük hayata dair görevlerinin olduğu görülmektedir. Örneğin yukarıda ifade edilen 1276 tarihli Augsburg (Stadtrecht) Şehir Tüzüğü'ne göre cellada ölüm cezalarının infazı dışında başka sorumluluklar da verilmiştir. Bu şehirde cellatlar, çoğu kasabada yasa dışı bulunan fahişeleri ve cüzzamlıları vergilendirmiş ve yerel kurallara uymayanları kasabadan kovmuşlardır. Bunlardan fahişeleri denetlemesi görevine dair önemli detaylar mevcuttur. Cellat, fahişelerle ilgilenmiş ve onlarla yurttaşlar arasında çıkabilecek anlaşmazlıklarda ara buluculuk yapmıştır. Kasabanın fahişelerini denetlemek görevinin yanında, fahişelerden yılda birkaç kez sabit bir meblağ olan haraç alma görevini de yine cellatlar yapmıştır (Stuart 1999: 26-28).

Cellatlar, kamusal alanda önemli görevler yapmıştır. Nürnberg örneğinden görüldüğü kadarıyla belediye genelevlerini⁷ de denetleme, görevleri arasında olmuştur. Sokaklarda dilencilik yapan kaçak bir cüzzamlıyı bulan cellat, cüzzamlının bütün eşya ve parasına el koyma ve ona ilave bir miktar para cezası verme hakkına sahip olmuştur. Bunun dışında kasabada hayvan leşleri toplamak, hasta veya ölmek üzere olan yaşlı hayvanları öldürmek de görevleri arasında olmuştur. Ayrıca sokak temizleme, çöp atma gibi birçok işi yaptıkları görülmektedir. Bu görevlerinden yüksek ücretler almışlardır. İlginç bir şekilde, özellikle Fransa ve Batı Avrupa'daki Orta Çağ celladı, kasabanın sokak köpeklerini ve kasaba binalarında yasa dışı olarak tutulan çiftlik hayvanlarını denetlemek ve yönetmekle görevlendirilmiştir. Örneğin, Fransa'nın Dijon kentinde çıkarılan yasaya göre, hiçbir vatandaşın kasaba binasında domuz tutamayacağı kararı alınmıştır. Kasabada bulunan herhangi bir domuzu öldürmek celladın işiydi. Bu işlerin çoğu itibarsız işler gibi gözükmüş olsa da kazançlı işler olmuştur. Pazar yerinde depolanan tahıl korumak yanında yağ, deri, içyağı veya kemik unu gibi kullanılabilir malzemeleri toplaması da iyi kazanç sağlayan görevleri arasında sayılabilir. Bunun dışında Geç Orta Çağlardan itibaren başlayan ancak XVIII. yy.da dahi görevlerinden biri olan umumi tuvaletlerin ve lağım çukurlarının temizliğinden de sorumlu olmuştur. Bu işler son derece aşağılayıcı, sağlıksız ve pis olsa da

⁷ (1543'te Protestan reformcuların ısrarıyla kapatılan)





kazançlıydı ve genellikle cellatlar bunlardan sorumluydu (2012: 76-78; Harrington 2013:100-102; Stuart 1999: 26-28). Bu kazançlı işler cezbedici olmalı ki Nuremberg'de celladın başyardımcısı olarak bilinen Lion da daha önceki cellatların tek başlarına taşımak zorunda kaldıkları toplumsal damgalanmanın büyük kısmını bu nedenle isteyerek üstlenmiştir. Başlangıçta yalnızca mahkeme tarafından suçlu ilan edilen mahkûmları teslim alan görevli iken çeşitli işler için kazandığı ek gelir karşılığında birçok görev yapmıştır; intihar edenlerin yakılması, ölü hayvanların uzaklaştırılması, bozulan yiyecek, yağ ve şarabın atılması...vb. (Harrington 2013:100-102).

Cellatların yaptığı ilginç işlerden bir tanesi de kitap yakım işini de üstlenmeleridir. (Blom 2014: 103). Özellikle Erken Modern İngiltere'de kitap yakma, esasen tacın gücünün teatral bir gösterimiydi. Üstelik hem yazara ve yayıncıya cezalandırıcı hem de kamu izleyicisi için öğretici olmuştur. Bu güç gösterisine 1634'ten itibaren cellatlar da katılmış ve bu kitap yakma eylemi daha da teatral hale gelmiştir. Hatta *Ariel Hessayon*, bu tiyatrodaki celladın varlığını "izleyenleri korkutmak için tasarlanmış bir sokak tiyatrosu sahnesinin tanıdık bir yönü" olarak vurgulamış ve kitapların yakılması eyleminin de Engizisyonun *auto-da-fé*'sinin Protestan bir biçimine benzediğini öne sürmüştür⁸ (Reuter 2013: 205). Bunlar da göstermektedir ki cellatlar, toplumdan dışlanmış olanlar üzerinde bir otoriteye sahip olmuştur.

Cellat, toplumun dışında kalanlar üzerinde otoriteye sahipken; celladın şehrin dine küfretmeyen, dini kirletmeyen, namuslu vatandaşlarıyla ve hatta mallarıyla temas etmesine izin verilmemiştir. Çünkü bir cüzzamlıya, bir fahişeye ya da ölü bir hayvana dokunmak bir şeydi, ama saygın insanlara, onların hayvanlarına ya da yiyeceklerine dokunmak farklı bir konuydu (2012: 78-79). Cellatlar genel olarak halkın korktuğu, nefret ettiği, tiksindiği ve kaçındığı biri olmuştur (Robin, 1964: 234). Bu nedenle cellatların yaptıkları işler nedeniyle toplumdan soyutlandığını da söylenebilir.

İşkencelerin en yoğun olduğu zamanlar olan Orta Çağ'da Fransa'da cellatların şehrin içinde halkla beraber yaşaması yasaktı. Çoğu Alman şehrinde celladın şehir surları içinde yaşamasına ve saygın insanlarla aynı mezarlara gömülmesine izin verilmemiştir. Genellikle şehir surları dışında yaşamışlar, oğullarının katılabilecekleri ticaretlere kısıtlamalar getirilmiş, çocukları esnaf loncalarına girememiş ve saygın meslekleri olanlarla evlenememişlerdir. Avrupa'da da durumun benzer nitelik taşıdığını gösteren kayıtlar mevcuttur. Örneğin Fransa dışında Almanya bölgesine baktığımızda cellatların davranışlarını düzenleyen ve görevleri

⁸ Cellatların kitap yakma görevlerine ilginç bir kayıтта 1766' da Tanrı'ya karşı gelme suçuyla yargılanan *Chevalier de la Barre*'in davasında rastlanmaktadır. Barre, Fransa'nın kuzeyindeki dindar Abbeville kasabasında yaşayan 19 yaşındaki bir delikanlıdır. Aslında hiçbir suç işlememiştir; fakat görünen o ki kilise Encyclopedie'nin yayımlanmasının ardından dinî sapkınlıklara göz açtırmamaya karar vermiştir. Dava oturumları sırasında yargıçlardan biri tepki göstererek: "celladın sadece kitapları yakmaya devam ettiği müddetçe Tanrı'ya karşı gelen ve dine küfredenlerin üstesinden gelinemeyeceğini" belirtmiştir (Blom 2014: 315).





Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar

detaylandıran 1500 tarihli *Strasbourg Kararnamesi* bize yeterince bilgi vermektedir. Buna göre cellatların mütevazi davranmaları, sokaklarda namuslu insanlara yol vermeleri, çarşıda satın almadıkları hiçbir yiyeceğe dokunmamaları, kilisede ayrı bir yerde durmaları gerekmiştir. Ayrıca meyhanelerde vatandaşlara yaklaşmaları ve onlarla bir şeyler yiyip içmeleri de yasaklanmıştır. Zamanla saygın kişilerle herhangi bir temastan dikkatle kaçınması kuralı celladın sorumluluğu haline gelmiştir (Fabrega 1990: 290; Seal 2016: 86/4; Wiesner -Hanks 2014: 39,326; Harrington 2013: 100; Ruff 2011: 270 ; 2012: 81; Stuart 1999: 28).

Cellatlar, sadece yaşadıkları halktan izole edilerek değil kıyafetleri ile de damgalanmışlardır. Çünkü bir celladın dış görünüşü, onun cellat olup olmadığını ilan etmeliydi. Bazı şehirlerde cellatlar, özel ve gösterişli kıyafetler veya darağacını betimleyen bir işaretle tanımlanmışlardır. Görsel olarak hem Fransa'da hem de Almanya'da çoğu yerde cellatların her zaman ofislerinin işaretini taşımaları gerekmiştir. Cellatların taşımaları gereken bu işaretler hem Fransa'da hem de Almanya'da cüzzamlıların, Yahudilerin ve fahişelerin görünür şekilde giymeleri gereken damgalama işaretlerinden farklı değildi. Ancak bu görünür işaretler, bireylerin hayattaki konumlarının üzerinde giyinmemelerini (böylece yanlışlıkla hak etmedikleri bir saygı görmemelerini) sağlamak için çıkarılan genel tüketim yasalarıyla da ilgiliydi. Cellatların kırmızı ya da sarı bir ceket giyme zorunluluğu da vardı (Jütte 2011: 189). Eldivenleri gibi özel malzemelerinde beyaz tercih edildiği de olmuştur (MacGregor, 2019: 14). Fransa gibi bazı bölgelerde yas ve ölümün rengi olarak cellatların siyah giyindiği de olmuştur. Örneğin 1543'te Frankfurt Sulh Yargıçısı, celladın "*hak etmediği*" zarif ve pahalı giysiler giymesini yasaklayan bir kararname çıkarmıştır. Giysilerinin ihtişamı, pek çok saygın insanın ihtişamını gölgede bıraktığı için yabancılar yanlışlıkla ona saygı gösterebilmiştir. Böyle bir karışıklığı önlemek ve celladın tanınmasını ve onurlu insanlardan ayırt edilmesini sağlamak için kendisine ve yardımcılara, giysilerine kırmızı, beyaz ve yeşil şeritler takmaları emredilmiştir (Stuart 1999: 29; Jager 2021: 168; 2012: 72,79-80).

3. Orta Çağ'da Cellatlar Ne Kadar Kazanıyordu?

Cellatların sorumlu oldukları birçok görevi yapmaları karşılığında aldıkları ücretlere bakıldığında cellatlar infaz işlemleri dışında yaptıkları tüm görevler sayesinde ayrı ücretler kazanmıştır ve bunlar oldukça kârlı işler olmuştur. İnfaz görevleri ile ilgili aldıkları ücretlere bakıldığında yüzyıllara göre farklı bir malî tablo ile karşılaşıldığı söylenebilir. Her şeyden önce celladın yaptığı her infaz ve suçluyu darağacı alanına taşınması için de cellada para ödenmiştir. Özellikle kalabalık meydanlarda yapılan idam infazlarının merkezinde olan cellatlar, kırbaçlama ve diğer fiziki cezaları da uygulamıştır ve bunun için iyi bir ücret almışlardır. Cellatların aldığı ücretler için Augsburg bölgesine bakıldığında kafa kesme ve idamlar için ortalama "*beş şilin*" aldıkları söylenebilir. Cellatlara fahişeleri denetlemeleri karşılığı her cumartesi "*iki pfennig*" ödeyeceklerdi, ama o "daha fazlasını talep etmeyecekti. Yine Augsburg'ta cellat, fahişeleri kontrol etme işlevini, en azından, XIV. yy. boyunca yerine





getirmiş gibi görünmektedir. Kasabanın fahişelerini denetlemek ve kontrol etmek, Geç Orta Çağ Alman şehirlerindeki cellatların ortak görevlerinden olmuştur. Bavyera'nın Landsberg şehrinde cellat, 1430 yılına kadar bu görevi yerine getirmiştir. Münih'te bu görevi, 1436'da belediye genelevinin inşasına yol açana kadar bu görevi sürdürmüş ve bunun için ayrı bir ücret almıştır. Strasbourg'ta celladın kumar ve fuhuştan elde ettiği gelirin yerini, 1500 yılında şehir yönetimi tarafından ödenen haftalık bir maaş almıştır. Ayrıca cüzzamlıları kasabadan kovmaları için cellatlara "beş şilin" ödenmiştir. Bu kazançlı işleri sayesinde cellatların maddi açıdan güçlü kuvvetli adamlar oldukları söylenebilir (Casteels 2021: 82; Wiesner -Hanks 2014: 326; Stuart 1999: 26-28, 30). Erken Modern Dönem ve sonrasında zenginliklerinin giderek arttığı da söylenilebilir⁹.

Cellatlık mesleği için alınan ücretleri de etkileyen önemli unsurlardan bir tanesi kullandığı ekipmanlardır. İyi bir ekipmana sahip olması celladın görevini doğru ve kusursuz yapmasını da etkileyeceği için hayâfidir. Celladın kullanacağı ve en çok ihtiyacı olan ekipmanlar şunlardır: suçluyu infaz yerine götürececek bir araba, idam suçlarında kullanması için bir ip ve infazlar sırasında kullanacağı bir çift eldiven¹⁰ (MacGregor 2019: 13), kafa kesme cezalarında kullanılan kılıç¹¹ (Casteels 2021: 78) ve balta (Mattison 2016: 97-98) ...vb.

⁹ Cellatların aldığı ücretler konusunu aydınlatarak önemli kaynaklardan biri Modern Dönem cellatlarından biri olan James Berry'nin bu konudaki hatıratlarıdır. Bu konuda James Berry ;

"Ortalama olarak yılda yaklaşık yirmi idam vardır... Görülecektir ki, net komisyonun, büronun bütün şartları düşünüldüğünde, hiçbir şekilde fahiş bir yıllık meblağ kazanmamaktayım ve kazancım bazı insanların kazanabildiğini belirttiği miktara dahi yaklaşmamaktadır. Elbette kazancım tamamen belirsiz, çünkü bunlar tamamen idamların sayısına bağlı ve benim geçimimni ölüme mahkûm olan zavalluların sayısına bağlı olduğu bu düzenleme, benim için işimin en iğrenç özelliği. Lord Hazretlerinin şüphesiz bildiği gibi, mevcut düzenlemelere göre, tarafıma yürütülen her icra için seyahat ve diğer olası masraflarla birlikte bana 10 sterlin ödeniyor. Ortalama olarak, kabaca konuşursak, yılda 25 İnfaz vardır. Saygıyla önereceğim şey, Komisyon tarafından yapılan bu ödeme yerine, hükümetten yılda £ 350 sabit bir maaş alman gerektiğidir. Randevuyu kabul ettiğimden beri herhangi bir yılda 270 sterlinden daha azını almadığımı söyleyebilirim. Komisyon tarafından bir ödeme yerine sabit bir maaş veya tazminat belirlenirken, alınan ortalama yıllık tutarın aşağıdakiler için esas alındığı konusunda bilgilendirildim (Berry 2014: 119-121).

Bu konuyla bağlantılı olarak belirtmek isterim ki cellatlık makamının tanınmış ve kalıcı bir atama yapılmasını talep ederken yeni bir şey önermiyorum, sadece on beşten fazla olmayacak şekilde yürürlükteki koşullara geri dönüşü öneriyorum. Yıllar önce, 1874'e kadar, cellat kalıcı olarak kurulmuş ve tanınmış bir memurdu. Bu pozisyonu en son işgal eden Bay Calcraft, Londra şehri şerifleri tarafından 11 sterlinlik bir ücretle tutuldu." (Berry 2014: 122).

¹⁰ Eldivenler hayvanlarla ilgili davalarla sınırlı değildi ve aslında birçok cellat için ortak bir kullanım malzemesiydi. Örneğin, 1381'de Châtillonais bölgesinden bir vaka, bir insan suçunun infazının masraflarını listeler, buna "cellada verilen beyaz eldivenler" (gants blancs donnes au mitre) dahildir. E. P. Evans'a göre fikir, cellatın görevini temiz ellerle yerine getirebilmesiydi, bu da bir adalet bakanı olarak mahkûmları öldürmedeki rolünden dolayı hiçbir suçluluk duymadığını gösteriyordu (MacGregor 2019: 14).

¹¹ 1557 ve 1564 yılları arasında Antwerp cellatı, seksen üçü gerçek suçlardan olmak üzere infazlar gerçekleştirmiştir. Sapkınlık için bu infazlardan elli beş erkek ve kadın Antwerp Steen'de gizlice boğuldu, 16'sı kılıçla ve sadece 12'si ateşle idam edildi. Diğer suçlar için cellat farklı yöntemler benimsemiştir. 72'si hırsızlık infazından 44'ü asılarak, 7'si başı kesilerek, 17'si ateşle gerçekleştirildi ve son dört kurban tekerlek üzerinde işkenceye tabii tutulmuştur. Bu dönemde cinayet ve halkı huzursuz etme suçlarından geriye kalan 5 infazın hepsi kılıçla gerçekleştirilmiştir.





Orta Çağ Avrupa'sının Eli kanlı Adli Memurları ve Kirli İşlerin Efendileri: Cellatlar

İnfazlar pahalı ve oldukça fazla ekipman gerektiren işlerdendi. İnfaz masraflarının başında genellikle yeni bir çift eldiven başı çekmiştir. 1416'da Dijon çevresindeki alanda bir kadın kazıkta yakıldığında infaz için tahta arabalar, bir saman arabası, bir kütük, halatlar, bir demir zincir ve cellat için eldivenler satın alınması gerekmiştir. Bir hayvanın infazı farklı değildi. Çünkü çoğu topluluk için bu, uzak bir kasabadan profesyonel bir cellat çağırmak anlamına gelmiştir. Örneğin bir eşeği infaz etmek için kullanılan ipler için bile "iki buçuk frank" ödenmesi gerekirdi. Louviers'ten bir cellat, 1349'da bir domuzu infaz ettiği için yeni bir çift eldiven almıştır (MacGregor 2019: 14-15). Antwerp'te 1557-1565 yılları arasında cellat, gerçekleştirdiği her infaz için ayrı cesedi darağacına götürmek için ayrı para almıştır (Casteels 2021: 82).

Engizisyon da kurulduğu andan itibaren varlığının devam etmesi için ekonomik bir alt yapı oluşturmak zorunda olduğunun farkında olmuştur. Çünkü varlığının devam etmesi: kilise görevlileri, hâkimler, sorgulayıcılar ve cellatlar gibi bu yapıyı ayakta tutan görevlilerin maaşlarının ödenmesi ve işkenceler sırasında kullanılan bal mumu, zeytinyağı, ip gibi işkence için gerekli malzemelerin karşılanması ile mümkün olmuştur. Bu nedenle Engizisyon karşısına çıkacak ekonomik sorunları aşmak için suçladığı mahkûmlardan elde edeceği gelirlerle bu sorunu halletmiş; bedensel cezalar yerine parasal cezalar da vermiştir (Dündar 2020: 409). Engizisyon mahkemeleri özellikle cadı avı sırasında suçlananların mallarına el koymuş ve bu malların 2/3'ünü feodal yöneticilere dağıtırken geriye kalan kısmını suçluyu sorgulayan hâkim, cellat ve ihbar eden kişilere bırakmıştır Orta Çağ Dönemi'nde Köln'de olduğu gibi bazı şehirlerde fahişelerin kazandığı para da genellikle cellatlara aktarılmıştır (Aksan 2017:102). Ayrıca özellikle belirtilmesi gereken Avrupa'nın ekonomik sıkıntılarla da boğuştuğu ve yoksulluğun en fazla yaşandığı bir süreçte Engizisyon'dan pay alan bu kişiler giderek zenginleşmiştir (Aksan 2013: 361).

Cellatlar, Orta Çağ Avrupa insanı tarafından kâtil olarak görüldükleri gibi toplumsal düzenin devamını sağlayan ancak kimsenin yapmak istemediği tüm "tiksindirici" ve "kirli" işleri de yapan kişiler olmuşlardır. Bu nedenle onlara "kirli işlerin efendileri" denilebilir. Cellatların toplumdan soyutlanma adına bu kadar çok görevi yapmalarının nedeni, bu işlerden aldıkları ücretlerin iyi olmasına bağlanabilir. Bu nedenle bir Orta Çağ celladının maddi açıdan şehrin güçlü gruplarından biri olduğu söylenebilir. Nitekim zamanla toplumdan izole edilen cellatlar, başka cellat ailelerle evlilikler yaparak cellat hanedanların oluşmasını sağlayacaktır. Sonraki yüzyıllarda oluşan bu cellat hanedanlarının maddi açıdan güçlü olmaları da bunu kanıtlamaktadır. Muhtemeldir ki cellatların toplumsal saygınlıklarını kaybedip eli kanlı birer kâtil ya da kirli insan olarak görüleceklerini bile bile bu mesleğe yönelmelerinin ana nedenlerinden biri de maddi olarak güçlü olmayı, saygınlığa göre daha ön plana koymalarından kaynaklanmıştır.





Sonuç

Günümüzde hâkim olan modern cellat anlayışı mahkemenin mâhkumlara uyguladığı hükümleri şeffaf bir şekilde yerine getiren ve bu yönü ile kanunların aracı olan bir nosyondur. Bu kavramın temeli daha akılcı bir ceza sistemi kurmaya çalışan Aydınlanma reformcularına kadar gitmektedir. Adlî olarak yaptıkları infazlardan dolayı toplum vicdanında suçlu görülmelerinin tek nedenini; sadece infazı kurallarına göre yapamadıklarında yaşamışlar bunun dışında görevleri nedeniyle toplumsal bir tepki görmemişlerdir. Çünkü Orta Çağ insanı çoğu zaman adalet duygusunun tesis edilmesinde infazların gerekli olduğuna inanmış cellatlara da bu gözle bakmıştır. Ancak adlî sistemin devamı için önemli bir personel olmalarına ve görevleri sadece verilen kararları uygulamak olmasına rağmen yargıçlar kadar saygı görmedikleri söylenebilir.

Orta Çağ Avrupası sonraki yüzyıllara göz kamaştırıcı bir meslek olarak cellatlığı miras bırakmamıştır. Orta Çağ Avrupası'nın elinde baltası veya kılıcı ile kelle alan acımasız görevlileri olan cellatlar, yetenekleri, görevleri ve değer görmeleri açısından çok ilginç bir meslek grubudur. Çünkü şehir hayatında fahişelerin, cüzzamların kent dışında kontrol altında tutulmasından pazar yerlerinin denetlenmesine, kanalizasyon işlerinden sokak hayvanlarının kontrolüne kadar birçok görevin denetimini yapmışlardır. Görevleri itibarıyla toplumsal hayat için vazgeçilmez olan birer kamu görevlisi olmuşlardır. Bu kadar önemli görevlere rağmen hak ettikleri değeri görmedikleri söylenebilir. Çünkü şehir hayatının düzenini sağlayan bu insanlar, şehir halkı tarafından genelde dışlanan bir meslek gurubu olmuştur. Pazarı denetlerken meyvelere dahi dokunamamış, maddi olarak çoğu zaman güçlü olmalarına rağmen halkın içinde rutin bir yaşam sürememişlerdir.

Sonuç olarak cellatlık mesleği Orta Çağ Avrupası'nda yüzyıllarca farklı niteliklerle devam eden bir meslek olmuştur. İlk dönemler meslek olarak dahi kabul edilmemiş, yerel yönetici veya kamu görevlileri tarafından seçilen kişilere yaptırılmıştır. Sonrasında bir takım yasal düzenlemelerle görev ve yetkileri tanımlanmış bir meslek kategorisi olmuştur. Cellatlık mesleğinin toplumsal karşılığı hep paradoksal bir nitelik taşımıştır. Bir yandan 'can alan' vahşi ve korkunç bir meslek olarak halkta karşılık bulurken, bir yandan da günümüzde farklı kamusal kurumlar tarafından yerine getirilen birçok görev ve uygulama bu mesleğin kapsamı içinde yer almıştır. Cellatlar şehir hayatında tüm talep edilmeyecek ve kamu vicdanında "kirli" olarak nitelendirilen işleri yapmış olsalar da şehir hayatının düzeni ve kontrolünde kilit noktada görev yaparak sosyal yaşamın devam etmesine büyük katkı sağlamışlardır. Bu yönleri ile cellatların günümüzde yaptığı işler adlî, belediye, güvenlik boyutu ile düşünülebilir. Cellatlar şehrin adlî, sosyal ve ekonomik hayatına yaptıkları katkılar bazında ve şehir hayatında bıraktıkları izler açısından ön sırada yer alan bir meslek grubudur. Ancak onların günümüze miras kalan en önemli misyonları mevcut kurulu düzenin ve onun temsilcisi olan siyasal otoritenin meşrulaştırıcı nesnesi olmaları olmuştur.





Kaynakça

- Adams, Michael. 2022. *Hanging Ned Kelly: Elijah Upjohn, the Hangmen and the Underbelly of Colonial Australia*. Australia:Affirm Press.
- Aksan, Yücel. 2013. "1450-1750 Yılları Arasında Avrupa'da Cadılık". *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S.XXVIII / 2, ss.355-368.
- . 2017. "Orta Çağ Avrupası'nda Fahişelik". *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 2: 95-111.
- Baltimorelu Fred.2002. *Cellat Fred'in Anıları (Bir Celladın Anıları)*. Çev: Hafize Topuzoğlu, İstanbul: Yaba Yayınları.
- Bardakçı, İlhan. 1996. "İşkence". *Tarih ve Medeniyet*, S. 31, İstanbul /Ekim 1996, ss 23-27
- Blom, Philipp. 2014. *Cadı Kazanı-Avrupa Aydınlanmasının Unutulmuş Radikalizmi*. Çev. Faruk Akkuş, İstanbul: Sel Yay.
- Berry, James. 2014. *My Experiences As An Executioner*. Editor: H. Snowden Ward, London: Printed By Percy Lund & Co.
- pdf: <https://www.gutenberg.org/files/46579/46579-h/46579-h.htm> E.T: 23.09.2022.
- Casteels, Isabel. 2021. "Drownings in the Dark: The Politics of Secret Executions in Antwerp, 1557-1565". *Early Modern Low Countries* 5/1 : 75-97
- Cohen, Esther.1989. "Symbols of Culpability and The Universal Language of Justice: The Ritual of Public Executions in Late Medieval Europe". *History of European Ideas* 11: 407-416.
- Davies, Owen, Francesca Matteoni. 2015. "A virtue beyond all medicine': The Hanged Man's Hand, Gallows Tradition and Healing in Eighteenth- and Nineteenth-century England". *Social History of Medicine Advance Access* May 2:1-20.
- Douglas, Davison M. 2000. "God and the Executioner: The Influence of Western Religion on the Use of the Death Penalty". *William. & Mary Bill of Rights Journal* 9/1: 137-170. <http://scholarship.law.wm.edu/wmboj/vol9/iss1/7> E.T: 23.09.2022.
- Duff, Charles.1948. *A Handbook On Hanging*. London: Freedom Press.
- Dündar, Derya G. 2022. *Avrupa'nın Karanlık Zamanları: İşkence*. İstanbul: Hiper Yayınları.
- Fabrega, Horatio Jr. 1990. Psychiatric Stigma in the Classical and Medieval Period: A Review of the Literature. *Comprehensive Psychiatry* 31/ 4 (July/August): 289-306.
- Federici, Silvia. 2009. *Caliban and The Witch:Women, The Body And Primitive Accumulation*. USA:Autonomeia Publisher.
- Paul. 2012. *Seeing Justice Done: The Age of Spectacular Capital Punishment in France*. UK: Oxford University Press.
- Harrington, Joel F.2013. *The Faithful Executioner: Life and Death, Honor and Shame in the Turbulent Sixteenth Century*. New York: Picador Publisher.
- Herlihy, David.1973. Three Patterns of Social Mobility in Medieval History, *The Journal of Interdisciplinary History*, 3/4 : 623-647.
- Jager, Eric. 2021. *Son Düello/Orta Çağ Fransa'sında Suç, Skandal & Düelloyla Yargının Gerçek Hikayesi*. Çev. Uğur Gülsün. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Jütte, Robert. 2011. *Erken Modern Avrupa'da Yoksulluk ve Sapkınlık*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Kélékian, Diran. 1911. *Dictionnaire Turc-Français*. Constantionople: Imprimerie Mihran.





- Klemettilä, Hannele.2016. *Epitomes of Evil Representation of Executioners in Northern France and the Low Countries in the Late Middle Ages*. Belgium : Brepols Publisher.
- Korpiola, Mia, Anu Lahtinen. 2015. "Cultures of Death and Dying in Medieval and Early Modern Europe". *Studies Across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 18: 1–31.
- Kramer, Heinrich, Sprenger, James. 2018. *Malleus Maleficarum*. Çev: A. Polat, İstanbul: Es Yay.
- Lapidge, Michael.2003. *The Cult of St. Swithun: Winchester Studies 4.ii /The Anglo Saxon Minsters Of Winchester*. Oxford:Clarendon Press,
- MacGregor, Lesley Bates. 2019. Criminalising Animals in Medieval France: Insights from Records of Executions". *Open Library of Humanities* 5(1)/15 : 1–20.
- Marks, Alfred.1908. *Tyburn Tree Its History And Annals*. London: Brown, Langham
- Mattison, Alyxandra.2016. "The Execution and Burial of Criminals in Early Medieval England, c. 850-1150 / An examination of changes in judicial punishment across the Norman Conquest". A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy University of Sheffield, Faculty of Arts and Humanities, Department of Archaeology, U.K.
- O'shea, Stephen. 2011. *İnanç Denizi Orta Çağ Akdenizinde İslam ve Hristiyanlık*, Çev: Egemen Demircioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Reuter, Elsa. 2013. "Treason, Passion and Power in England 1660-1685". A Thesis submitted in fulfilment of the requirement for the degree of Doctor of Philosophy , The University of Adelaide School of History and Politics, Australia.
- Ruff, Julius R. 2011. *Erken Modern Avrupa'da Şiddet (1500-1800)*. Çev: Didem Türkoğlu, İstanbul Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Robin, Gerald D. 1964. "The Executioner: His Place in English Society", *The British Journal of Sociology* , 15/ 3 : 234- 253.
- Scott, Goerge R. 1995. *İşkencenin Tarihi*. Ankara: Dost Yay.
- Seal, Lizzie. 2016. "Albert Pierrepont and The Cultural Persona of The Twentieth-Century Hangman". *Crime Media Culture an International Journal*, 12 (1): 83-100.
https://www.academia.edu/62896769/Albert_Pierrepont_and_the_cultural_persona_of_the_twentieth_century_hangman E.T:19.03.2023
- Smith, Stephen E. 2012. "Going Through All These Things Twice: A Brief History of Botched Executions". *Otago Law Review* 12/ 4: 777-828.
- Stuart, Kathy.1999. *Defiled Trades and Social Outcasts Honor and Ritual Pollution in Early Modern Germany*. U.K: Cambridge University Press.
- Testas, Guy, Jean Testas. 2003. *Engizisyon [Orta Çağ Hristiyan Dünyasında Dinsel Şiddet]*, Çev. Ali Erbaş, İstanbul: İnsan Yay.
- Wiesner- Hanks, Merry E. 2014. *Erken Modern Dönemde Avrupa, 1450-1789*. Çev: Hamit Çalışkan, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- William of Malmesbury. 1840. *Gesta Regum Anglorum Atque Historia Novella/ Willelmi Malmesbiriensis Monachi (1090-1143)*. Recensuit: Thomas Duffus, Londını: Scmptibus Societatis.





Ahmet MAZLUM

Doçent, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Sosyoloji Bölümü/Uygulamalı
Sosyoloji Anabilim Dalı/ Sivas/Türkiye

Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University/Faculty of Literature/Department of
Sociology/Department of Applied Sociology/ Sivas/Türkiye



eposta: mazlum@cumhuriyet.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0001-7350-8671>



RorID: <https://ror.org/04f81fm77>

Derya GÜRTAŞ DÜNDAR

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi/Aydın Meslek Yüksekokulu Aydın/Türkiye
Aydın Adnan Menderes University/Aydın Vocational School Aydın/Türkiye



eposta: dundarderya@yandex.com



<https://orcid.org/0000-0002-4432-6462>



RorID: <https://ror.org/03n7yzv56>

Atıf/Citation: Mazlum, Ahmet- Gürtaş DüNDAR, Derya. 2023. Sıraç Alevilerinde Orta Çağ
Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği. *Avrasya
Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11(36), 275-300. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1288442>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	27.04.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	10.08.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

SIRAÇ ALEVİLERİNDE ORTA ÇAĞ TARİKATLARINDAN YESEVÎLİK VE BEKTAŞÎLİK İZLERİ: HAFİK BEYDİLİ VE TOKAT HUBYÂR ÖRNEĞİ

Öz

Alevilik olgusu toplumumuzun yabancı olmadığı bir konudur. Elimizde net veriler olmamakla birlikte toplumumuzun %20'si civarı bu inancı benimsemektedir. Bu bağlamda gerek akademide gerekse akademi dışındaki entelektüel camiada en çok ele alınan, tartışılan, farklı bakış açılarıyla ortaya konulmaya çalışılan konulardan bir tanesi de Alevilik'tir. Bu çalışmaların bazıları Aleviliğin inanç boyutu üzerine odaklanırken, bazıları da Aleviliğin siyasal boyutunu irdelemektedir. Günümüzde Alisiz Alevilik, Aleviliğin bir mezhep olmayıp siyasal bir itiraz olduğu, Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte kentleşen bir yaşam tarzı olduğu, diğer yandan da Aleviliğin Orta Asya Şaman Türklüğünün günümüze kadar ulaşmış biçimi olduğu bu tartışmaların odak konusunu oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın amacı bahsedilen bu tartışma konularına angaje olmak değildir. Alevilik olgusunu tasavvuf ve inanç boyutundaki Ortodoksi diyebileceğimiz ibadet ritüellerini spesifik bir grup olarak Sıraç ve Hubyar Alevileri üzerinden değerlendirme amacındadır. Avrupa, Orta Çağ döneminin Kilise karanlığını yaşarken Anadolu'da Ahmet Yesevî (XI. ve XII. yüzyılda yaşamış), Hacı Bektaş-ı Veli gibi düşünür, dinsel önderler daha hümanist ve kadın-erkek ilişkisi anlamında daha eşitlikçi bir görüşü temsil ediyordu. Bu iki düşünürün görüşleri ve dinsel önerileri günümüzde Sivas yöresi Beydili Sıraç





Alevileri ve Tokat yöresi Hubyar Alevileri tarafından sıkı bir biçimde uygulanmaktadır. Ortodoksi bir katılımda uygulanan bu ibadet ritüelleri çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır.

Tarihsel süreç içerisindeki gelişim değerlendirilmiş ve Orta çağda yaşamış bu düşünürlerin günümüzdeki dinsel varislerinin bu inanç ve uygulamaları ele alınmıştır. Bu çalışma nitel araştırmaya deseni olan Odak Grup görüşmesi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Veli geleneğini sürdüren Sıraç Alevilerinden, farklı illerde yaşayan 8 kişi ile yüz yüze ve telefonla görüşme yapılmıştır. Katılımcıların görüş ve düşünceleri aktarıldıktan sonra zaman zaman tarihsel karşılaştırmalar yapılarak bahsedilen geleneğin günümüzde ne kadar sürdürüldüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelime: Anadolu, Orta Çağ, İslam, Yesevîlik, Bektaşîlik, Alevilik, Sıraç
**TRACES OF THE MEDIEVAL RELIGIOUS SECTS YESEVISM AND
BEKTASHISM IN THE SIRACH ALEVIS: THE CASE OF HAFİK BEYDİLİ AND
TOKAT HUBYAR**

Abstract

The phenomenon of Alevism is an issue that our society is not a stranger to. Although we do not have clear data, around 20% of our society adopts this belief.

In this context the subject of Alevism is one of the most studied, discussed and addressed topics, from different perspectives, in the intellectual community, both in academia and outside the academy in recent years. While some studies focus on the belief dimension of Alevism, some studies address the political dimension of it. Today, Alevism without Ali, that Alevism is not a sect but a political objection, that it is a way of life which became urbanized with the establishment of the Republic, and on the other hand, and that Alevism is the form of Central Asian shamanic Turkishness that has survived to the present day are the focus of these discussions.

The purpose of this study is not to engage in these discussion topics. By accepting Alevism as a given situation, it aims to evaluate the rituals of worship, which we can call Orthodoxy in the dimension of Sufism and faith through Sıraç and Hubyar Alevis as a specific group. While Europe was experiencing the Church darkness of the Middle Ages, thinkers and religious leaders such as Ahmet Yesevi (lived in the 11th and 12th centuries) and Hacı Bektaş-ı Veli in Anatolia represented a more humanist and more egalitarian view in terms of male-female relationship. The views and religious suggestions of these two thinkers are strictly applied by the Sıraç Alevis of Sivas Beydili and the Hubyar Alevis of the Tokat region. These worship rituals, which are applied in an orthodox strictness, constitute the main subject of the study.

The development in the historical process has been evaluated and these beliefs and practices of today's religious heirs of these thinkers who lived in the Middle Ages are discussed. This study was carried out using the Focus Group interview, which is a qualitative research design. Face-to-face and telephone interviews were conducted with 8 people living in different provinces from Sıraç Alevis who continue the tradition of Ahmet Yesevî and Hacı Bektaş-ı Veli. After the views and thoughts of the participants were conveyed, historical comparisons were





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği
made from time to time and it was tried to reveal how long the mentioned tradition is maintained today.

Keywords: Anatolia, Middle Ages, Islam, Yassawi Order, Bektashi Order, Alevism, Sırach

GİRİŞ

Türkler, tarih boyunca birçok devlet kurmuş ve birçok medeniyetin oluşumuna katkı yapmış bir millettir. Askeri yetenekleri ve disiplinli yaşam tarzları ile sadece hakimiyet kurdukları Orta Asya bozkırlarında değil, Avrupa, Ön Asya, Anadolu'da varlığını gösteren bir ulus olarak tarihin yazılmasına vesile olmuş ve bundan dolayı da tarihi kaynaklarda yer bulmuşlardır. Doğu'dan Batı'ya kadar geniş bir coğrafi mekânda devlet kurmalarında ve medeniyetlerinin kök salmasında birçok boydan meydana gelen bir millet olmaları etkili olmuştur. Özellikle Türklerin İslâm sahasına hızla girmesi Gazneli, Selçuklu, Harzemşahlar vb. gibi Türk İslâm devletlerinin kurulmasını sağlamıştır. Ayrıca Türkler; Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Mevlâna, Gazali, İbni Sina, Harezmî vb. birçok mutasavvıf ve alimin yetişmesini sağlayarak İslâm medeniyetine de büyük katkılar sunmuşlardır.

Türk boyları arasında devlet kuran boylar, daha çok Oğuz Türkmen boylarından çıkmıştır. Bu boylardan bir tanesi olan Beydili boyu araştırmamıza konu olan önemli bir Türk boyudur. Beydili¹ adına ilk olarak Divan-ı Lügat-it Türk'te rastlanmaktadır. Divan-ı Lügat-it Türk'te Beydili boyu, 22 Oğuz boyu içinde 7. sırada zikredilirken hayvanlarına ve eşyalarına vurdukları damga (𐰽𐰪) şeklindedir (Atalay 1985: 56). Eserini XIV. yy'da tamamlayan Reşîdüddîn² ise bu boyu Kayı ve Avşar boyları gibi hükümdar çıkaran beş büyük boydan biri olarak nitelendirmiştir (Sümer 1972: 297; Şanda 2017: 65; Sümer 1953: 78-79; Halaçoğlu 2002: 1462). Beydili kelimesinin anlamı Reşîdüddîn'e göre; *"büyükler gibi aziz, büyüklerin sözleri gibi aziz, beyler sözü azizdir; sözü hürmetli, hürmetli, devletli"* anlamlarına gelmektedir. Reşîdüddîn eserinde Beydili boyuna 11. sırada yer vermiştir (Uçakçı 2015: 176; Sümer 1972: 210-211; Togan 1982: 51; Şanda 2017: 65). Kayı ve Beydili beyleri, Ahmet Yesevî menâkıbında dahi Sır Derya, Çu havzalarında hükümdarlık yapan Karahanlı ve Kangeliler ile mütevazî olarak hükümdarlık eden büyük ve hâkim kabileler olarak zikredilmiştir (Togan 1982: 113). Ayrıca Harzemşahların ataları Anuştegin ve oğullarının Beydili boyuna mensup olduğu Reşîdüddîn, Fuat Köprülü gibi birçok tarihçi tarafından kabul edilmektedir (Sümer 1953: 78-79; Şanda 2017: 65; Togan 1982: 77; Kafesoğlu 1992: 39; Öztuna 1996: 514).

Harzemşahlar Devleti'nin yıkılmasından ve Moğol istilasının başlamasından sonra diğer birçok boy gibi Beydili boyu da Anadolu'ya gelerek yerleşmiştir. Bu durum XIII.

¹ Beydili, Beğdili, Beydilli, Badıllı, Beğdili, Beg-dili, Şadili, Dili, Tili şeklinde ses değişimleri olsa da makale de Beydili yazım şekli kullanılmıştır.

² Reşîdüddîn Fazlullah-ı Hemedânî.





yüzyıldan itibaren büyük bir nüfus hareketliliğine ve demografik dönüşüme neden olmuştur. Ancak bu dönemde yaşanan kargaşa nedeniyle Beydili boyu Halep ve Antep arasındaki Amik ovasına yerleşmiştir (Çınar 2015: 304). Birkaç yüzyıl içindeki değişime bakıldığında Beydili boyu 1500'lü yıllardan itibaren tahrir defterleri kayıtlarına göre 23 yer adı ile Anadolu'da en kalabalık boylar arasında 16. sırada yer almıştır (Sümer 1972: 297).

1. Beydili Alevi Türkmenlerine Neden Sıraç Denilir?

Anadolu'nun her yanına yayılan Beydili Boyu, siyasi rolünün yanında farklı mezhepleri kabul etmesi ile de önemlidir. Anadolu'da Beydili boyuna mensup Sünni birçok köy olmasının yanında özellikle Sivas, Tokat başta olmak üzere İç Anadolu'da Alevi inancına mensup birçok köy bulunmaktadır. Bu köylerin diğer Alevi köylerinden en önemli farkı, Sıraç adını verdiğimiz Alevilik inancını en katı şekliyle uygulayan gruplardan biri olmasıdır. Bu araştırmanın amacı, bu Alevi gruplarının inançlarında Yesevîlik ve Bektaşîlik düşüncelerinin etkisini ortaya koymaktır. Bu araştırma yapılırken Sivas Beydili ve Tokat bölgesinde yaşayan Beydili Hubyâr köyleri örneklem alınmış ve tarihi kaynaklar ışığında bu köylerde yaşayan Sıraç Türkmenlerine mensup bireylerin aktarımları da baz alınarak değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu çalışmanın ana konusu olan Sivas ve Tokat bölgesindeki Beydili Türkmen Alevilerine genel olarak "Sıraç" adı verilmektedir.

"Sıraç kelimesi aslında sözlüklerde yer almayan bir kelime olmasına rağmen coğrafi olarak, Tokat, Sivas, Çorum, Yozgat ve Amasya'nın bazı köylerinde yaşayan Beydili boyuna mensup Alevi Türkmenleri için kullanılan bir isimdir" (Yılmaz 2009: 17). Sıraç kelimesinin birkaç anlamı vardır. Ancak en çok kabul edilen tanımıyla "Sıraç" kelimesi, "Sırrını iyi saklayan, sırrını kimseye açmayan kimse", "Sırrı bul, sırrı aç" anlamındadır. "Sirâc" kelimesi Arapçada "Etrafına ışık saçan, etrafını aydınlatan, ışık ve nur saçan, چراغ" anlamlarına gelir (Yılmaz 2016: 3-4). Tasavvufi anlamda ise, iki anlamının olduğu iddia edilmektedir. İlk anlamına göre; *ketum, sır vermeyen, sırrını ifşa etmeyen* manasına gelir. İkinci anlamına göre ise; *Hak-Muhammet-Ali yolunda sır perdesini açıp kaldıran, gönül gözü açık, üryan olan, gönül gözü ile Hakkı gören*, demektir (Şişman ve Sezmiş 2019: 263).

Sıraç (Beydili) Türkmenleri, Tokat, Sivas, Yozgat, Çorum ve Amasya gibi farklı illerde geniş bir coğrafyaya yayılmış durumdadırlar. Anadolu'da en yaygın oldukları yer, 18 köy ile Tokat'ın Zile ilçesidir. Bazı yerlerde "Aşiret" veya "Sıraç", bazı yerlerde Hoca Ahmet Yesevî'nin lakabı olan "Hubyâr" isminden gelmek üzere, "Hubyârlı" olarak da bilinirler. Sıraç (Beydili) Türkmenlerine göre, Hoca Ahmet Yesevî'nin lakabı "Hubyâr"dır. Tokat-Zile ve Yozgat-Çekerek ilçelerindeki Sıraç (Beydili) Türkmenleri, bu bölgeye, kendi ifadelerine göre Sivas'ın Hafik ilçesinden gelmişlerdir. Tüm Sıraç (Beydili) Türkmenleri mensupları, kendilerinin Horasan'dan geldiğini kabul etmektedirler. Çekerek'teki Sarıköy halkı ise kendilerinin Horasan'daki Karaman isimli şehirden geldiklerini iddia ederler. Zile ve çevresinde bulunan Sıraç (Beydili) Türkmenleri, Ahmet Yesevî bağlılarının Zile ve çevresine





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşılık İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği yerleşmesi ile hayat bulmuştur. Bu topluluğun manevi liderleri olan Dede ve Babalar, direkt olarak Ahmet Yesevî Hazretlerinin neslinden gelmektedir (Yılmaz 2016: 3; Özlü 2018: 461).

Sivas Beydili Sıraç Türkmenlerinden olan B. B.'ye³ göre Sıraç kelimesi; *"Hubyârın avradının, Hubyâra verdiği bir lakaptır. Bu nedenle keramet gösteren kişilere Sıraç denilir. Hubyârın avradı, Hubyâra sen gittiğin yerlerde sırrını kimselere açma, seni içeri atarlar demek istemiştir. Bu manada Sıraç sırrını açmayan manasında kullanılmaktadır. Hubyâr Ocağına bağlı olanların hepsine Sıraç denilir."* Yine Sivas Beydili Sıraç Türkmenlerinden M. B.'ye⁴ göre; *"Sıraç, Arapça bir kelimedir. Sırdaş anlamındadır. Alevilikte çok önemlidir. Sır saklayan demektir. Gördüğünü ört, görmediğini söyleme de denilebilir."*

Sıraç kelimesi ile ilgili anlatılan Beydili Türkmenleri arasında yaygın bir menkıbenin temeli Orta Çağ'a kadar uzanmaktadır. Bu menkıbe şöyledir;

"Hacı Bektaş-ı Veli Hazretleri Suluca Karahöyük'de oturmakta iken, Ahmet Yesevî Hazretleri Sivas'ın Hafik İlçesinde tekke kurmuştur. Bunu duyan Hacı Bektaş -ı Veli, dervişlerinden birini, bir miktar altın para ile birlikte, Hafik'e göndermiştir. Ahmet Yesevî'nin yanına varan derviş, şeyhinin selamını söylemiş ve altınları da vermiştir. Ahmet Yesevî, fakir bir tekke olduklarını söyleyerek, dervişe bir kütük vermiş ve Hacı Bektaş-ı Veli'ye selam söylemiştir. Derviş, bu kütüğü Hacı Bektaş -ı Veli'ye verdiği zaman, kütük, nur saçan bir cisme dönmüştür. Bunun üzerine Hacı Bektaş-ı Veli Hazretleri, Ahmet Yesevî bağlilarına, ışık saçan manasında "Sıraç" adını vermiştir." (Yılmaz 2016: 3-4).

Hubyâr Sultan ocağının mensuplarına da Sıraç ismi verilmektedir. Sıraçlar, diğer Alevi ocakları içinde nüfus bakımından en büyüklerinden bir tanesidir. Tokat ve Sivas bölgesinde yaşayan Alevi gruplarından olan Sıraçlar, ekseriyetle Hubyâr Sultan Ocağı taliplerindedir. Hubyâr Sultan'ın hangi tarihte yaşadığı konusunda farklı görüşler vardır. Bunlardan ilki XIII. yy. da yaşayan Hubyâr Sultan'dır. Bu bilgiye göre Hubyâr Sultan Ahmet Yesevî Dergahı'nda Lokman Parende'nin öğrencisi olarak yetişen ve Hacı Bektaş-ı Veli ile aynı dönemde Anadolu'ya gelen bir derviştir (Sarıtaş 2016: 248; Yüner 2020: 378-379). Yine Osmanlı padişahu II. Murat döneminde yaşadığı da düşünülmektedir (Yüner 2020: 378-379). Bir başka görüşe göre 1500'lü yıllarda yaşamış olan ve türbesi bugün Tokat Almus Hubyâr köyünde olan Hubyâr Abdal'dır. Bu konuda Ali Kenanoğlu ve İsmail Onar, Alevi Dedesi Bektaş Ali Temel'den alarak şu bilgiyi aktarmaktadır;

"Sivas Zaviyeleri arasında 1454-55 yıllarında "HUTAYAR" adlı bir zaviye gözükmektedir. Bektaş Ali Temel Dede Hubyar Sultan'ın Hacı Bektaş halifelerinden "Hu-Ata" olduğunu diğer bir deyişle "Hu-Ata-Yar" olduğu anlaşılmaktadır ki; "A"nın düşmesi sonucu anılan zaviyenin "Huatayar" ait olasılığı yüksek bir ihtimal dahilindedir. Çünkü daha sonraki Osmanlı belgelerinde Hubyar'nın adı geçmektedir. 1520 Tarihli belgede Yar Ahmed ve oğlu Hubyar adı geçerken yine 1554

³ Kaynak kişi: B. B. Hafik Beydili Köyü 1950, İlkokul Mezunu, Görüşme Tarihi: Sivas 09.01.2023

⁴ Kaynak kişi: M.B. Hafik Beydili Köyü 1953, Ünv. Mezunu, Görüşme Tarihi: Antalya 05.02.2023





tarihli belgede de Değeryer'de Yar Ahmed oğlu Hubyar adı geçer. Demek ki bu dönemde Hubyar Abdal hayattadır." (Akt. Kenanoğlu ve Onarlı 2002: 43).

Hubyâr Sultan'ın hayatı ile ilgili Hasan Coşkun'un Fikri Karaman'dan aktararak verdiği bilgilere göre Fikri Karaman, Osmanlı arşivlerinde yaptığı araştırmalardan şu sonuca ulaşmıştır:

"Tapu Tahrir Defterlerini izleyerek Hûbyâr Dervîş'in 1455 ile 1574 yılları arasındaki şeceresini ortaya çıkarma şansımız oldu. Hûbyâr'ın dedesinin babası Musa idi. 1455'te ismine rastladığımız Musa, Değeryer köyü nüfusuna kayıtlıydı. Musa'nın Mustafa isminde bir oğlu vardı. 1485 tarihli tahrirde Mustafa'nın oğlu Yâr Ahmet'ten bahsedilmekte. Yâr Ahmet'in oğlu Hûbyâr adı ilk kez yine Değeryer köyüne mensup olarak 1520 tarihli tahrirde geçmekte. 1554 tarihli tahrirde ise bu kez Hûbyâr'dan Hûbyâr Dervîş olarak bahsedilmektedir. Bu tahrirde Hûbyâr'ın Gürgençukuru denilen mevkiye baltasıyla 30 kilelik yer açıp zaviye kurduğu anlatılmakta. Hûbyâr, artık sıradan bir kişi olmayıp dervîştir. 1574 tarihli tahrirden Gürgençukuru'nda Hûbyâr'ın oğlu Mustafa ile Ali oğlu Cafer ve Cafer'in kardeşi Erdoğan'ın yaşadıklarını öğrenmekteyiz." (Akt. Coşkun 2018: 125).

"Hubyâr Sultan'ın kimliği konusunda söylenceler ve sınırlı sayıdaki yazılı kaynaklar dışında net bir bilgiye ulaşmak mümkün olamamıştır. Bu bilgiler ışığında, Hubyâr Sultan'ın 16. yüzyılda; tahminen 1490-1582 yılları arasında yaşadığı ve yaşadığı dönem içinde birçok kez yer değiştirmek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Hubyâr Sultan ayaklanmaların baş gösterdiği bir dönemde yaşamış, Osmanlı'ya karşı ezilen halkın yanında yer almış, manevî önderlik yanında bazen de ayaklanmaları örgütleyen biri olarak siyasal önderlik yapmıştır. Zünnünoğlu Halil ayaklanmasının bastırılmasından sonra bugün türbesinin bulunduğu Hubyâr köyüne gelip yerleşmiş ve dergâhını burada yeniden kurmuştur. Ancak hiç şüphe yoktur ki Hubyâr Sultan siyasi önderliğinden çok bir inanç önderi kimliği ile ön plana çıkmıştır. 1582 yılında Hakk'a yürümüştür." (Akt. Coşkun 2018:125).

Sıraç Türkmenlerinde Yesevî ve Bektaşî silsilesini takip eden bir uhrevi lider olarak kabul edilen Hubyâr Sultan, birçok menkıbeye konu olmuştur. Bu menkıbeler günümüzde de Sıraç Alevileri arasında varlığını koruyarak, geçmişten gelen bu mirası devam ettirmektedir. Nitekim Hubyâr Sultan'ın, Hacı Bektaş-ı Veli ile birlikte Anadolu'da Moğollara karşı mücadele ettiği, hatta Hoca Ahmed Yesevî Nefesoğlu Kudbettin Haydar'ın bizzat Hubyâr Sultan olduğu, bu anlatılanlar arasındadır. Hacı Bektaş'ın 360 halifesinden biri olan Huy Ata'nın Hubyâr Sultan olduğu Ocakzade Dedeler tarafından dile getirilmiştir. Bu menâkıb ve anlatılanların gerçekliğini ortaya koyacak yeterli kanıtlar ve tarihsel veriler maalesef yoktur. Ancak bu anlatılanlar arasında Hacı Bektaş, Kudbettin Haydar ve Hubyâr Sultan birlikte Moğollara karşı savaşmış olmaları muhtemeldir. Çünkü bölgeyi 1220 yıllarında Moğollar istila etmişlerdir. Hubyâr Sultan bu tarihlerde yöreyi terk ederek Anadolu'ya hicret etmiştir. Yine, Hacı Bektaş-ı Veli de 1221 tarihlerinden önce Nişabur'dan göçerek 1230'lu yıllarda Elbistan'a gelmiştir. Hubyâr Sultan ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin birlikte Anadolu'ya gelmiş olmaları olasıdır (Kenanoğlu ve Onarlı 2002: 32; Coşkun 2018: 121).





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği

Hafik Beydililerinden M. B., bu konuda geniş araştırmalar yaptığını dile getirerek bildiği rivayeti şöyle ifade etmiştir. *“Hubyâr Sultan XIII. yy. da Celaleddin Harzemşah’ın yenilmesi ve batıya doğru ilerlemesi sırasında Anadolu’ya gelmiştir. Benim bildiğim kadarıyla Beydili aşiretlerinin şeyhi olarak Anadolu’ya gelmiş ve Tokat civarına yerleşmiş ve tekkesini kurmuştur.”*⁵.

Hubyâr Sultan’ın Hoca Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Veli’ye ilişkin ortak anlatılan menkıbeye göre; “Orta-Asya’daki ve Suluca Karahöyük’te iki toplantı yapılmış ve Hubyâr Sultan ikisinde de bulunmuştur. Rivayete göre Hubyâr Sultan ilk toplantıda Hoca Ahmet Yesevî’den icazet alarak Rum’a gelmiştir. İkincisinde ise, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Alevi dede ve babalarını Suluca Karahöyük’te toplayarak, ‘dâr-didâr’ edip icazet vererek, dedelik yapabilecekleri bölgeleri pay etmiştir. İşte bu cemde de Hubyâr Sultan bulunmuş ve kendisine Beydili-Sıraç toplulukları talip olarak verilmiştir (Kenanoğlu ve Onarlı 2002: 30-34; Coşkun 2018: 121-122). Ancak bugün itibari ile bakıldığında Hubyâr Dede Ocağı’na damgasını vuran ve XIII. yüzyılda yaşamış olan Hubyâr Sultan ile XVI. yüzyılda yaşamış olan Hubyâr Abdal’ın yaşam öyküsü, rivayetleri, menkıbeleri, kerametleri, ozanların deyişleri birbirine karışmıştır (Sarıtaş 2016: 248).

Sıraç Türkmenleri daha çok Hubyâr Sultana bağlı ocakları ve köyleri kapsamaktadır. Anadolu’da bulunan Alevi Ocakları içerisinde bulunan büyük pir ocaklarından biri olan ve ismini kurucusu Hubyâr Sultan’dan alan ocağın kuruluş tarihi hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte eldeki şecereye göre XIII. yüzyılda kurulmuştur. Kurucusu Hubyâr Sultan’ın Beydili Türkmen aşiretinden olduğu bu nedenle ocağın kurulmasında Beydili boyuna mensup aşiretlerin büyük rol oynadığı gerek Sıraç Alevilerinin kendi söylemlerinden gerekse tarihi birtakım belgelerden ve anlatılardan anlaşılmaktadır (Coşkun 2018: 120-126). Hubyâr Ocağı talip ve muhip mensupları, Tokat-Almus Hubyâr köyü merkez olmak üzere Tokat-Sivas-Amasya-Çorum-Samsun-İzmit-Aydın-Manisa-Erzurum-Erzincan yörelerinde yoğun olarak bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Hubyâr dedelerinin Rusya/ Kazan ve Azerbaycan taraflarına görgü cemi için gittikleri anlatılmaktadır (Kurt-Çal 2021: 138; Yılmaz 2016: 3).

Hubyâr Sultan ve Hubyâr Ocağı’nın Alevi-Bektaşî geleneği içinde önemli bir yeri vardır. Çünkü Hubyâr Ocağı, Ahmed Yesevî geleneğini Anadolu’da temsil eden ana ocaklardan birisidir. Sıraçlar yaklaşık bin yıl önce Horasan üzerinden Anadolu’ya gelmiş ve Anadolu’yu yurt edinmişlerdir. Anadolu’nun ve Rumeli’nin Türkmen muhitlerinde geniş bir yayılma alanı bulunan Bektaşî tarikatı, köklerini Ahmed Yesevî geleneğine bağlamaktadır (Coşkun 2018: 120; Yüner 2020: 377-378). Dolayısıyla Anadolu’da yaşayan Hubyâr Ocağına bağlı Sıraç Türkmenleri de köklerini hem Bektaşî hem Yesevî tarikatına kadar götürmektedir. Sivas ve Tokat bölgesindeki Sıraç Türkmenleri yıllarca kapalı bir toplum olarak hayatlarını

⁵ Kaynak Kişi: M. B., Hafik Beydili Köyü 1953, Ün. Mezunu, Görüşme Tarihi: Antalya 05.02.2023.





devam ettirmişlerdir. Bu sayede öz kültürlerini, inançlarını dış etkenlerden koruyabilmiş ve günümüze kadar yaşatabilmişlerdir. Alevi Sıraç köylerinde tespit edilen inanış ve ritüellere bakıldığında bu durum daha iyi görülmektedir. Bu ritüellerin bir kısmı kendine özgüdür (Şişman ve Sezmiş 2019: 263).

2. Yesevî- Bektaşî Kültürünün Sıraçlara Etkisi

Sıraç Türkmenlerinin halen uyguladığı bazı ritüeller ve inanç kalıpları Yesevîlik tarikatı ile onunla bağlantılı bir diğer tarikat olan Hacı Bektaş-ı Veli'nin kurduğu Bektaşîliğin izlerini taşımaktadır. Sıraç Alevilerinde etkili olan Yesevîlik ve Bektaşîlik izlerini anlayabilmek için öncelikle bu iki tasavvuf anlayışının benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymak gerekir.

Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra dervişler, anlatımları ile bu yeni dinin Türkler arasında kolay anlaşılmasını ve yayılmasını sağlamışlardır. Ahmet Yesevî bu dervişler gibi İslâm akide ve ananelerini basit ve kolay bir dille Türkler arasında yaymaya çalışan önemli bir tasavvuf ehli olmuştur (Baş 2011: 25). Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Yusuf el-Hemedaniye (ö. 535/ 1140-41) intisabı ve onun halifelerinden oluşu dikkate alınır XI. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldiği ve Sayram'da yaşadığı söylenebilir. Babası da Sayram'ın tanınmış şahsiyetlerinden olan, kerametleri ve menâkıbleri ile tanınan ve Hz. Ali soyundan geldiği kabul edilen Şeyh İbrahim'dir (Eraslan 1989: 160; Tosun 2000: 122). Ahmet Yesevî olgun, ileri görüşlü, muhakemeli bir mutasavvıf olduğu için kurduğu Yesevîlik tarikatı da ehl-i sünnet inancına bağlı bir tarikat olmuştur. Ayrıca Hanefî mezhebinde bir fakih olan Yesevî'nin, irşad anlayışı içinde şeriatla tarikatı tam anlamıyla kaynaştırmış ve bir İslâm dini muallimi olarak hikmetlerinde ve şiirlerinde ayet ve hadislerden, günah ve sevaplardan, Allah'ın kahrından ve rahmetinden, cennet ve cehennem gibi İslâm esaslarından bahsetmiştir (Baş 2011: 30).

Ahmed Yesevî'ye mensup babalar XIII. yüzyıl başlarında Anadolu'ya gelmişlerdir. Bu dönemde Anadolu'da Harzemşah- Karahitay mücadeleleri ve Cengiz istilası yaşanmaktaydı. İşte böyle bir dönemde hem Türkmen boyları hem de Yesevî dervişleri Maverâünnehir, Harezm ve Horasan bölgelerinden Anadolu'ya gelmiştir (Baş 2011: 31). Rivayete göre Ahmed Yesevî'nin 12 bini kendi yaşadığı bölgede, 99 bini de uzak ülkelerde bulunan müridleri ile daha hayattayken geleneğe uygun olarak tayin ettiği pek çok halifesi bulunmaktaydı (Eraslan 1989: 161). Bu halifelerden biri de Hacı Bektaş-ı Veli olarak kabul edilirdi. Anadolu ve Balkanlar'daki Müslüman Türk halkı, Hoca Ahmed Yesevî'nin, Hünkâr Hacı Bektaş -ı Veli'yi Anadolu'da görevlendirdiğine inanmaktadır. Bu görevlendirmenin meyveleri apaçık ortadadır. Bu inanışa göre Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmed Yesevî'nin Türkistan'da yaptığı kutsal görevi, Anadolu ve Balkanlar'da yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında Hacı Bektaş-ı Veli, kökü Ahmet Yesevî'ye dek uzanan "kolonizatör Türk dervişleri" arasında yer alan, Anadolu'nun sosyal ve kültürel açıdan biçimlenmesinde önemli rol oynayan ulu temsilcilerinden birisi





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği olmuştur. Bu aradaki bağı en iyi kanıtlayan noktalardan bir tanesi Ahmet Yesevî'ye ait Dîvân-ı Hikmet ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin kaleme aldığı Makâlât arasında büyük benzerliklerin olmasıdır. Her ikisinde de Türklük ve saf temiz bir dil ile İslâm'ın anlatılma gayesi açık bir biçimde görülmektedir (Kük 2021: 218; Coşkun 2018: 121). Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Veli arasındaki bu tarihi bağ, sadece Balkanlar'da değil Anadolu'da da özellikle Alevi zümreler üzerinde etkisini halen devam ettiren bir özelliğe sahip olmuştur.

İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmasında etkili olan ünlü Türk mutasavvıfı Ahmet Yesevî'nin öğrencileri Moğol İstilasından sonra Anadolu'ya gelmiş "Baba" ya da "Ata" adı ile İslâmiyet'in Anadolu'daki Türkmenler arasında da yayılmasında etkili olmuşlardır. "Hace" lakabı da verilen Ahmet Yesevî ilkelerini en çok yayan mutasavvıflar arasında Hacı Bektaş-ı Veli, Sarı Saltuk, Lokman-ı Perende, Geyikli Baba, Abdal Musa, Horoz Dede ve Yunus Emre gibi isimler sayılabilir. Anadolu'ya gelen bu dervişler arasında olan Hacı Bektaş-ı Veli bazı yazarlara göre Ahmet Yesevî'ye halifelik yapan Lokman Perende'nin öğrencisidir (Çubukçu 1995: 821-824).

Bugün yaşayan birçok Sıraç Alevisi de Yesevîlik ve Bektaşîlik arasındaki bu hoca öğrenci ilişkisini kabul etmektedir. Örneğin Sivas Beydili Alevilerinden biri olan K. Ç.⁶ bu konuda; "Hoca Ahmet Yesevî- Hacı Bektaş-ı Veli'nin hocasıdır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin hocası Lokman Perende'dir. Hatta Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş-ı Veli'ye; "Sen bu yolun önderisin, sen bu yolu sürdüreceksin diyerek Anadolu'ya göndermiştir." diye görüşlerini belirtmiştir. Yine Sivas Beydili Sıraçlarından bir başka isim olan M. B. ise bu konudaki görüşlerini: "Hacı Bektaş-ı Veli, Sultan Ahmet Yesevî tarikatında yetişmiştir. Çünkü bize göre Ahmet Yesevî lakabı Pir-i Türkistan'dır. Hacı Bektaş-ı Veli'de Ahmet Yesevî'nin izlediği yolu takip etmiştir"⁷ şeklinde ifade ederken, Hafik Beydili Sıraçlarından T. Ü. ise şöyle demektedir;

"Hoca Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş-ı Veli'nin hocasıdır. Ahmet Yesevî'nin bir özelliği de şudur. Peygamberimizin vefat yaşına ulaşınca rivayetlere göre 63 yaşına gelince, dergahının altında küçük bir oda şeklinde çilehane yaptırıp ömrünün geri kalanını burada ibadetle geçirmiştir.⁸ Dervişleri sadece ona yiyecek ve su götürmüştür. Bektaşîlik'te yer alan ve biz Alevilerin de dini hayatında destur edindiği ilkelerden 4 kapı, 40 makam, kadın ve erkeğin birlikte semah dönebilmesi gibi çok dini ritüelimiz benzerdir. Hacı Bektaş-ı Veli Sultanın Makalatı bana göre bir Alevi gözüyle Kuran-ı Kerim'in yorumlanmasıdır. Çünkü saf bir Türkçe ile yazılmış ve bize İslamiyet'i öğretmek için kaleme alınmıştır."⁹

Alevilik ve Bektaşîlik'te dini hiyerarşi bağlamında iki önemli makam görülür. Bu makamlardan ilki olan mürşit makamı Hz. Ali; diğer makam olan Pirlük makamı ise Hacı

⁶ Kaynak kişi: K. Ç., Hafik Beydili Köyü 1973, İlkokul. Görüşme Tarihi: İstanbul 05.02.2023

⁷ Kaynak kişi: M. B., Hafik Beydili Köyü 1953, Ün. Mezunu, Görüşme Tarihi: Antalya 05.02.2023

⁸ Bu bilgi birçok kaynakta da geçmektedir. Bknz. (Köprülü 1976: 75; Tosun 2000: 122).

⁹ Kaynak kişi: T. Ü., Hafik Beydili Köyü 1979, Y. Lisans Mez. Görüşme Tarihi: İstanbul 09.01.2023





Bektaş-1 Veli tarafından temsil edilmektedir. Anadolu Alevi ve Bektaşîleri, Hz. Ali ve Hacı Bektaş-1 Veli'yi dini hiyerarşinin zirvesi olarak görürler. Ocak ve ocakzadeler tarafından temsil edilen bu bağlılığın kökeni Ehl-i Beyt'e dayanmaktadır. Bu bağlılık, 'tevellâ ve teberrâ' anlayışıyla zuhur etmektedir. Tarikat yoluna giren *Seyyidler* ve *Babalar* belli bir eğitimden geçip tarikat kurallarını yerine getirerek (seyr-i süluk), icazet alarak dini ve sosyal hizmetlerde Alevi ve Bektaşîlere öncülük ederler (Rençber 2013: 684).

Ahmet Yesevî'nin Türkistan'da sistemleştirdiği ilkeleri, Anadolu'da kendisine ilke edinen ilk mutasavvıf Hacı Bektaş-1 Veli olmuştur. Hacı Bektaş-1 Veli bu ilkeler ışığında Anadolu'da yeni bir yapı kurmaya çalışmıştır. Bu yeni yapı tekkede, Cem ayinlerinde kadınlarında erkeklerle birlikte yer almasından, ayinlerin ve semahların saz eşliğinde yapılmasına kadar benzerlik göstermekte, sistemli ve örgütlü bir şekilde günümüze kadar uzanmaktadır. Bunun yanında Yesevî tarikatının sürdürücüleri *Baba* ve *Atalar* mirasıdır. Yesevîlik ve Bektaşîliğin hem Alevilere hem Sıraçlara en büyük etkilerinden biri dini ritüellerin yaşanmasında etkili olan *Dede* veya *Baba* denilen kavramlardır. Sıraç Alevileri de denilen Ahmet Yesevî Ocağı'na bağlı Hubyâr Ocaklı dedeler Hacı Bektaş-1 Veli'yi Pir olarak kabul ederler (Kenanoğlu ve Onarlı 2002: 104).

Ahmed Yesevî'den bir yüzyıl önce Türk dünyası epeyce uzun bir zamandan beri tahmini X. asırdan beri tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menâkıb ve kerâmetleri yerleşik göçebe tüm Türkler arasında hızla yayılmıştı. "Bâb" veya "Ata" unvanı ile anılan dervişler melodili ilahîler ve heyecan verici mistik şiirler okuyup, Allah rızası için halka dua ediyor ve cennete giden yolu ve Allah aşkını gösteriyorlardı. Bu uygulama Bektaşîlerde *Dede* ve *Baba* geleneği ile devam etmiş, Sıraç Alevilerinde de bu durum aynen devam etmiştir. Anadolu'da dede, baba olarak adlandırılan, soylarını ve ocaklarını Yesevî'ye oradan da Hz. Ali'ye ve Hz. Muhammed (s.a.v)'e dayandıran kişiler yürütmektedir. Seyyidlik veya Dedelik soydan geçmektedir (Bice 2016: 32; Coşkun 2018: 122).

Alevilik ve Bektaşîlik'te;

"Alevi adab ve erkânlarını vb. din uygulamalarını yürütmekle görevli olan, müntesiplerinin dünyevi ve uhrevi işlerine yardımcı olan, kendisini dini anlamda yetiştiren, talipleri, muhipleri, canları tarafından kabul görülen, "dede veya mürşit" olma yetisine sahip olan, Ehl-i Beyt'ten soyu gelen, seyr-i sülûkunu tamamlayan; elinde şeceresi veya icazet belgesi bulunan, nefsinin terbiye ederek kâmil insan olgunluğuna sahip olan, ilim ve irfan sahibi olan, dört kapı kırk makamdan geçen, üç sünnet-yedi farzı, on iki hizmeti bilen ve uygulayan kimselere "seyyid, şerif, dede, baba, pir, veli, aşık, çelebi veya ocakzâde" denilir. Ocaklar çıkış kaynaklarına göre üçe ayrılır: Buna göre; Ehl-i Beyt soyundan gelenlere "Ocakzâdeler", Hacı Bektaş-1 Veli'nin soyundan gelenlere "Çelebiler" Hacı Bektaş-1 Veli'nin yolundan giden yol evlatlarına "Dede-Babalar" denilmektedir." (Rençber 2013: 684).

Sıraç Türkmenlerinin Bektaşîlik ile benzerlik taşıyan noktaları çok fazladır. Öncelikle Sıraç'lar da Bektaşîler'de de Hz. Ali ve soyuna karşı aşırı bir bağlılık vardır. Her iki grupta on





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği iki imama inanır ve her ikisinde de kadınların da iştirak ettiği sazlı ve sözlü semahlı meclisler kurulur. Ayin-i Cem denilen bu törenlerde aynı esas ve unsurları kabul ederler ve aynı duaları okurlar. Bektaşîlikte *“eline, beline, diline sahip olma”* inancı yanında ibadet ve ayin dili Türkçe’dir, nefes ve dualar Türkçe yapılıdır. Bektaşîliğin etkilerinden bir diğeri; *Muharrem ayında oruç tutma, Nevruz’da benzer törenler, düşkünlük* denilen soyutlama cezası gibi benzerlikler de görülebilir. Bunun yanında sır saklamaya her daim büyük önem vermişlerdir (Daşcıoğlu 2004: 36).

Sıraçlarda dini ritüellerde kadın ve erkeğin bir arada olması hadisesi de temeli Yesevîliğe ve Bektaşîliğe kadar uzanan bir dinsel ve kültürel mirastır. Yesevîlikte kadın ve erkeğin bir arada zikir çekmesine dair en net bilgiyi Fuat Köprülü, *“Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar”* adlı eserinde anlatmaktadır. Bu eserde *Cevâhiru’l-Ebrâr min Emvâci’l-Bihâr* isimli kaynaktan alıntı yaparak *“ateş-pamuk kıssası”* olarak da bilinen bir menâkıb, kadın ve erkeğin bir arada zikir çekmesi ile ilgilidir. Menâkıbe göre Pir-i Türkistan Ahmed Yesevî’nin ünü her yere yayılıp tarikatına katılımlar artınca muhalifleri ve rakipleri ona bir iftira atarak Yesevî’nin meclislerine örtüsüz kadınların da devam ettiği ve erkeklerle beraber zikir yaptıkları söylentisini yaymışlardır. Bu iftiralar Horasan ve Maverâünnehir âlimlerine kadar ulaşmış ve durumu öğrenmek için bölgeye bir denetmen gönderilmiştir. Tekkeye gelen bu denetmen, bu şayanın yalnızca bir iftiradan ibaret olduğunu tahkik etmiştir. Bunun üzerine Pir-i Türkistan bu âlimlere bir ders vermek istemiştir ve müritleri ile birlikte mecliste otururken ortaya mühürlü bir hokka getirmiştir ve cemaate: *“Sağ kolunu, buluş gününden bu âna kadar avrat uzuvarına hiç değdirmemiş evliyadan kim vardır?”* diye sormuştur. Cemaat içerisinde bu soruya cevap veren yalnızca Celâl Ata olmuştur. Hoca Ahmed Yesevî hokkayı Celal Ata’nın eline vererek müfettişlerle birlikte Horasan ve Maverâünnehir memleketlerine göndermiştir. Buradaki âlimler bu hokkayı açtıklarında hokkanın içinde sönmeyen bir ateş ile yanmayan bir pamuğun bir arada durduğunu görmüşlerdir. Bunun üzerine Pir-i Türkistan’ın vermek istediği dersi de almışlardır: *“Eğer kadın erkek bir ehl-i hak meclisinde bir araya gelerek beraber zikir, ders ve ibadete devam etseler bile, Allah onların kalplerindeki her türlü kin ve düşmanlığı yok etmeğe muktedirdir.”* Hatta âlimler hata ettiklerini, duydukları haberlerin hocaya atılan bir iftira olduğunu anlamış; hediyeler ve adaklarla kabahatlerini affettirmeye çalışmışlardır (Köprülü 1976: 33-34; Korkmaz 2001: 332-334).

Menâkıbu’l-Kudsıye ile *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli’de* geçen pasajlarda en çok dikkat çeken noktalardan bir tanesi de kadın ve erkeğin bir arada âyin yapmasıdır. Bu pasajlardan ilkinde, Baba İlyas’ın Amasya Çat Köyü’ne yerleştikten sonraki üç yıl içinde çevresine topladığı kadınlı erkekli yetmiş iki bin müridin, bir arada âyin yaptığı bu sırada birbirlerine karşı asla nefis lezzeti duymadıkları ifade edilmektedir. Aynı şekilde, Rum Erenlerinin, Bacı denilen kadın velilerle bir arada oturup kalktıklarını anlatan menkıbeler de vardır. Örneğin Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmed Yesevî’nin icazetiyle Rum diyarına gelirken, Rum Erenleri’ne gıyaben selâm verir. Selâm, o sırada mecliste onlarla birlikte oturan Fatma Bacı’ya malum olur;





ayağa kalkıp selâmı alır. Erenler kimin selâmını aldığı sorarlar; o da Rum'a yeni gelen bir erenin selâmını aldığı cevabını verir (Ocak 2005: 174). Kadın ve erkeğin bir arada ayin yapması anlayışı tüm Alevi Türkmenlerinde olduğu gibi Sıraç Alevilerinde de kendisini göstermektedir. Çünkü Sıraç Türkmenleri her Perşembe Ayin-i Cem'lerinde birlikte semah dönmekte, onun dışında birlikte dua etmekte, kurban kesmektedirler. Bu konuda Beydili Sıraçlarından T. Ü. şöyle demektedir; *"Türkler de göçebe yaşamın bir gereği olarak her işte erkek-kadın bir arada olmuştur. Kadın da erkek gibi toplumsal hayatta her zaman kıymetli olmuştur. Bizim Pir-i Türkistanımız da dini öğretilerini kadın ve erkek ayırt etmeden, göçebe geleneğe uygun olarak devam ettirmiştir. Bektaşilikte de kadınlar önemlidir. Hatta "bacılar" denilen gruplarla sosyal hayatın içindedirler. Sosyal hayatın içinde bu kadar olan kadınların dini hayatta geride kalması düşünülemez. Bu nedenle Alevilerde kadın hayatın her aşamasında olduğu gibi semahta da erkeğin yanındadır. Erkek gibi kadında semaha çıktığı vakit nefisini bitirir. Nefsi ölmeyen semaha duramaz."*¹⁰.

Hubyâr Ocağı'nda kadın ve erkeğin birlikte döndüğü semah, çok derin anlamları olan dini bir ayindir. Cem ayinlerinde kadın-erkek birlikte, saz ve nefes eşliğinde semah dönerek ibadet ederler. Bu ibadeti Allah'a ulaşma yollarından biri olarak kabul ederler. Ancak semah ayini, Sıraç Türkmenleri için sadece Cem ayini sırasında yapılmalıdır. Özellikle Cem dışında (düğün, toplantı gibi yerlerde) semah dönülmesi günâh kabul edilir. Çünkü semah sadece ibâdet olarak görülür ve Sıraç Türkmenlerinin ibâdet yeri olan Cemevi'nde dönülür ve abdestsiz dönülmez. Sıraç Türkmenlerinin bu düşünceleri Hz. Muhammed (s.a.v)'in Kırklar Dergâhında semah döndüğü temeline dayanır. Semah, manevî anlamda ise gökyüzüne yükselmedir (Sarıtaş 2018: 56; Bakan 2011: 108). Semah konusunda Sıraçların genel düşüncesini yansıtan bu görüşü destekler şekilde Tokat Hubyâr Köyünden E. T. şöyle demektedir; *"Semah ibadettir, semah bizim için ilahi aşkı temsil eder. Çünkü biz alemlerin Rabb'ini dönerek zikrederiz. Bu nedenle Cem ayini dışında halk oyunu tarzında kullanılamaz. Nitekim Hacı Bektaş-ı Veli; Haşa ki bizim semahımız oyuncak değildir, O ilahî bir aşktır, salıncak değildir, Kim ki semahı bir oyuncak (oyun) sayar, Mümin deyi namazı kılınacak değildir."*¹¹ diyerek semahın ilahi bir sır olduğunu bildirmektedir.

Zikir hem tasavvuf tarikatı ortamında hem Türk göçebeleri arasında hem de Bektaşiler gibi tarikatlarda da mevcut olan bir uygulamadır. Zikretmek demek Yesevîlikte Kur'an ayetleri ve Peygamberin hadisleri icabı Allah'a olan ibadet olarak tanıtılmakta ve ibadetlerden şartsız ibadet olarak gösterilmiştir. Divan-ı Hikmet'te zikir ile ilgili olarak; *"Zâkirleri her nefesde zikrini söyler, Tevbe eyleyip eğri yoldan doğruya döner. Zikrini söylese yavaş yavaş şevki artar, gelin yığılm zâkir kullar zikir söyleyelim"* demektedir. Bektaşilik ve bunu takip eden tarikatların hepsinde gafletten, manevi iç hastalıklardan, kötülüklerden arındıran, ibadete olan isteğini

¹⁰ Kaynak kişi: T. Ü. Hafik Beydili Köyü 1979, Y. Lisans Mez, Görüşme Tarihi: İstanbul 09.01.2023.

¹¹ Kaynak kişi: E. T., Tokat Hubyâr Köyü 1973, Ünv Mezunu, Görüşme Tarihi: İstanbul 11.02.2023.





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği artıran, Yaradan'ın yüzünü görmeye sevk eden, Allah sevgisini uyandıran ibadet olarak nitelenmiştir (Tuyakbayev ve Zholdassuly 2021: 330).

Yesevîlik tarikatından zikir ibadeti yapılırken hikmetler de bir saz eşliğinde söylene gelmiştir. Bu durum aslında zamanla bir gelenek halini almıştır. Çünkü Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmetleri onu takip edenler tarafından geleneksel bir şekilde halk meclislerinde, *Dombra*, *Kopuz* ve benzeri sazlar eşliğinde herhangi bir usul, beste formu içermeyen tarzda icra edilmiştir (Demirci 2016: 231). Yesevîlikteki bu geleneği devam ettiren bazı tarikatlar vardır. Bektaşîlik de bunlardan biridir. Bektaşî dervişleri özellikle Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşması sırasında toplum üzerinde etkili olmak için farklı bir yöntem olarak tasavvuf ve dini düşüncelerine yer veren şiirleri ve şiirlere eşlik eden sazı kullanmışlardır. Bektaşî dervişleri belli zamanlarda yaptıkları Ayin-i Cem'lerde sazlarıyla bu şiirleri terennüm etmişlerdir; yaptıkları semahlarla da bunu etkili kılmışlardır. Bu şekliyle semahlar, şiirler ve saz Anadolu'daki Aleviler üzerinde etkili olmuşlardır. Alevi deyişleri, duvazlar, mersiyeler, tevhitler, semahlar ve miraçlama gibi özellikli tasavvuf eserleri, bağlama düzeninde çalınmaktadır (Kurt 2015: 50-57).

Hafik Beydili Sıraçlarında Yesevîlik ve Bektaşîlik geleneği olarak saz ve deyişler, mersiler, semahlar, miraçlama kendini göstermektedir. Hafik Beydili köyünde Cem ayinlerinde deyişlere ve semahlara sazı ile katılan C. B. bu konu hakkında şöyle demektedir;

“Türkler İslâmiyet ile karşılaştığı zaman okuma yazma bilmediklerinden dolayı bir ahenk içerisinde ezberlenmesi ve akılda kalıcılığı kolay olsun diye müzik ile yol sürmüşler diyebiliriz. Türk önderleri Kuran-ı Kerimi Türkçeye çevirerek ve İslâm'ı anlatan hikmetler, şiirler yazarak bu hususta çok yardımcı olmuşlardır. Önemli hususlardan bir tanesi bu şiirlerin akılda kalıcılığı kendi çalgıları olan kopuz ile icra edilmiştir. Aleviler İslâm'ın özelliklerini benimsemiş fakat Arap kültürünü değil de kendi kültürlerini devam ettirmişlerdir. Özellikle Alevi-Bektaşiler semahlarda ve deyişlerde bağlama ile icra ettikleri sözleri Kuran-ı Kerim'den yansıma olarak Cem ibadetlerinde söylemişlerdir. Günümüz Cem ibadetlerinde devam eden geçmişimiz olan Dedelerimizin, Babalarımızın bu güzel kültürünü elimizden geldiği kadarıyla devam ettirmek için Cem olup ayetleri, duvazları ve semahları bağlama ile çalıp nefesimizin yettiği kadar söylemekteyiz. Bende Cem erkanında ve ibadet olarak devam ettirdiğimiz bu yolda zâkirlik gönüllülüğümü devam ettirmekteyim. Aslında bağlamanın ağacında veya tellerinde keramet olduğu söylenemez. Ama insanlar semahlarda bağlama eşliğinde deyişleri dinleyip semaha durduklarında hakka kendilerini yakın görmek suretiyle coşa gelirler. Burada zakirin avazı ile zikri çok önemlidir. Cem ibadetinde bu nedenle deyişler bağlama çalınarak söylenmiştir. Bu açıdan bağlama bizde önemlidir.”¹²

Sıraç Alevilerinde semahlarda sadece saz kullanılmamakta Hubyâr Semah'ında olduğu gibi keman da kullanılmaktadır. Hubyâr Semahı bazı yörelerde davul zurna ile de

¹² Kaynak kişi: C. B., Hafik Beydili Köyü 1998, Ün. Mezunu, Görüşme Tarihi: Tokat 10.02.2023.





yapılmaktadır. Bu semahta genel bir sınırlama olmamakla beraber genelde iki saz çalan, iki de keman çalan âşıklar bulunur. Âşıklar semah esnasında dönüşümlü veya koro hâlinde türküler de söylerler. Bu türküler Hatayi, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlan, Kul Himmet, Derviş Ali ve diğer Alevi ozanlar ile halk âşıklarının deyişlerinden oluşmaktadır (Sarıtaş 2018: 58).

Tokat Hubyâr Köyünde semahlarda keman kullanılması konusunda aynı zamanda konservatuar mezunu olan C. B. farklı bir yorum yapmaktadır;

“Biz Aleviler semahlarda genelde bağlama çalarız, Keman birçok bölgede kullanılan bir enstrüman değildir. Keman genelde bir batı müziği enstrümanı olduğu için bizim çalgımız olarak Anadolu’ya çok erken bir dönemde giremedi. Ancak ses yapısı ve ses frekansı olarak insan sesine en yakın seslerden bir tanesi kemandır. Bunun özelliğini mi almak istediler veya bundan dolayı mı bilmiyorum. Şunu da belirtmek gerekir ki Tokat ve çevresinde halk müziğinde keman kullanılan bir enstrüman olarak etki etmiş olabilir. Dikkat çeken noktalardan bir tanesi Tokat Hubyâr köylerinde kemani orijinal batıcılar gibi değil de daha çok kemençe gibi tutularak çalınmaktadır. Ayrıca düğün ve şöenlerde keman kullanılmasına çok fazla rastlanılmaktayken, semahlarda sık görülen bir durum değildir.”¹³

Yine Tokat Hubyârlı olan ayrıca Badıllı Beydili Eğitim Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Derneği (BADBEYDER) Genel Başkan Yrd. E. T.; *“Çocukluğumdan beri hem İstanbul’da katıldığım semahlarda hem Hubyâr Köyünde katıldığım semahlarda kemandan çok bağlama kullanıldığına şahit oldum. Bu bağlamda keman sık kullanılan bir enstrüman olarak semahlarda karşımıza çıkmaz”¹⁴* demektedir.

Sıraç Alevileri, hem Orta Asya’dan gelen Türk mirasının hem de Yesevîlik ve Bektaşîlik kanalı ile günümüze ulaşan İslâm mirasının en sadık uygulayıcılarından biri olduğu için yaşamlarının her alanında bu izler karşımıza çıkmaktadır. Doğaya verilen değeri gösterecek şekilde taş, kaya, ağaç, su, ateş vb. kavramlara atfedilen manevi anlam bu izlere örneklerden biridir. Bektaşî menkıbelerinde dağ ve tepe kültürünü çağrıştıran birçok örnek mevcuttur. Örneğin *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*’de bahsedilen Arafat Dağı, Hacı Bektaş’ın Suluca Karahöyük’e geldiği zaman kendini inzivaya çektiği yerdir. Yine *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan’da*, Hacım’ın daima yüksek tepeler üzerinde ibadet ve riyâzatta bulunduğu belirtilmektedir (Ocak 2005: 113). Bu anlayış Sıraç Beydililerinde de kendisini göstermektedir. Örneğin T. Ü.’nün verdiği bilgiye göre Sivas Hafik Beydili köyünde köye yakın bir yerde bulunan ve *Koç Baba* denilen mağara köy halkı tarafından kutsal bir mekân olarak görülmekte ve zaman zaman burada kurbanlar kesilmektedir. Bunun yanında köye girişte bulunan *Gelin*

¹³ Kaynak kişi: C. B., Hafik Beydili Köyü 1998, Ün. Mezunu, Görüşme Tarihi: Tokat 10.02.2023.

¹⁴ Kaynak kişi: E. T., Tokat Hubyâr Köyü 1973, Ün. Mezunu, Görüşme Tarihi: İstanbul 11.02.2023.





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşılık İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği *Kayası* denilen ve köyün sembollerinden de biri olan kaya da köy halkı tarafından ulvi yerlerden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Gelin Kayasının hikayesi şöyledir;

“Gelin Kayası en az yüz bin yıldır vardır. Haramilik devrinde gelin ve damat buradan geçerken, haramiler bunların yolunu çevirmişler. Damadı orada öldürmüşler, gelinin üzerine yürürken gelin, bir duada bulunmuş. Bu duada, Allah’ım ya beni taş et ya da beni kuş et. Bu duanın üzerine gelin taş olmuş ve orada öylece kalmıştır.” Yine köylüler yol yapımı sırasında buranın yıkılmaya çalışıldığını söylemektedirler. Yıkılmak için yol yapımında kullanılan dozer, Gelin Kayası’na yıkılmaya yöneldiği sırada yedi defa bozulmuştur. Dozeri kullanan şoför ise geceleri uyumamaya başlamıştır. Sonunda gelin kayasına kurban keserek bu beladan kurtulmuştur. Böylece Gelin Kayası kendisini korumuştur. Gelin Kaya’sına köylüler tarafından niyaz edilmekte, çaput bağlanmakta, lokma dağıtılmakta ve kurban kesilmektedir. Kurban kesme işlemi diğer ziyaret yerlerinde olduğu gibi, eğer burada kesilmeyecekse, kurban burada dualanır ve kesileceği yere götürülür. Kemikleri ise, Gelin Kayası yakınlarına gömülür.” (Karaca 2022: 514).

Beydili köyünde çocuk sahibi olmak ya da evlenmek isteyen kadınlar ya köyün içinde bulunan Gönül Bacı veya yakınında yer alan Gelin Kayası’na ziyaret ederek dileklerine ulaşacaklarına inanırlar (Yılmaz ve Karşıcı ve Selçuk 2013: 28). Aynı şekilde Tokat Hubyâr köyünde yaşayan Sıraçlar arasında bu izlere rastlamak mümkündür. Örneğin D. G.’nin verdiği bilgilere göre; *“Tokat Hubyâr köyünde Dokuzlar Dağı mevcuttur. Bu dağda yer alan dokuz tane dağ gibi öbek vardır. Her bir öbek ayrı bir ocağı temsil eder ve burası kutsal sayılır adaklar adanır, dilekler, dualar kabul olsun diye çıplak ayakla yürüyenler bile vardır. Bu tepeye çıkmadan Asa Pınar’ı mevcuttur. Buradaki çok soğuk olan suyun aktığı çeşmeye elini sokan kişi avucuna 40 tane taş toplarsa tüm dileklerinin kabul olduğuna inanılır.”¹⁶*

Tokat Hubyâr ve Sivas Hafik Beydili köyünde karşımıza çıkan önemli unsurlardan biri de bu köylerde yer alan bazı taş veya kayaların özel anlamlar yüklenmesidir. Bu taş ve kayalara yüklenen dinsel ve simgesel anlamlar, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli’de* anlatılan hikayelerle benzerlik göstermektedir. Nitekim buradaki menâkıblerden birinde, Hacı Bektaş’ın evliyadan olduğuna inanmayan biri, Hacı Bektaş-ı Veli’den elindeki bıçakla oradaki bir kayayı kesmesini istemiştir. Bunun üzerine Hacı Bektaş da bıçakla kayayı ikiye bölmüştür. Adam bunu görünce Hacı Bektaş’ın evliliğine inanmış ve onun müridi olmuştur. Daha sonra bu keramet delili olan kayalara saygı gösterilmiştir (Ocak 2005: 121). Bu menkıbenin bir benzeri Tokat Hubyâr köyünde karşımıza çıkmaktadır. Tokat Hubyâr köyünde Hubyârın kılıcı ile kestiği bir kaya vardır. Bu kaya ile ilgili anlatılan hikâye şu şekildedir;

¹⁵ Kaynak kişi: T. Ü., Hafik Beydili Köyü 1979, Y. Lisans Mez, Görüşme Tarihi: İstanbul 09.01.2023.

¹⁶ Kaynak kişi: D. G., Tokat Hubyâr Köyü 1988, Ünv Mezunu, Görüşme Tarihi: İstanbul 09.01.2023.





“Sultan Murat¹⁷, Hubyâr Sultan’ın kendisine yaptığı hürmetlere memnun kaldığı Tatar süvariler göndermiştir. Süvariler gelmeden süvarilerin geleceği Hubyâr’a malum olmuş, eşine dostuna, talibine, muhitine bize çağrı geliyor. İstanbul’a yol görünüyor, bize elçi veya ulak zaptiye gelse gerektir, demiştir. Bunun üzerine talipler, Halkacık namazı kılıp kurbanlar kesmiş, gülbenkler çekmiş, naz niyaz tecele tevalla okumuştur. Sonra yola koyulmak için bütün canlarla vedalaşan Hubyâr Sultan dargınlığı yüzünden Gönül Ana ile vedalaşmamıştır. Gürgen Çukuru’na varırken orda bir büyük taş münkirin göğnü Karataş olsun, deyip elindeki kılıcı vurmıştır. Kılıç taşı yaralamış ancak taşı kesmemiştir. O zaman Hubyâr Derviş gönülleri bir edemedim deyip geri dönmüştür. Hanesine gelip Gönül Ana ile vedalaşmış ve tekrar yola koyulmuştur. Hayır himmet deyip geri taşın yanına varmıştır. Lafeta süresini, İsmi Azam suresini okuduktan sonra, ya Allah deyip taş kılıcı vurmıştır. O zaman taş elma dilimi gibi iki parça olmuştur. O zaman Hubyâr’ın gönlü şad olmuştur. O taşın ismi Kılıç Kesen olarak bir nişahgahtır. Bu taş günümüzde bile ziyaret edilen ve saygı gösterilen taşlardan biridir.”¹⁸ (Sarıtaş 2016: 256-257).

Sıraç Türkmenlerinde ağaçlara ve ormanlık alanlara gösterilen saygı ve ulvilik Bektaşî izlerini gösteren diğer önemli noktalardan bir tanesidir. Ağaç kültürünü yansıtan menâkıblerden biri Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli’de ve Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn’de karşımıza çıkmaktadır. Birinci menkıbeye göre, Hacı Bektaş Suluca Karahöyük’e ilk geldiğinde, bölge halkı onun bir evliya olduğunu anlamamış ve köyü terk etmesine tepki göstermemişlerdir. Ancak daha sonra onun gerçek bir veli olduğunu görüp hep birlikte onu geri getirmek istemişlerdir. Hacı Bektaş-ı Veli bu kişilerin baskısından ve gelenlerin elinden kurtulmak için yakındaki Hırka Dağı denilen yüksek bir tepenin üstünde bulunan bir ardıç ağacının yanına ulaşmış ve ağaçtan kendini saklamasını istemiştir. Bu ardıç ağacı derhal dal ve yapraklarıyla bir çadır biçimini alıp, Hacı Bektaş’ı içinde saklamış ve kimse yakalayamamıştır. Daha sonra Hacı Bektaş, orada kırk gün çile çıkarıp ibadet ve riyâzat yapmıştır. Bu nedenle *Devçik Ağaç* denilen bu ardıç, o zamanlardan beri ziyaret edilmektedir (Ocak 2005: 127).

Sivas Hafik Beydili Köyünde Bektaşî inancının ağaç kültürüne dair izlerini gösteren bir örnek de *Secde Çamı’dır*. Burası aslında önünde bir de pınarın olduğu köy halkı tarafından ulvi kabul edilen lokmalar dağıtılıp, kurbanlar kesilen ve derdi olanların niyaz ettiği bir mekândır. Daha öncesinde burada ulu bir çam ağacı bulunmakta imiş. Ancak ağaç iman etmeyen bir kişi tarafından kesilmiş ve yerine yenisi dikilmiştir. Buranın ulvi olması ile ilgili olarak herkes tarafından ortak bir mit anlatılmaktadır. Bu mite göre:

¹⁷ Burada bahsedilen Sultan Murat, konusunda da farklı bilgiler vermektedir. Bazılarına göre Hubyâr Sultan II. Murat döneminde yaşamıştır. (Yüner 2020: 378-379). Bazı kaynaklara göre de IV. Murat döneminde yaşadığı ve Bağdat Seferi sırasında görüştüğü de yer almaktadır. (Kenanoğlu ve Onarlı 2002:41).

¹⁸ Kaynak kişi: D. G., Tokat Hubyâr Köyü 1988, Ünv Mezunu, Görüşme Tarihi: İstanbul 09.01.2023.





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği

“Geçmiş zamanda köyde sara hastalığı olan bir kız varmış. Bu kız Secde Çam’ının bulunduğu mevkiden bir Cuma akşamı geçerken, çam ağacının secde ettiğini görmüş. Gördüğü bu olayı köylülere anlatmış fakat köylüler bu olaya inanmamışlar. Öyle şey olur mu? Hiç koca çam secde eder mi? demişler. Bunun üzerine kız, başından örtüsünü çıkarıp ağaç secde ederken, ağacın tepesine bağlamış. Ertesi gün kız, köylüleri çağırıp durumu göstermiş. Bu kızın ağaca çıkıp asamayacağını gören köylüler ağaca iman etmişler. Secde Çam’ında kurban kesilmekte, lokmalar dağıtmakta ve derdi olanlar tarafından niyaz edilmektedir. Buraya kurban adayanlar kurbanlarını diğer ziyaret yerlerindeki gibi kesmektedirler.” (Karaca 2022: 513).

Yine Sivas Beydili köyü içerisinde bulunan ve *Büyük Çördük Çamı* olarak bilinen aslında Ahlat Ağacı olan bu ağaç ziyaret edilen yerlerden bir tanesidir. Köyün içerisinde olan *Ulu Çördük* veya *Büyük Çördük* de denilen ve genelde Cuma günleri ziyaret edilip horoz kurbanı kesilen ağacın dallarının kesilmesi yasaktır. Çünkü köy halkı bu ağacın dalını kesen kişinin başına kötü bir şey geleceğine inanır. Nitekim köyde inanılan ve ortak anlatılan bir mite göre; *“vaktiyle burada ağacın dalını kesen kişi, bir hafta içinde çok kötü bir durumda hayata veda etmiştir.”* (Karaca 2022: 512).

Bektaşî menâkıbnâmelerinde en çok görülen tabiat güçleri üzerinde hâkimiyet kurabilmek, onları istenildiği gibi yönlendirme durumunu Sıraç Türkmenlerine ait ortak anlarda ve mitlerde de görülmektedir. Örneğin Bektaşî menkıbelerine göre; bir gün, Seyitgazi Tekkesi şeyhi Kara İbrahim Hacım Sultan’ı ateşle imtihan edip gerçek veli olup olmadığını anlamak istemiş, bunu fark eden Hacım Sultan, gökyüzünde hiç bulut olmadığı halde bir dua ile ani bir fırtına çıkarmış, yağmur ve dolu yağdırarak etrafı tufana boğmuştur. Tam bu sırada bir yıldırım, Kara İbrahim’in başına isabet ederek öldürmüştür. Yine bu menkıbelere göre Otman Baba’nın, tabiat güçlerini daha etkin kullandığını gösteren bir menakıba göre Otman Baba bir defasında elindeki değneği yere vurur vurmaz gökyüzünde bulutlar toplanmış, aniden şiddetli bir fırtına çıkararak etraf şimşek parıltıları ve gök gürültüleriyle dolmuş ve insanlar selde boğulacak hale gelmiştir. Otman Baba, bunu kendine fena muamele eden Fatih’e kızarak yaptığı hatta onun sarayının bir duvarını da yıldırımla harabeye çevirdiği ve bulutlara binip yıldırımını elinde kamçı gibi kullandığını menkıbelerde anlatılmaktadır (Ocak 2005: 161).

Sivas Hafik Beydili köyünde kadın veli olarak kabul edilen Gönül Bacı içinde tabiat kuvvetlerine hâkim olduğu inancı mevcuttur. Köylülerin birçoğu *“Gönül Bacı’nın köyün sahibi olduğuna, kendilerini her türlü kötülüklerden koruduğuna, hayırda gelse şerde gelse ondan bildiklerine inanır. “Burada huzur içinde yaşıyorsak kurban olduğum Gönül Bacı sayesinde. O bize yağmur verir, kar verir, çocuğu olmayana çocuk verir, bizi kazadan beladan korur”* demektedirler (Selçuk 2016: 368).

Bektaşî menâkıbnâmelerinde en sık geçen motiflerden birisi de ateştir. *Menâkıbu’l-Kudsîye’de* anlatıldığına göre, Köre Kadı adındaki Selçuklu kadısı, Baba İlyas’tan onun





ulvilğini gösteren bir keramet göstermesini isteyince; Baba İlyas, köyün ortasına büyük bir ateş yaktırmıştır. Daha sonra kendi müritlerinin de dönerek birkaçının bunun içine girmesini, yanıp yanmayacaklarını görmek istediğini söylemiştir. Bu talep üzerine önde gelen müridlerden Oban, şeyhten müsaade isteyerek ateşin içine girmiştir. Fakat ateş onu yakmamış ve ne yana yürürse orada ateş sönmüştür (Ocak 2005: 165). Sıraç Türkmenlerinin genelinde Hubyâr Sultan'ın ateşe hükmettiğine dair ortak bir menkıbe mevcuttur. Buna göre; "Hubyâr Sultan'la ilgili anlatılan en ünlü keramet, kızgın fırına atılıp belirli bir süre sonra fırından sakalı buz tutmuş bir vaziyette¹⁹, yanında bir çocukla ve çocuğun elinde de çiçekle çıkmasıdır (Sarıtaş 2016: 255; Sarıtaş 2018: 47-48). Bu menkıbeden anlaşılmaktadır ki Hubyâr Sultan ateşe hükmederek onun sıcaklığını engellemiştir.

Bektaşî velilerinin ortak bir yanları da tahta bir kılıca sahip olmaları ve bununla yerine göre ejderha, yerine göre kâfirlerle savaşarak öldürmeleridir (Ocak 2005: 178). Hâcim Sultan Velâyetname'sindeki bu konu ile ilgili geçen bir başka menkıbe şöyledir:

"Hoca Ahmed Yesevî Hazretlerinin bir ağaç kılıcı vardı. Getirip tekbir edip, onu sultan Hacı Bektaş-ı Veli, el-Horasânî'nin beline kuşatmıştı ve daha ocakta dut ağacından od yanardı. Onu kavrayıp Rûm'a (Anadolu'ya) doğru pertev etti. Rûm'da bunu tutalar diyu, dedi. O havada yana yana geçerken, Konya'da bir er vardı, Sultan Hoca Ahmed Fakih derlerdi. O odu kapıp, hücresinin önüne dikti. Kudret-i İlahî orada bir ağaç bitti; tepesi yanık, aşağısı dut idi. Hemen yemiş virdi idi." (Korkmaz 2001: 352).

Bir başka rivayete göre, Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş'tan sonra Sarı Saltuk lakaplı Muhammed Buharî'nin beline tahta kılıç kuşatmış onu Horasan erenlerinden 700 kişi ile Anadolu'ya Hacı Bektaş-ı Veli'nin yardımına ve Balkanlardaki Müslümanların imdadına göndermiştir. Hatta Sarı Saltuk'un beline bu tahta kılıcı kuşatırken: *"Saltık Muhammed'im! Bektaş'im seni Rûm'a göndersin. Leh diyarında delâlet gösteren Sarı Saltık suretine girip, o melunu bu tahta kılıçla katleyle!" dediği menkıbelerde geçmektedir* (Bice 2016: 247-248). Tahta kılıç ile anlatılan bir diğer menkıbeye göre Hacı Bektaş-ı Veli'ye, Hoca Ahmet Yesevî tahta kılıç kuşatmıştır. Hacı Bektaş ise daha sonra bu tahta kılıcı (ağaç) Hâcim Sultan'ın beline kuşatmıştır (Gülerer 2014: 142-144). Tokat Hubyâr Köyünden D. G.'nin anlattığına göre Hubyâr Sultan'ın Kılıçkesen Kayasını keserek gösterdiği keramette kullandığı kılıç bir tahta kılıçtır.²⁰

Don değiştirme motifi Bektaşî ve Yesevî menâkıbelerinde geçen ve Sıraç Türkmenlerinde de tezahürleri görülen unsurlardan bir diğeridir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre;

"Şekil değiştirme genellikle üstün bir güç (yerine göre Allah, sihirbaz, cadı, evliya) tarafından, ya yapılan bir iyiliğe karşılık mükâfat veya kötülüğe ceza olarak gerçekleştirilmektedir. Çoğu defa bu motifle, bir ağacın, hayvanın yahut cansız bir nesnenin şimdiki haline nasıl geldiği açıklanmaya çalışılır. Şekil değiştirmeyi ifade için Türk menâkıb, masal ve efsanelerinde donuna girmek deyiminin

¹⁹Kaynak kişi: B. B., Hafik Beydili Köyü 1950, İlkokul Mezunu, Görüşme Yeri ve Tarihi: Sivas 09.01.2023.

²⁰ Kaynak kişi: D. G., Tokat Hubyâr Köyü 1988, Ünv Mezunu, Görüşme Tarihi: İstanbul 09.01.2023.





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşılık İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği kullanıldığı görülür: *Geyik donuna girmek (geyik olmak), güvercin donuna girmek (güvercin olmak) gibi. Eldeki menâkıbnâmelerde de don değiştirmenin pek çok misali bulunmaktadır. Bunların hemen tamamı hayvan şekline girme biçimini yansıtmaktadır, içlerinde büyük çoğunluğu geyik ve kuş şekline girme ile alâkalı olup pek az bir kısmı da başka bir hayvanın donuna girme tarzındadır.*" (Ocak 2005: 205-206).

Vilayetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli'de anlatılanlara göre Ahmed Yesevî'nin efsanevî hayatında, don değiştirme motifine ilişkin birçok örnek vardır. Buna göre Ahmed Yesevî, *turna* ya da *şahin* şekline girerek uçsuz bucaksız mesafeleri aşabiliyordu (Korkmaz 2001: 334).

Beydili köyünde bu motif daha çok yeni doğan çocuklara genellikle aile büyüklerinin adının verilmesinde görülmektedir. Çünkü buradaki amaç bu çocuğun aile fertlerinin adını alarak "*aynı onun donunda gelmiş*" olması inanışıdır. Bu anlayışın temelinde ise Beydililerin cenaze töreninde ölen kişi için edilen "*Allah aynı ana rahminden gelmesini nasip etsin; Allah aynı ocaktan getirsin*" duası etkilidir (Selçuk 2016: 365). Yine genel inanişe göre Hz. Ali donunda geldiği kabul edilen Anşa Bacı Sıraç Türkmenleri arasında kadın veli olarak kabul edilmektedir. Hatta Hafik Beydili köyüne gelip yerleşen Gönül Bacı'nın da Anşa Bacı donunda geldiğine inanılmakta ve ona da ulvi bir gözle bakılmaktadır. Gönül Bacı köy halkı tarafından o kadar değerlidir ki, kocası olan ve ona eziyet eden Balıcan ile ayrılımlarının ardından Beydili topluluğu Balıcan'ın Gönül Bacı'ya yaptığı eziyetleri çekeceğini düşünmekte ve onun hala çilesinin dolmadığına, daha çok börtü böcek donunda gelip gideceğine inanmaktadır (Selçuk 2016: 367-368).

Hem Ahmet Yesevî hem Hacı Bektaş menâkıbelerinde karşımıza en çok çıkan motiflerden bir tanesi de "bereket getirmek" mevzusudur. Bununla ilgili menkıbelerdeki ortak nokta ulvi sayılan kişilerin girdikleri ortama bereket getirdikleri şeklindedir. Ahmet Yesevî menâkıbelerinde bereketle ilgili geçen en önemli motiflerden biri şu şekildedir; Anadolu fethinin yapıldığı tarihlerde Türkistan'ın Sayram kalesinde Şeyh İbrahim'in bir oğlu dünyaya gelmiştir. İlerde Anadolu fethinin planını ve felsefesini yapacak bu küçük Ahmet, erken yaşta anne ve babasını kaybetmiş ve ablası tarafından büyütülmüştür. Zamanla bilge bir kişi olup babasının yerini alması için babasının Aktürbet'teki türbesinde dürülüp bağlanmış sofrasını açması gerekiyordu. Genç Ahmet bu sofrayı açmayı başarmıştır. Hatta Yesi hükümdarının kaldırılmasını istediği Karacuk Dağı için duaya çağırıldıklarına hazırladığı sofrayla -kimi söyleneceye göre -9 bin kişiyi Tanrı'nın bereketi ile doyurmuştur. Bundan sonra da kurulacak bu sofralara Ahmet Yesevî daima misafir buyur etmiş ve misafir ağırlamayı tarikatının müstehabları arasına koymuştur (Cunbur 1993: 63). Bununla ilgili Hacı Bektaş'a dair anlatılan menkıbelerin biri buna örnek teşkil etmektedir. Menkıbeye göre Türkistan'dan Rum diyarına gitmekte olan Hacı Bektaş yolda bir köye uğramıştır. Bir kadından yiyecek istemiştir. Kadın, bir parça ekmeğin içine biraz yağ koyup Hacı Bektaş-ı Veli'ye götürmüştür. Tekrar eve





döndüğünde, önceden içinde azıcık yağ olan küpün, ağzına kadar dolduğunu hayretle görmüş ve yiyecek isteyen kişinin evliya olduğunu anlamıştır (Ocak 2005: 261).

Bereket getirmekle de bağlantılı bir husus olarak *az yiyeceklerle çok kişiyi doyurmak* ile ilgili eldeki menakıbnamelerde geçen anlatıya göre; Horasan'dan gelen Hacım Sultan'ın Ahmet Yesevî'den kalan bir sofrası varmış. Hacım Sultan gelip geçen herkesin nasiplenmesi için bu sofrayı bir ağaca astırmış. Bu sofraya öyle bereketliymiş ki oradan kim geçerse geçsin ne kadar kalabalık olursa olsun herkes sofrada doyar, nasibini alır sonra tekrar sofrayı asarmış (Ocak 2005: 263)

Sıraç Alevilerinde tek bir sofradan onlarca insanı doyurmaya yönelik Bereket motifinin en iyi örneği Hubyâr Sultan'da görülmektedir. Bağdat Seferine giderken bölgeden geçen Sultan IV. Murat, kendisini davet eden Hubyâr ile görüşmüştür (Kenanoğlu ve Onarlı 2002: 42). Sultan Murat ordusunu doyurmak isteyen Hubyâr'a: "*Sen fakirsin bu orduyu nasıl beslersin?*" demesi ardından Hubyâr Sultan Osmanlı ordusunu doyurarak kerametini göstermiştir. Bu kerametle ilgili olarak hem Hafik Beydili Sıraçları hem Tokat Hubyâr Sıraçlarının anlatılarındaki ortak nokta Hubyâr Sultan'ın küçük bir kazanla 40 bin kişilik bir orduyu doyurmuş olduğudur. Bu kadar büyük bir orduyu doyurmuş olması birçok kaynaktan da kerametleri arasında geçmektedir (Bakan 2011: 21-22; Sarıtaş 2016: 255).

Tokat Hubyâr Sıraçlarından olan ve Hubyâr Sultan Alevi Kültür Derneği Başkanı A. D.'ye göre; "*Hubyâr Sultan'ın küçük kara kazanı ile bir orduyu doyurarak kerametini göstermiştir.*"²¹ derken E. T. ise; "*Hubyâr Sultan'ın ordusu doyurması ile günümüze aktarılan iki önemli menkıbe vardır. Bunlardan ilki Fatih Sultan Mehmet zamanında ordu Pontus Rum'a sefere giderken Hubyâr ocağına uğramış tüm ordusu burada yapılan aşlarla doymuştur. Ancak en çok bilinen menkıbe IV. Murat zamanında Hubyâr'a gelen Osmanlı ordusunun doyması hadisesidir. Bu menkıbedeki en büyük keramet, bizde soku denilen arpa, buğday, bulgur vs. döğüldüğü oyuk taştan döğülen bir buğday tanesi ile küçük kara kazanda yapılan aş ile tüm ordunun doyurulmasıdır. Bu keramet gösterilmesinden nice sonra dahi Hubyâr türbesindeki küçük hubyâr kazanında aşlar yapıp dağıtılmıştır.*"²². Bu konu hakkında D. G.²³ ise; "*Hubyâr Sultan küçük kara kazanla kimine göre 9 bin kişilik, kimine göre 40 bin kişilik bir orduyu doyurmuştur. Bu küçük kara kazan köyümüzde hala Hubyâr'ın emaneti olarak muhafaza edilmektedir.*" demektedir.

Yesevîlik ve Bektaşîlik'te kadının ön plana çıktığını ve kadına değer verildiğini gösteren birçok menkıbe ve olay mevcuttur. Bu saygının temeli özellikle Hz. Fatıma'ya duyulan saygı, sevgi ve ulvi bakış açısından kaynaklanmaktadır. Öyle ki, bu durum Sıraç Beydililerine de yansımış ve kendini birçok noktada göstermiştir. Hz. Fatıma'nın hayatlarına

²¹ Kaynak kişi: A. D., Tokat Hubyâr Köyü 1977, Ün. Mezunu, Görüşme Tarihi: İstanbul 20.02.2023.

²² Kaynak kişi: E. T., Tokat Hubyâr Köyü 1973, Ün. Mezunu, Görüşme Tarihi: İstanbul 11.02.2023.

²³ Kaynak kişi: D. G., Tokat Hubyâr Köyü 1988, Ün. Mezunu, Görüşme Tarihi: İstanbul 09.01.2023.





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği bereket getirdiklerine inanan Sıraçlar, geleneklerinde onu temel alarak ona saygılarını ifade ettiklerini düşünmektedirler. Örneğin Sıraç köylerinde doğumu yaptıran ebe “*El Fadime Anamızın eli olsun*” diyerek doğumu gerçekleştirmektedir. Çünkü böylece doğumun kolay geçeceğine inanılmaktadır. Özellikle doğum sırasında sıkça kullanılan “*Fadime Anamızın eli*” ve bunun dışında kullanılan “*Fadime Ana otu*”, “*Fadime Ana uğuru*” gibi tabirler Anadolu Alevileri arasında sihirli sözler olarak bilinmektedir (Şişman ve Sezmiş 2019: 264). Sivas Beydilili erkekler geleneklerinin nedenleri ile ilgili yorum yaparken “*Atalarımızdan kalma, Fatma Anamızdan gelme*” şeklinde yorumlar yapmaktadırlar. Ayrıca ibadet sırasında kadınların neden posta oturan erkeklerin arkasında ayakta durduğu sorulduğunda “*Fatma Anamızdan böyle görmüşüz*” şeklinde verilen cevaplar tüm yaşam alanlarında Hz. Fatıma’nın ve kadının ne kadar etkili olduğunu göstermektedir (Yılmaz ve Karşıcı ve Selçuk 2013: 29-32).

Anadolu kültüründe iz bırakan motiflerden bir tanesi de Hızır inancıdır. Çünkü Türk halk inançlarında Hızır; zorda, darda ya da aciz durumda kalanların yardımına koşan, bereket getiren insanları felaketlerden kurtaran olağanüstü kişiyi akla getirmektedir. Özellikle insanları sıkıntı ve felaketlerden kurtarma yanında bolluk bereket getirmesi kuru ağaçları ve otları yeşertmesi gibi özelliklerini de Hacım Sultan’da görmek mümkündür (Gülerer 2014: 155-156). Hızır inancı temeli Yesevîlik’te ve dolayısıyla Türkistan tasavvufunda da karşımıza çıkmaktadır.

Sıraç Alevilerindeki Hızır inancının temelinde Yesevî izlerini görmek mümkündür. Yesevîlikte Hızır inancına baktığımız zaman Hızır Aleyhî’s-selâm, Hâce’nin babası Şeyh İbrâhim ve onun 10.000 müridi ile musâhip olmuştur. Hatta Şeyh İbrahim, ileri gelen halifelerinden Mûsâ Şeyh’in kızı Ayşe Hatun ile izdivacına bilhassa sebep olmuştur. Ahmet Yesevî’nin şeyhi Yûsuf Hemedânî’nin Semerkand’ın mollalarını çağırarak yaptığı şeri’at sohbetlerinin Hazret-i Hızır, dâimî musâhiblerinden biri olmuştur (Köprülü 1976: 29,69). Ahmed Yesevî ile Hızır arasındaki bağlantıya binaen bizzat Ahmed Yesevî’nin de Hızır’la görüşüp onun irşadlarından faydalandığı hatta Yesevîlik’te önemli bir yer tutan “zıkr-i erre”yi telkin edenin Hızır olduğuna inanılmıştır. Özellikle Yesevîliğin etkili olduğu Alevi-Bektaşî düşüncesinde Hızır inancının kök salmasında etkili olan inanç bu olmuştur. Bunu kanıtlayan en önemli unsurlardan biri Bektaşîlikte on iki posttan biri olan “mihmandarlık” postunun sahibinin Hızır olduğuna inanılmasıdır. Bunun yanında “*Mihman Ali’dir*” sözündeki gibi Hızır, bazen Hz. Ali’nin adı olarak da kullanılmıştır. Alevilerdeki genel inanaşa göre eve gelen her misafirin Hızır olabileceği düşüncesi, misafire büyük kıymet verilmesine neden olmuştur (Şahin 2016: 40).

Alevi Bektaşî itikadında Hızır inancı çok geniş bir yer kaplamaktadır. Özellikle bütün olanakların tükendiği ve çarelerin sona erdiği durumlarda yardıma çağırılan ve buna çağrıya mutlaka icabet ettiğine inanılan sonsuz güç sahibi bir semavi kurtarıcıdır. “*Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez*”, “*hızır gibi yetişti*” gibi deyimler bu halk inancının bir yansıması olarak





günümüze kadar ulaşmıştır. Türkler için Hz. Muhammed (s.a.v) ve Hz. Ali'den sonra en çok bilinen kişidir. Alevi-Bektaşî inancında Hz. Ali ile Hızır ve İlyas özdeşleştirilebilmektedir. Hızır, bazen Hacı Bektaş, Hacım Sultan ve hatta Şah İsmail ile de bir tutulmaktadır. Ehl-i Beyt'in yaşadığı zorluklar da Alevi-Bektaşî düşüncesinde Hz. Ali ile Hızır'ın bütünleştirilerek, Hızır Ali şekline büründürülmesine sebep olmuştur (Şahin 2016: 41).

Hızır inancı ile ilgili olarak; Hafik Beydili'lerinden M. B.'ye göre; "Hızır, Alevilikte çok önemlidir. Dertlere deva, hastalıklara şifa verir darda kalan kullara yetişen kutsal bir kişiliktir bizim için."²⁴ demektedir.

Sıraç Beydililerinin yaşamlarının merkezinde olan İslâm kaide ve kurallarını uygulama şekillerinde de yine Yesevîlik ve Bektaşîlik izlerini görmek mümkündür. Özellikle Ahmet Yesevînin *Fakrnâmesi'*nde Şeriat, Tarîkât, Mârifet ve Hakîkât'ı esas alan 4 kapı 40 makam öğretisi birçok benzerlikle Bektaşîlik ve bu kanalla da Alevilik içinde kendini hissettirmektedir. Örneğin Marifet kapısında yer alan "dervişliği kabul etmek" makamı "helal ve güzel istekte bulunmak", Hakikat kapısının on makamından biri olan "kendisini ve lokmasını Hak yolunda sebil etmek" makamlarında helal haram dairesine dikkat edilmesi gerektiği, şeriat makamında "yumuşak konuşmak" gibi makamlar ise diline sahip çıkmak gerektiğini vurgulamaktadır (Özköse 2017: 117-128).

Bektaşîliğin temel kaynaklarından olan Makalat adlı eserde ise Şeriat, Tarîkât, Mârifet ve Hakîkât'ı esas alan 4 kapı 40 makam öğretisi aynen kabul edilmektedir. Bu yönü ile Ahmed Yesevî'nin *Fakrnâme'*sindeki "Dört Kapı- Kırk Makam" anlayışı ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin Makâlâtı'ndaki "Dört Kapı- Kırk Makam" anlayışı birçok benzerlikler gösterir. "Dört Kapı"da zikredilen "kırk makam"dan otuzu birbiriyle aynıdır. Diğer on tanesi ise ya ifade farkından ya da maddelerdeki yerleri bakımından farklılık arz etmektedir (Sofuoğlu 2021: 545; Özdemir 2020: 714). Hacı Bektaş-ı Veli, Makalat adlı eserinde bahsettiği bu makamlardan şeriat makamı yaratılanların doğru yolu bulması ve haramı helâli bilmesi için gereklidir. Şeriat kapısının helal kazanmak makamı dördüncü makamdır. Şeriat kapısının sekizinci makamı dili korumak boş, gereksiz ve kötü sözlerden sakınmak, özellikle gıybetten (dedikodu, koğuculuk) ve iftiradan uzak durmak, insanlarla yumuşak konuşmak gibi birçok özelliği içerir. Hakikat ehli toprak gibi tevazu sahibi ve verimlidir. Konuştuğunda hayrı söyler ve muhabbet ehlidir (Sofuoğlu 2021: 550-553; Özdemir 2020: 722-724).

Yesevîlik ve Bektaşîlik arasındaki benzerlik konuları olan bu İslâm kaide kurallarından bazıları şunlardır; *harama el uzatmamak, zina yapmamak, Emr-i Ma'rûf-Nehy-i Münker (iyiliği emretmek- kötülüğü engellemek), riyakâr olmamak, iyi ve doğru insan olmak*. Ahmet Yesevî gibi Hacı Bektaş-ı Veli de haram-helâl hususunda itina göstermeyenleri tenkid etmiş ve gerçek Müslümanların iyi, doğru ve güzel olanı emretmek ve yapılmasını sağlayıp teşvik etmekle

²⁴ Kaynak kişi: M. B., Hafik Beydili Köyü 1953, Üniv.Mezunu, Görüşme Tarihi: Antalya 05.02.2023.





Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği kötü olanı da engellemek ve insanların kötülöklere düşmesini önlemek ile yükümlü olduğunu savunmuştur (Yılmaz 1999: 69-71).

Yesevîlik ve Bektaşîlikte temel noktalardan biri olan harama el sürmemek, eline beline diline sahip olmak, riyaya kapılmamak desturu Sıraç Türkmenlerinde çok katı bir şekilde uygulanmaktadır. Hatta Sıraç Alevilerinde Dede veya Baba önderliğinde yılda bir kere yapılması zorunlu olan Musahiplik Cemi ya da Görgü Cemi dedikleri cem bunun en önemli örneğidir. Çünkü bu Cem'e kötülöklere arınmış, ikrarına bağlı, Hz. Muhammed (s.a.v) ve Hz. Ali birliğine inanan evliler katılırlar. Bu ikrar musahiplik ikrarıdır, erkândır. Bir ocağın piri tarafından ve o Pire bağlı olan taliplerin katılımı ile yapılır. Görgü Cemlerinde Alevi inanç ve ilkelerinin dışına çıkan, harama el uzatan, zina yapanları ya da görgüde olan candan sorunu sıkıntısı olan kişinin bir nevi toplum huzurunda hesap verdiği küskünlerin barıştırıldığı bir Cem'dir. Kısaca *Görgü Cemi*'nde kişinin "Eline, diline ve beline sahip olup olmadığının sorgusu yapılır"²⁵.

Değerlendirme ve Sonuç

Sosyolog Ariela Keysar ve Juhem Navarro-Rivera'ya göre; "Dünya genelinde yaklaşık 450-500 milyon civarı (Dünya nüfusunun yaklaşık %7'si) Ateist bulunmaktadır." Ancak bilinmektedir ki en ilkelinden en modernine kadar bütün toplumlar ister Semavi ister Semavi olmayan bir dine veya inanca büyük çoğunlukta inanmaktadırlar. Bunun iki nedeninden söz edilebilir: Birincisi insanın varlık olarak üstün bir güce inanma ihtiyacı ve bu sayede kendini güvende hissedip, psikolojik olarak rahatlamasıdır. İkincisi ise dinsel inançların tarihin en eski çağlarından beri insan topluluklarını bir arada tutması, toplumsal bütünlüğün sağlanmasında (bazı durumlarda ayrışma ve çatışmaya yol açtığını göz ardı etmeden) önemli bir toplumsal doku niteliğinde olmasıdır.

Dinsel inanç ve ritüeller bütün toplumlarda, toplumları bir arada tutan sosyal harç niteliğinde olup tarihsel birlikteliği sağlamada toplumsal dokunun önemli bir bileşenidir. Dünya coğrafyası üzerinde yer alan bütün ulus devletler hangi inancı benimserse benimsesin homojen bir inanç birlikteliğine sahip değildirler. Toplumları oluşturan farklı katmanlar, değişik inanç kategorilerini benimsemektedirler. Önemli olan bu inanç gruplarının veya kategorilerinin birbirine saygı çerçevesinde bir arada yaşama kültürünü oluşturabilmeleridir. Bir ulus devlet olarak ülkemiz de yüzyıllardır farklı inanç gruplarını bir arada barındırmaktadır. Ülkemizin en büyük inanç grubunu Sünni Hanefi inancını benimseyenler oluştururken, ardından gelen en büyük inanç grubu Alevilik/Bektaşîlik'tir.

Bu çalışmada yapılmak istenen Aleviliğin ortodoksi kanadını oluşturan ve daha çok Sivas-Tokat yöresinde yaşayan Sıraç Alevilerinin (Yozgat, Çorum, Amasya ve diğer Sıraç

²⁵ Kaynak kişi: T. Ü, Hafik Beydili Köyü 1979, Y. Lisans Mez, Görüşme Tarihi: İstanbul 9.01.2023.





Alevileri bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur), Orta Çağ'da ortaya çıkan Bektaşî ve Yesevî geleneğini günümüzde nasıl sürdürdüklerini hem tarihsel kayıtlardan hem de görüşülen kaynak kişilerden yararlanılarak ortaya koymaktır. Görünen o ki Sıraç Alevileri Yesevî ve Bektaşî inanç geleneğini büyük ölçüde ilksel haliyle sürdürmeye çalışan son derece otantik bir gruptur.

Sivas ve Tokat bölgelerindeki Beydili boyuna mensup Sıraç Alevileri yaşam tarzları ve inanç biçimleri ile Orta Çağ'ın iki önemli tarikatı olan Bektaşî ve Yesevî'liğin izlerini her anlamda benimsemekte ve devam ettirmektedirler. Sıraç Alevilerinde özellikle Bektaşîlik ve Yesevîliğin izlerinin görülmesinin nedeni gönül ve zihin dünyalarını yabancı etki karşısında çok iyi korumayı başarabilmiş olmalarından veya korumak istemelerinden kaynaklıdır. Kültürel ve inançsal boyutta kendilerini dış dünyaya kapatan bu gruplar geleneksel inanç formlarını bu sayede korumayı başarabilmişlerdir. Özellikle Sıraçlar olarak bilinen bu Alevi gruplar diğer Alevi köylerine göre atalarından gelen geleneklere sıkı sıkıya bağlıdır. Bu geleneklerin değişmeden ve aynı disiplinle devamı nesilden nesile aktarılması ile ve daha çok kendi aralarında yapılan evlilikler sayesinde korunmuştur. Çünkü Sıraç Alevilerinde başka köylerden veya yerleşim birimlerinden biri ve Sünni inancına mensup kişilerle yapılan evliliğe cevaz verilmezdi. Akraba evliliğinin yoğun olması da geleneksel otantik yapılarının korunmasında ana unsurlardan bir tanesi olmuştur. Dolayısıyla Orta Çağ'da aktif olan Yesevî ve Bektaşî tarikatının yaşam tarzı, inanç ve dini ritüelleri bozulmadan bu Türkmen gurubunda hala varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle "Sıraç Türkmenleri Anadolu Aleviliği içerisinde Orta Çağ tasavvuf ve zihin dünyası ile günümüz arasında bir köprü görevi görmektedir." demek abartılı ve hatalı olmayacaktır.

Kaynakça:

- Atalay, Besim.1985. *Divan-i Lügat it Türk Tercümesi I*. Ankara: TTK Basımevi.
- Baş, Eyüp.2011. "Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52: 21-53.
- Bice, Hayati.2016. *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*. Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İnceleme-Araştırma Dizisi. Yayın No: 33. Ankara: Merkez Repro.
- Bakan, Dilek.2011. "Alevi Bektaşî Geleneğinde Hubyâr Sultan". Yüksek Lisans Tezi. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.
- Çınar, Hüseyin.2015. "Kınıklar ve Kınık Yerleşmeleri, Oğuzlar Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri", 5. *Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, Ed.: Tufan Gündüz-Mikail Cengiz, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Coşkun, Hasan. 2018. "Anadolu Alevi-Bektaşî Toplumunun İnanç ve Değerlerinde Ahmed Yesevî İzleri (Hubyâr Sultan Ocağı Örneği)", II. *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. 119-131. Ankara: Aren Tasarım Baskı.
- Çubukçu, İbrahim Agah.1995. "Ahmet Yesevî ve Düşüncesi". *Erdem*.21(21): 821-832.
- Cunbur, Müjgam.1993. "Ahmet Yesevî'nin Ahi ve Gazileriyle Anadolu'nun Türkleşmesinde Yeri". *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu, Kayseri*, 26-29 Mayıs 1993: 63-68.
- Daşcıoğlu, Kemal.2004. "Alevilik-Bektaşîlik İlişkinde Dair". *SDÜ Fen -Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 11: 29-38.





- Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği Demirci, Mustafa.2016. "Türk Din Mûsikisinde Ahmed Yesevî'nin Yeri, Tesiri ve Önemi". *Diyanet İlmî Dergisi*. C .52, S. 4 (Ekim-Kasım-Aralık 2016): 215-242.
- Eraslan, Kemal.1989. "Ahmed Yesevî", *TDV İslam Ansiklopedisi*. s. 159-161. C. 2. İstanbul.
- Gülerer, Salih.2014. "Hacı Bektaş-ı Velî'nin Halifelerinden Hacım Sultan'ın Hayatı". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. S. 8(4): 133-169.
- Halaçoğlu, Yusuf. 2002. "Klâsik Dönemde Osmanlı Devlet Teşkilatı". *Türkler*. Ed: Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca. C.9. s. 1462-1548. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad.1976. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. 3. Baskı. Ankara: TTKY.
- Kafesoğlu, İbrahim.1992. *Harzemşahlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)*. Ankara: TTKY.
- Kurt, Begüm, İlayda Çal.2021."Alevilikte Ocak Geleneği ve Ali Bircivan Ocağı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S.98: 131-149.
- Kurt, Necdet.2015. "Alevi-Bektaşî Cemlerinde "Deste Bağlama" Geleneği ve "Bağlama" Adının Kaynağı". *EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*. S.7: 43-62.
- Karaca, İbrahim.2022."Anşa Bacılı-Beydili Köyü Örneğinde; Türk Kültüründe Tabiat Kültürleri". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 27. (İlkbahar 2022): 507-516.
- Kük, D. Gülçin Erdem.2021. "Alevi-Bektaşî Gülbankları-Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım". Doktora Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Denizli.
- Korkmaz, Seyfullah.2001. "Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Veli -Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslâm Edebiyatına Katkıları". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. S.1: 325-355.
- Kenanoğlu, Ali- Onarlı, İsmail.2002. "Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Toplulukları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 0/23*: 28-111.
- Ocak, Ahmet Yaşar.2005. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri /Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztuna, Yılmaz.1996. *Devletler ve Hanedanlar -İslam Devletleri*. C.1. Kültür Bakanlığı. Ankara: TTKY.
- Özlu, Zeynel.2018. "Gaziantep'in Araban-Beydili Köyü'nde Yaşayan Beydili Türkmen Aşiretine Mensup Aileler (19. Yüzyıl Ortalarında)". *Tarihten Günümüze Ayıntab - Gaziantep Uluslararası /Gaziantep Tarihi Sempozyumu Millî Mücadele Döneminde Gaziantep Bildiri Metinleri Kitabı*.s. 462-478. Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları 23. Ankara: Dumat Ofset Matbaacılık.
- Özköse, Kadir.2017. "Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Dört Kapı ve Kırk Makam Anlayışı". *Akademiar Dergisi*, S. 2. (Haziran 2017): 99-133.
- Özdemir, Ali Rıza.2020. "Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı'nın Makamları". *Mezhep Araştırmaları Dergisi*. C. 13. S.2 (Güz 2020): 713-742.
- Rençber, Fevzi.2013. "Alevi Ocakzâdelerin Problemleri ve Çözüm Önerileri". *JASSS International Journal of Social Science*. V. 6. S. 4: 681-692.
- Santaş, Dilek Bakan.2016. "Hûbyâr Sultan ve Hûbyâr Ocağı Üzerine", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, S. 11, (6/2016): 245-268.
- 2018. "Tokat Yöresi Alevi-Bektaşî Cem Törenlerinde Hubyâr Ocağı Uygulamaları". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyum Bildirileri*. C 1. (18-20 Ekim 2018): 45-62. Tokat: Tokat Gazi Osmanpaşa Üniversitesi Yayınları.
- Selçuk, Ali.2016. "Anşa Bacı'nın Torunu, Kahraman Bir Kadın Ata: Gönül Bacı". *Turkish Studies*. C. 16/15. (Summer-2016): 359-372.
- Şanda, Mehmet Nuri.2017. "Geçmişten Günümüze Beydili Aşireti". *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi*. 1/2. : 64-75.
- Sümer, Faruk.1953. "Bozoklu Oğuz Boylarına Dair", *AÜ DTCFD*. C.XI. S. 1. (Mart 1953): 65-103.
- 1972. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Şahin, Hanifi. 2016. "Seyyid Alizâde'nin Hızırnâme'si Bağlamında Alevi Düşüncesinde Hızır İnancı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 80. (Kış 2016): 31-50.





- Şişman, Bekir, Mehmet Emin Sezmiş.2019. "Alevi ve Sünni Köylerinde Yaşayan Halk İnanışlarının Karşılaştırılması (Zile İlçesi Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. C. 12. S. 68: 262-270.
- Sofuoğlu, Nesrin.2021. "Hacı Bektâş Velî'nin Makâlâtı Bağlamında İnanç ve Ahlâk Öğretileri". *DEUİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayı*: 537-567.
- Togan, Zeki Velidi.1982. *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*. 2. Baskı İstanbul: Enderun Yayınları 10.
- Tosun, Cemal. 2000. "Hoca Ahmed Yesevî, Hayatı, Eserleri ve Toplumu Eğitime Metodu". *Dini Araştırmalar Dergisi*. C 2, S. 6: 119-131.
- Tuyakbayev, Omir ve Talgat Zholdassuly.2021. "Yesevîlikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S.100. (Kış 2021): 328-346.
- Uçakçı, İsmail.2015. *Sivas, Kayseri, Niğde, Aksaray, Nevşehir Yöresi Oğuz Boyları/ Aşiret, Oymak, Cemaatler*. C.2. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Yılmaz, Ali.1999. "Ahmed-i Yesevî, Yunus Emre ve Hacı Bektaş-î Velî'nin İslâm Çizgisindeki Bütünlük". *Bilig-9*. (Bahar 1999): 66-84.
- Yılmaz, Duygu Ulusoy, Gülay Karşıcı, Ali Selçuk.2013. "Sivas Beydili Köyü İnanç Sistemi İçinde Kadın". *İnsan Bilim Dergisi*. 2/2: 22-43.
- Yılmaz, Orhan.2009. *Sıraçlar (Anşabacı ve Hubyarlar) Beydili Alevi Türkmenleri*. Tokat: Veni Vidi Vici Yayınevi.
- 2016. "Hoca Ahmet Yesevî'yi Pir Kabul Eden Tek Anadolu Alevi Kolu: Zile Sırac (Beydili) Türkmenleri". *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu*. İstanbul.
- Yüner, Recep.2020. "Alevilerin Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımları: Sorgun Örneği". *Ekev Akademi Dergisi*. S. 81. (24/2020): 377-396.

Kaynak Kişiler

- B. B., Hafik Beydili Köyü 1950. İlkokul Mezunu. Görüşme Yeri ve Tarihi: Sivas 09.01.2023.
- C. B., Hafik Beydili Köyü 1998. Üniv. Mezunu. Görüşme Yeri ve Tarihi: Tokat 10.02.2023.
- M. B., Hafik Beydili Köyü 1953. Üniv.Mezunu, Görüşme Yeri ve Tarihi: Antalya 05.02.2023.
- K. Ç., Hafik Beydili Köyü 1973. İlkokul. Görüşme Yeri ve Tarihi: İstanbul 05.02.2023.
- A. D., Hubyâr Sultan Alevi Kültür Derneği Başkanı, Tokat Hubyâr Köyü 1977. Üniv. Mezunu. Görüşme Yeri ve Tarihi: İstanbul 20.02.2023.
- D. G., Tokat Hubyâr Köyü 1988. Üniv. Mezunu. Görüşme Yeri ve Tarihi: İstanbul 09. 01.2023.
- E. T, Badıllı Beydili Eğitim Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Derneği (BADBEYDER) Genel Başkan Yrd. Tokat Hubyâr Köyü 1973. Üniv. Mezunu. Görüşme Yeri ve Tarihi: İstanbul 11.02.2023.
- T. Ü., Badıllı Beydili Eğitim Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Derneği (BADBEYDER) Kadın Kolları Başkanı, Hafik Beydili Köyü 1979. Y. Lisans Mezunu. Görüşme Yeri ve Tarihi: İstanbul 9.01.2023.





Fatma SÖNMEZ

Doktor Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü/Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Balıkesir/Türkiye
Faculty Member, Balıkesir University/Faculty of Arts and Sciences/Department of Turkish
Language and Literature/Department of New Turkish Literature, Balıkesir/Turkey
eposta: fekren81@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7679-0366> [RorID: https://ror.org/02tv7db43](https://ror.org/02tv7db43)

Atıf/Citation: Sönmez, Fatma. 2023. Gürsel Korat'ın Uyku Ülkesi Romanında Distopya. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 301-321.
DOI <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1295534>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	10.05.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	22.06.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

GÜRSEL KORAT'IN UYKU ÜLKESİ ROMANINDA DISTOPYA

Öz

Cumhuriyet dönemi yazarlarından olan Gürsel Korat'ın şu ana kadar yayımlanmış sekiz romanı (Levent Cantek ile birlikte yazdığı iki romanı daha vardır), iki hikâye kitabı, altı çocuk kitabı, dört inceleme kitabı, iki deneme kitabı, iki tiyatro oyunu ve bir senaryosu bulunmaktadır. Yazarın son romanı olan *Uyku Ülkesi*, distopik kurgusu ile diğer romanlarından ayrılır. *Uyku Ülkesi*, Doktor Sevda Kül'ün geçirdiği beyin kanaması sonucu ameliyat olması ve sonrasında konuşma yetisini yitirmesi nedeniyle "rüya defteri" adını verdiği ve kızı Nihal'e hitaben yazdığı on dört rüyadan oluşan bir romandır. Romanda distopya öncelikli olarak ekolojik dengenin bozulması nedeniyle çevre problemleri ekseninde verilir; buna şiddetin iktidar tarafından bir baskı aracı olarak kullanılmasının eleştirisi de eklenir. Romanda iktidarın kendisini meşru kılmak için başvurduğu birinci yol şiddettir, ikinci yol denetim/jurnal mekanizmasıdır. İnsanların rüyaları monitörlerden izlenilerek iktidarın hoşuna gitmeyen veyahut da istemediği düşünceler ve davranışlar engellenmeye çalışılır. İktidarın kendisini meşru kılmak için başvurduğu üçüncü yol ise insanları tek tipleştirme ve insanların adalet duygusunu zedelemesidir. Tüm bu distopyalar (şiddet, denetim/jurnal, tek tipleştirme ve adalet) aslında insanların temel hak ve hukuku olan özgürlüklerinin kısıtlanmasına bir göndermedir. Romanda, yüzeyde iki yerde baskı distopyası görülse de aslında romanın bütününde tüm bu yapılarla insanların özgürlüklerinin kısıtlandığı vurgusu yapılır. Romanda üzerinde durulan diğer distopyalar kapitalizm ve basın-yayın distopyalarıdır. Kapitalizm distopyası ile insanlar zor çalışma koşulları altında bırakılarak bir bakıma yaşam özgürlükleri ellerinden alınır; basın- yayın distopyası ile de insanların haber alma, doğru bilgiye ulaşma veyahut da istediğini dinleyebilme/okuyabilme özgürlükleri ellerinden alınır. Bu açıardan bakıldığında romanda ele alınan tüm problemlerin birbiri ile ilişkili oldukları görülür.

Anahtar Kelimeler: Gürsel Korat, Uyku Ülkesi, distopya, iktidar, özgürlük.





DISTOPIA IN GÜRSEL KORAT'S NOVEL OF UYKU ÜLKESİ

Abstarct

Gürsel Korat, who is one of the writers of the Republican period, has eight novels published so far (he also has two more novels written with Levent Cantek), two story books, six children's books, four review books, two essay books, two theater plays and a script. Uyku Ülkesi, the author's last novel, differs from other novels with its dystopian fiction. Uyku Ülkesi is a novel consisting of fourteen dreams that Doctor Sevda Kül called "dream book" because of the brain hemorrhage she had undergone surgery and subsequently lost her ability to speak and which she wrote to her daughter Nihal. In the novel, dystopia is primarily given on the axis of environmental problems due to the deterioration of the ecological balance; to which is the criticism of the use of violence as a tool of oppression by the government is added. In the novel, the first way the rulership uses to legitimize itself is violence, the second way is the control/denunciation mechanism. By watching people's dreams on monitors, thoughts and behaviors that the government does not like or do not want are tried to be prevented. The third way that the government uses to legitimize itself is to standardize people and damage people's sense of justice. All these dystopias (violence, control/denunciation, standardization and justice) are actually a reference to the restriction of people's fundamental rights and freedoms. Although a dystopia of repression is seen in two places on the surface in the novel, in fact, it is emphasized throughout the novel that people's freedoms are restricted by all these actions. Other dystopias emphasized in the novel are capitalism and media dystopias. With the dystopia of capitalism, people are left under difficult working conditions and in a way, their freedom of life is taken away from them; With the press-broadcast dystopia, people are deprived of their freedom to receive news, access the right information, or listen/read whatever they want. From these perspectives, it is seen that all the problems discussed in the novel are related to each other.

Keywords: Gürsel Korat, Uyku Ülkesi, dystopia, power, freedom.

Giriş

Gürsel Korat, ilk romanı olan *Zaman Yeli*'nden (1994) itibaren yazın hayatının içerisinde. Şu ana kadar yayımlanmış sekiz romanı (Levent Cantek ile birlikte yazdığı iki romanı daha vardır), iki hikâye kitabı, altı çocuk kitabı, dört inceleme kitabı, iki deneme kitabı, iki tiyatro oyunu ve bir senaryosu vardır. *Ay Şarkısı* (1998) romanıyla 1980 askeri darbesini, *Yine Doğdu Tanyıldızı* (2014) romanıyla ise Mevlana ve Şems hikâyesinin yeni bir uyarlamasını yapar (Erkol, 2022). Yazarın- şimdilik- son romanı olan *Uyku Ülkesi*, tarihi atmosferi kullandığı önceki romanları olan *Zaman Yeli* (1994), *Güvercine Ağıt* (1999), *Kalenderiye* (2008), *Rüya Körü* (2010) ve *Unutkan Ayna* (2016) romanlarından farklı bir yerde durur çünkü bu romanıyla yazar rüya vasıtasıyla distopik bir kurguya geçer. Korat'ın *Uyku Ülkesi* romanı beyin kanaması geçiren Doktor Sevda Kül'ün, ameliyat sonrası konuşma yetisini kaybetmesinden sonra, önce hastane odasında sonra da evinde, kızı Nihal için kaleme aldığı ve "Uyku Ülkesi" adını verdiği rüyalarından oluşan bir romandır ve tür olarak edebi bir distopyadır. Romanın giriş kısmında "Nihal'e başlıklı kısım vardır ve burada Sevda Kül, kızına geçirdiği beyin felci sonrası





Gürsel Korat'ın Uyku Ülkesi Romanında Distopya

yaşadıklarını anlatır. Devamında gördüğü on dört rüya yer alır. “Veda” başlıklı son kısımda ise kızı Nihal’e kâbuslarının sona erdiğini belirtir. Romanın başında Sevda Kül, apartmanın panosunda bir “S. K.” bildirisi olduğunu görür ve bildiriye okur. Bildirideki baş harflerin kendi adının baş harfleri olduğunu görünce korkar ve evine girdiğinde burasının bir hapisane olduğunu fark eder. Köpek olarak gördüğü başhekim kendisini bacağından ısırır ve bundan sonra ona hiçbir yerde iş verilmeyeceğini söyler. Serap Hemşirenin koşarak yanına geldiğini görür. Rüyasını izleyen polisler ona terörist olduğunu söylerler ve Serap Hemşirenin de kendisine yardım ve yataklık yaptığının kayda alınmasını belirtirler. Rüyasının devamında dev bir kuş kendisine sarı bir zarf getirir. Romanın devamında bu sarı zarfı işten atıldığını ve rüyaları vasıtasıyla darbe yapmaya çalıştığının iddia edildiğini öğrenen Sevda Kül, kızı Nihal’e yazdığı mektubunda rüyaların bireysel semboller içermesi, kişisel olması gerekirken kendisinin benzer mekânlar, olaylar ve insanlar görmesinin tuhaf olduğunu ifade eder. Romanın sonunda Sevda Kül, son rüyasıyla birlikte kâbusları sona erdiği ve başka da rüya görmediği için kızı Bilge’ye tüm notlarını toplattığını ve kızı Nihal’e yolladığını söyler ancak bu kısımda birden son rüyasındaki bir ayrıntıyı yazmayı unuttuğunu hatırlar: Bu rüyada Nihal ile karşı karşıya oturduklarını, rüya defteri üzerine konuşurlarken savcının aralarına girdiğini ve hepsinin içinde durdukları “Uyku Ülkesi” kitabında ele geçirmeye çalıştıkları tüm rüyaların yazılı olarak durduğunu belirtir. Savcı, aradıkları suç belgesini bulduklarını ve suçu yok etmeye rüyalardan başlamak gerektiğini dile getirir fakat savcı bir anda suçladığı rüyanın tutsağı olduğunu fark eder. Şöyle ki kitaptaki yazıda savcının başını bile oynatamadığı yazılıdır ve savcı başını oynatamaz; kitaptaki yazıda savcının sesinin kısıldığı yazılıdır ve savcının sesi kısılır. Roman böylece sona erer.

Romanda “Nihal’e” yazılı ilk bölümden sonra ayrı başlıklar altında on dört rüya vardır ve roman “Veda” başlıklı bölümle sona erer. Romanda yer alan on üçüncü rüya özellikle önemlidir çünkü Sevda’nın neden sarı zarf aldığı ve Sakıp Kenger, Sait Kozan ve Sinan Koz ile bağlantısının ne olduğunun cevabı verilir. Bu rüyasında Sevda’yı polisler kelepçeleterek götürürler. Hücre nedense evinin bitişiğindedir. Karanlıkta Nihal’i görür ve Nihal kendisine “korkma” der. Hücrenin bir köşesinde Profesör Sait Kozan vardır. Bu sırada “düşkün Zülküf” kapıyı açarak rüyasında gördüğü uçakların seri numaralarını ve pilotların adını sorar, Sait Kozan “böyle soru olur mu” deyince bu sefer uçakların “hangi havaalanından kalktıklarını” sorar. Sait Kozan, daha sonra götürülür. Savcı, Sevda’ya emredencesine “Rüyalarınızın korsan yazılımlarını yapacağız. İçeriğini değiştireceğiz.” der (Korat 2022: 151). Bu sırada polisler tarafından sorgu evine döndürülen evinin kapısı çalar ve ayakları zincirli halde EQU Yapı Market işçisi Sinan Koz getirilir. Sakıp Kenger’in ormanda kuş olup uçmaya çalışırken “vurulduğu”, bu nedenle Sinan Koz’un tek getirildiği söylenilir. Hepsinin sonunun aynı olacağı vurgulanır. Sevda, hücrelerindeyken savcı yanına gelir ve onun rüyalarında kişileri görerek hepsini bir araya toplamayı ve böylece bir devrim





yapmayı planladığını söyler. Sevda bunu nasıl yaptığını bilemese de savcı, tarihte sevilen ama artık çoktan ölmüş olan kişilerin haksız ölümleri nedeniyle insanlarda yarattığı vicdan azabını insanların üstlerine boca ettiğinin bilindiğini belirtir. İnsanların rüyalarında, maden göçüklerinde ölenleri; sokakta katledilenleri; kocaları tarafından işkenceyle öldürülen kadınları; saldırıya uğramış ve yok edilmiş çocukları; tecavüze uğramış, soykırıma uğramış tüm Yahudileri, köleleştirilmiş zencileri; dışleri için katledilen filleri, boynuzları için yok edilmiş gergedanları, geyikleri; ormanları yakılmış hayvanları; bina yapmak için yakılan ormanları gördüklerini ve böylece hepsinin yolda olduklarını öğrenir. Savcıya göre Sevda, ölümler canlı, canlılar da ölüyken birden ortalığı karıştıracak ve her şeyi tersine döndürecek ve bunun an meselesi olduğunu ifade eder. Bu rüyaya göre Sevda, rüyaları yoluyla insanları etkisine aldığı için Nazarlık ülkesi için bir tehdit unsurudur.

Yöntem: Ütopya ve Distopya

K. Kumar, ütopya için hem “hiçbir yerdir (outopia)” hem de “iyi bir yerdir (eutopia)” demektedir. Kumar’a göre “mümkün olmayan, ancak insanın bulunmak için heves ettiği bir dünyada yaşamak” anlamına gelir (Kumar 2005: 9). C. Aktaş da, ütopya için hem “olmayan yer” hem de “iyi yer” demektedir (Aktaş, s. 24). F. Vieira ütopya sözcüğünün T. More’un sözcüğe attığı asli anlam ile çeşitli dönemlerin ve düşünce akımlarının yüklediği farklı anlamların birbirinden ayrılması gerektiğini düşünür. Ütopya sözcüğünün “hayali, cennetvari yerleri çağrıştırmak” üzere doğmuş olsa da daha sonra belli bir tür anlatıya (ütopya edebiyatı) atfen kullanılmıştır der (Vieira 2021: 4). Vieira, More’un *Utopia* adlı eserini yazarken A. Vespucci’nin, K. Kolomb’un ve A. Poliziano’nun yenedünyaların ve yeni halkların keşfini anlattığı mektuplardan esinlendiğini ve onda beliren “öteki”nin keşfinin başka mekânların, başka insanların ve farklı örgütlenme biçimlerinin icadını meşrulaştırmakta kullandığını ve bunun da yeni şey için yeni bir sözcük gerektirdiğini ifade eder. Bunun için More’un iki Yunanca sözcüğe başvurduğunu belirtir. “Değil/olmayan” anlamı taşıyan ve “u”sesine indirgenen “ouk” ile “yer” anlamına gelen “topos” sözcüklerine, yer bildiren “ia” sonekini eklediğini söyler. Buna göre de ütopya sözcüğünün olumlama ve yalanlamayı aynı anda içeren bir hamleden doğan, aslında yer olmayan yerdir der. (Vieira 2021: 5). Vieira, ütopyanın “bir tavır meselesi, arzulanır olmayan bir şimdije tepki ve olası alternatiflerin tahayyül edilmesi sayesinde tüm güçlüklerin aşılması isteği olarak görülmesi” gerektiğini vurgular (Vieira 2021: 8). F. Jameson, More’un başlangıç metninden (Thomas More’un *Ütopya* (1516) adlı eserini kast etmektedir) iki farklı çizginin doğduğunu varsaymanın doğru olacağını belirtir. Birinci çizginin ütopya programının gerçekleştirilmesine baş koymuş çizgi, ikincinin ise çeşitli gizli ifadelerde ve pratiklerde yüzeye çıkmayı başaran, muğlak ama her an ve her yerde mevcut olan Ütopya dürtü olduğunu belirtir. Bunların ilkinin (ütopya programının diyebiliriz) sistemik olduğunu, tamamen yeni bir toplum kurmaya çabaladığından devrimci siyasal pratiği ve onun yanında edebi türdeki yazılı uygulamaları içerdiğini söyler. İkinci





Gürsel Korat'ın Uyku Ülkesi Romanında Distopya

çizginin (ütopyacı dürtünün) ise bir dizi şüpheli ve belirsiz meseledeki değişken yatırıma - liberal reformlar ve şişirme ticari umutlara, şurada burada görülen aldatıcı ama ayartıcı madrabazlıklara-uyacak şekilde daha muğlak ve çeşitli olduğunu ifade eder (Jameson 2009: 20). Jameson, ütopyacı çare öncelikle olumsuz olmalıdır ve tüm kötülüklerin kaynağı olan bu kökü koparmak ve yok etmek için bir savaş tamtami işlevi görmelidir demektir. Ona göre tam da bu nedenle ütopyalara olumlu beklentilerle, sanki onlarda mutlu dünyalar, tatmin ve işbirliği uzamları, türsel olarak ütopyadan ziyade idile ya da pastorele denk düşen temsiller varmış gibi yaklaşmanın hata olduğunu vurgular (Jameson 2009: 30).

C. Becan, distopya teriminin Yunanca “dus:zor” ve “topos: yer” sözcüklerinden türetilen “zorlu yer” anlamına; ütopya teriminin ise “u: olumsuzluk eki” ve “topos: yer” sözcüklerinden türetilen “olmayan yer” anlamına geldiğini ifade eder (Becan 2015: 27). M. Avcı, ütopya teriminin İngiliz düşünür Thomas More tarafından Latince “ou-topos (olmayan yer)” kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulduğunu (Avcı 2021: 193); distopya teriminin ise John Stuart Mill tarafından “kötü bir yer” anlamında kullanıldığını belirtir (Avcı 2021: 194). Vieira da distopya sözcüğünün ilk defa J. Stuart Mill tarafından parlamentoda yaptığı bir konuşmada karşımıza çıktığını ifade eder (Vieira 2021: 22). Aynı bilgiyi Claeys de verir (2021: 156); Stableford da kavramın ilk defa J. Stuart Mill tarafından 1868’de kullanıldığını belirtir (2021: 359). Vieira, sözcüğün J. Bentham’ın icat ettiği bir neolojizm olan “kakotopya” sözcüğüyle eş anlamlı olarak kullanıldığını söyler. Dys’in Yunanca “dus”tan geldiğini ve “kötü, anormal, hastalıklı” anlamı taşıdığını, “caco”nu Yunanca “kako”dan geldiğini ve “nahış ya da yanlış bir şeye gönderme” yaparken kullanıldığını ifade eder (Vieira 2021: 22). E. Atasoy, ütopya edebiyatı geleneğinin, Thomas More’un Rönesans döneminin izlerini taşıyan *Ütopya* (1516) adlı eseriyle ortaya çıktığının kabul edildiğini vurgular (Atasoy 2020: 1139). Distopya kelimesinin ise bugüne kadar John Stuart Mill’in, 1868 yılında Avam Kamarası’nda hükümetin İrlanda’daki toprak politikasını eleştirmek için yaptığı konuşmada ilk defa kullandığı düşüncesinin yaygın bir düşünce olduğunu; ancak Mill’in kavramı ilk defa kullanan kişi olmadığını ve kelimenin kökeninin daha eskilere dayandığını söyler. Atasoy, distopya kelimesinin ilk olarak 1747 yılında Henry Lewis Younge, sonrasında 1782 yılında Noel Turner ve 1868 yılında da Stuart Mill tarafından kullanılmıştır demektir (A. Milner’den aktaran Atasoy 2020: 1140). N. Bezel, ütopyaların bir çeşit yeryüzü cenneti önerdiğini, buna karşın distopyaların “akıllarında bir yerde gizli olan cenneti inşa etmeye çalışanların yarattığı cehennemi” sergilediğini; buna göre de ütopyaların “mutluluk için uyum gereğini” vurguladığını, distopyaların ise “uyum düzeni adına yol açılan korkuyu ve acıyı” anlattıklarını dile getirir (Bezel 1993: 17). Kumar, “karşı- ütopya” kavramını distopya nadiren de kakotopya denilen şeyi içine alacak biçimde kullanır ve ütopya ile karşı- ütopyanın zıt kavramlar olduğunu ancak aralarındaki ilişkinin simetrik ya da eşit olmadığını söyler. Karşı- ütopyanın malzemesini ütopyadan aldığını ve onu ütopyanın olumlamasını reddeden bir tavırla yeniden kurduğunu; ütopyanın aynadaki görüntüsü olduğunu ama çatlamış bir





aynada görülen tahrif edilmiş bir görüntü olduğunu vurgular (Kumar 2006: 172). G. Ülger de distopyanın doğrudan ütopyanın zıttı ve antitezi olduğunu ifade eder (Ülger 2018: 12). G. Claeys, ütopya ya da eutopyanın (iyi yer) aksine “distopya”nın sık sık “anti- ütopya” ya da “olumsuz ütopya” ile değişmeli olarak kullanılabilirdiğini; buradaki amacın kötülüğün ya da olumsuz toplumsal ve siyasal gelişmelerin üstün geldiği bir toplumun kurmaca portresini resmedebilmek ya da ütopyacı isteklerin, mantık yanlışlarını açığa çıkarma girişiminde bulunan bir hicvini sunmak yahut da bu hicvin kesinlikle kaçınmamız gereken yaşam biçimlerini göstermek istediğini dile getirir (Claeys 2021: 156). Gordin, Tilley ve Prakash (2020: 7-8), distopyanın, adına karşın, ütopyanın doğrudan zıddı olmadığını; ütopyanın gerçek zıddının ya bütünüyle plansız ya da özellikle korkunç ve berbat olmak üzere planlanmış bir toplum olması gerektiğini belirtirler. Tipik kullanımıyla distopyanın bu ikisi de olmadığını; daha çok, yanlış yönde gitmiş bir ütopya veya toplumun belirli bir kısmı için iş gören bir ütopya olduğunu ifade ederler. Ütopyanın bizi bir geleceğe taşıyıp şimdiki itham ederken distopyanın bizi karanlık ve bunaltıcı gerçekliğin tam ortasına bıraktığını, burada ve şimdiki semptomlarının ayırdına varıp tedavi etmezsek gelecek olan korkutucu bir geleceği önümüzü koyduğunu dile getirirler.

N. Dağ, olumsuz gelecek tasarıları olarak kabul edilen metinler için birçok terim kullanıldığını ve bunlardan ilkinin “karşı ütopya (anti-ütopya)” terimi olduğunu ifade eder. Karşı ütopya sözcüğünün kakotopya, distopya (negatif ütopya), eleştirel ütopya vb. birçok sözcüğün yerine kullanıldığını dile getirir. Bununla birlikte bu kelimelerin yakın anlamlı olmasına karşın kakotopyanın “kakos+topos= kötü yer” anlamına; karşı ütopyanın “ütopyacı bir eğilim ve amaçlarla yola çıkıldığında ortaya çıkabilecek olumsuz ve baskıcı bir toplum düzeni” anlamına; distopyanın “yazarın çağdaşı bir okurun, kendi yaşadığı toplumdaki daha kötü bir toplumu gözlemleyeceği bir ütopya” anlamına; eleştirel ütopyanın “yazarın, çağdaş bir okurun, çağcıl toplumdaki daha iyi fakat zor sorunları olan bir toplum olarak görebilmesi amacıyla oldukça ayrıntılı olarak betimlediği, gerçekte var olmayan bir toplum” anlamına geldiğini söyler (Dağ 2020: 61-63). Tüm bu açılardan bakıldığında kısaca, kendi tanımımızla, edebi eserde ütopya kavramının “gelecekteki ideal bir dünya/toplum tasavvuru/hayali” anlamına gelirken distopya kavramının “gelecekteki ideal olmayan bir dünya/toplum tasavvuru/hayali” anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte distopya kavramıyla yazarın eserinde ortaya koyduğu bu olumsuz dünyayı/toplumunu arzuladığı manasında kullanmadığımızı, bu olumsuzluklara dikkat çekerek bir bakıma yine ideal dünyayı/ toplumu kurgulamayı hedeflediğini belirtmekteyiz. *Uyku Ülkesi* romanındaki distopyaları; çevre distopyası, şiddet distopyası, denetim/jurnal distopyası, tek tipleştirme distopyası, adalet distopyası, özgürlük distopyası, kapitalizm distopyası, basın-yayın distopyası olarak sınıflandırmak mümkündür.





1. Çevre Distopyası

Çevre, *Türkçe Sözlük*'e göre "Hayatın gelişmesinde etkili olan doğal, toplumsal, kültürel dış faktörlerin bütünlüğü[dür]" (TDK, 2005: 420). Çevre problemleri, teknolojinin ve sanayileşmenin artışıyla doğru orantılı olarak artmaktadır. İnsanın yaşadığı çevreye karşı sorumluluklarını bilmesi, onu koruması veyahut da koruyucu önlemler alması zorunludur. Bu durum sadece çevrenin insana faydalı olması içerisinde yaşadığımız için ona mecbur oluşumuz- ile alakalı değildir; bulunduğumuz çevre içerisinde bizim dışımızda yaşayan canlılar da vardır ve bu canlılara karşı-zihinsel yetilerimizin onlardan daha üstün ve gelişmiş olması nedeniyle- insan olarak ayrıca sorumluluklarımız vardır. Hem kendimizin hem diğer canlıların yaşam alanı olan çevreye saygı duymayı ve onu korumayı ancak insanlarda bir çevre bilinci geliştirerek sağlayabiliriz. Ekoeleştirme yöntemi, bu çevre problemlerini edebiyat eserlerinde görünür kılmayı ve böylelikle de bir çevre bilinci oluşturmayı hedefler. *Uyku Ülkesi* romanı ekoeleştiril bir yöntemle okunabilecek bir eserdir çünkü romanın çıkış noktası olan, kimin yazdığı bilinmeyen ama "S.K." kısaltmalarının olduğu bildiriyle yazar bir bakıma çevre problemlerini görünür kılmayı hedefler. S. Oppermann, ekoeleştirmenin başlıca ilgi alanlarını canlıların ve inorganik maddelerin birbirleriyle ve çevreleriyle ilişkilerinin edebi metinlerde nasıl betimlendikleri, edebiyatın söz konusu ilişkiler ağına yaklaşımı, edebi ve kültürel anlatılarda dil kullanımı, ifade biçimleri ve yöntemleri olarak belirtir (Oppermann 2012: 9). Kapitalizmin beraberinde getirdiği tüketim çılgınlığı ve aşırı betonlaşma çevre problemlerinin birincil nedenidir denilebilir.

Romanda yedi rüyada [İlk rüya içerisinde (Korat 2022: 21; 24- 26); ikinci rüya içerisinde (Korat 2022: 39- 40); üçüncü rüya içerisinde (Korat 2022: 44); altıncı rüya içerisinde (Korat 2022: 74- 78); yedinci rüya içerisinde (Korat 2022: 81- 82); onuncu rüya içerisinde (Korat 2022: 122, 126); on üçüncü rüya içerisinde (Korat 2022: 145- 149)] çevre distopyası vardır. Romandaki ilk rüyasında Sevda, hastanedeki odasındaki dolaptan çıkan zarfı görünce şaşırır çünkü Hipnosia adı verilen büyük ödüle layık görüldüğü yazılıdır. Ödülünü almak için valiliğe doğru yürürken göğü kaplayan binalar yüzünden burasının bildiği Cağaloğlu'na benzemediğini; buzulların erdiğini, tüm denizlerin elli dört metre yükseldiğini ve böylece pek çok kıyı yerleşiminin deniz altında kaldığını, suyun altında eski İstanbul'un yaşamayı sürdürdüğünü görür. Sevda, rüyasının bu kısmında betonlaşmayı, iklim krizini, tarım arazilerinin bitişini, bitki ve ağaçların yok oluşunu, yiyeceklerin dahi fabrikasyonla üretilişini görür. Dünyanın yaşanabilir iklim bölgelerinin zenginler tarafından ele geçirildiğini, diğerlerinin yoksul bölgelere terk edildiğini; suyun hem yokluğuyla hem varlığıyla felaket olduğunu görür. İkinci rüyasında ise orman yangını sonrası dev bir vazoyu boyutunda bir orman kuşu görür; ağız açık olan kuşun pençeleri kıvrıktır, yanan ağaçların is kokusu üstüne sinmiştir, tüylerinden minik dumanlar yükselir, ağzının kenarından sarı su sızar. Sevda apartmanının kapısına geldiğinde "S. K." adlı birisi





tarafından yazılan bildiriye okur: “Ağaçlar uzak atalarımızdır. Evren bir bütündür, insanlık ise bütünüün parçası. Oysa binalar evrenin bütünlüğüne aykırıdır. Bu nedenle insanlık var ettiği binalar tarafından yok edilecektir.” (Korat 2022: 40). Sevda, mektubunda kızına üçüncü rüyasını anlatırken sürekli benzer mekânlar, olaylar ve benzer kişiler gördüğünü yazar. Mesela rüyalarında en çok balkonundaki zeytin ağaçlarının inşaat için ya da iş yerinden termik santral kurmak için söküldüğünü; Anadolu’nun pek çok yerinin delik deşik edildiğini, ağaçların doğrandığını; İstanbul’da üçüncü köprü için kesilen ağaç sayısını söylemeye dilinin elvermediğini; üçüncü havalimanının koskoca bir orman mezarlığı üstüne kurulduğunu bildiğini ve bunları bilen kendisinin ağzı köpüren ve konuşamayan bir deli haline geldiğini söyler.

Altıncı rüyasında Sinan Koz’un, Profesör Sait Kozan’ın yeni aldığı kitaplığı yanlış eve götürerek işleri karıştırdığını ve buna polisin el koyduğunu; bu işe el koyan polisin Sakıp Kenger adlı birisi olduğunu ve bu kişinin de kendisi olduğunu görür. Sakıp Kenger, ormanda olduğunu, jetlerin geçtiğini, pencerede ormanı izleyen Sevda Kül’ü gördüğünü ve onları izlediğini fark eder. Sakıp Kenger adeta bir kuş gibi yükselir, balkon demirine tutunur, istediği dolaba girer, sarı zarf bırakır, dürbünü andıran gözleriyle görmek istediğini yakından inceler. Nazar Paşa’nın çoktan darbe yaptığını, Sevda Kül’ün de kızı Bilge ile bunu konuştuğunu duyar, sonra uçup bir dala konarak ötmeye başlar. Sonrasında Sevda, uykuya geçer; önce uyandığını zanneder fakat sonra yine kendisini Sakıp Kenger olarak gördüğü rüyada olduğunu anlar. Komiser Sakıp Kenger ve yanındaki polis memuru İsmail, Nazar Paşa’nın geçişi için güvenliği sağlamakla görevlidirler ve bu esnada hologramlı eylemlerin başladığını görürler. İnşaatsız bir dünya için eylem yapanlara Sakıp Kenger ile İsmail gülerler. Yedinci rüyasını anlattığı bölümde kızı Nihal’e fabrika atıkları nedeniyle Ergene Irmağı’nda ölü balıkların kıyıya vurduğunu, Marmara Denizi’nde müsilaj nedeniyle denizin öldüğünü, Maslak’ta yapılan apartmanlardan hava akımının güneye doğru geçmediğini, İstanbul’da iklim değişimi yaşandığını konuştuklarını hatırlar. Kendi hastalığı ile denizin bir salgı ile kaplanıp mavisini yitirmesi arasında bir bağ olduğunu düşünür.

Onuncu rüyasında Sevda, bu sefer de Sait Kozan olarak kendisini görür. Gelen polislerin ellerinde silahla çat kapı düşleri sorgulamak için geldiklerini ve özel yaşamları yokmuş gibi eve daldıklarını ve giriş katının camına, insanların ormanlardan vazgeçmeyeceğini yazmanın cezasını çeceklerini düşünür. Sevda uyandığında çevreci protestolar yüzünden kızı Bilge’nin işten atılmasını, sarı zarfla izlenişini hatırlar. On üçüncü rüyasında, kızı Bilge’nin- nedense kızı bu rüyasında on dokuz yaşındadır- orman kenarındaki evlerinde dolapta meyve aradığını, kendisinin ise bu sırada denizin ortasında dayak yediğini görür. Sevda, bu esnada polisler “Zaman oluşum halindeki geçmiştir” sözünü söyler (Korat 2022: 146). Bilge bunu duyunca annesinin kitaplığına giderek onun kitaplarında altını çizdiği cümleleri not etmeyi ve bunları polisler kanıt olarak sunmayı düşünür: Önce *Dava* romanının, sonra Sofokles’in *Aias*’ının, sonra *Hamlet*’in, sonra *Babalar ve Oğullar*’ın, sonra *Rüya*





Gürsel Korat'ın Uyku Ülkesi Romanında Distopya

Körü'nün (burada üstkurmaca yaparak Gürsel Korat kendi romanına atıf yapar) ve sonra da *Hayvan Çiftliği'nin* altı çizili yerlerini okur. Bilge son olarak- apartman girişine asılan bildirinin aynısı olan- notu okur: "Ağaçlar uzak atalarımızdır; evren bütündür, insanlık ise bütünün parçası. Oysa binalar evrenin bütünlüğüne aykırıdır. Bu nedenle insanlık var ettiği binalar tarafından yok edilecektir." (Korat 2022: 149). Bunu kimin yazdığını anlayamaz; Sevda Kül mü, Sait Kozan mı, Sakıp Kenger mi, Sinan Koz mu? Hepsinin kısaltması "S.K." dir. "Ormanlar Bildirisi" Sevda'nın kitabının arasından çıkınca savcı bir anda gelir çünkü suçluyu bulmuştur (fakat bu sefer savcı kızı Nihal değildir, bir erkektir) ve Sevda'nın bileğine kelepçeyi takarak ona "gidelim" der. Sevda, on dördüncü rüyasında savcıya neyle suçlandığını sorar. Savcı, Sevda'ya ölmüş kişileri rüyasında gördüğünü, onları bir araya topladığını ve hepsi toplanınca da devrim yapmayı planladığını belirtir. Sevda, Lethe kayığı üzerinde hücrelerinden çıkarılarak bir odanın önüne getirilir. Demir kapılı bir odadan içeri girer girmez yürür, konuşur, anlamlı sözler eder ve hiçbir zorluk yaşamadan her şeyi anımsar; oysaki gerçekte Sevda beyin felci geçirdiği için anlamlı sesler çıkaramaz ve insanlarla yazarak anlaşır. Bu sırada hayali genişleyen Sevda, kesilmiş ağaçların yasını tutan ormanların birbiri ardına gizlenerek yürüdüklerini; ağaçların betonlara bakıp hışırdadıklarını, gündün güne daraldıklarını; otların acılar içinde kıvrandıklarını; suların acıklı bir hal aldığını ve ırmakların her renkte aktıklarını görür. Telefonunun her düşüncesini ilgili merkeze ilettiğini, gözle bağlantılı görüntü kayıtlarını depoladığını fark eder. Eski kayıtlara bakar; sarı zarfı açar, içinden "Uyku Ülkesi" çıkar. Sokağın köşesinden döndüğünde uykular üzerine düşündüğü ihbarını alan polis, tüfeği gözüne yaklaştırarak kendisine durmasını söyler. Bir bakar ki bu bir polis değildir, aynı şeyi söylemeye programlanmış bir makinedir. Ortam birden değişir ve tepeden ısıtılan bir yer olur. Savcı, kendisine "geleceğini biliyordum" der. Sevda savcıya "gelmeyi unutabileceğini" söylediğinde savcı sinirlenir ve demir kapılı mağaraya atılmasını emreder. Birden bir sarsıntı olur, kapı açıldığında bu ölümler âlemine Komiser Hayri Bey ve yardımcıları girer ve kendisine "Bizi elin yabancısına şikâyet ettiniz hanımefendi. Siz bir hainsiniz." der (Korat 2022: 159). Her ne kadar bu ölümler kendisini polislerin almasına engel olmaya kalkışsa da onu polislerin elinden alamazlar ve karga tulumda götürülür. Sonra Küba sokaklarında olduğunu fark ederek koşar, polisler peşindedir. Oradan İtalya'ya gider, kucağında "Ormanlar anne kucağıdır" yazılı afiş taşımaktadır. Birden savcıyı görür. Savcı kendisine çok kızgındır, kurduğu rüya nedeniyle ona cezasını çekeceğini belirtir. Sevda, "Biz varız sözü yalnızca kamu yararı söylenirken doğrudur" dedim, "düşüncemi söylerken değil" der (Korat 2022: 163). Bu düşüncesinden yer sarsılır. Yeraltı kaynakları, yer kabuğunun üstüne çıkarıla çıkarıla alt katmanlarda boşluklar oluşmuştur, sarsıntılarının nedeni budur ve İstanbul çökmeye başlar. Sevda önce, "Gerçekler yaşanmamış rüyalar"dır" der, sonra sözlerini beğenmez ve "rüyalar henüz yaşanmamış gerçeklerdir" diyerek gözlerini açar (Korat 2022: 164). Sevda Kül'ün gördüğü çevreyle ilişkili tüm rüyalar aslında ekolojik dengenin bozulması (betonlaşma nedeniyle ağaçların kesilmesi) sonucunda insanların nelerle karşılaşabileceklerinin adeta bir göstergesidirler.





2. Şiddet Distopyası

Türkçe Sözlük'e göre şiddet kavramı “Karşıt görüşte olanlara, inandırma veya uzaklaştırma yerine kaba kuvvet kullanma” (TDK, 2005: 1866); korku kavramı ise “Kötülük gelme ihtimali, tehlike, muhatara” anlamlarına gelmektedirler (TDK, 2005: 1217) . Emiroğlu-Aydın (2003: 767), insan gövdesine zarar vermeye yönelik, kültürel olarak meşru görülmeyen davranışların şiddet kavramı içinde incelendiğini belirtirler ve şiddetin varlığını belirleyen şeyin kültürel kabuller olduğunu vurgularlar. Buna göre de bir kültüre göre şiddet olarak görülen bir uygulamanın, başka kültürde gelenekselliğin veya adaletin gereği olabileceğini ifade ederler M. Foucault da şiddet ilişkisinin bir beden üzerinde ya da şeyler üzerinde uygulandığını; şiddet ilişkisinin zorladığını, büktüğünü, işkence uyguladığını, tahrip ettiğini ya da bütün imkânlarla kapıyı kapattığını söyler (Foucault 2014: 73). Anayasal hakların çoğunluğu toplumların bir arada yaşama dinamiklerini şiddetten ve korkudan uzaklaştırmak amacıyla ortaya çıkmıştır denilebilir.

Uyku Ülkesi romanında şiddet distopyası, toplam yedi rüyada [Üçüncü rüya içerisinde (Korat 2022: 46-47); sekizinci rüya içerisinde (Korat 2022: 92-100); onuncu rüya içerisinde (Korat 2022: 115- 118; 118-122); on birinci rüya içerisinde (Korat 2022: 128- 131); on ikinci rüya içerisinde (Korat 2022: 137- 141); on üçüncü rüya içerisinde (Korat 2022: 142- 149)] yer alır. Bunlardan ilki olan üçüncü rüyasında Sevda Kül, dev bir kuşun sarı zarf getirdiğini ve kaçtığını görür. İşten çıkıp orman kenarındaki evine geldiğini, çantasında duran ve telefon gibi titreşen “Uyku Ülkesi” adlı kitabı eline aldığı müzik sesiyle birlikte döpiyesli bir kadının belirdiğini fark eder. Spikere benzer kadın Nazar Efendilerinin başlarına geçişinin onuncu yılını kutlamak üzere jetlerin gösteri yaptığını söyler. Yakında bir patlama olur, jetler geçer, karşıdaki binaların camları kırılır. Askeri kamyonlar hizaya girer, insanlar teker teker toplanır, cezaevi olarak kullanılan stadyumlara tıkları. Burada gelen giden dayak yer, tabii Sevda Kül de... Sevda bir yandan acıyla inlerken diğer yandan hoparlörden yükselen “*inşaat kahramanları marşı*”na güleceği gelir (Korat 2022: 47). Paşanın üç boyutlu görüntüsü salonun ortasında aniden belirir. Askeri darbe yapmıştır. A. S. Öztürk (2021, s. 92), distopyalarda devletin “genellikle aşırı kontrolcü, her alanı yasalarla denetleyen, gerçekliği ve bilgiyi manipüle eden, bireyselliği yok eden, ihtiyaç duyduğunda yasa dışı yollara ve şiddete başvuran bir yapıda” olduğunu devletin “bireysellik üzerinde ya da özel alan üzerinde normalden çok daha fazla bir kontrole sahip olması[nın], örneğin bireylerin yaşadıkları evlerin dahi devlet tarafından gözetlenmesi gibi durumların sıklıkla ele alın[dığını]” vurgular. *Uyku Ülkesi* romanında bu örnekte de görülebileceği gibi Nazar Efendi ülkenin başına yasa dışı yollarla gelmiş ve bunun için de şiddete başvurmaktan çekinmemiştir. Sevda Kül, ikinci rüyasında Nazarlık’ın- tıpkı Sezarlık ya da Çarlık gibi- bir kurum olduğunu ve daima nazar ettiğini, bakışlarıyla kendilerini izlediğini; Nazarların, Çarların, Sezarların birbirlerine darbe yaparak iktidara geldiklerini ve kendi hanedanını kurmaya çalıştığını; dünyada zaten haydutluk temeline dayanmayan tek devlet olmadığı ve artık soygun ve mafya düzeninin





Gürsel Korat'ın Uyku Ülkesi Romanında Distopya

alenileştiği için bunların olağan karşılandığını söyler (Korat 2022: 37). Sevda Kül, sekizinci rüyasında nasıl oluyorsa Sinan Koz'un kendi evlerinin kapısında olduğunu ve kızı Bilge'nin korktuğunu uzaktan gördüğünü anlar. Koşarak apartmana ulaşır ve apartmanın girişinde bir "S.K." bildirisi olduğunu görür fakat bunun bir tuzak olduğunu bildiği için bildiriye bakmadan apartmandan içeri girer. Profesör Doktor Sait Kozan, asansörün önünde kendisini beklemektedir. Asansör her nedense hastane asansörüdür ve asansördeki aynada kendisine bakan Sevda'ya Sait Kozan, "sorgulanacaklarını", burasının İkinci Şube yani ünlü "işkencehane" olduğunu söyler. Bu durum romanda çevreci bir yaklaşımla yazılan "S. K." Bildirisinin Nazarlık ülkesinin doğrularıyla örtüşmediğini ve bu nedenle tehlikeli görüldüğünü; Sait Kozan'ı, Sinan Koz'u, Sakıp Kenger'i ve onlar gibi daha birçok insanı rüyaları vasıtasıyla etkileyeceği düşünülen Sevda Kül'ün bu nedenle işkence ile fikrinden (doğal olarak diğerlerinin de) vazgeçirmesinin hedeflendiği görülür. Bu sekizinci rüya ile onuncu rüya birbirinin devamıdır. Onuncu rüyasında Sevda monitör ekranından karakolu ve Sinan Koz'u görür. Sinan Koz, ifade vermektedir ve dayak yemekten harap olmuştur. Monitör kapanır. Onuncu rüyası kesintiye uğrar ancak bu rüyası Sinan Koz'u televizyon izlerken, Sakıp Kenger'i de kuş gibi uçup giderken gördüğü sahneden devam eder. Sevda, kızı Bilge'yi ve kedileri Felix'i aramaya çıkar ancak kızını odasında telefonuyla meşgul halde bulur. Kızına polislerin gelip kendisini sorguya çekeceğini ve hapse gideceğini çünkü sarı zarf aldığını söyler. Sarılıp ağlarlar. Pencerede kocaman bir kuş görürler. Bilge pencereyi açar ve Sevda evde değil de otobüste olduklarını fark eder; hayvan ve insanların yan yana yolculuk ettiklerini görür. Sonra kapı çalar ve polislerin kendisini almaya geldiklerini düşünür, kapıyı açmak için yürürken polislerden birisinin çoktan içeri girmiş olduğunu fark eder. Polislerin diğer ikisi de içeri girerler. Kendisine Sait Kozan'ın nerede olduğunu sorarlar, bilmediğini söyler; bunun üzerine polisler, onun sırtına esaslı bir tekme indirirler. Daha sonra polisler evin içerisindeki merdivenden çıkarak Sait Kozan'ın evine giderler.

On birinci rüyasında Sevda, kızı Nihal'in savcı olduğunu ve kendisinin de sorgu esnasında olduğunu görür. Hayri Bey, kendisine Nazar Paşa Hazretlerinin son rüyasını gördüğünü ve yaydığını, bir hain olduğunu, bu rüyayı ele geçirdiğini, virüs kaptırdığını söyleyerek her şeyi atlamadan kendilerine anlatmasını emreder. Sonra genç polis Sevda'nın boğazını sıkarak, Sevda çırpınarak adama durmasını işaret ederse de adam durmaz. Nefesi daralmış bir halde uykusundan uyanır. On ikinci rüyasında bir önceki rüyasının devamını (polisin kendisinin boğazını sıkacağı rüyasını) görür ve Nihal'in onlara "durun" diye bağırdığını hatırlar. Adamlar onu dinlemezler ve Sevda'yı yatak odasına sürüklerler. Gözlerini bağlayarak merdivenden yukarı çıkarırlar. Sait Kozan'ın yatak odasına varırlar, orada kendilerini hemşire Serap (Gülgün) karşılar. Gülgün, kocasına neden işkence ettiklerini sorar. Sevda, bir anda şaşırır. Kelepçesi açılır. Zülküf, Sevda'ya "Demek bu kadının kocası olduğunuzu kabul ediyorsunuz, hanımefendi?" der (Korat 2022: 138). Hayri Bey, dolabı açarak Sait Kozan'ın eşi gazeteci, pelüş oyuncaklara benzeyen Nihal'i askıdan alır ve yerlerde





sürükleyerek önlerine atar. Başlı canlıdır ancak diğer yerleri pelüştür; Zülküf Bey ona, Sevda Kül “[...] rüyasında sizin kocanızı arzuladı. Sonra şu sarışın kadınla da oynadığı açığa çıktı. Bu nasıl meşrep? Kim kimle düşüp kalkıyor ahlaksızlar? Neler oluyor burada?” der (Korat 2022: 140). Sevda, dayanamamaya “yeter” diye bağırır. Zülküf kalkar ve ne hikmetse Sevda’nın değil de Serap’ın ağzına bir yumruk atar. Sevda, ilginç bir şekilde sanki yumruğu kendisi yemiş gibi ağzında kan tadı alır ve dudaklarının şiştiğini fark eder; öldüm, bittim diye düşünürken karanlıkta önce dervişlerin dua seslerini duyar, dervişler daha sonra papazlara dönüşürler ve Ave Maria söylerler. Birden camiye çevrilmiş bir kilisede olduğunu anlar; kucağında bir bebek vardır. Dudakları şiş, konuşamayan bir ölü, bir Pieta heykeli gibi Tanrıya adandığını fark eder.

On üçüncü rüyası öldüğü zaman başında dualar edilirken gördüğü bu kısım ile devam eder. Maria ayakucunda ağlamaktadır, çarşıdan indirilirken uyandığını zanneder ancak uyandığını sandığı rüyada, rüya görmeyi sürdürür. Dar bir sokakta kovalanarak soyulduğunu görür. Bu soygunun para için mi soyunuk halde utanması için mi yapıldığını anlayamaz. Hırsızlar birden biçim değiştirerek polisler ve önünde yürüyen savcıya dönüşür. Telefon sesiyle uyanır, arayan kızı Bilge’dir. Bilge eve gelene kadar tekrar uyur. Rüyasında, Bilge’nin- rüyasında on dokuzundadır- orman kenarındaki evlerinde dolapta meyve aradığını, kendisinin ise bu sırada denizin ortasında dayak yediğini görür. Bilge, dolaptan çıkarıp elmayı yerken hem elmanın çıktığı küflü mahzenin içini görür hem seslerini işitir. Hatta Sevda’ya edilen işkenceyi kızı da duyar ve annesini kurtarmak için onun kitaplarını üst üste yığarak bir ipucu arar. Görüldüğü gibi romanda, Sevda Kül’ün rüyaları vasıtasıyla bağ kurduğu tüm insanlar ve Sevda Kül, ormanlar bildirisi nedeniyle şiddete maruz kalırlar.

3. Denetim/Jurnal Distopyası

Foucault on altıncı yüzyıldan bu yana devletin sürekli geliştiğini vurgulayarak bu devletin insanları bilinç ya da özbilgi yoluyla kendi dayattığı kimliğe bağlayan ve bu yolla denetim altına alan bir iktidar olduğunu belirtir (Foucault 2014: 20). Foucault, on sekizinci yüzyılla birlikte bu iktidar biçiminin değiştiğini ve kendisinin tanımıyla “yeni pastoral devlet” adını verdiği biçime dönüştüğünü ifade eder (Foucault 2014: 66). Bu iktidar biçiminin bazen devlet aygıtı tarafından bazen de polis gibi bir kamu kurumu tarafından uygulandığını (Foucault 2014: 67); on yedinci ve on sekizinci yüzyılın siyasi teknoloji olarak iki büyük keşfinin olduğunu, bunların birincisinin disiplin teknolojisi, ikincisinin ise eğitim teknolojisi olduğunu söyler (Foucault 2014: 149- 150). On dokuzuncu yüzyılda ise iktidarın bireyleri “anatomikleştirmeyi hedeflediğini” söyler (Foucault 2014: 151). Foucault, iktidarın on sekizinci yüzyılla birlikte materyalistleştiğini ve özünde hukuksal olmaya son verdiğini vurgular (Foucault 2014: 153). Foucault, J. Bentham’ın -her ne kadar fikir ondan önce gelmiş olsa da- ilk kez kullandığı bir kavram olan “panoptikon” (bütünü gözetlemek) kavramıyla “gözetleme sorunlarını çözmeye uygun bir iktidar teknolojisi bulduğunu belirtir (Foucault 1988: 87). M. Foucault, J. Bentham’ın “panoptikon”unun gözetleme/kontrol mekanizmasının mimari biçimi





Gürsel Korat'ın Uyku Ülkesi Romanında Distopya

olduğunu belirtir. Buna göre çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür; bunların, biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer penceresi vardır. Merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi veya bir okul çocuğu kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış kişilerin küçük silüetlerini olduğu gibi kavramak mümkündür; burada tıpkı bir oyuncu gibi olan herkes tek başınadır, tamamen bireyselleşmiştir ve sürekli olarak görülebilir durumdadırlar. Görülmeden gözetim altında tutmaya olanak veren düzenleme, sürekli görmeye ve hemen tanımaya olanak veren mekânsal birimler oluşturmaktadır (Foucault 1992: 251). Foucault, panoptikonun laboratuvar olma yanı sıra, deney yapma, tutukluları değiştirme, bireyleri terbiye veya yeniden terbiye etme makinesi olarak kullanılabileceğini vurgular (Foucault 1992: 256). Romanda tam da buna benzer iktidarın gözünü yansıtan ve kişileri an be an izleyen bir araç vardır; bu da “monitör”dür.

Romanda altı rüyada [İkinci rüya içerisinde (Korat 2022: 37- 38); beşinci rüya içerisinde (Korat 2022: 63-70); dokuzuncu rüya içerisinde (Korat 2022: 110- 111); on birinci rüya içerisinde (Korat 2022: 127- 130); on ikinci rüya içerisinde (Korat 2022: 137- 140); on dördüncü rüya içerisinde (Korat 2022: 156- 158)] denetim/jurnal distopyası vardır; kişilerin rüyaları bu monitör vasıtasıyla izlenir. Örneğin ikinci rüyasında Sevda, elinde sarı zarfla yürüdüğünü, orman kenarındaki evine ilerlediğini, fabrika bacasından gelen yanık kokusunu duyduğunu, işsiz kaldığına inanmadığını, kendisini takip eden polislerden şişman olanın adının Zülküf, iri burunlu olanın Hayri, zayıf, atletik olanın ise adını bilmediğini görür. Polislerin kendisinin yaptıklarını bir monitör ekranından görebildiklerini fark eder. Sevda beşinci rüyasında, kendisini Profesör Sait Kozan olarak görür ve onun iş yeri olan “Dil Bilim Bölüm Başkanlığına” yani fakülteye gideceğine kendi iş yerine gider ve bir anestezi uzmanı olarak rutin işlerini yapar. Önünde birden bir monitör belirir ve üç polisin kendisinin yaptıklarını izlediklerini görür. Yine orman kenarındaki evindedir. Polislerin Sait Bey’le kendisi arasında gizli bir bağlantı olduğunu konuştuklarını işitir. Yine aynı rüyada EQU Yapı Market’te çalışan Sinan Koz’un rüyasını monitörden izleyen üç polis (tabii Sevda da onlarla birlikte görür) ve Savcı Ahmet Bingöz, düşmanlarının rüya salgınıyla insanların arasında her türlü yasak düşüncüyü ve kimliği yayabildiğini düşünürler. Savcı Ahmet Bingöz, rüya fesadı dediği bu durumu İletişim ve Propaganda Bakanlığı’na rapor edeceklerini söyler. Burada kişilerin jurnallenmesine yönelik bir distopya vardır. Dokuzuncu rüyasında Sevda, kendisini polis memuru Sakıp Kenger olarak görür. Sakıp Kenger kuş olup uçabilmekte, daha sonra yeniden insan haline dönebilmektedir. Amirine, Sinan Koz adlı şahsı karakola teslim ettikten sonra Sevda Kül’ün evine uçarak gittiğini, bir dala konduğunu ve onun sarı zarfı aldığı için başına gelecekleri biliyormuş gibi durduğunu anlatır; onun evine devlet aleyhine düşünce suçu işlediği için gözetlemeye geldiğini anlayınca heyecanlandığını söyler. “Devletin gizli kulakları





nelerdir anlamıştım, ‘Bana kuşlar haber verdi’ diyenleri de çok iyi anlıyordum” der (Korat 2022: 111).

On birinci rüyada Sevda, kızı Nihal’i savcı olarak görür. Kızının polislerle birlikte kendisini monitörden izlediklerini bildiğini ancak odasındaki karanlığın içerisinde hiç kimseyi göremediğini, sefil bir halde olduğunu görür. Birden evde değil de bir geminin üzerinde, denizin ortasında olduklarını fark eder. Zülküf’ün sanırım Nihal uyardığı için kendisiyle nazikçe konuştuğunu, kendisine ilk rüyasını nasıl planladığını sorduklarını hatırlar. Herkesin onu rüyasında görmesinin ve kendilerini o sanmalarını nasıl başardığını sorar. Birden gençliğine ve amfide hocasına rüyayla ilgili sorduğu soruya döner: “Diğerleriyle aynı rüyayı görmemiz mümkün mü hocam?” (Korat 2022: 129). Hocasının bu soruya verdiği cevaptan sonra birden polis Hayri Bey’in gelerek kendisine kelepçe taktığını görür. Oradan geri Zülküf’ün sorusunu sorduğu ana gelir ve “Keşke ben yaysaydım!” der (Korat 2022: 129). Hayri Bey, ona Nazar Beyefendi’den söz ederken saygıyla bükülmesi gerektiğini söyler ve Sevda’yı silkeleyerek “Efendimize okul arkadaşınmış gibi Nazar diyemezsin. Saygılı ol. Üstelik ondan söz ederken oturuyorsun” der (Korat 2020: 130). Burada iktidarın denetim mekanizmasıyla kendisine meşruiyet kazandırması distopik bir şekilde anlatılır. On ikinci rüyasında Sevda, kızı Nihal’i savcı olarak gördüğü ve boğazının sıkıldığı rüyasının devamını görür. Sorgudan sonra Sevda, karga tulumba götürülür. Götürüldüğü yer Profesör Sait Kozan’ın yatak odasıdır. Orada kendilerini Gülgün (Serap hemşireye rüyasının belli bir yerinden sonra Gülgün demeye başlar) karşılar. Sevda, orada Serap’ın kocası olduğunu öğrenir. Sevda, Gülgün ve pelüşten yapma Nihal yan yana getirilir. Sevda’ya neyin peşinde olduğu ve gerçekte kim olduğu sorulur. Nihal, polisler kendilerinin rüyalarını yani en mahrem şeylerini izlediklerini söyler. Polisler böyle şeylerin tartışılmayacağını, yabancıların duyacağı şekilde konuşulmayacağını, ülkeyi dünyaya rezil ettiklerini ve helak olmadan sakladıkları bilgileri açıklamalarını ifade eder. Burada da insanların rüyalarının denetim altında tutulması ve böylece iktidarın isteklerinin dışında hiçbir düşüncenin ve duygunun yayılmaması arzusu vardır. Sevda, on dördüncü rüyasında, telefonunun her düşüncesini ilgili merkeze ilettiğini, gözle bağlantılı görüntü kayıtlarını depoladığını fark eder. Eski kayıtlara bakar; sarı zarfı açar, içinden Uyku Ülkesi çıkar. Sokağın köşesinden döndüğünde uykular üzerine düşündüğü ihbarını alan polis, tüfeği gözüne yaklaştırarak kendisine durmasını söyler. Sevda bir bakar ki bu bir polis değildir, aynı şeyi söylemeye programlanmış bir makinedir. Ortam birden değişir ve tepeden ışıltılan bir yer olur. Savcı, Sevda’ya sinirlenerek onun demir kapılı mağaraya atılmasını emreder. Burada da bir önceki rüyada olduğu gibi denetim mekanizmasıyla insanların iktidarın arzusu dışında düşünebilmeleri engellenmeye çalışılır.

4. Tek Tipleştirme Distopyası

Romanda toplam üç rüyada [Üçüncü rüya içerisinde (Korat 2022: 48- 49); dördüncü rüya içerisinde (Korat 2022: 56- 60); on birinci rüya içerisinde (Korat 2022: 130) tek tipleştirme





Gürsel Korat'ın Uyku Ülkesi Romanında Distopya

distopyası vardır. Üçüncü rüyasında darbe yapıldığını gören ve bütün bu olanların sarı zarfı kapatınca biteceğini hisseden Sevda Kül, zarfı kapatır ve görüntüler söner, sanki kızı Bilge'yle film izlemiş de koltuklarında sallanmışlar gibi sırtarak birbirlerine bakarlar. Daha sonra kızı Bilge ile birlikte balkona hava almaya çıkarlar. Birden ötüşünü çok sevdiği bir kuşun sesini işitir. Polisleri hatırlayarak odasına dinlenmeye gittiğini ve kuşun sesini beklediğini görür. Sevda, bu rüyadan sonra kızı Nihal'e mektubunda Freud ve Jung'un rüyaları bireysel yaşantılara uygun bilinçdışı ruhsal etkinlikler olarak gördüklerini fakat beton çağı sonrasındaki gelişmelerle birlikte bilinçdışının artık "iktidar" ve "birbirine benzer şehirler" tarafından yapılandırıldığını yazar. Şayet yaşasalar Freud ve Jung'un çağrışımlar yerine kalıplaşmış görsellik simgeleri üzerinde çalışacaklarını söyler. Bu rüyaya göre Sevda'nın tek tipleştirmeye karşı olduğu ve bireyselliği önemseydiği açıktır. Sevda, dördüncü rüyasında kendisini Profesör Sait Kozan olarak görür. Oğlunun adı Hazar'dır. Evinin orman kenarında olduğunu ancak neresi olduğunu bilmediğini ve eşi Nihal'in gece darbe olduğu için soluğu haber merkezinde aldığını hatırlar. EQU'dan montaj için ustaların geleceği mesajı telefonuna gelir. Oğlu Hazar hazırlanıp çıkmıştır, kendisi de hazırlanıp fakülteye gidecektir. Kitaplığındaki tüm kitap adlarının çoğul adlarla değiştiğini ve tekil adın ortadan kalktığını görür; "Bütün Zerdüşter Buyurdular Böyle, Donlar Kışotlar, Fazlasıyla Babalar ve Epeyce Oğullar, Venediklerin Tacirleri, Bin Dokuz Yüz Seksenler ve Dörtler, İlahların Komeydaları, Sonsuz Bizler, Bedrettinler Destanları, Ağrıların Dağları ve Efsaneleri" gibi. Bunun üzerine kendisinin yaptıklarını da çoğul ekiyle söyler; "giyindik, yazdık, çıktık" gibi. Asansörde aynaya bakarak inerken kendine "*Gerçekler henüz görülmemiş rüyalardır' dedik*" der (Korat 2022: 60). On birinci rüyasında Sevda, kızı Nihal'i savcı olarak gördüğü rüyasında sorguya çekilir. Sorgu esnasında üç polis de vardır. Polis Hayri, Nazar Efendilerine saygılı olmasını söyler. Sevda ise kız çocuğu gibi dil çıkararak adamı delirtir. O sırada birileri, polisler kaş göz yaparak Sevda'ya yumuşak davranılmasını anlattığı için polisler yumuşar çünkü konuştukça kendisini ele vereceğini anlamışlardır. Sevda polislerin dikkatle dinlediklerini anlayınca kendisini tutamayarak "*Ortak rüyalar ortak simgelerden doğar. İnsanlar birbirlerine benzedikçe yaşam bozulur. Rüyalar aynulaşır. Buluş yapmanın heyecanı unutulur*" der (Korat 2022: 130). Sevda'nın bu rüyasıyla da tek tipleştirmenin yaşamın doğasına aykırı olduğu ve kötü olduğu vurgulanır.

5. Adalet Distopyası

Türkçe Sözlük'e göre adalet, "Hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme, doğruluk" tur (TDK, 2005: 18). Ahmet Cevizci (1999: 11) de adaleti "Bir toplumda, değerlerin, ilkelerin, ideallerin, erdemlerin cisimleşmiş, somutlaşmış, hayata geçirilmiş olması durumu. Herkesin hak ettiği ödül ya da cezayla karşılaşması durumu" olarak tanımlar Bir toplumda yaşayan bireylerin hemen hepsi yasalarla haklarının güvence altına alınmasını isterler ve hakları





çiğnendiğinde yasalar nezdinde haklarını ararlar. Şayet haklarını alamazlarsa insanların adalet duygusu zedelenir. Adaletin olmadığı toplumlarda suç ve şiddet daha fazla görülür çünkü insanlar kendi haklarını savunmak için olumsuz birçok yolun meşru olduğuna inanmaya başlarlar. Romanda toplam üç rüyada [İlk rüya içerisinde (Korat 2022: 21-22); onuncu rüya içerisinde (Korat 2022: 114- 115); on ikinci rüya içerisinde (Korat 2022: 138- 141)] adalet distopyası vardır. Romandaki ilk rüyasında kendisini hastane odasında gören Sevda Kül, aldığı zarfta bugüne kadar denenmemiş bir şey yaptığı için “Uyku Ülkesi” anlamına gelen “Hipnosia” adlı büyük ödüle layık görüldüğünü okur. Ödülünü almak için yola çıkar. Bu sırada ölümlere yol açan feci sıcaklıklar olduğunu (derecenin kırk dokuz buçuk olduğunu) fark eder fakat sanki hiç çevre sorunu yokmuş gibi siyasal uyarı levhaları görür. Bir panoda “Suçlu olduğunuz saptanırsa yargılanmanız gerekmez; önce hüküm giyer sonra yargılanırsınız” sözleri yanıp yanıp söner (Korat 2022: 21- 22). İçini büyük bir korku kaplar. Ülkenin adının “Nazar’ın Ülkesi” anlamına gelen “Nazarlık” olduğunu “Bilgigörü Merkezi” denilen yerden öğrenir. Bu bilgi sonrasında tüm dünyada bankaların yasaklandığını ve puanla alışveriş yapıldığını anımsar. Orman kenarındaki evine geldiğinde apartman panosunda “S. K.” adlı birisi tarafından yazılan bildiriye okur. Kendi adının baş harfleri olduğunu anlayınca korkarak evine girer. Aniden birden fazla kapı olduğunu ve bunların hapisane kapıları gibi gıcırdayarak açıldığını, eline anahtarlarla kendisine doğru hastane müdürünün geldiğini görür. Müdür havlayarak adeta kendisine buraya gelmemesini ve kendisine bundan sonra hiçbir yerde iş verilmeyeceğini söyler. Geri dönüp kaçarken bacağında ısırıldığını ve yaralandığını fark eder. Koşarak yanına Serap hemşirenin geldiğini görür. Rüyasını izleyen polisler Sevda’nın açıkça terörist olduğunun ve Serap Hemşirenin de ona yardım ve yataklık yaptığının kayda alınmasını söylerler. Onuncu rüyasında Sevda, Sinan Koz’un kızı Bilge’ye saldırmadığını, suçsuz olduğunu anlar fakat yalancı tanık icat etmekte çok usta olan rüyasındaki yargı sisteminin sahte sanık da icat edebildiğini ve sanki insanların zavallı düşürülmesinden ötürü sevinç duyan bir ilkel yaratığın kendilerini yönettiğini düşünür. On ikinci rüyasında kendisini kelepçeli bir halde ve Gülgün’ün (Serap hemşirenin) kocası olarak gören Sevda’ya polisler kendilerine Sait Kozan’dan bahsetmelerini isterler. Sonra polis Hayri Bey, dolaptan pelüş oyuncaklara benzeyen ve askıda asılı olan Sait Kozan’ın eşi gazeteci Nihal’i getirerek önlerine atar. Sonra Zülküf Bey, parmağıyla Sevda’yı göstererek ona rüyasında gördüklerinin hesabını sorar. Nihal onlara rüyalarını, en mahrem şeylerini izlediklerini söyler. Hayri Bey, üçüne (Gülgün, Sevda ve Nihal) sakladıkları bilgileri açıklamalarını ve eğri yoldan dönmelerini belirtir. Daha sonra Zülküf Bey ansızın ortaya çıkan gazetecilere, “Bizde mahkemeler bağımsızdır” der (Korat 2022: 140). Mektubunda kızına, Zülküf’ün bazen “Düşkün Zülküf” olarak aşağılandığını ancak ona neden böyle dediklerini bilmediğini yazan Sevda, Zülküf Bey’e neden “bizde mahkemeler bağımsızdır” sözünü söylediğini sorunca “Aldığımız cezanın yetmiş yıl olduğunu bağımsız mahkeme sonuçlanmadan önce bilmeniz iyi bir şey. Bunu bize tam bağımsız mahkemeler olarak açıkladılar. Aklınıza yanlış düşünceler





gelmesini istemiyoruz" der (Korat 2022: 141). Sevda, dayanamayarak "yeter" diye bağırır. Romanda Sevda, bu adaletsizliğe bir bakıma isyan eder.

6. Baskı Distopyası

Baskı, *Türkçe Sözlük*'te "Hak ve özgürlükleri kısıtlayarak zor altında bulundurma durumu, tahakküm" olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2005: 206). *Türkçe Sözlük*'te hak, "Adaletin, hukukun gerektirdiği veya birine ayırdığı şey, kazanç" (TDK, 2005: 829); özgürlük, ise "Her türlü dış etkiden bağımsız olarak insanın kendi iradesine, kendi düşüncesine dayanarak karar vermesi durumu, hürriyet" olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2005: 1557). Bireylerin kendisi olabilmelerinin en önemli koşullarından birisi özgür iradeye sahip olabilmeleridir. Özgür irade tahakküm altına alınırsa kişilerde huzursuzluk ve mutsuzluk duyguları ortaya çıkar. İktidarlar kendi yerlerini sağlamlaştırmak için özgürlükleri kendi lehlerine çevirirler, çeviremedikleri özgürlük alanlarını ise türlü bahanelerle ya doğrudan ya da dolaylı yoldan yasaklama yoluna giderler. Romanda bu anlamda sadece iki rüyada [İkinci rüya içerisinde (Korat 2022: 35- 42); beşinci rüya içerisinde (Korat 2022: 68-70)] özgürlük distopyası görülür. İlk rüyasında Sevda, bir kuşun sarı zarfı getirip dolabına bıraktığını görür. Sarı zarfı titreyerek eline alır ancak neden sarı zarf aldığını anlayamaz. Zarfın üstünde "Uyku Ülkesi" yazar. Zarfıdaki kâğıtta, izlendiği ve rüyalarının ellerinde olduğu; yazmaya devam ettikçe öğreneceği ve karşısına bir savcı ve üç polisin çıkacağı yazılmıştır. İkinci rüyasında Sevda, polislerin neden rüyaları belli bir sınır içinde tutmaya çalıştıklarını düşünür. Polisler kendilerini atlatmanın boşuna olduğunu belirtirler. Sevda evine gider. Ülkeyi yöneten Nazar Paşa'nın gülmekten, oturan kişilerden, elini arkasına bağlayarak gezenlerden nefret ettiğini; cinsellik ve aşkla ilişkili en ufak imayı ve ayak ayaküstüne atmayı kesinlikle yasakladığını öğrenir. Polisler bir monitörden kendisinin neler yaptığını film izler gibi izlerler. Sevda, polislerin kendisi hakkında konuştuklarının hepsini duyar. Polislerden Hayri Bey, Sevda'nın müdürünü köpek olarak görerek ona hakaret ettiğini, bunun kayda alınmasını ve Sevda'ya dava açacaklarını belirtir. Diğer iki polise, Sevda'nın tüm rüyasını kopyalamalarını, onun açıkça terörist olduğunu ve onu takipte kalmalarını ifade eder. Beşinci rüyasında Sevda, kendisiyle birlikte Sinan'ın rüyasını izleyen polislerin bir anda yanında olmadıklarını fark eder, monitörden onların Sinan'ın evinin önünde olduklarını görür; sonuçta Sinan, rüyasında Sevda Kül'e özenmiş ve kendisini o olarak görmüştür. Zülküf yanındaki polislere, bunun bir rüya salgını olduğunu ve bu yolla her türlü yasak düşünce ve kimliğin yaygınlık kazanabileceğini belirtir. Sonra savcıyla birlikte Sinan'ın rüyasından uyanışını tekrar izlerler. Savcı bu rüyanın erkekliğin sonunu getireceğini söyler ve İletişim ve Propaganda Bakanlığı'nı bu durumu rapor etmek için arar. Görüldüğü gibi romanda özgürlüklerin keyfi şekilde yasaklanmasının yanı sıra düşüncelerin ve farklı kimliklerin de tehlikeli görülerek yasaklanması gerektiği düşüncesi distopik bir şekilde verilir.

7. Kapitalizm Distopyası





Romanda iki rüyada [İlk rüya içerisinde (Korat 2022: 25); beşinci rüya içerisinde (Korat 2022: 69- 70)] kapitalizm distopyası vardır. Bunlardan ilk rüyasında Sevda, kara para, zenginlerin yaşanabilir alanları parselleyişi, buna karşın yoksulların uyuşturucu ve hastalıkla boğuşmaya terk edilmişleri gibi şeyleri gördükten sonra uyanır. Beşinci rüyasında Sevda, birden yine kendisini orman kenarındaki evinde bulduğunda polislerin Sait Bey’le kendisi arasında gizli bir bağlantı olduğunu konuştuklarını işitir. EQU Yapı Marketi’nde çalışan Sinan Koz’un uyanışını onlarla birlikte iki defa izler. Savcı Sinan’ın ağır çalışma koşulları altında olduğunu düşündüğünden saati kırmak isteyerek uyandığını ve bunun da anarşist eğilim olduğunu, rüya salgının işçileri sınıf düşmanlığı yapmaya hazır hale getirdiğine dikkat çeker. Hayri de bu rüyayı Sinan’ın yaşlı babası ve annesi görmezken onun görmesini eleştirir. Hayri, şefi Zülküf’e İnterpol’e, Dünya Sağlık Örgütü’ne bu rüyanın neden insanlar arası bir dolaşım içinde olduğunu yazsak mı diye sorar. Ayrıca Sinan’ın bir anda kendi yaşamıyla karşılaştığında kâbus görmekten beter olduğunu, kendi yaşamını küçümsediği için de onu hapse atsak nasıl olur diye de sorar çünkü ona göre bu tür işçiler tehlikelidir. Bu rüyalarda, kolluk kuvvetlerince patronun/parayı verenin haklarının korunmaya çalışılması, işçilerin/çalışanların yoğun ve zor çalışma koşulları altında az ücretle çalıştırmalarının normalleştirilmeye çalışılması ve bu durumu normal kabul etmeyenlerin suçlu veya anarşist olarak görülmesi kapitalizmin açık bir göstergesidir. Bu durum Foucault’un tespitleriyle örtüşür: Foucault, feodal tipteki bir toplumda siyasi iktidarın esas olarak yoksulların senyöre ve zaten zengin insanlara vergi ödediği, aynı zamanda onlar için askerlik hizmeti yaptığı bir iktidar olduğunu fakat onun kişilerin ne yaptığıyla hiç ilgilenilmediğini ifade eder. Bir senyörün gözünde var olan şeyin sadece toprak, köyü, köyünde oturanlar ve aileler olduğunu fakat bireylerin somut olarak iktidarın gözüne gözükmediğini vurgular. Öte yandan bir an geldiğini ve herkesin iktidarın gözü tarafından fiilen algılanmasının gerekli olduğunu, kapitalist türde bir toplum olsun istendiğini, yani mümkün olduğunca yaygınlaştırılmış, mümkün olduğunca verimli bir üretimle birlikte iş bölümünde kimilerinin şu işi, kimilerinin bu işi yapmasına ihtiyaç olduğunda, halkın direniş hareketlerinin, ataletin ya da isyanın, doğmakta olan tüm bu kapitalist düzeni altüst etmesinden korkulduğunda, işte o zaman her bireyin somut ve kesin gözetlenmesinin gerekli olduğunu söyler (Foucault 1988: 157). Romanda da kapitalist sistem, bireyleri rüyalarında dahi gözetleyerek denetim altında tutmak ister.

8. Basın-Yayın Distopyası

Romanda iki rüyada [Altıncı rüya içerisinde (Korat 2022: 77); yedinci rüya içerisinde (Korat 2022: 83- 84)] basın-yayın distopyası vardır. Sevda altıncı rüyasında, kendisini polis memuru Sakıp Kenger olarak görür. Çevik kuvvet otobüsünde şoför İsmail ile darbe yapan Nazar Paşa’nın geçişini üç saattir beklemektedirler. Bu sırada şoför İsmail radyo kanallarını değiştirip durur; Sevda yani Sakıp Kenger ona “bu kanallar yasak değil mi” diye sorar (Korat 2022: 77). Sonra polis anteninini çektiğini ve kanalların hepsinin yurt dışı yayını olduğunu fark





Gürsel Korat'ın Uyku Ülkesi Romanında Distopya

eder. Bu sırada hologramlı bir eylemin başladığını ve yayının yurt dışından olduğu için engelleyemediklerini ifade eder. Yedinci rüyasında Sevda, banyoda ve yine ormanın kenarındaki evinde olduğunu görür. Dün sarı zarfı aldığında jetlerin göğe bir şey yaptıklarını düşünür. Televizyonu açar ve dışarıya bakar. Çıkmak için hazırlanır. Uyuyan kızı Bilge'nin on dokuz yaşında olduğunu hatırlar ama nasıl oluyorsa onun yirmi yedi, otuz yaşlarını da bildiğine şaşırır. Evden çıktığında apartman görevlisi Burak'la karşılaşır ve onun 26 numaradakiler hakkındaki şikâyetini dinler. Bu sırada dün orada hastanenin tabelasının olduğunu ve ulu bir köpek tarafından ısırıldığını hatırlar; şimdi orası yeniden 26 numara olmuştur. Sevda, Burak'tan Nazar Paşa'nın gazeteciliği yasakladığını ve gazetelerin artık çıkmadığını öğrenir. Romanda basın-yayının engellenmeye çalışılması kişilerin haber alma özgürlüklerinin engellenmesi nedeniyle özgürlük distopyasıyla ilişkilidir.

Sonuç

Gürsel Korat'ın *Uyku Ülkesi* romanı baştan sona kadar Sevda Kül'ün geçirdiği beyin felci sonrası gördüğü distopik rüyaları üzerine kurgulanmıştır. Romanda distopik rüyaların gerçek yaşamdaki aksaklıklardan/ bozukluklardan beslendiği, "rüyalar henüz görülmemiş gerçeklerdir" cümlesi ile ima edilmiştir. Romanın ana temaları; çevre problemleri ve şiddettir. İnsanın çevre ile bir bütün oluşturduğu, çevrenin bozulmasının insan yaşamına olumsuz etkileri ve şiddetin iktidar tarafından bir baskı aracı olarak kullanılması gibi meseleler öne çıkar. Romanda "S. K." Bildirisi çevre problemlerini ve bu problemleri duyurmaya çalışanların uğradıkları baskıyı görünür kılmak için kurgulanmıştır. Romanda iktidarın kendisini meşru kılmak için başvurduğu birinci yol şiddettir, ikinci yol denetim/jurnal mekanizmasıdır. İnsanların rüyaları monitörlerden izlenilerek iktidarın hoşuna gitmeyen veyahut da istemediği düşünceler ve davranışlar engellenmeye çalışılır. Böylelikle Nazarlık'ta (Nazar'ın Ülkesi'nde) lidere bağlılığa göre puan alan ve bu puanlarla alışveriş yapabilen insanlar, sonsuz bir itaat içerisinde yaşamaktadırlar. Nazarlık'ta yaşayanları daima nazar eden yani bakışlarıyla izleyen iktidar, "Nazarlık", "Sezarlık", "Çarlık" adlarını alan bir kurumdur; birbirlerine darbe yaparak iktidara gelir ve kendi hanedanını kurmaya çalışır. Sevda Kül'ün rüyasına göre dünyada haydutluk temeline dayanmayan tek devlet olmadığı ve artık soygun ve mafya düzeni alenileştiği için bütün bunlar olağan karşılanmaktadır. İktidarın kendisini meşru kılmak için başvurduğu üçüncü yol ise insanları tek tipleştirme ve insanların adalet duygusunu zedelemesidir. Nazarlık'ta gücün tek yasa olduğu ve zayıfların yaşamaya hakkı olmadığı, aykırı düşünenin cehennemi boyladığı ve kuralın sürüye uymak olduğu vurgulanır. Tüm bu şiddet, denetim/jurnal, tek tipleştirme ve adalet distopyaları aslında insanların temel hak ve hukuku olan "özgürlük"lerinin kısıtlanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında romanda yüzeyde iki yerde baskı distopyası görülse de aslında romanın bütününde ele alınan tüm bu distopyalar ile insanların özgürlüklerinin kısıtladığı vurgusu yapılır. Aynı durum kapitalizm ve basın- yayın distopyaları için de geçerlidir: Kapitalizm distopyası ile insanlar zor çalışma koşulları altında bırakılarak bir bakıma yaşam özgürlükleri ellerinden alır; basın- yayın





distopyası ile de insanların haber alma, doğru bilgiye ulaşma veyahut da istediğini dinleyebilme/okuyabilme özgürlükleri ellerinden alır. Bu açılardan bakıldığında romanda ele alınan tüm problemlerin birbiri ile ilişkili oldukları görülmektedir. Eserde eleştirel bir ton hâkimdir; Sevda Kül rüyalarını yazarken bir yandan da onları yorumlamaya geçer. Bununla birlikte tüm bu eleştirilerin rüya içerisinde verilmesi nedeniyle eserdeki üslup, satirik veya hicivci bir tonda yani saldırgan bir tonda değildir. Ayrıca yapılan eleştiriler açık olduğu için ironik bir ton olduğu da söylenemez. Yapılan eleştirilerin dozu rüya kurgusu içerisinde adeta yumuşatılarak verilmiştir denilebilir.

Kaynakça

- Akaş, Cem. (2012). "Beklenmedik Bir Şey Olacak Beklentisi". *Notos Öykü*, S.36 (Ekim- Kasım): 24- 24.
- Atasoy, Emrah. (2020). "Distopik Kurgu ve Ümitvar Distopya Bağlamında Ütopyaçılık Geleneği". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(3): 1135- 1147.
- Avcı, Mahmut. (2021). "Ütopya İçinde Distopya: Herbert George Wells'in 'Zaman Makinesi'". *Temaşa Felsefe Dergisi*, Sayı: 16 (Aralık): 192- 202.
- Becan, Cihan. (2015). *Reklamı Ters Yüz Etmek*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Bezel, Nail. (1993). "Ütopyalarda ve Karşı Ütopyalarda Aklın ve İnsanın Durumu ve Kapsamı". *Varlık Dergisi*, 1026 (3): 17-25.
- Cevizci, Ahmet. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Claeys, Gregory (2021). "Distopyanın Kökenleri: Wells, Huxley ve Orwell". ss.155-190 içinde *Ütopya Edebiyatı*. (Haz. Gregory Claeys). Çev. Zeynep Demirsü- Damla Göl. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Dağ, Necla (2020). *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Ütopya*. İstanbul: Hiper Yayın.
- Emiroğlu, Kudret- Aydın, Suavi. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Erkol, Çimen Günay. (2022). "Gürsel Korat" Maddesi. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/gursel-korat> (Erişim Tarihi: 03.03.2023).
- Foucault, Michel (1988). *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, Michel. (2014). *Özne Ve İktidar*. Çev. Işık Ergüden –Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gordin, Michel D.-Tilley, Helen ve Prakash, Gyan. (Der.) (2020). *Ütopya/Distopya Tarihsel Olasılığın Koşulları*. Çev. Esmâ Kartal,- Cem Kayagil – Ayşegül Turan. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Jameson, Fredric. (2009). *Ütopya Denen Arzu*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları.
- Korat, Gürsel. (2022). *Uyku Ülkesi*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Kumar, Krishan. (2005). *Ütopyaçılık*. Çev. Ali Somel. Ankara: İmge Yayınları.
- Kumar, Krishan (2006). *Modern Zamanlarda Ütopya Ve Karşı Ütopya*. Çev. Ali Galip. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.





Gürsel Korat'ın Uyku Ülkesi Romanında Distopya

- Oppermann, Serpil. (2012). "Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Araştırmalarının Dünü ve Bugünü". ss. 9-58 içinde *Ekoeleştiri Çevre Ve Edebiyat*. (Ed. Serpil Opperman). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Öztürk, Asu Selin. (2021). "Ütopya ve Distopya Edebiyatının Toplumsal Temelleri Ve Eleştirel Kimliği". Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Antalya.
- Stableford, Brian. (2021). "Ekoloji ve Distopya". ss. 359-390 içinde *Ütopya Edebiyatı*. (Haz. Gregory Claeys). Çev. Zeynep Demirsü.- Damla Göl. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- TDK *Türkçe Sözlük* (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ülger, Gürdal. (2018). "Ütopyadan Distopyaya". ss. 9- 27 içinde *Distopya Hayal İle Gerçek Arasında*. (Ed. Gürdal Ülger). İstanbul: Aya Kitap.
- Vieira, Fatima. (2021). "Ütopya Kavramı". ss. 3- 35 içinde *Ütopya Edebiyatı*.(Haz. Gregory Claeys). Çev. Zeynep Demirsü- Damla Göl. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.





Burak Şakir ŞEKER


Doçent, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/İktisadi ve İdari Bilimler
Fakültesi/Uluslararası İlişkiler Bölümü/Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı,
Ankara/Türkiye

Associate Professor, Ankara Hacı Bayram Veli University/Faculty of Economics and
Administrative Sciences/Department of International Relations/Department of
International Relations, Ankara/Turkiye



eposta: seker.burak@hbv.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-8536-1790> -  RorID: <https://ror.org/05mskc574>

Atıf/Citation: Şeker, Burak Şakir. 2023. Soğuk Savaş ve Sonrası Dönemde Türkiye-Suriye İlişkileri. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 322-339. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1300050>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	21.05.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	06.08.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

SOĞUK SAVAŞ VE SONRASI DÖNEMDE TÜRKİYE-SURİYE İLİŞKİLERİ

Öz

Suriye ve Türkiye, çeşitli kültürel ve tarihi bağlara ve hatta akrabalığa sahip iki komşu ülkedir. Bu bağlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarını fethettiği 16. yüzyıldan imparatorluğun dağıldığı 20. yüzyıla kadar şekillenmiştir. 20. yüzyılın ortalarına doğru bağımsızlığını kazanan Suriye ile komşusu Türkiye arasındaki bu bağlar bazı sorunların önüne geçmeye yetmemiş, Hatay Sorunu ile ilişkiler ciddi anlamda gerilirken, su sorunu her şeyi daha da kötüleştirmiştir. İki ülke arasındaki en büyük gerilim ise Türkiye'nin onlarca yıldır uğraştığı terörizmle ilgilidir. Bu sorun nedeniyle iki devlet adeta birbirleriyle savaşan halinde haline gelmiştir. Her şeye rağmen diplomasi sayesinde sorunlar aşılmış ve en az birkaç yıl sürecek bir barış ortamı sağlanmıştır. Ancak 2010'ların başında alevlenen Arap Baharı sonucundaki olaylarla birlikte başa dönülmüş, 10 yılı aşkın bir süredir iki devlet arasındaki ilişkiler her zamankinden daha kötü hale gelmiş, diplomatik ilişkiler ise kesilmiştir. Bu süre zarfında oluşan kitlesel mülteci akınları ve askeri operasyonlar nedeniyle orta vadede muhtemelen iyi ilişkiler kurulamayacaktır. Bu yazıda özellikle Soğuk Savaş koşulları ve sonrasında Suriye ile Türkiye arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu kapsamda; su sorunu, terör problemi, 1990'ların sonunda yerini barışa bırakan potansiyel çatışma dönemi, Arap Baharı ve sonrasındaki süreç bu karmaşık ilişkiyi anlamak için ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Arap Baharı ise günümüzü doğrudan ilgilendirdiği için diğerlerinden daha detaylı olarak irdelenmiştir. Arap Baharı ile ilgili olarak özellikle şu üç soruya dikkat çekilmiştir: Türkiye'nin geçmişten bugüne yaşanan olaylara bakış açısı nasıldır, yıllar geçtikçe Türk dış politikasında olaylara yönelik bir değişiklik olmuş mudur, Türkiye-Suriye ilişkileri son gelişmelerden nasıl etkilenmektedir?





Anahtar Kelimeler: Türkiye, Suriye, Terör, Arap Baharı, Mülteciler

TÜRKİYE-SYRIA RELATIONS DURING COLD WAR AND POST COLD WAR PERIOD

Abstract

Syria and Türkiye are two neighboring countries have various cultural and historical ties and even relatives. These ties were formed from the 16th century, when the Ottoman Empire conquered its territory, to the 20th century, when the empire broke up. These ties between Syria, which became independent towards the middle of the 20th century, and its neighbor Türkiye were not enough to prevent some problems. While relations with the Hatay Problem were seriously strained, the water problem made everything worse. The biggest tension between the two countries is related to terrorism that Türkiye has been dealing with for several decades. Because of this problem, the two states had come to a point where they were almost at war with each other. Despite everything, thanks to diplomacy, the problems were overcome and an atmosphere of peace that would last at least a few years was ensured. However, with the events of the early 2010s, it was returned to the beginning. For more than 10 years, relations between the two states are worse than ever, there are no diplomatic relations. Perhaps better relations will not be established in the medium term due to massive refugee flows and military operations. In this article, the relations between Syria and Türkiye, especially in the conditions of the Cold War and after, is examined. Particularly, the water problem, the terrorism issue, the potential clash being replaced by peace at the end of the 1990s, the Arab Spring and its aftermath period are analyzed in detail to understand this complex relation. The Arab Spring, on the other hand, is emphasized in more detail than the others, as it directly concerns our day. Regarding the Arab Spring, attention is drawn to the following three questions: What is Türkiye's perspective on events from past to present, has there been a change in Turkish foreign policy over the years, how are Türkiye-Syria relations affected by the latest developments?

Keywords: Türkiye, Syria, Terror, Arab Spring, Refugees

Introduction

Syria is one of Türkiye's 8 border neighbors and has the longest border with Türkiye, 911 kilometers. While Türkiye became an independent republic thanks to its independence struggle after the First World War, Syria passed under the French mandate control (Gelvin 1994: 24-27). Türkiye and Syria have had a complicated relationship since these times, it's hard to talk about a stable peacefulness or hostility. If we try to examine the reasons for the fluctuating relations from past to present, three events come to the fore: Hatay conflict, transboundary waters problem and terrorism issue.

Hatay, which is located on the national borders of Türkiye's National Pact but was left to Syria due to the difficult conditions of the period, joined Türkiye in 1939 through a referendum, thanks to the agreements made between France and Türkiye. Despite this, the





inclusion of Hatay within the borders of Türkiye was not accepted by Syria and they argued that the agreements between Türkiye and France were not legal. For this reason, Syria continued to show Hatay as their territory on their maps (Gaub 2016: 2).

Another issue causing tension between the two countries is the Southeastern Anatolia Project, which started in 1980. The project has two legs: The first part refers the Tigris River and the second part including the Euphrates River, which covers both Türkiye and Syria. Türkiye saw this project as a means of using water resources more efficiently and wanted the Euphrates to be evaluated within the scope of transboundary waters law, while Syria wanted the Euphrates to be evaluated within the scope of international waters (Kolars 2000: 102-106). Since both countries did not want to make concessions, there was no solution to the tension.

At this point, Syria decided to take advantage of the terror problem in Türkiye. Syria established a base for the PKK terrorist organization in their own country and hosted Abdullah Öcalan, the leader of the organization. Syria has not done terrorism only to prevent the Southeastern Anatolia Project, it has used it to weaken countries that they perceive as rivals and threats to their Greater Syria ideals. This situation has caused serious problems in Türkiye's domestic and foreign policy for many years. In the 1980s and 1990s, Türkiye made various diplomatic warnings to reduce the tension between the two countries, and mutual security protocols were also signed, but this did not prevent Syria from supporting terrorism. The situation got so bad that the two countries almost went to war with each other in 1998. As Türkiye and Syria came to the brink of war, other states engaged in mediation activities and not only persuaded Syria to deport Abdullah Öcalan, but also managed to get Syria to sign the 1998 Adana Agreement, which included the joint struggle against the PKK terrorist organization, namely cooperation. In this way, the problems experienced for a while have been shelved and the relations between Syria and Türkiye have stabilized again (Mahfudh 2012: 21-24).

At the beginning of the 2000s, important events took place in the domestic politics of both countries. In Syria, Bashar Assad came to power and took control and the AKP, led by Erdoğan, managed to become the new government in Türkiye with a good percentage of votes in the elections. Thanks to the new foreign policies in the two countries, relations have developed, and strategic partnerships have been established. In this period, Türkiye's policy of zero problems with its neighbors can be observed in relations with Syria. The friendship between Türkiye and Syria, which was formed through the new policies adopted by the new governments, lasted until 2011. The devastating effects of the Arab Spring also showed its effect in Syria. The demands of the people turned into uprisings after a point, and these uprisings turned into civil war. Despite Türkiye's efforts, relations with Syria and the Assad government, which did not accept reform, deteriorated, and eventually broke completely (D'Alema 2017: 2-6).





Türkiye-Syria Relations During Cold War and Post Cold War Period

In this study, it is tried to be examined why Türkiye has so many problems with Syria, one of its main neighbors. In particular, all the problems are touched one by one to interpret them from time to time. The Arab Spring have been dealt with in more detail than the others, as it directly concerns our day. It is paid particular attention to three questions in the Arab Spring: What perspectives have been applicable for Türkiye's on the events, whether there has been a change in thoughts as the years passed, and finally as a regional power how it is affected by what happened.

This article consists of 4 parts: Historical information about the relations between Türkiye and Syria are given in the first part and it is explained how this background to shape the article. In the second part, "Transboundary Waters Issue and Its Effects to the Terrorism Problem", the information about Syria and its domestic politics are delivered in order to better understand its applications and the water problem is examined in this regard. The third part contains the terror problem, the aftermath of the 1998 Adana Agreement and the improved relations. In the fourth part, it was focused on the Arab Spring and is tried to explain its effects on current relations.

1. Political Structure of Syria

The political and social structure of Syria is more or less like other MENA (Middle East and North Africa) countries. Just like in other Arab countries, a single-family form and rules the political regime in Syria, and these families also represent an ethnicity. In Syria, the Shiite minority rules the Sunni majority through the Assad family and democracy has remained in the background, because most MENA governments are extremely authoritarian and totalitarian. Finally, just like in other MENA countries, it doesn't matter so much what the society wants in Syria, so that there are not even non-governmental organizations (Holliday 2013: 2-13).

After gaining its independence in 1946, Syria witnessed military coups and political instability. With a military coup in 1963, the Baath Party seized power and has been still in power. When Hafez Assad got the power in 1970, the Baath Party and ten other Socialist and Arab nationalist political parties, that were active at that time, united in 1972. They called it the National Progressive Front and according to the 1973 Constitution, the leader of this formation is none other than the Baath Party (Galvani 1974: 3-9).

The Baath Party, which has been in power since 1963, shares its power in part with other parties within the National Progressive Front. For this reason, other political parties are represented in the People's Assembly and the Government, as well as the Baath Party. However, opposition parties are parties that are dependent on the regime and cannot be an alternative. The living opposition was either suppressed or driven out and the real power in





Syria is in the hands of the President. The President is also the Chairman of the Ba'ath Party, the Chairman of the National Progressive Front, and the Commander of the army. The leader of the country is elected in every 7 years and there is no limit to be a president (Dawisha 1978: 342-348).

Another feature that can be observed in Syria is that the society is not ethnically but religiously diverse. The majority of the population consists of Arabs, the remaining population is Kurds, Turkmens and Armenians. In terms of religion, a significant part of the country is Sunni, including Kurds and Turkmen. Shiites are a minority, and a significant Christian population also lives in the country, although not many (Lenczowski 1966: 36-42).

There is a deep Kurdish and Arab tension in the country. The Baathist government, whose power is based on the dominance of the Arabs in the country, does not grant citizenship rights to hundreds of thousands of Kurds. The reason for this is that they have doubts about the Kurds, and accordingly they carry out Arabization policies. However, due to the protests in 2011, the government announced that Kurds would be granted citizenship by issuing their identity cards. Another polarization is between Shiites and Sunnis and in the Baath rule, Shiites minority were brought to important roles in the state. In other words, the bureaucracy in the country is dominated by this group. This caused them to accept the moves against the Baathist government as being made against them at the same time. For this reason, the Shiite population and the Shiite bureaucracy have always been on the side of the Baath Party. So much so that when Hafez Assad died in 2000, various changes were made in the constitution so that his son Bashar Assad could take over the country, the most important of which was lowering the age to be elected president. Bashar al-Assad became president in 2000 with almost all of the votes, but considering the ineffectiveness of the opposition, these all-previous elections were quite artificial (Rais 2004: 149-156).

The ideological basis of Hafez Assad's Syrian foreign policy was the Baath ideology based on secular Arab nationalism. The ultimate goal of this policy was the Greater Syria ideal. However, as the conditions changed, this ideal began to be shelved. Especially with Bashar Assad's takeover, this ideal has shifted towards ensuring Syria's prestige in the region. In addition, establishing good relations with the European Union and neighboring countries and getting out of the list of terrorist states were among Bashar Assad's goals (Becker 2005: 82-90).

2. Transboundary Waters Issue and Its Effects to the Terrorism Problem

In the 20th century, the serious increase in the population raised the need for water resources at the same rate. States had to take various measures to manage water resources. These measures have also caused problems between states, the region where these problems occur mostly have been the MENA region. Especially the Euphrates and Tigris rivers have caused serious tensions between Türkiye, Syria, and Iraq because these three states have





Türkiye-Syria Relations During Cold War and Post Cold War Period

developed and tried to implement projects on the use of these waters. In 1946, the Friendship and Good Neighborhood Agreement was signed between Iraq and Türkiye. Although Türkiye tried to negotiate with Syria in the same way, no results could be obtained. The main tension for this water problem was actually between Iraq and Syria, but after Türkiye's projects, these two countries put aside the problems they had with each other and took their place against Türkiye (Scheumann 1998: 113-126).

One of the projects developed by Türkiye to better use its water resources is the Keban Dam, which was built in the 1960s. Then, in the 1980s, the Southeastern Anatolia Project came into existence, which was mentioned that this project is related to the Euphrates and Tigris Rivers. This situation drew the reaction of Iraq and Syria because if Türkiye could implement this project, the share of Iraq and Syria from these two rivers would have decreased significantly. Especially in 1990, during the construction of the Atatürk Dam, the most important pillar of the project had been the problems related to water had given Syria and Iraq and it was the exact opportunity for them to bring the event to the international arena. In addition, the two countries took advantage of nationalist feelings and tried to take the Arab League against Türkiye. Since there is no definite provision on this issue in international law, the problem cannot be solved definitively (Tann et al. 2018: 2-4)

The main reason for the water problem between Iraq, Syria and Türkiye is related to the perspective of the countries. According to Türkiye, the Euphrates and Tigris Rivers are transboundary waters, on the other hand, Iraq and Syria claim that the Euphrates and Tigris Rivers were international waters. In other words, while Türkiye claimed that it could use the water resources in its own country according to absolute sovereignty, Syria and Iraq were acting in line with the indivisible unity thesis (Dohrmann et al. 2014: 568-574).

The fair use of transboundary waters was based on the 1966 Helsinki rules, which was also approved by the United Nations General Assembly in 1997, with the proposition not to cause significant harm to others (UN 1997: 12).

Syria wanted to take advantage of terrorism in order to achieve what they demanded in this regard. Syria, which turned a blind eye to the activities of the PKK terrorist organization to acquire bases in its territory, led to an increase in the terror problem in Türkiye in the 1980s. This problem was tried to be resolved with the cooperation protocol signed during the visit of Turgut Özal, the Turkish Prime Minister of the time, to Syria in 1987. However, the protocol signed with Syria did not yield the results that Türkiye wanted, and the Syrian administration continued to turn a blind eye to the PKK members, who carried out terrorist acts in Türkiye, to enter Syria. In 1990, Syria claimed in the international arena that Türkiye was trying to control the water completely and that the common water was used as an advantage against them, or rather continued to argue (Gleick 2014: 331-335).





Although most of the two rivers were in Türkiye, Syria was demanding more than it deserved. Türkiye did not want to compromise its sovereign rights and continued to believe in a peaceful solution. For this purpose, the Peace Water Project has been put forward by Türkiye. However, Türkiye once again received a negative reaction contrary to what it expected. Türkiye did not give up on the peaceful solution and pioneered the Middle East Water Conference in 1991. In the face of this attempt, which was in an environment where the Gulf War created new and different balances, the Arab opposition led by Syria did not want to make the slightest concession to the conference led by Türkiye, and the summit ended before it could be convened. This issue has still not been resolved and does not seem to be solved in the light of current balances (Paul 2001: 28-36).

Having problems with Türkiye because of the water problem, Syria saw terrorism as a tool for weakening factor and a covered threat. In this respect, Syria has a significant impact on the development of the PKK, because it allowed the establishment of terror camps on its territory and helped to train them. It has implemented policies of systematically weakening Türkiye through separatist movements in Türkiye, against the water issue, which has gained importance since the 1960s and became a problem in the 1980s, especially with its claims on Hatay. Syria continued its systematic support to the terrorist organization in the 1990s, but relations reached a turning point in 1998, when Türkiye became unable to tolerate Syria's terror policy. While Türkiye was trying to take necessary measures against the increasing PKK terrorism in the early 1990s, it met with groups and countries that were thought to support the organization (Gorvett 1998: 33-38).

In this respect, there has been some activity in Türkiye-Syria relations. The aim of these meetings is to ensure that the support given to the terrorist organization is cut off and to find a solution to the terrorism problem that has been consuming Türkiye's energy for years. As a result of Türkiye's pressure, a security protocol was signed at the end of the negotiations between the two countries in 1992, Syria finally accepted the PKK activities as terror activities and their members as terrorists in 1993, and because of bilateral negotiations and the insistence of the Turkish side, it took the decision to close the PKK camp. In the note that was given by Türkiye in 1996, stated that Syria used the separatist PKK movement to impose a solution in its favor on the water problem and it was the main responsible for the losses suffered. In addition, Türkiye warned Syria that since it harbors the PKK and its leader on its territory, so Türkiye considers this a violation of the United Nations Charter. Türkiye asked Syria to immediately cease all activities of the PKK, to prosecute the criminals, and to hand over Abdullah Öcalan, together with his deputies. Türkiye stated that it reserves the right to demand compensation from Syria for the damages it has suffered due to the activities of the PKK, and additionally it has the right to take measures against Syria as long as it harbors the PKK and Öcalan and it will use this right whenever it sees fit (Marcus 2007: 76-83).





Türkiye-Syria Relations During Cold War and Post Cold War Period

Against Syria, which did not comply with the agreements signed in 1987 and 1992, Türkiye started to build up a military standing on the Syrian border, and relations between Türkiye and Syria became very tense. Arab states, especially Egypt and Iran, played a mediating role and began to seek diplomatic solutions to this process, which was called the October Crisis. Syria took a step back on its policy of weakening other states by using terrorist organizations that had been going on for years. Syria deported Abdullah Öcalan to Athens in 1998 and stated that it would meet Türkiye's demands regarding PKK activities. In 1998, Syrian and Turkish officials came together in Adana, and due to the negotiations called the Adana Agreement, Syria declared that they had deported Öcalan and that they would not take him back to their country. It was also announced that all PKK settlements would be closed, and the PKK would be prevented from setting up camp in Syria again. With the Adana Agreement, the problems between the two countries have decreased and the relations between the two countries have become more moderate (Bengio 2017: 25-31).

3. Relations after 1998 Adana Protocol

With its new government, Türkiye started to follow the principle of zero problems with neighbors. Naturally, Syria, which has historical, religious, and cultural partnerships, was one of the targets of this policy. After the early 2000s, Türkiye started to take various steps to improve relations with Syria. A Cooperation Council was established between the two countries to contribute to the stability and peace of not only these two countries, but also the region. One of the concrete steps taken was the mutual abolition of visas (Mahfudh 2012: 22-24).

With the death of Hafez Assad in 2000 and his son Bashar Assad's takeover of power, Türkiye-Syria relations gained momentum. Especially the first official visit of the then Turkish President Ahmet Necdet Sezer to Syria for Hafez Assad's funeral had positive reflections in Syria and was accepted as the beginning of a new era in relations with Türkiye. The fact that both Türkiye and Bashar Assad, who became the President of Syria in 2000, attaches importance to the development of bilateral relations in all fields and the efforts made by both sides in this direction have been effective in the development of relations. In this context, mutual visits, and contacts between the two countries at the president, prime minister, minister and other levels have also increased. Bashar Assad, who came to power in 2000, initiated a political, economic, and social liberal initiative called the Damascus Spring in his early years (Ziadeh and Alsaleh 2015: 230-233).

With the coming to power of Bashar Assad, Türkiye-Syria relations started to follow a more positive line; instead of emphasizing the problems that would lead to conflict, the parties sought ways to develop cooperation. The close relations between Türkiye and Syria are also extremely important in terms of national and regional security. These two countries have





solicitousness about the future of their neighbor Iraq, and they also need to increase their possible cooperation in order to contribute positively to the peace and stability of the region. In this context, Syria's Deputy President Abdulhalim Haddam first came to Ankara to revive relations with Türkiye. During his two-day visit, Haddam conveyed Assad's message of goodwill to President Ahmet Necdet Sezer and stated that they were determined to increase relations in political, economic, military, and cultural fields. The ground, which was softened by political visits, spread to military areas in the following periods. The Syrian military delegation, which made two official visits to Türkiye in 2001, had taken the first step of a strategic change in the region. Türkiye, on the other hand, stated that joint military exercises may be on the agenda in the coming years, giving the impression that it had begun to balance the Israeli-dominated regional policies to some extent and considering that it would have an impact on building trust between the two sides. Thus, in the period that passed after Öcalan's expulsion from Syria, the Syrian-Turkish relations began to return to normal in almost every field (Bakir 2011: 4-7).

George W. Bush elected as the US President in 2001 and September 11 attacks can be perceived as the initiating of the process of isolating Syria from the international system. With this incident, the process of exclusion of Syria from the international system and self-isolation had begun. The US had invaded Iraq and had a security policy that had devastating effects on the Middle East. US' main interest was depending on securing the rich oil resources in Arab countries, but not so for Syria. Therefore, the main motivation in the US policy on Syria can be seen as Israel's security. Israel's security depends on the solution of the Palestinian and Lebanese problems. At this point, Assad's two main goals were formed: The first is to keep Syria alive amid all these external threats. The second is to keep himself in power against all internal threats (Ma'oz 2005: 2-6).

After the invasion of Iraq, Türkiye gave support to Syria by reacting to the US and Israel's raising agenda of a possible attack against Syria. Everyone knew that the US wanted to create a Kurdish state to increase its influence in the Middle East, and since this was a development that Syria and Türkiye did not want, cooperation was inevitable for the two states. Assad's visit to Türkiye in 2004 for this purpose was welcomed by the regional states. Another significance of this visit for Türkiye is that it was the first one of a Syrian president after 1946. Again, in the same year, Erdogan's visit to Syria proved the sincerity of the two countries regarding cooperation. As a result of mutual visits between the two countries in 2004, not only an increase in trade volume was achieved, but also visa procedures were facilitated. In addition, the mines on the borders of the two countries were cleared. Thanks to all these developments, the relations between the two countries have developed so much that even a free trade agreement has been signed. After the assassination of the former Lebanese president in 2005, Syria has faced enormous international pressure. But Türkiye has shown its friendship even under these conditions. Moreover, in 2008, Türkiye took the role of mediator





Türkiye-Syria Relations During Cold War and Post Cold War Period

in Syria's peace talks with Israel, taking its cooperation to another dimension (Kandil et al. 2008: 421-33)

Thanks to the new policies of the new governments, the relations in the fields of trade and tourism have become better through the atmosphere of peace and the trade volume of the two countries with each other has increased considerably. With the abolition of visas by the two countries in 2009, the tourism income of the two countries raised significantly. As a result, a council was established when the Syrian president visited Türkiye in 2009 and this reinforced the relations between Türkiye and Syria, which developed after the 2000s. So, Türkiye and Syria entered the process of realizing the cooperation with the changing regional balances, good relations between the two countries and perceptions of common interest (Cohen 2013: 37-39).

4. Relations after the Arab Spring

In the 2010s, a series of public protests broke out in the MENA and the spark that started in Tunisia suddenly burned the whole region politically or internally. Small protests were so large that they could even cause civil wars, and all this created a domino effect. It was inevitable that Syria would get its share from this. At the beginning, just like in other countries, the people were organizing protests for innovative reforms, and just like in other countries, the protests turned into a civil rebellion or even a civil war due to the harsh response of the government to these protests (Al-Azm 2014: 202-208).

The Arab Spring has been a breaking point in its foreign policy for Türkiye, which believes that democratization and modernization will spread in the countries of the region and make the MENA countries more stable and secure as the Turkish model, and that it will become the leader of the MENA peace process (Murinson 2012: 16-23).

Turkish government argued that these protests should be led peacefully, because the balances in the MENA had changed and being not accepting this reality would only have worse consequences. For this reason, it was recommended to implement innovative reforms to the Assad administration either. It was also stated at this point that Türkiye was open to all kinds of assistance in the process of creating and designing reforms. However, Assad was a hardliner about the demanded reforms and responded to the protests quite harshly (Akram 2011: 24-29).

The tension with the Syrian government, which had been indifferent to the political suggestions, was triggered by hundreds of refugees fleeing the conflict in Syria. Those arrivals meant an economic burden for Türkiye and negatively affected its internal stability. As Türkiye started to take its share of the unfavorableness in Syria, her voice began to rise against the Syrian administration. The idea that Türkiye, as a model country, would direct the





democratization movements in the MENA in general and in Syria in particular, collapsed when Assad responded violently to the reform demands in Syria. The friendly ally or strategic partnership relationship between Türkiye and Syria has been replaced by hostility since then. As a result, a package containing various economic, political, and military sanctions was prepared. Following the sanctions package, Syria suspended the trade agreement it signed with Türkiye. In 2012, it shot down a Turkish warplane on the so-called grounds that it violated Syrian airspace. Thereupon, the parliament in Türkiye authorized the army units to cross the Syrian-Turkish border and make a military intervention in Syria in case of a violation, such as the downing of a plane (Young et al. 2014: 16-21)

By starting to support the moderate opposition wing in Syria, Türkiye aimed for the Assad regime to fall from power and reacted more harshly to the civil war in Syria than the western states. Türkiye, following policies in the coordination of the West, even welcomed the idea of military intervention, which came to the fore at the United Nations. As a matter of fact, this situation, which was prevented by the veto of Russian Federation (RF) and People's Republic of China (PRC) in the United Nations Security Council, pushed the West to the idea of overthrowing Assad, which was Türkiye-oriented (Hale 2019: 26-32).

Initially supporting the opposition wing Free Syrian Army with the support of the US, Türkiye turned its policy towards the fight against terrorism after the DAESH terrorist organization appeared on the Syrian scene in 2014. Then, US has left Türkiye alone in its Syria policy through supporting the YPG/PYD which are PKK extended and defined as a terrorist organization by both countries. Terrorist organizations that emerged by taking advantage of the authority vacuum in Syria have created a national security problem for Türkiye. Additionally, having experienced serious security problems again since this period, Türkiye have become uneasy about the formation of a terrorist state on its border and produced policies in the context of security. The negative developments experienced have caused Türkiye to return to the pre-1998 period in its security problems and relations with Syria (Salih 2015: 4-9).

Dozens of people lost their lives in Syria because of the harsh and brutal response of the government to the people's desire for reform. Some members of the army, who were against the actions of the government, changed sides and joined the armed forces of the opposition. The opposition, which gained strength with the participation of the members of the army, established the Free Syrian Army to organize its armed resistance. What happened in Syria could no longer be described as a protest because the people were armed and fighting for power. With the establishment of the Free Syrian Army, Syria has almost turned into a war zone and could only be explained in one way, the civil war (van Veen et al. 2021: 15-22).

Foreign aid was also coming to the opposition, especially from many Western countries. The then US president, Barack Obama, called on Assad to resign and lots of





Türkiye-Syria Relations During Cold War and Post Cold War Period

countries also began to impose embargoes on the Assad administration. Later, Erdogan openly stated that he took sides with the opposition in the face of what had happened and criticized Syria while the political wing of the opposition was gathering in Türkiye. At the very beginning of the uprisings, Assad released radicals from prisons to cut support for the opposition, but it didn't work. Besides Iraqi supporters also joined the opposition against the government's repression. Additionally, Assad's army had to withdraw helplessly, especially from the cities dominated by the Kurds. This withdrawal took place without conflict, as the balance of power was against them. Syria did not recognize the rights of citizenship because it sees the Kurds as a threat and during the civil war, the Kurds took the opportunity and formed the YPG terrorist organization. Members of this organization are also affiliated with the PKK. After Assad's move against Türkiye, the YPG became the main force in Afrin and Kobani, and YPG flags were hung on the Turkish border (Orton 2018: 160-168).

The Iranian administration, which did not want to lose Assad and one of its most important allies in the region, was providing weapons and militia support to the army of Damascus. In early 2013, Iran's Revolutionary Guards announced that one of its commanders had been killed by the opposition in Syria. Meanwhile, the opposition had captured many settlements. With the support of Hezbollah and Iranian militias under the leadership of Qasem Soleimani, Assad began to seize important regions (Entessa 2021: 1-4).

When the date showed 2013, a claim was made by the US that Syrian regime was using chemical weapons. There were also those who thought that this allegation was just a perception, but a few months later, the regime actually used poison gas against the people. As a result, hundreds of people died. However, the turning point of the war was what happened between the US and RF after the gas attack, and ultimately the US changed its stance on the Syrian civil war. Obama, who is expected to intervene in Syria, requested military authorization from the US Congress. After Obama's move, an agreement was made with the Putin regime, which is known to be the most important supporter of Assad. According to this agreement, the poisonous gases owned by Syria would be confiscated and transferred to another country. After that date, the US gave limited support to the opposition and did not openly intervene against Assad. This situation led to comments that the Obama administration, which was close to the nuclear agreement with Iran at that time, abstained in Syria in order not to increase the tension with Tehran. Meanwhile, the strengthening of the Muslim Brotherhood among the dissidents created uneasiness in Saudi Arabia and the Gulf countries (Adams 2014: 1-8).

In 2013, attacks on the Raqqa region began, and the target of this attack was the opposition. The source of these attacks was none other than the Islamic State of Iraq and Syria





(ISIS) or ISIL¹ or DAESH² at the leader of this state's command, Abu Bakr al-Baghdadi. In early 2014 they managed to take over the city with the claim of being caliphs, and accordingly they described Raqqa as the capital of the caliphate. Some groups that left Raqqa as defeated took refuge in Idlib because they had no other choice. This was a concerning progress for Türkiye because the number of radical groups was increasing at the border. ISIS was gaining strength fast and was recruiting more militants, so much so that some studies report that they had around 30,000 fighters at the time. A year later, ISIS had grown so much and strengthened that they had reached the capacity to commit terrorist acts in other countries, unfortunately, including Türkiye (Gambhir 2015: 10-21).

ISIS gained strength in 2014 and even succeeded in seizing Mosul. Not content with that, they launched attacks on some Kurdish-administered areas close to the Turkish border. In the same period, the US, which targeted ISIS for the first time with air bombardments in the Sinjar region of Iraq, carried out its first aerial bombardment in Syria about a month later. As the civil war in Syria progressed against the YPG, the balance began to change with the help of the US openly. One of the important actions of the YPG during the changing balances was the successful defense of Kobani against ISIS because there was an image that they would have lost the city without the aid. With the self-confidence brought by the YPG gaining power, it succeeded in capturing many regions close to the Turkish border. Then they attacked Raqqa and took it from the Iraqis. All these developments completely stopped the solution process in Türkiye. The resolution process, which had a great shock in the Kobani incidents, came to an end when Türkiye hit ISIS targets first in Syria and then PKK targets in Northern Iraq. The fact that the YPG was on Türkiye's border was a huge threat. Türkiye had no choice but to put a stop to it. In addition, the ISIS threat in the border areas could not be completely eliminated. Thereupon, Türkiye started the Euphrates Shield Operation in 2016, aiming to ensure border security in the region. This action was carried out for security purposes and was followed by the Olive Branch Operation in 2018, which was carried out for the same purpose (Lindenstrauss and Shavit 2018: 1-2).

It had been four years since the war began, while the US was involved in the war with its aid to the YPG and PYD after a point, Türkiye was dealing with two major operations. But RF was not involved yet and was only supporting the Assad regime morally. But after the US and Türkiye upset all the balances in the region, they were also directly involved in this war through aerial bombardments. The Syrian regime, which had problems and was losing the war until the intervention of the Russians, had succeeded in gaining power and the war had begun to progress in the scenario they wanted. RF was naturally against Türkiye as the side it was involved in the war, but the relations between the two countries were stable until

¹ Islamic State of Iraq and the Levant

² Dawlah al-Islamīyah fī l-'Irāq wa-sh-Shām





Türkiye-Syria Relations During Cold War and Post Cold War Period

November 2015. A Russian plane was shot down at that time. The reason was that it violated Turkish airspace. Later, the tension between RF and Türkiye gave way to cooperation. Meanwhile, Türkiye's relations with the US were getting worse due to the support given to the YPG. Plus, RF and the US were almost playing chess, so instead of engaging in a hot war, they were fighting each other over the support they gave to certain groups. For this reason, RF has never made direct attacks against YPG areas and has only launched attacks against ISIS-controlled areas. But since Donald Trump became president, it was the first time the US has fired a missile at a Syrian army base and a year later it fired once again (Hale 2019: 31-38).

Just a few years after a small group fleeing the conflict first arrived at the Turkish border in 2011, Syrian refugees numbered in the millions. Syrians, who have left their homes for good, have sought asylum in Europe. The influx of immigrants to Greece through the Aegean Sea began. The path paved by the Syrians was so great that refugees from Afghans, Pakistanis, Iraqis, and many other countries formed huge immigration queues. Europe was naturally afraid of this situation, and they had to do something. For this purpose, they made an agreement with Türkiye in 2016. In this way, they pressed the refugee groups that were at their doorstep to Türkiye, so to speak. However, in February 2020, at a time of tension between Türkiye and the European Union, Erdogan announced that he had opened the doors to immigrants, but many immigrants who went to Edirne to cross the border were sent back after being subjected to harsh interventions by the Greek police (BBC 2020).

By the way, US President Trump announced in 2018 that there was no territory under the control of ISIS and that he would withdraw US from Syria. However, because of the reactions, he was able to withdraw very few of US soldiers. On the other hand, the Syrian army, along with Russian mercenaries and Iranian militias, continued to fight ISIS. After a phone call with Erdogan in 2019, five years after Obama started helping the YPG, Trump once again announced that he would withdraw from Syria. After that, Türkiye launched the Peace Spring Operation against the YPG that was to be completed in two weeks. For this, it was agreed first with the US and then with RF. According to this agreement, YPG militants would be withdrawn from Türkiye's border and this amount was decided as 30 kilometers. In addition, American and Russian troops would be placed in the region where the YPG had withdrawn (Lindenstrauss and Shavit 2019: 1-4).

When the ISIS problem, which dominated a large part of the war, disappeared to a large extent, signals of change began to emerge in the approach of first Arab countries and then European countries towards Assad and the Baath Party. There were messages between Türkiye and Syria that the two countries could cooperate against terrorist organizations and that Assad could work if the Syrians preferred him in the democratic elections. Some Arab countries, which want to limit Iran's influence and have already given up on supporting the





opposition, reopened their diplomatic representations in Damascus, some sent ambassadors and even Assad was accepted as a representative again by Arab League. As we approached the 12th year of the war, Assad remained in power even though he was now dependent on RF and Iran more than ever. Syria, which is actually divided into three parts, continues to be the scene of satellite warfare after 12 years (Hayman and Guzansky 2023: 1-4).

Conclusion

Relations between Syria and Türkiye have been often problematic and unstable. A problem experienced triggered another problem, and in this way, even the possibility of war arose. There was friendship from time to time, but this was not long-term. The event that triggered the deterioration of relations between the two countries was the Hatay problem. Even if a war was avoided in the environment of instability in the world at that time, the problems between the two states deepened. Then, a series of problems occurred during the Cold War period. With the water problem, the problems between the two countries have increased in size and a psychological war has emerged between the two countries. Countries that want to weaken each other have made some moves in this regard, for example, such as humiliating or blaming the other country in the international arena. There are also policies to attract the support of the other state and to leave the opposing state alone. Undoubtedly, the most critical of these moves was the support of the terrorism moves. At that time, Syria's efforts to enlarge Türkiye's biggest and most important terror problem, to make it more deadly with supporting them, brought psychological warfare to the level of hot conflict. Thanks to the mediation activities of other states, a common point was found and peace was achieved. With the new governments in the two countries, relations have become even more friendly, but with the crisis of the early 2010s, it has turned to the beginning again.

In this study, it was tried to be examined why Türkiye has so many problems with Syria, one of its main neighbors. In particular, all the problems were touched one by one to interpret them from time to time. The Arab Spring was dealt with in more detail than the others, as it directly concerns our day. It was paid particular attention to three questions in the Arab Spring. It was sought answers to the questions of what kind of Türkiye's perspectives has been available on the events, whether there has been a change in thoughts as the years passed, and how it has been affected by what happened. The first two questions are easy to answer that Türkiye has been at the same point since the beginning, continuing its reaction to what happened in Syria. As for the question of how it is affected, it can be only explained through few dimensions. First of all, because of the instability in the region, there is a war that has been going on for more than 12 years across Türkiye's border, so, element of threat at the border is always there. The other issue is the refugees, and the third dimension is international politics. The great powers are actually quite active in the war in Syria, and the strangest part is that Türkiye is experiencing tensions with both major powers, RF and the US. Türkiye is





Türkiye-Syria Relations During Cold War and Post Cold War Period

trying to keep the border areas under control by carrying out various military operations on these tensions. In short, the problems with Syria caused serious problems both in domestic and foreign policy.

Relations between Türkiye and Syria have not been very promising except for some short periods. Perhaps the basis of some problems that laid while the Ottoman Empire have still been standing. Even though relations that were already bad at that time became more hostile with the accession of Hatay to Türkiye. Then, deteriorating relations with water-related problems brought along the periods when two states started to make moves against each other and followed a policy of weakening the other. The most important agenda between them was terrorism. So much so that the two states came to the brink of war, but the problems were resolved. In fact, this is what complicates relations between Türkiye and Syria. The problems of almost 50-60 years could be solved in a short time. Today, the two states are once again experiencing serious problems. Considering the situations, perhaps the relations between the two states will not be easily improved due to the inclusion of some external factors, because the event is not only state-based. After all, the 1998 peace talks show us that we shouldn't be so desperate about a friendly future. After the stability of the region is ensured, the relations between Syria and Türkiye can improve again, at least the hostility will end.

Bibliography

- Adams, Simon. "Poison Gas and Diplomacy in Syria." *Security Challenges*, vol. 10, no. 1, 2014, pp. 1-8.
- Akram, Sarah. "Turkey and the Arab Spring." *Strategic Studies*, vol. 31, no. 3, 2011, pp. 23-31.
- Al-Azm, Sadik J. "Civil Society and the Arab Spring." *Is Islam Secularizable? Challenging Political and Religious Taboos*, Gerlach Press, 2014, pp. 201-16.
- Bakir, Ali Husain. *The Determinants of the Turkish Position towards the Syrian Crisis: The Immediate Dimensions and Future Repercussions*. Arab Center for Research & Policy Studies, 2011.
- BBC, Turkey says millions of migrants may head to EU, 2020. <https://www.bbc.com/news/world-europe-51707958> (Retrieved: 10.04.2023)
- Becker, Carmen. "Strategies of Power Consolidation in Syria Under Bashar Al-Asad: Modernizing Control Over Resources." *The Arab Studies Journal*, vol. 13/14, no. 2/1, 2005, pp. 65-91.
- Bengio, Ofra. "Turkey's Kurdish Dilemmas." *The Kurds in a Volatile Middle East*, Begin-Sadat Center for Strategic Studies, 2017, pp. 24-32.
- Cohen, Ariel. "Turkey And Syria: Interactions With the US." *Obama's Best Friend?: The Alarming Evolution of US-Turkish Relations*, Begin-Sadat Center for Strategic Studies, 2013, pp. 37-39.
- D'Alema, Francesco. *The Evolution of Turkey's Syria Policy*. Istituto Affari Internazionali (IAI), 2017.
- Dawisha, A. I. "Syria under Asad, 1970-78: The Centres of Power." *Government and Opposition*, vol. 13, no. 3, 1978, pp. 341-54.
- Dohrmann, Mark, and Robert Hatem. "The Impact of Hydro-Politics on the Relations of Turkey, Iraq, and Syria." *Middle East Journal*, vol. 68, no. 4, 2014, pp. 567-83.





- Entessar, Nader. *The Iran-Syria Entente Cordiale*. Arab Center for Research & Policy Studies, 2021.
- Gambhir, Harleen. *ISIS's Global Strategy: A Wargame*. Institute for the Study of War, 2015.
- Gaub, Florence. *Syrian Separation: Why Division Is Not the Answer*. Federal Academy for Security Policy, 2016.
- Galvani, John. "The Baathi Revolution in Iraq." *MERIP Reports*, no. 12, 1972, pp. 3–22.
- Gelvin, James L. "Demonstrating Communities in Post-Ottoman Syria." *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 25, no. 1, 1994, pp. 23–44.
- Gleick, Peter H. "Water, Drought, Climate Change, and Conflict in Syria." *Weather, Climate, and Society*, vol. 6, no. 3, 2014, pp. 331–40.
- Gorvett, Jon. "Mixing Water and Politics: Turkey, Syria and Iraq." *Insight Turkey*, no. 20, 1998, pp. 33–38.
- Hale, William. "Turkey, the U.S., Russia, and the Syrian Civil War." *Insight Turkey*, vol. 21, no. 4, 2019, pp. 25–40.
- Hayman, Tamir, and Yoel Guzansky. *The Beginning of a New Era?: The Implications of Regional Détente*. Institute for National Security Studies, 2023.
- Holliday, Joseph. "The Assad Regime: From Counterinsurgency to Civil War", Institute for the Study of War, 2013, pp. 1–69.
- Kandil, Hazem, et al. "The Challenge of Restructuring: Syrian Foreign Policy." *The Foreign Policies of Arab States: The Challenge of Globalization*, edited by Bahgat Korany and Ali E. Hillal Dessouki, American University in Cairo Press, 2008, pp. 421–56.
- Kolars, John. "Defining The Political/Ecological Threshold for The Euphrates and Tigris Rivers." *Arab Studies Quarterly*, vol. 22, no. 2, 2000, pp. 101–12.
- Lenczowski, George. "Radical Regimes in Egypt, Syria, and Iraq: Some Comparative Observations on Ideologies and Practices." *The Journal of Politics*, vol. 28, no. 1, 1966, pp. 29–56.
- Lindenstrauss, Gallia, and Eldad Shavit. *Ankara Raises the Stakes: The Operation in Afrin and the Risk of a Clash with US Forces*. Institute for National Security Studies, 2018.
- Lindenstrauss, Gallia, and Eldad Shavit. *Turkey's Offensive in Northeastern Syria: The Expected, the Surprising, and the Still Unknown*. Institute for National Security Studies, 2019.
- Mahfudh, Aqeel. *Syria and Turkey: A Turning Point or a Historical Bet?* Arab Center for Research & Policy Studies, 2012.
- Ma'oz, Moshe. *Washington and Damascus: Between Confrontation and Cooperation*. US Institute of Peace, 2005.
- Marcus, Aliza. "Turkey's PKK: Rise, Fall, Rise Again?" *World Policy Journal*, vol. 24, no. 1, 2007, pp. 75–84.
- Murinson, Alexander. "Turkey and the 'Arab Spring.'" *Turkish Foreign Policy in the Twenty-First Century*, Begin-Sadat Center for Strategic Studies, 2012, pp. 16–23.
- Orton, Kyle. "The Secular Foreign Fighters of the West in Syria." *Insight Turkey*, vol. 20, no. 3, 2018, pp. 157–78.
- Rais, Faiza R. "Syria Under Bashar Al Assad: A Profile of Power." *Strategic Studies*, vol. 24, no. 3, 2004, pp. 144–68.





Türkiye-Syria Relations During Cold War and Post Cold War Period

- Salih, Cale. Turkey, The Kurds, and The Fight Against Islamic State. European Council on Foreign Relations, 2015.
- Scheumann, Waltina. "Conflicts on the Euphrates: An Analysis of Water and Non-water Issues." Water in the Middle East: Potential for Conflicts and Prospects for Cooperation, 1st ed., Springer, 1998, pp. 113-136.
- Tann, Noa, and Madeline Flamik. Interstate Dam Disputes Threaten Global Security. American Security Project, 2018.
- UN. General Assembly of the United Nations. 1997. https://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/8_3_1997.pdf (Retrieved 10.04.2023)
- van Veen, Erwin, et al. "Tracing the Evolution of the Syrian Civil War (2011-2020)." Band-Aids, Not Bullets: EU Policies and Interventions in the Syrian and Iraqi Civil Wars, Clingendael Institute, 2021, pp. 15-22.
- Williams, Paul. "Turkey's H2O Diplomacy in the Middle East." Security Dialogue, vol. 32, no. 1, 2001, pp. 27-40.
- Young, William, et al. "Spillover of the Syrian Conflict into Turkey." Spillover from the Conflict in Syria: An Assessment of the Factors That Aid and Impede the Spread of Violence, RAND Corporation, 2014, pp. 15-24.
- Ziadeh, Radwan, and Asaad Alsaleh. "From The Damascus Spring to The Arab Spring: A Nonpersonal Story." Voices of the Arab Spring: Personal Stories from the Arab Revolutions, Columbia University Press, 2015, pp. 230-33.





Ali BİLGENOĞLU

Doçent, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın İktisat Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü
Associate Professor, Aydın Adnan Menderes University, Aydın Faculty of Economics, Department
of International Relations, Aydın/Türkiye



eposta: ali.bilgenoglu@adu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-9097-1737> -  <https://ror.org/03n7yzv56>

Barış GÜRSOY


Doktor Öğretim Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi/ Aydın İktisat Fakültesi/Uluslararası
İlişkiler Bölümü, Aydın/Türkiye

Doctor Lecturer, Aydın Adnan Menderes University, Aydın Faculty of Economics, Department of
International Relations, Aydın/Türkiye



eposta: baris.gursoy@adu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0003-0537-3511>  RorID: <https://ror.org/03n7yzv56>

Atıf/Citation: Bilgenoğlu, Ali; Gürsoy, Barış. 2023. "Dağı Yerinden Oynatmak": Necmettin
Erbakan'ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği'nin İmkânı. *Avrasya
Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 340-362. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1303581>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	27.05.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	15.07.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

"DAĞI YERİNDEN OYNATMAK": NECMETTİN ERBAKAN'IN DIŞ POLİTİKA PERSPEKTİFİNDE TÜRKİYE MERKEZLİ İSLAM BİRLİĞİ'NİN İMKÂNİ*

Öz

Necmettin Erbakan modern Türk siyasetinin ve yüzüncü yılına erişen Cumhuriyet tarihinin en önemli siyasal aktörlerinden bir tanesidir. Erbakan aktif siyasette bulunduğu süre boyunca Millî Görüş geleneğinin dış politika perspektifini gün ışığına çıkarmaya dönük kavram ve teklifler üretmiştir. Söz konusu dış politika yaklaşımı içerisinde "İslam Birleşmiş Milletler Teşkilatı", "İslam Ülkeleri Ortak Pazarı ve Ortak Para Birimi", "Müslüman Ülkeler Arası Askeri İş Birliği" ile "Müslüman Ülkeler Kültür İş Birliği Teşkilatı" gibi uluslararası kurumların birer proje olarak teklifi dikkat çekmektedir.

Erbakan'ın muhayyilesinde sözü edilen projelerin merkezinde sahip olduğu tarihsel ve kültürel derinliği ile Türkiye'nin liderliği ön kabulü olmazsa olmaz bir realite olarak kurgulanmaktadır. Türkiye'nin liderliği hem tahayyül edilen İslam Birliği için bir gereklilik hem

* Bu çalışma Necmettin Erbakan Üniversitesi tarafından 14-15 Kasım 2020 tarihlerinde düzenlenen "Türk Siyasi Hayatında Millî Görüş Hareketi ve Necmettin Erbakan" temalı 2. Ulusal Necmettin Erbakan Sempozyumu'nda sunulan aynı başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı de bizzat Erbakan tarafından varlığı iddia edilen “Batı-merkezli siyasal ve ekonomik sömürü düzenine karşı” “dağı yerinden oynatmaya dönük” topyekûn bir mücadele verebilmek adına bir zorunluluktur.

Bu çalışmada Necmettin Erbakan liderliğindeki Milli Görüş hareketinin ilk yıllarından itibaren dış politika yaklaşımının temelini oluşturan İslam Birliği’nin teşekkülü meselesinin felsefi kodları ve gelecek projeksiyonu bağlamında Türkiye ile Müslüman toplumlara atfedilen roller bizzat Erbakan tarafından kaleme alınmış olan kitaplar, kendisi ile yapılan röportajlar ile yine kendisi tarafından muhalefette ve iktidarda bulunduğu dönemlerde yapılmış konuşmalar analiz edilerek Türkiye merkezli İslam Birliği idealinin imkânı sorgulanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Necmettin Erbakan, Millî Görüş, Dış Politika, Ortak Pazar, İslam Birliği

TO TAKE THE BULL BY THE HORNS: THE POSSIBILITY OF AN ISLAMIC UNITY UNDER TURKEY’S LEADERSHIP IN THE FOREIGN POLICY PERSPECTIVE OF NECMETTİN ERBAKAN

Abstract

Necmettin Erbakan is one of the most important political actors in the history of Turkish republic that reached its centennial, who produced several concepts and proposals in context of foreign policy perspective of the National View tradition. Within this foreign policy approach, proposals of establishing international institutions like “Organization of Islamic United Nations”, “Common Market and Common Currency of Islamic Countries”, “Military Cooperation Between Muslim Countries” and “Organization of Cultural Cooperation of Muslim Countries” should be noted.

In Erbakan’s view, with its historical depth, Turkey’s leadership is designed as an indispensable figure in the core of these proposals. For Erbakan Turkey’s leadership was not only considered as a requirement for the Unity of Islam, but also seen as a must in order to provide a total challenge, which was called as “to take the bull by the horns”, against the “Western-oriented political and economic system of exploitation”.

In this study, the philosophical codes and the future projections of the Unity of Islam policy of Erbakan will be analyzed by examining his books, interviews and speeches in his entire political career. By doing so, it is aimed to question the possibility of the Unity of Islam under the leadership of Turkey.

Keywords: Necmettin Erbakan, National View, Foreign Policy, Common Market, Unity of Islam

Giriş

Necmettin Erbakan (1926-2011) hiç kuşkusuz modern Türk siyasetinin ve yüz yıla yaklaşan Cumhuriyet tarihinin en önemli siyasal aktörlerinden bir tanesidir. Türk sağ siyasetinin üçlü sac ayağını teşkil eden milliyetçi-muhafazakâr-İslamcı ideolojik yapıların





içerisinden ön plana çıkmış düşünce katmanlarından bir tanesi olan Millî Görüş hareketinin lideri olarak temayüz etmiş olan Erbakan gerek siyasal söylemleri gerekse politik kariyeri süresince kurduğu partiler ile seçkinci merkeze karşı çevrenin siyasal muhalefet söylemini oluşturmuştur (Mardin 1973: 169-90; Göle 1996: 17-42). Bu bağlamda Esposito parlamenter demokrasi sınırları içerisinde İslami bir siyaset programının formülasyonu bağlamında Erbakan'ın oynadığı rolün önemine işaret etmektedir (Esposito 2013: 97). Nitekim Millî Görüş hareketi 1970'li yıllardan itibaren Erbakan tarafından Türk siyaset sosyolojisinin mütedeyyin çevresinin sözcüsü biçiminde bir politik konum edinmiştir.

1969'da Konya'dan bağımsız milletvekili seçilmesi ile Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) çatısı altında siyasal yaşamına başlayan Necmettin Erbakan'ın 1970'te Milli Nizam Partisi'nin (MNP) kuruluşu ile tüzel kimlik kazanan Millî Görüş'ün partileşme süreci 12 Mart 1971 Muhtırası sonrasında partinin kapatılmasının ardından 1972'de kurulan Milli Selamet Partisi (MSP) ile devam etmiştir (Voll 1982: 203). 12 Eylül 1980 darbesi ile diğer siyasi partilerle beraber MSP'nin kapatılmasının ardından önce Refah Partisi (RP) (1983); ardından Fazilet Partisi (FP) (1998) ve Saadet Partisi'nin (SP) (2001) kuruluşları ile partileşme süreci kesintilerle de olsa süregelmiştir.

Bu uzun siyasal kariyer içerisinde ilk kez 1973 Seçimlerinin ardından Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ile kurulan CHP-MSP Hükümeti (1974) ile iktidar deneyimi yaşayan Millî Görüş (Ahmad 1993: 162); 1980 öncesinde Birinci (1975-1977) ve İkinci Milliyetçi Cephe (1977-1978) Hükümetleri içerisinde Adalet Partisi (AP) ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ile kurulan koalisyon hükümetlerinde yer almıştır. Bu hükümet tecrübeleri sırasında kurulan kabinelerde Başbakan Yardımcısı ve Devlet Bakanı sıfatlarıyla yer alan Necmettin Erbakan, 1980 sonrası süreçte ise RP'nin 24 Aralık 1995 Seçimlerini kazanmasının ardından Doğru Yol Partisi (DYP) ile kurulan Refah-Yol koalisyon hükümetinde (1996-1997) ilk ve son defa Başbakanlık koltuğuna oturmuştur. Bir yıla yakın bir süre devam eden koalisyon hükümetinin 28 Şubat süreci olarak bilinen askeri müdahalenin ardından son bulması ve Anayasa Mahkemesi'nce RP'nin kapatılmasının sonrasında Erbakan için 2003 yılına kadar devam edecek siyasal yasaklılık dönemi başlamıştır (Maviş 2016: 411-12).

1969'da Bağımsızlar Hareketi adı verilen bir girişimle temelleri atılan Millî Görüş Hareketi (Çakır, 1994: 21), 1970'te MNP'nin kuruluşu ile beraber elli yıla yakın bir süre Türk siyasetinde kendisine önemli bir konum yaratacak siyasal ıslahatçı bir İslami hareket olarak kabul edilmektedir (Tuğrul, 2019a: 15). Bizzat Erbakan tarafından "milletin inancı, tarihi ve kimliği" olması sebebiyle "milletin kendisi" olarak tanımlanan Millî Görüş (Uzun 2013: 11), bir fikriyat ve siyasal gelenek olarak temel siyaset felsefesinin içeriğini oluşturan pek çok dikkat çekici kavram ve sloganı Türk siyasetine kazandırmış bir harekettir. Bunlar arasında her biri özünde bir sistem eleştirisi içeren "Adil Düzen", "Önce Ahlak ve Maneviyat", "Hak ve Batıl" dikotomisi olmak üzere özellikle iç siyasette yoğun bir biçimde kullanılan





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı kavramsallaştırmalar olduğu gibi mezkûr geleneğin dış politika perspektifini gün ışığına çıkarmaya matuf “Şahsiyetli Dış Politika”, “Uydu Değil Lider Ülke”, “Yeniden Büyük Türkiye”, “Yeni Bir Dünya” gibi kavram ve sloganlar da yer almaktadır.

Hareketin ideolojik düzlemde kurguladığı dış politika perspektifinin öne çıkan ilk büyük vurgusu olan “İslam Birliği” en basit anlamda “Müslümanların birliği” temelinde idealize edilmiştir. Millî Görüş’ü 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türk siyasetinin içerisinde yer alan İslamcılık akımının bir parçası olarak kabul eden yaklaşımın en önemli veri kaynaklarından biri olan İslam Birliği ideali Necmettin Erbakan özelinde programlaştırılmıştır (Çalmuk 2005: 558). Bu bağlamda 1970’lerden itibaren Erbakan ve Millî Görüş partileri tarafından dile getirilen “İslam Birleşmiş Milletler Teşkilatı”, “İslam Ülkeleri Ortak Pazarı ve Ortak Para Birimi”, “Müslüman Ülkeler Arası Askeri İş Birliği” ile “Müslüman Ülkeler Kültür İş Birliği Teşkilatı” gibi uluslararası kurumların birer proje olarak teklifi son derece dikkat çekicidir (Çakır 1994: 169).

Siyasal düşüncesinin özünü Tanzimat’tan beri süregelen Batılılaşmaya muhalefet şerhi düşerek (Çalmuk 2005: 554) taklitçiliğin neden olduğu milli ve manevi tahribatın ortadan kaldırılması hedefine sabitleyen Erbakan’ın (Baykal ve Çaha 2017: 12) sözü edilen Müslüman ülkeler arası dayanışma ve iş birliği projeleri “Müslümanları namaz kılan köleler haline getirmek isteyen” (Erbakan, Davam, 2013: 25) emperyalistlerin ve onların uluslararası kurumlarının küresel egemenliğine karşı İslam dünyasına dönük bir alternatif oluşturma gayesi içermekle birlikte kendi karakteriyle özdeşleşmiş muhalif duruşu ile de bir uyum arz etmektedir.

Necmettin Erbakan ve Millî Görüş hareketinin “Yeni bir Dünya” söylemi ile örtüşen İslam dünyasının Batı’ya karşı alternatif projeler ile birliğinin sağlanması hedefinin en kıymetli harç malzemesi olarak sahip olduğu tarihsel ve kültürel derinliği ile Türkiye’nin liderliği ön kabulü olmazsa olmaz bir figür olarak kurgulanmıştır. Kendisini “Batı’ya uşak değil, İslam ülkelerine lider Türkiye” söyleminde bulan bu ön kabul gereği (Çakır 1994: 166) Türkiye’nin liderliği hem tahayyül edilen İslam Birliği için bir gereklilik hem de bizzat Erbakan tarafından varlığı iddia edilen Batı-merkezli siyasal ve ekonomik sömürü düzenine karşı bizzat Erbakan’ın tabiriyle “dağı yerinden oynatmaya dönük” (2013: 154) topyekûn bir mücadele verebilmek adına bir zorunluluktur.

1. Millî Görüş Hareketi ve Necmettin Erbakan’ın Temel Dış Politika Yaklaşımı

1970’li yıllardan itibaren MNP ve MSP ile Türk siyasetinin önemli ideolojik hareketlerinden birisini teşkil eden Millî Görüş Hareketi ve onun kurucu lideri Necmettin Erbakan’ın felsefi temellerini oluşturduğu bir dış politika yaklaşımından söz etmek mümkündür. Bu yaklaşıma ana çerçevesini kazandıran Millî Görüş Hareketi’nin teorisyeni olarak kabul edilen Necmettin Erbakan’ın kendisi olmuştur. Söz konusu yaklaşıma göre, “örnek medeniyetler kurmuş, insanlığa ışık tutmuş, dünyanın nizamını tanzim ve idare etmiş”





Türkiye'nin tarihi karakterine (MNP Kuruluş Beyannamesi 1970: 4) uygun bir şekilde *“milli, müstakil, şahsiyetli ve müstakar bir dış politika tatbik edilmelidir”* (MSP 1973 Seçim Beyannamesi 1973: 83).

Millî Görüş Hareketi'nin doğuşundan itibaren Türkiye'nin ideal dış politika çerçevesi olarak sıklıkla altı çizilen *“şahsiyetli dış politika”* vurgusu dikkat çekicidir. *“Milli, bağımsız ve istikrarlı bir duruşun Türkiye'nin ideal dış politika anlayışı olması gerektiğini”* savunan Millî Görüş Hareketi, özellikle MNP ile hareketin partileşmesini müteakip ilk döneme ait tüm siyasi dokümanlarında yer bulan dış politikaya ilişkin söyleminde sözü edilen anahtar kelimeleri ısrarla kullanmıştır. Bu ısrarlı vurgunun siyasi söylem düzeyinde içini dolduran en önemli hedef ise Necmettin Erbakan'ın siyasi söyleminde sıklıkla dile getirdiği *“Yeniden Büyük Türkiye”* idealine ulaşmak olmuştur. Bu idealin düşünsel altyapısını oluşturan yeni tarih yorumuna göre (Esposito 2013: 247), Türk milleti geçmiş asırlarda maddi ve manevi her açıdan en üstün milletlerden bir tanesi olmuş; adaleti, huzuru ve istikrarı ile Millî Görüş'ü hayata geçirmiştir (Uzun 2013: 31). Buna karşın modern dönemlerin içerisinde ise bu üstünlüğünü yitirmekle beraber *“büyük”* olma kimliğini de yitirmiştir. MNP'nin 1970 tarihli kuruluş beyannamesinde ilk defa açıkça ortaya konan bu değerlendirmeye göre

“bin sene önce Batının toplam gücü olan Haçlı ordularına; birkaç asır önce İstanbul'u fethederken ve Viyana kapılarını zorlarken aynı şekilde yine Batının toplam gücüne karşı zaferler elde eden” Türk milleti bu zaferlerinin *“temel kuvvet kaynağını şüphesiz ki iman teşkil etmiştir”*.

Türk milletinin aynı dönemde manen olduğu kadar madden de Batı'dan önde olduğuna vurgu yapılmakta *“ilim, fen, teknoloji, öğretim ve eğitimde ileri”* olduğu gibi *“ahlaki üstünlüğümüzün de her sahadaki başarımızın temel taşıını teşkil ettiğini”* savunmaktadır. Ne var ki bilhassa Tanzimat ile kendisini gösteren yeni süreçte *“milletimizi dıştan yenemeyen batıl güçler onu içten yenme yoluna yönelmişler”, “milleti öz benliğinden uzaklaştırma ve fitratında mevcut ahlak ve fazileti tatbikat sahasından kaldırmaya”* dönük siyaset izlemişlerdir. Nitekim bu süreç *“kozmpolitik ve gayri millilik hareketlerinin maddi ve manevi sahada gerilememize sebep olmasını”* beraberinde getirmiştir. Her ne kadar bu süreç nihai noktada *“Büyük İmparatorluğumuzu kısa zamanda çökertmeye ve yıkmaya kâfi”* gelmişse de *“Çanakkale ve İstiklal Harplerimiz bütün tereddide rağmen imanına sarıldığı zaman bu milletin yine ne büyük harikalar gösterebileceğine”* ve milletin *“hayatiyetini kaybetmediğine”* dair en kuvvetli deliller olduğu belirtilmektedir (MNP Kuruluş Beyannamesi 1970: 4). Dolayısıyla kendi tarihi geçmişine ve karakterine uygun olarak bu milletin *“Yeniden Büyük Türkiye”* haline yükselmeye yetecek cevheri içerisinde barındırmakta olduğu inancı Millî Görüş Hareketi'ne söz konusu ideale ulaşma noktasında ihtiyaç duyulan moral motivasyonu sağlamak açısından büyük önem taşımaktadır (Yavuz 2005: 594). Zira bizzat Erbakan'ın ifadesi ile

“milletimizde hem maddi ve hem de manevi kalkınmamızı muvaffakiyete ulaştıracak azim, irade, karar, iman ve manevi kuvvet mevcuttur. Maddeten





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı

kalkınarak sanayi ve teknolojiye dünyanın en ileri, en güçlü devleti haline gelmemiz mümkün ve çok kolay olduğu gibi manen kalkınarak dünyaya örnek bir ahlak ve fazilet nizamı kurmamız da yine mümkündür ve kolaydır” (Erbakan 1975: 24).

Yeniden Büyük Türkiye’nin ancak milli ve bağımsız bir dış politika ile kurulabileceğine inanan Necmettin Erbakan bu hedefi yalnızca slogan olarak kullanmakla yetinmemiş; kendi ideolojik bakış açısı çerçevesinde felsefi olarak da kodlamıştır. Nitekim Millî Görüş Hareketi’nin henüz erken dönemi olarak sayılabilecek 1976 yılında verdiği bir röportajda “MSP’nin kurmaya memur olduğu ve kurmakta olduğu Yeniden Büyük Türkiye hem manen hem de maddeten kalkınan Türkiye’dir” diyen Erbakan bu idealin iki önemli kurucu sütununa işaret etmektedir. Nitelikli ve istikrarlı bir kalkınmanın ancak maddi ve manevi ayaklar üzerine inşa edilerek gerçek manada Büyük Türkiye’nin yeniden kurulabileceğini iddia eden Erbakan bu zaviyeden başta AP ve CHP gibi dönemin ana akım siyasi parti ve hareketlerini de tek boyutlu kalkınma anlayışları üzerinden eleştiriye tabi tutmaktadır. “MSP dışındaki partiler Yeniden Büyük Türkiye diyemezler. Onlar sadece Büyük Türkiye diyebilirler. Çünkü onların düşündüğü “büyük Türkiye” maddi olarak büyümüş; sadece rakamları büyümüş Türkiye’dir” diyen Erbakan, bu mukayese ile Millî Görüş Hareketi’nin “diğerleri” karşısındaki farklı duruşunun da altını çizmektedir (Sebil 1976: 8).

Necmettin Erbakan’ın politik muhayyilesinin en önemli yapıtaşlarından biri olan Hak-Batıl ikiliği Kur’an-ı Kerim kaynaklı bir tarih felsefesi olmakla beraber Erbakan’ın dış politika yaklaşımında da yansıma bulan bir paradigma olması açısından ayrıca önem taşımaktadır. İsra Suresi 81. ayette yer alan “De ki: Hak geldi, Batıl zail oldu” ibaresinden mühlhem olarak tarihi “Hak ve Batıl arasındaki bir mücadelenin hikayesi” olarak değerlendiren Erbakan’ın (2019a: 33) teorisyenliğini yaptığı Millî Görüş Hareketi ve partilerinin dış politika yaklaşımlarında da bu felsefe karşılık bulmuştur. 1970’li yıllardan itibaren kendisini “kuvvetlinin değil haklının güçlü olması” ve “şerre karşı hakkı güçlü kılmak” gibi iki önemli ilkesel söylem üzerine inşa eden bu yaklaşım hareketin tarihsel seyri içerisinde sıklıkla başvurulan sloganlar arasında her zaman ön sıralarda kendisine yer bulmuştur. Nitekim Millî Görüş’ün ilk siyasi partisi olan MNP’nin parti programında “dış politikada temel prensibimiz hakkın ve adaletin müdafası olacaktır” cümlesi ile kendisini gösteren bu yaklaşım, “bir yandan barışçı görünerek diğer yandan da emperyalist emellerle barışı istismar ve suiistimal eden gayri samimi politikalara müsamaha göstermeyeceğiz” ifadesi ile ikili karşıtlığını inşa etmiştir (MNP Parti Programı 1970: 22). Soğuk Savaş konjonktürü içerisinde emperyalizmi ve sözde bulduğu barışçı yaklaşımları Batıl cephesi içerisine yerleştiren mezkûr anlayış, buna karşılık olarak adaleti ve hakkı savunmayı ise Hak cephesi içerisinde konumlandırmakta; bu sayede 20. yüzyılın Hak-Batıl çatışmasının siyasi çerçevesini çizerek, Millî Görüş Hareketi’nin yerini tayin etmektedir.

20. yüzyıl uluslararası siyasetini ve Soğuk Savaş’ın iki kutuplu küresel yapısını Hak-Batıl mücadelesi çerçevesinde formüle eden Necmettin Erbakan ve Millî Görüş Hareketi’nin





kendine mahsus dış politika anlayışını döneme özgü olarak orijinal kılan unsur kapitalist ve sosyalist sistemler arasında tercihte bulunmayıp; her ikisini de maddeci olması sebebiyle reddetmesi olmuştur (Hüseyin 1991: 251). Nitekim Erbakan her iki rakip sistemin sahne önünde birbirleri ile mücadele etmesinin aslında özlerinde saklı olan ortak noktanın gözden kaçırılmasına neden olduğuna inanmaktadır:

“Bu sistemler sadece iktisadî sahada kalmıyor; milletlerin içtimai ve manevî sahalarına el atıyorlar ve böylece iki ayrı alem meydana getiriyorlar. Satıhta ayrı bu iki grubun temelde çok müşterek tarafları bulunmaktadır: Her ikisi de maddecidir, materyalisttir. Her ikisi de menfaatçidir. Her ikisi de diğer milletleri kendi kültür ve çıkarlarına bağlamayı arzu etmektedirler” (MNP Kuruluş Beyannamesi 1970: 2).

Böylelikle hem Soğuk Savaş'ın her iki sistemini Batıl cephesine yerleştiren hem de Millî Görüş'ün siyasi anlamda ilk kapsamlı emperyalizm tespit ve eleştirisini gündeme getiren Erbakan için emperyalizm açık bir sömürü düzeni anlamına gelmektedir. Bu düzen ülkelerin iktidarlarını belirlemekte, sanayilerini zayıflatmakta, toplumları yoksulluğa sürüklemektedir (Tuğrul 2019a: 47).

Emperyalist sömürü düzeninin kapitalizm veya sosyalizm adı altında yeryüzünde adaleti, barışı, huzur ve güvenliği tehdit etmesinin yanı sıra toplumsal ve ekonomik açıdan dünyayı zengin kuzeyliler ile yoksul güneyliler olarak ikiye ayırdığını savunan Erbakan bu noktada “Ezen-Ezilen” ikili karşıtlığı perspektifini ortaya koymaktadır. Ontolojik bir sömürü düzeni eleştirisi içeren bu perspektife göre

“Zengin Kuzey ülkelerini yönlendiren güç gerçekte bir ‘Ezen Güç’ oluşturmaktadır. Bu ezen güç bir yandan dünya sermayesini elinde bulundurarak diğer yandan bankalar, sanayi kuruluşları, uluslararası şirketler gibi etkili mekanizmalar vasıtasıyla bütün insanlığı sömürmektedir”.

Ezen gücü vampir Drakula metaforu üzerinden izah eden Erbakan'a göre “*insanların kanlarını emerek yaşayan*” Drakula “*bunun için her yola başvurur, insafsız bir şekilde insanları öldürür, ezer, kırardır*”. Nitekim “*şimdiki ezen güç de 6 milyar insanın hakkını yiyor, onları sömürüyor*” (Erbakan 2013: 133). Bu denklem içerisinde Türk milletinin diğerlerinin aksine “*hiçbir zaman sömürgeci olmadığını*” ve “*milletler arası münasebetlerde hakkın ve adaletin müdafii*” olduğunu iddia eden (Erbakan 1975: 18) Necmettin Erbakan, Millî Görüş'ü “*ne kapitalist ne de sosyalist*” olarak ifade etmiş; “*bin yıl dünyaya hâkim olmuş bir milletin evlatları olarak*” kapitalizmi yahut sosyalizmi taklit etmenin yerine “*kendi sistemimizi*” görmenin gerekliliğinde ısrarcı olmuştur (Uzun 2013: 35).

1970'lerin başından itibaren Türk siyasal hayatında MNP ile başlayan süreçte kendisine bir yer edinen Millî Görüş Hareketi ve Necmettin Erbakan'ın emperyal sömürü düzeni fikriyatı çerçevesinde sıklıkla Ortak Pazar'a muhalefet ettiği müşahede edilmektedir. Zira Erbakan'a göre bir siyasi proje olarak Türkiye'nin Ortak Pazar üyeliği politik, ekonomik





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı ve kültürel pek çok tehdit içermektedir. Bunlardan ilki Ortak Pazar parlamentosunun Ankara’ya direktif vermesidir ki bu doğrudan anayasada yer alan milli hakimiyet prensibine aykırı düşmektedir. Buna ek olarak Ortak Pazar “*siyasi sahada milli hakimiyet prensibini ihlal ederek, milli ve manevi değerlerimizi dejenere edecek ve milli sanayimizi yıkacaktır*” (MSP 1973 Seçim Beyannamesi 1973: 39). Oysaki “*Millî Görüş için aslolan Türkiye’nin güçlenmesidir*” (Vesika 1976: 2-4). Ne var ki “*Ortak Pazar üyesi olan Türkiye Batı’nın sömürgeci haline gelecektir zira Ortak Pazar Müslüman Türkiye’yi Hıristiyan Avrupa içerisinde eritme planıdır*” (Erbakan 1971: 20). Nitekim

“Avrupa bizim ne kara kaşımıza ne de kara gözüme hayrandır. Bizden beklediği tek şey bizim İslam kültürüne sırt çevirmemizdir. Yoksa Müslüman kalan ve AT dışında olan bir Türkiye sömürgeci güçlerin ve emperyalistlerin her zaman amansız düşmanı olacaktır” (Dış Politika 1988: 94-100).

2. Millî Görüş ve Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde İslam Birliği (1970-1990)

1970’lerin ilk yarısından itibaren Millî Görüş Hareketi içerisinde Necmettin Erbakan liderliğinde MNP ve MSP’nin öne sürdüğü temel dış politika yaklaşımının en önemli projelerinden biri olarak İslam Birliği siyaseti ön plana çıkmıştır (Bora 2003: 136-37). Genel anlamda Millî Görüş Hareketi’nin tarihsel ideolojik seyri içerisinde “Müslümanların kültürel, siyasi ve ekonomik alanlarda iş birliğini hedefleyen ve sömürgeciliğe karşı koymayı amaçlayan bir ideal” olarak kodlanan İslam Birliği projesi (Tuğrul 2019a: 25) Erbakan’ın siyasi hayatı boyunca muhtelif örgütlenme modelleri üzerinden daima ön sırada yer alacak bir teklif olarak temayüz etmiştir.

İslam Birliği konsepti içerisinde olacak biçimde alternatif teşkilatlanma modellerinin Necmettin Erbakan tarafından ilk kez 70’li yıllarda Ortak Pazar’a muhalefet bağlamında Türkiye gündemine getirildiği görülmektedir. Erbakan, Ankara Andlaşması’nı imza etmiş olan Türkiye’nin, Andlaşma’nın işaret ettiği Karma Protokol ve gümrük birliğine geçiş süreçlerine ilişkin tartışmalarının doğal bir tarafıdır. 13 Mayıs 1970 tarihinde Konya Milletvekili sıfatıyla Necmettin Erbakan tarafından Ortak Pazar siyaseti üzerinden hükümet hakkında gensoru açılmasına dair verilen önerenin metninde yer verilen

“Türkiye’nin menfaati ve icapları Batı ile Müşterek Pazara girmek yerine tarihi ve kültürel bağlarla bağlı olduğu ve ekonomik seviyeleri arasında bir dengenin mevcut bulunduğu Doğu memleketleri ile bir müşterek pazar kurması gerekmektedir”

ifadesi bu anlamda dikkat çekicidir (Erbakan 1971: 13).

Erbakan, Mecliste yaşanan tartışmalar içinde aynı gün hem hükümete gensoru verilmesi talebinde bulunmuş; hem de uzunca bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında ve gensoru metninde Ortak Pazar’a dair olumsuz fikirlerini açıkça ifade etmiştir. Ortak Pazara kendince sakıncalı bulduğu konuların ekonomik, siyasi ve kültürel bağlamlarda olduğu





görülür. Örneğin kültürel olarak “Türk milletinin, hakiki manası bir kültürel ve inanç sistemi içerisinde eritmek olan Müşterek Pazara girmesi mümkün değildir. Türkiye’nin tarihi, sosyal, kültürel yapısı ve inanç sistemi buna manidir” (Erbakan 1971: 20-21). İktisadi sakıncası olarak ise “Türkiye ile Batı memleketleri arasında halen iktisadi seviye bakımından büyük farklar vardır. Dolayısıyla Batı ile Müşterek Pazar Türkiye’nin Batı memleketlerinin bir sömürgesi ve işçisi haline gelmesi neticesini doğuracak mahiyettedir” (Erbakan 1971: 13)

Erbakan konuşmasının ilerleyen kısımlarında Ortak Pazarın sakıncalarının yanında öneri ve eleştirilerde de bulunmaktadır. Erbakan,

“Muhterem üyeler, Türkiye’nin asıl menfaati Doğu memleketleriyle bir müşterek Pazar kurmakta olduğu halde Hükümet, geçen hafta Pakistan’ın bu konuda getirdiği teklife gereken alakayı göstermemekle hatalı hareket etmiştir.” ... Doğu memleketleriyle, tarihi ve kültürel bağlarla bağlı olduğumuz Müslüman memleketlerle Müşterek Pazar kurmamız Türkiye’ye ekonomik bakımdan çok büyük kazançlar getirir” (Erbakan 1971: 38-39).

Erbakan daha sonra defalarca dile getireceği formülün ipuçlarını meclisteki Ortak Pazar’a ilişkin tartışmalarda ortaya koymuştur. Millî Görüş hareketinin nihai tavrını ise

“Türkiye Müşterek Pazara giremez. Bu, mümkün değildir. Bu millet bütün gücü ile bunun karşısında olacaktır ve emrivakiler yürümeyecektir. Bunu, bu memleketin Yüce Meclisinin kürsüsünden ilan ediyorum. Olamaz böyle şey. Türk milletinin tarihi ile, kültürü ile, şuuru ile böyle şey yürümez, yapamazsınız bu işi” sözleriyle kesin bir şekilde ifade etmiştir” (Erbakan 1971: 45)

Erbakan TBMM’de yaptığı ilk konuşmada ihtiyatlı bir dil kullanarak, AT ile Ortaklığın iptalini önermez sadece Geçiş Döneminin ertelenmesi fikrini ifade eder. Konu ikinci kez Meclise geldiğinde ise bir bütün olarak AT ile tüm ilişkileri reddeder. Erbakan’a göre Topluluk, Yahudi-Yunan-Hıristiyan kültür zincirinin bir sonucuydu. Bu bağlamda AT’yi değerlendirip faizcilerin, Siyonist ve Farmasonların bir oyunu olarak görüyordu. O’na göre AT ile ilişkiden ekonomik alanda Türkiye hiçbir şey kazanamayacağı gibi bütün milli serveti ve tabii kaynakları kapitalist çevrelerce sömürülecekti (Çalış 2008: 161).

Bu ilk dikkat çekici çıkış bir taraftan Millî Görüş Hareketi’nin Türkiye’nin Ortak Pazar üyeliği projesine olan muhalefetini ortaya koyarken diğer taraftan da bizzat Erbakan tarafından Türkiye’nin önüne alternatif bir siyasi ve ekonomik iş birliği modeli sunulması bakımından önem taşımaktadır. Zira 1970 yılına ait bu teklif ilerleyen yıllarda Millî Görüş’ün uluslararası sistem eleştirisi ve İslam Birliği ideali çerçevesinde ortaya atacağı İslam Birleşmiş Milletleri, İslam NATO’su, İslam UNESCO’su ve D-8 gibi alternatif birlik modellerinin de düşünsel anlamda temelini teşkil edecektir. Örnek vermek gerekirse Erbakan’ın 1979 yılında verdiği bir röportajda sarf ettiği ifadeler hem buna bir delil niteliği taşıması hem de ilk çıkışlardan biri olması bakımından önem taşımaktadır. İsrail’in süre gelen tecavüzleri ve haksız kazanımları karşısında Filistin’in korunmasız bırakıldığından şikayetçi olan Erbakan, Birleşmiş Milletlerin konu hakkındaki tutumunu suçlayarak





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı

“Bugünkü Birleşmiş Milletler Teşkilatı dünya meseleleri karşısında tarafsız davranmıyor. Otuz seneden beri yurtlarından atılan üç milyon civarındaki Filistinli için Birleşmiş Milletler bazı ülkelerin dolaylı yoldan güdümü altındadır. Filistinlilere haklarının teslimi ve İslam ülkelerinin diğer benzer meselelerinin halli için İslam Birleşmiş Milletler Teşkilatı kurulması şarttır”

demiştir (Sebil 1979: 2).

Doğu ülkeleriyle müşterek pazar kurulması önerisinin özellikle Ortak Pazar’a alternatif bağlamında Erbakan’ın TBMM çatısı altında yaptığı konuşmalarda da dile getirilmiştir. 11 Aralık 1970 tarihinde MNP Konya Milletvekili sıfatıyla yaptığı konuşmada

“Millî Nizam ticari münasebetleri ve diğer kültürel münasebetleri ilerletmek bakımından ancak tarihi ve kültürel bağlarla bağlı olduğumuz ve iktisadi seviyelerimiz arasında muvazene bulunan Müslüman memleketlerle ortak pazara gidilebilir ve buna gitmesinde de fayda mevcuttur” (Erbakan 1971: 80)

ifadelerini kullanan Erbakan’ın bu teklifi özellikle ekonomik ve ticari boyutunu öne çıkararak dile getirdiği görülmektedir. Nitekim bu açılım ilerleyen süreçte örneğin MSP’nin 1973 yılı Seçim Beyannamesinde “Türkiye’nin jeopolitik durumu itibarıyla ekonomisini güçlendirecek tarzda Ortadoğu ülkeleriyle ticari münasebetler geliştirilecektir” ifadesi ile Millî Görüş Hareketi’nin dış politika projeksiyonu olarak açıkça deklare edilmiştir (MSP 1973 Seçim Beyannamesi 1973: 24). Aynı beynamede Ortak Pazara girilmesi net bir şekilde reddedilirken; Ortak Pazarın Türk milliyetçiliğini ve milli sanayiini yok edeceğini ifade etmektedir (MSP 1973 Seçim Beyannamesi 1973: 35-37).

Erbakan’ın İslam Birliği idealinin siyasi ve ekonomik boyutları ile gerekçesini ortaya koyan bir diğer önemli kaynak 1976 yılında Hilal Dergisi’ne verdiği röportajda kullandığı ifadelerde kendisini göstermektedir. Bu defa 1. Milliyetçi Cephe Hükümeti’nin Devlet Bakanı ve Başbakan Yardımcısı sıfatı ile röportaj veren Erbakan kendisine yöneltilen “Ortak Pazar’a bir müddet sonra üye olmaktan vazgeçildiği takdirde başka bir alternatif var mıdır? Mesela İslam ülkeleriyle bir ortak pazar ne kadar mümkündür?” sorusunu şöyle cevaplamaktadır:

“Mümkündür. Alternatif olarak düşünülebilir. Aslında Müslüman ülkeler arasında ortak pazarın kurulmasında büyük faydalar da vardır. Fakat biz Müslüman ülkeler arasında bir ortak pazarın kurulmasını isterken bunu hiçbir zaman Batı ile münasebetlerimiz aleyhine bir adım olarak saymıyoruz. Biz Batı ile münasebetlerimizi her zaman geliştirmek istiyoruz. Ticari münasebetlerimizi, her türlü işçi mübadelesini geliştirmek istiyoruz. Türkiye’yi gücendiren bu husus, bugüne kadarki tatbikatta Ortak Pazar’ın Türkiye’ye hiçbir taviz vermemesi ve vecibelerinin hiç birisini yerine getirmemesine mukabil, Türkiye’nin beş seneden beri imzasını koyduğu anlaşmalardaki her türlü hususu harfiyen yerine getirmiş olmasıdır” (Hilal 1976: 23-24).

Erbakan’ın bir alternatif model olarak İslam ortak pazarının imkanını açıkça dile getirdiği bu söyleşi aynı zamanda kendisinin siyasal düzlemde Başbakan Yardımcısı olarak Batı ile olan münasebetler noktasında Türkiye’nin tamamıyla Batı dünyasına sırt dönmesinden yana





olmadığının altını çizmesi açısından da kıymet taşımaktadır. Nitekim söyleşinin bu kısmındaki açık ifadesinden de anlaşıldığı üzere esas mesele Batı'nın Ortak Pazar üyeliği üzerinden Türkiye'ye olan taahhütlerinin yerine getirilmemesidir. Bunun dışında Batı ile olan ticari ilişkilerin geliştirilmesi ve benzeri hususlara olan olumlu yaklaşımının altını çizen Erbakan kategorik bir Batı karşıtlığı fikrini savunmamakta; karşılıklı diyalog ve eşit statü talebini dile getirmektedir.

1983 yılında Millî Görüş Hareketi'nin üçünü partisi olarak Türk siyasal hayatına katılan RP'nin programında yer alan *"tarihi ve kültürel bağlarla bağlı olduğumuz ülkelerle münasebetlerimizin daha fazla geliştirilmesinin mümkün olduğuna, bundan her bakımdan karşılıklı maddi ve manevi yararlar doğacağına kaniyiz"* ifadesi açık bir şekilde Erbakan'ın 70'lerin başından bu yana savunmakta olduğu dış politika yaklaşımını ortaya koymaktaydı (Refah Partisi Programı 1986: 31). Nitekim Türkiye'nin Doğu memleketleri ve İslam Dünyası ülkeleri ile ticari ve ekonomik iş birliği imkanlarını değerlendirmesinin ülke ekonomisine ve kalkınmasına yapacağı katkıları değerlendiren Erbakan'a göre,

"bu memleketlerde mühim stratejik maddeler mevcuttur; petrol, kalay, manganez, pamuk, kauçuk gibi hammadde kaynakları bu memleketlerde. Bu memleketlerin petroleri vasıtasıyla ellerinde dolarları mevcuttur, Türkiye'nin mallarını satın alabilirler. Nitekim geniş, muazzam bir pazar mevcuttur. Türkiye sınai mamul ihracatı imkânı bulur ve kendisini kısa zamanda kalkındırmak imkanını"

elde edecektir. (Erbakan 1975: 266).

3. Millî Görüş Hareketi'nin 1990 sonrası İslam Birliği Projeksiyonu: Türkiye'nin Merkezi Rolü

Millî Görüş Hareketi'nin MNP ve MSP ile Türk siyasal hayatında kendisine mahsus bir yer edindiği 1970'li yıllar içerisinde hareketin dış politika vizyonunu oluşturan Siyonist-empyralist küresel düzene karşı İslam dünyasının birlik içinde dayanışması ideali 1990'lı yıllara değin özünde siyasi bir proje olmakla birlikte ekonomik ve ticari boyutları ile karşılıklı beslenme odaklı bir çerçeve çizmiştir. Bilhassa Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve küresel sistemin tek kutuplu bir düzene geçişinin ardından ise İslam Birliği ideali bu defa Refah Partisi eliyle ekonomi-politik ayağını kurgusal düzeyde billurlaştıran bir içeriğe kavuşmuştur. Bu dönemin bir önceki süreçten en önemli farkı gerek parti program ve seçim beyannamelerinde gerekse hareketin lideri Necmettin Erbakan'ın söylemlerinde Türkiye'nin İslam Birliği idealindeki merkezi-öncü rolüne güçlü atflar yapılmaya başlanmış olmasıdır. Bunun ilk işaret fişegi 1987 yılında RP tarafından yayımlanan parti propaganda broşüründe görülmektedir. Millî Görüş Hareketi'nin karakteristik "şahsiyetli dış politika" söyleminin tekrarlandığı bu parti yayınında

"Bize göre Türkiye Federal Avrupa Devletinin eyaleti ve uydusu olmamalıdır. Türkiye'nin Ortadoğu'da ayrı bir grup kurması, İslam Ortak Pazarı'nın kuruluşuna öncülük etmesi dünya siyasetinde işgal edeceğimiz yerin tesbiti





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı

bakımından çok önemlidir. Ya Federal Avrupa Devletinde ikinci sınıf bir üye, ikinci sınıf bir vatandaş olacağız ya da İslam Ortak Pazarı’nda lider ülke pozisyonunda bulunacağız”

ifadeleriyle hedefin Türkiye’nin Müslüman dünyaya liderliği olduğu ilan edilmektedir (Tek Çözüm: Refah Partisi 1987: 42).

Soğuk Savaş’ın sona ermesinin ardından RP’nin temel dış politika yaklaşımını şekillendiren “Yeni Dünya Düzeni kavramına karşı geliştirilen muhalefet” esas itibarıyla Sovyetlerin ve komünizmin çöküşünün ardından “Siyonizm eliyle Amerika Birleşik Devletleri’nin tek otorite olarak gösterilmeye başlaması” iddiası üzerinden ortaya konmuştur. Buna göre, bir taraftan Ortadoğu coğrafyasında Büyük İsrail’in kurulması süreci hızlandırılacak, öte yandan bu amaca matuf olarak “NATO’nun gayesinin değiştirilmesi ve yeni hedefin Müslüman ülkelere haksız tecavüzlerin devamı” şeklinde gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Bu bağlamda “Müslüman ülkelerin darmadağın, bölünmüş ve birbirine düşman halde tutulmaları” ve bu sayede “Siyonizm, emperyalizm ve ABD’nin etkisi altında tutulmaya çalışılması” projesinin sahneye koyulacağı iddia edilmiştir (Refah Partisi Seçim Beyannamesi 1991: 12). Buradan da anlaşıldığı üzere dış politikasını “din kardeşliği” esası üzerine bina eden RP’nin bu yaklaşımının retorik düzeyde öne çıkan ilk büyük ötekisi İsrail olmuştur. Nitekim Erbakan aynı dönemde yaşanan Körfez Krizi sırasında Türkiye’nin müdahil olma tartışmalarını yıllar sonra 1950’lerde Kore Savaşı’na katılmakla eş değer tutarak şunları söyleyecekti:

“Biz Kore’ye Amerikalıların emrine asker gönderdiğimiz için bizi NATO’ya almışlardı. Türk dış politikası şimdi de aynı hataya düşüyor, Körfez Krizi’nde yine Amerikalıların emrine asker vererek Avrupa Birliği’ne girmeyi hayal ediyordu. Hesap buydu. Heyhat! Oysa bu hayal emperyalizmin planlarına alet olmaktan başka bir mana taşımıyordu. Theodor Herzl’in Büyük İsrail planının gerçekleşmesine hizmetten başka bir anlamı yoktu” (Erbakan 2013: 151).

RP’ne göre ana hatları çizilen bu yeni sürecin Türkiye ayağı ise Türkiye’nin “Müslüman ülkeler safından emperyalistler safına geçirilmesi” suretiyle “Müslüman ülkeler aleminin başsız bırakılması” şeklinde gerçekleştirilecektir (Refah Partisi Seçim Beyannamesi 1991: 12-13). Siyonizm’in ve küresel emperyalist güçlerin İslam dünyası ve Müslüman topluluklar üzerinde sahneye koymayı tasarladıkları bu büyük projelerin hayata geçirilmesinin önündeki en büyük engelin tarihi kimliği ve jeopolitiği ile ancak Türkiye olabileceğini savunan Erbakan ve RP’ne göre bölgesel bazda atılması gereken adımlar 1991 yılı itibarıyla şöyle deklare edilmiştir:

“Kıbrıs’ta hiçbir taviz verilmeden Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’ne tam destek sağlanması; Irak’ın imarına destek verilmesi, Filistin halkının kendi bağımsız devletlerini kurmalarına tam destek sağlanması ve İsrail’in işgali altında bulunan topraklardaki haksız tasarruflarına karşı çıkılması” (Refah Partisi Seçim Beyannamesi 1991: 166-67).

Refah Partisi’nin 1991 Seçim Beyannamesi Sovyet-sonrası Orta Asya ve Kafkaslar bölgesinde ortaya çıkan yeni Türk devletleri ile yakın ilişki tesis etme bağlamında da bir





projeksiyon önerdiği görülmektedir. Bölge devletleri ile bir ekonomik iş birliği örgütlenmesi kurmak ve daha geniş planda kurulması hedeflenen İslam Birliği idealinin içerisine Müslüman kimlikleri ile bu ülkeleri dahil etmek bu açıdan göze çarpan ilk örnekler olarak dikkat çekmektedir. Bu perspektiften bakıldığında Refah Partisi'nin bu projeksiyonu genel anlamda 1990'lar Türk dış politikasının Orta Asya ve Kafkaslara dönük yeni bir dış politika stratejisi geliştirme hamleleri çerçevesinde analiz edilmelidir (Oran 2001: 366-440; Davutoğlu 2015: 124-29; Gözen 2009: 204-5).

90'lı yıllar itibarıyla Türkiye'nin Ortadoğu coğrafyası bağlamında bölgesel bazda atması gereken siyasi ve diplomatik adımlar olduğu kadar daha geniş düzlemde İslam dünyası ile dayanışma ve birlikteliği sağlama noktasında da adımlar atması gerektiğine inanan RP bunları da bir program dahilinde şöyle ifade etmiştir:

“Ortadoğu ve Körfez ülkeleriyle işbirliği arttırılacak ve bölgedeki emperyalist güçlerin çekilip, etkilerinin azaltılmasına çalışılacak; İslam ülkeleriyle iş birliğine önem verilecek ve bir an önce İslam Ortak Pazarı'nın kurulması çalışmalarına başlanacak; İslam ülkeleriyle ayrı ayrı ekonomik, ticari, teknolojik, kültürel iş birliği anlaşmaları imzalanacak, gümrük tarifelerinin kaldırılmasına çalışılacak; İslam Ortak Savunma Teşkilatı kurulacak; Müslüman ülkeler arasında insan ve mal akışı kolaylaştırılacak, vizeler kaldırılacak; Müslüman ülkeler arasında kültürel münasebetler arttırılacak, üniversiteler arasında iş birliği sağlanacak; İslam Kalkınma Bankası ve diğer mali kuruluşların Müslüman ülkeler arasında faizsiz işlemleri düzenleyen yeni bir faizsiz sistem kurulacak; Sovyetler Birliği'nden bağımsızlığını ilan eden Müslüman Türk Cumhuriyetleri hemen tanınacak, Orta Asya Ekonomik İş Birliği kurulacak; Alma Ata ile İstanbul arasındaki tarihi İpek Yolu canlandırılacaktır” (Refah Partisi Seçim Beyannamesi 1991: 167-68).

Türkiye'nin Müslüman ülkeler ile dayanışmasını güçlendirmek ve Ankara'yı tarihi-kültürel kimliği ile yeni dünya düzeni içerisinde İslam dünyasının alacağı pozisyonda öncülük yapacak noktaya taşımayı amaçlayan bu programın tamamlayıcı ilkeler bütünü içerisinde ise

“ileri ve güçlü milli harp sanayiini ele almak ve bunu gerçekleştirmek için uçak üreten yüksek teknolojiyi İslam ülkeleriyle iş birliği yaparak Türkiye'de gerçekleştirmek; milli sanayimiz kurulurken kardeş Müslüman ülkelerin ihtiyaçlarının da karşılanmasını hedef almak ve gerçekleştirmek; başlamış bulunan Müslüman ülkeler ekonomik ve teknolojik iş birliği toplantılarını nokta çalışmalar yerine sürekli faaliyet gösteren bir müessese haline getirmek; Batı Trakya'daki Müslüman kardeşlerimize beynelmilel anlaşmalara aykırı olarak huzur yapılan zulme son vererek her türlü insan haklarına uygun olarak huzur içerisinde yaşamalarına imkan verecek şartları sağlamak; diğer ülkelerdeki Müslüman Türk kardeşlerimize yapılan insanlık dışı muameleleri önlemek; dünyada yeni bir ekonomik düzenin kurulması hususuna öncülük etmek, bu amaca yönelik faaliyetlerde Müslüman ülkeler ve Üçüncü Dünya ülkeleri





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı arasında iş birliğinin arttırılmasına çalışmak; İslam ülkeleri arasında İslam Dinarının bir birim olarak kullanılmasına çalışmak”

yer almıştır (Refah Partisi Seçim Beyannamesi 1991: 169-71).

1991 yılı itibarıyla RP ve Necmettin Erbakan tarafından Türk dış politikası çerçevesinde Türkiye’ye biçilen liderlik rolü aynı yıl yapılan genel seçimler sırasında parti tarafından kamuoyuna yönelik olarak hazırlanan seçim sloganları ve afişlerinde de kendisini göstermiştir. Bu bağlamda dolaşıma sokulan “Uşak Değil, Lider Ülke”, “Müslüman Ülkelerle 5 Adım”, “Şahsiyetli Dış Politika”, “Lafta Değil Gerçek Bağımsızlık”, “Dünyanın Yeni Kutbu: Adil Düzen ve Türkiye”, “Müslüman Ülkelerle İş Birliği”, “Dış Güdümüne Son” ve “Refah Partisi’ne Verdiğin Oyla Sadece Türkiye’yi Değil, Bütün Müslüman Ülkeleri ve Bütün İnsanlığı Kurtarıyorsun” gibi sloganlar dikkat çekici örnekler arasında yer almaktadır (Refah Partisi 20 Ekim 1991 Seçim Sloganları).

RP’nin gerek parti programında gerekse seçim beyannamesinde açıkça ifade edilen, ilke ve program düzeyinde ortaya konan İslam Birliği’ni gerçekleştirme ideali kuşkusuz Necmettin Erbakan’ın konuşmalarında da sıklıkla dile getirdiği en mühim dış politika hedeflerinin başında gelmiştir. Örneğin Erbakan 2 Aralık 1992 tarihli RP TBMM Grup Toplantısı’nda partinin genel başkanı sıfatıyla yaptığı konuşmada “bilindiği gibi biz bütün Müslüman ülkeler arasında iş birliği ve kardeşliğe büyük önem veriyoruz ve zaten hedefimiz İslam Birliği’ni kurmaktır” demektedir ve partisinin gayesinin “1,5 milyar İslam alemindeki 80 tane Müslüman topluluğun kendi birliğini kurmaları” olduğunu ifade etmektedir (Aktüel Olaylar ve Millî Görüş 1992: 1-2). Aynı konuşmada dönemin en önemli dış politika mevzuu olan Bosna Savaşı’na da değinen Erbakan, önce Cidde’de toplanan Müslüman Ülkeler Dışişleri Bakanları toplantısını somut hiçbir netice yahut karar üretmemekle suçlamakta ve ardından sözü Türkiye’ye getirmektedir:

“Şunların acıklı haline bakın. Kendisini katleden Hıristiyanlardan imdat istiyorlar. Böyle Müslümanlık olmaz. Bu şuarsuz bir toplantıdır. Müslüman ülkelerin içerisinde Bosna bize en yakın. Aynı Osmanlı’nın parçası. Elbette Bosna’ya karşı gereken insanlık vazifesini yapmak önce bize düşer. Ama ne yazık ki bunlar bu insanlık vazifesini yapmak yerine halkları uyutmak ve katliamın tamamlanmasını temin etmek için çalışıyorlar. Onun için bu davranışlarını biz Refah Partisi olarak, 1,5 milyarlık İslam aleminin halkları olarak protesto ediyoruz”.

Bu dönem itibarıyla iktidarda bulunan Doğru Yol Partisi-Sosyal Demokrat Halkçı Parti (DYP-SHP) koalisyonunu da eleştiren Erbakan bu noktada Türkiye’nin öncü rolüne bir kez daha atıfta bulunmaktadır:

“Acıklı bir manzara. Kabahat kimde? Türkiye’deki yönetimde. Çünkü bütün bunların hepsine yön verme mecburiyeti Türkiye’nin. Türkiye’deki yönetim bunların hepsini bu hale sokuyor, bu hale düşürüyor. Onun için kaybedecek





vaktimiz yok. Onun için bir an evvel Refah Partisi'nin iktidara gelmesi gerekiyor" (Aktüel Olaylar ve Millî Görüş 1992: 20-21).

Millî Görüş Hareketi ve RP 90'lı yılların ilk yarısında bir yandan Türkiye'deki hükümeti Bosna'nın işgali meselesi üzerinden kıyasıya eleştirirken (Kösebalaban 2014: 259) öte yandan İslam memleketleri arasında dayanışmanın ve birlik içerisinde hareket etmenin yollarını açmak bakımından önemli toplantıların düzenlenmesine öncülük etmiştir. Bunlardan ilki ve en önemlisi olan 1993 tarihli Müslüman Topluluklar Birliği İslam Birliği toplantısında Necmettin Erbakan tarafından yapılan konuşma içerdiği mesajlar açısından bir hayli dikkat çekicidir. Türkiye'nin İslam dünyasına liderlik yapma idealini sembolize edecek şekilde İstanbul Yıldız Sarayı'nda düzenlenen toplantının kapanışında söz alan Erbakan niçin İslam Birliği'ne ihtiyaç vardır sorusuna şöyle yanıt vermektedir:

"Önce gayemiz İslam Birliği'ni kurmaktır. Niçin? Çünkü bugün insanlığın gidişatını önlemenin tek çaresi budur da onun için. Karşımızdaki şer güçler yeryüzünü fesada sokmak için hep beraber hareket ediyorlar. Onların ellerine geçirdikleri bu maddi gücü durdurmak, insanlığı bu felaketten kurtarmak Müslüman ülkelerin her birinin tek başına başarabileceği bir iş olmaktan çıkmıştır. Bütün bu insanlığı bu felaketten kurtarmak için kuvveti değil hakkı üstün tutan yeni bir gücün orta yere çıkması mecburiyeti vardır. Bu güç ancak İslam Birliği ile ulaşılacak bir güçtür. Bundan dolayıdır ki biz 6 milyar insanın saadetini istediğimiz için, bu saadet ancak İslam Birliği ile gerçekleşeceği için İslam Birliği nasıl kurulacak konusunu çalışmalarımızın ana hedefi olarak almış bulunmaktayız".

Bu bağlamda düzenlenen toplantıda ele alınan konuların ve yapılan müzakerelerin tarihsel önemi haiz olduğunu savunan Erbakan için bu toplantı Yahudilerin ve Siyonist hareketin 1897 tarihli Basel Kongresi kadar önemli bir dönüm noktası olmuştur:

"Yaptığımız toplantı çok önemli, çok mühimdir. Onların yüz sene evvel Basel'de yaptığı toplantı neyse bugün Müslüman ülkelerin topluluklarının profesörlerinin, ilim adamlarının Yıldız Sarayı'nda toplanarak yaptıkları bu toplantı aynı mahiyette bir toplantıdır. Aradaki fark şudur: onlar şerri hâkim kılmak için toplandılar. Buradaki insanlar ise Hakkı hâkim kılmak için bütün insanlığın saadeti için bu toplantıyı yapmaktadırlar".

Bu ifadeleriyle verilen mücadelenin temelde bir Hak-Batıl mücadelesi olduğunun altını çizen Erbakan'ın bu yaklaşımı mezkûr konuşmada İslam Birliği'nin yöntemi hususunda bir kez daha açıkça dile getirdiği alternatif teşkilatlanma modellerinin ibrazı ile neticelenmiştir:

"Bizim yeryüzünde hakkı hâkim kılmak için kuracağımız müesseseler nelerdir? Tabii ki bu müesseseler İslam Birleşmiş Milletler Teşkilatıdır. Sonra İslam Ortak Pazarı'dır. İslam pazarına İslam para birimine geçiştir. İslam NATO'sudur ve İslam UNESCO'sudur" (Erbakan 2019b: 147-52).

3.1. İslam Birliği İdealinin Prensipten Projeye Evrimi: D-8 Projesi





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı

24 Aralık 1995 tarihinde yapılan genel seçimler neticesinde birinci parti olarak seçimleri kazanan ve DYP ile birlikte Refah-Yol koalisyon hükümetini kuran Necmettin Erbakan’ın liderliğindeki Millî Görüş Hareketi kurumsal ve ideolojik tarihinin en önemli iktidar tecrübesini bu dönemde yaşamaya başlamıştır. 28 Haziran 1996-30 Haziran 1997 tarihleri arasında iş başında bulunan 54. Hükümet döneminde her ne kadar Dışişleri Bakanlığı koltuğu koalisyon ortağı DYP’nin lideri Tansu Çiller’e bırakılmışsa da Başbakan Erbakan ve yakın ekibinin dış politika alanında bir hayli etkin olduğu bir süreç gözlemlenmiştir. Bu durumun en önemli gerekçesi esasen Refah Partisi’nin hükümetin dış politikadaki karar ve uygulamalarını “tutucu” olarak nitelediği Dışişleri Bakanlığı bürokrasisine bırakmak istememesidir. Bu yüzden Refah-Yol Hükümeti döneminde dış politika başta Başbakan Erbakan olmak üzere, Erbakan’ın yakın çalışma ekibinde yer alan Abdullah Gül, Teoman Rıza Güneri ve Ahmet Cemil Tunç gibi isimlerin etrafında şekillendirilmeye çalışılmıştır. Görev ve sorumluluk alanları bizzat Erbakan tarafından belirlenen bu isimlerden Gül Devlet Bakanı sıfatının yanı sıra Dışişleri Bakanlığı’nın pek çok yetkisini *de facto* üstlenirken; Güneri Sudan ve İran, Tunç ise Irak ve Ortadoğu ile olan ilişkilerden sorumlu olarak görev almışlardır (Oran 2001: 560).

Refah-Yol hükümetinin dış politika ajandasının en dikkat çekici başlıklardan birisini Erbakan’ın 70’li yıllardan bu yana sürdürmekte olduğu İslam Birliği projesi oluşturmuştur. İlk defa Başbakan seviyesinde hükümet etme yetkisinin verdiği politik gücün etkisi ile bir yıllık iktidar süreci Müslüman ülkelerle Türkiye’nin öncülüğünde kurulması planlanan görkemli projelerin siyasal, ekonomik, askeri ve kültürel alanlarda gündeme taşınmasını da beraberinde getirmiştir (Özdalga 2007: 114).

1995 seçimleri öncesinde yayımlanan RP Seçim Beyannamesi’nde “*taklitçilerin dışa bağımlı, uydu ve müstemleke tipi şahsiyetsiz dış politikaları yerine karşılıklı saygı ve menfaate dayanan itibarlı ve şahsiyetli*” bir dış politika yürütüleceği vaadinde bulunan Necmettin Erbakan, bu çerçevede esas hedefin “*uydu değil lider ülke Türkiye*” olduğunu deklare etmiştir. Bunun hayata geçirilmesinin en önemli göstergesi olarak “*bir Hıristiyan birliği olarak kurulan Avrupa Birliği değil, Dünya Müslüman Ülkeler Birliği*” şeklinde bir teşkilatın kurulmasını işaret etmiştir (Refah Partisi Seçim Beyannamesi 1995: 29). Türkiye’nin liderliğini önceleyen, İslam memleketleri ile birliği ideal olarak sunan bu yaklaşımın 54. Hükümet dönemindeki en büyük yansıması D-8 örgütlenmesi olmuştur.

Temelleri 1996 sonbaharında İstanbul’da düzenlenen “Kalkınmada İş Birliği Konferansı” ile atılan (Erbakan 2019b: 172) ve gelişmekte olan sekiz ülkeye nispetle kısaca D-8 Projesi olarak adlandırılan bu yeni iş birliği ve dayanışma modeli (Altunışık 2000: 335) Türkiye’nin merkezi konumda yer aldığı İran, Mısır, Nijerya, Pakistan, Endonezya, Malezya ve Bangladeş’ten müteşekkil yeni bir dünya idealinin ilk adımı olarak tasarlanmıştır (Tuğrul 2019a: 27). “Hak ve adalet merkezli” olarak sıfatlandırılan; G-7 ismiyle bilinen zengin





sanayileşmiş ülkeler birliğine alternatif olarak sunulan (Özdalga 2007: 114) bu yeni dünya idealinin kurulabilmesi için D-8'e ihtiyaç olduğu bizzat Erbakan tarafından şöyle beyan edilmiştir:

"54. Hükümet olarak göreve başlar başlamaz ilk işimiz D-8'leri kurmak oldu. Bunların etrafında D-60'lar, 60 tane Müslüman ülke toplanacak. D-160'lar, yani yüz tane ezilen ülke bunların etrafına katılacak. D-160'ların nüfusu beş milyardan fazla olacaktır. Buna mukabil emperyalizmin etkisi altındaki G-8'lerin toplam nüfusu bir milyar dolayında olacak. 1. Yalta Konferansı yerine Adil Yeni Bir Dünya'nın kuruluş ilkelerinin benimseneceği 2. Yalta Konferansı yapılacak. Bu 2. Yalta Konferansı'nda yeni bir dünya kurulacak" (Erbakan 2019a: 42).

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere yeni dünya düzeni adı verilen "emperyalist sömürü düzenine" karşı çıkmanın en önemli yolu Müslümanların birlik içerisinde hareket etmeyi bir siyasal pratik haline getirmesidir (Tuğrul 2019b: 35). Zira Erbakan'a göre İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun en büyük nedenlerinden biri Müslüman memleketler arasında iş birliğinin eksikliğidir (Ateş 2014: 269).

D-8 Projesi 15 Haziran 1997'de İstanbul'da yapılan Devlet ve Hükümet Başkanları Zirvesi'nde ilan edilen İstanbul Deklarasyonu ile bu ülkeler arasındaki sosyo-ekonomik gelişmeyi "çatışma yerine barış", "sürtüşme yerine diyalog", "sömürü yerine iş birliği", "çifte standart yerine adaleti", "ayrımcılık yerine eşitliği", "baskı yerine demokrasiyi" temel alarak inşa edilmiştir (İstanbul Declaration 1997). Burada dile getirilen altı kurucu ilke aynı zamanda D-8 bayrağında yer alan altı yıldız ile de sembolize edilmiştir (Erbakan 2019b: 176).

D-8'in kuruluşunu ilan eden İstanbul Deklarasyonu sonrasında bu yeni örgütlenmenin hem amaçları hem de çalışma organları tespit edilmiştir. Zirve, Konsey ve Komisyon gibi üç ana organ üzerine inşa edilen D-8 mekanizması en temelde "kurucu üyelerin kompozisyonunun gösterdiği gibi bölgesel olmaktan ziyade küresel bir kuruluştur". Örgütün en yüksek organı olan Zirve üye ülkelerin devlet ve hükümet başkanlarından oluşup, yılda bir defa toplanmayı hedef edinmiş; üye ülkelerin dışişleri bakanlarından oluşan Konsey ise bir siyasi karar alma organı olarak tasarlanmıştır. Üçüncü organ olan Komisyon ise D-8'in icra organı olarak üye hükümetler tarafından atanan üst düzey görevlilerin kendi ülkelerindeki D-8 faaliyetlerinin koordinasyonlarından sorumlu tutuldukları bir içerikle düzenlenmiştir (D-8 Küresel Ekonomik Kurulu 1998: 5-6).

D-8 İcra Direktörlüğü'nün 1998 tarihli raporuna göre yeni oluşum kapsamında iş birliği ve ortak projeler hazırlanması amacıyla on adet temel sektör belirlenmiştir. Bunlar ticaret, sanayii, telekomünikasyon ve enformasyon, finans, bankacılık ve özelleştirme, kırsal kalkınma, bilim ve teknoloji, yoksullukla mücadele ve insan kaynaklarının geliştirilmesi, tarım, enerji ve sağlıktır. Bu ana sektör dağılımlarının üye ülkelerin siyasi, toplumsal ve ekonomik anlamdaki ortak avantajlarından hareketle hazırlandığı anlaşılan söz konusu raporda D-8 ülkelerinin büyük ve genç bir nüfus yapısına sahip olmaları nedeniyle yükselen





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı

bir iş gücüne; giderek büyüyen ve gelişen ekonomilere ve teknolojik altyapıya; zengin yer altı kaynaklarına ve dünya ticaret hacminde artış gösteren paylarına dikkat çekilmektedir. Nitekim tüm bu ortak avantajların D-8’in geleceği için büyük bir potansiyel vaat ettiğinin altı çizilmiş; bunun yaşama geçirilmesi için öncelikli hedefin üye ülkeler arasındaki ticari ilişkiler hacminin geliştirilmesi olduğu ifade edilmiştir (D-8 Küresel Ekonomik Kuruluş 1998: 7-14).

D-8’in İstanbul’un ardından ikinci zirvesi 1-2 Mart 1999 tarihinde Bangladeş’in başkenti Dakka’da düzenlenmiş; Türkiye’yi Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel temsil etmiştir. Necmettin Erbakan ve RP’nin 28 Şubat 1997 tarihli Milli Güvenlik Kurulu toplantısının ardından istifa etmesi ve Haziran 1997’de 54. Hükümet’in iktidardan ayrılmasının sonrasına tekabül eden bu zirveye katılım üye ülkelerin iç işlerindeki sorun ve karışıklıklar nedeniyle düşük düzeyde kalmış; bu durum D-8 projesine olan ilginin azaldığı yönünde yorumların yapılmasına neden olmuştur. Ne var ki döneme ilişkin olarak Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı tarafından hazırlanan D-8 iş birliği dokümanında Türkiye’nin zirvede Cumhurbaşkanı düzeyinde temsil edilmesinin “ülkemizin kurucu rolüne uygun düştüğü gibi ilginin ülkemiz üzerinde yoğunlaşmasına imkân verdiği” şeklinde bir bilgi notuna yer verildiği görülmektedir (D-8 İş Birliği 1999: 2).

Türk dış politikasının 90’lı yıllarında önemli bir konu başlığı olarak Necmettin Erbakan’ın siyasi kimliği ve söyleminde kendisine mahsus bir yer edinen D-8 oluşumunun sonraki yıllarda varlığını korumakla birlikte en canlı biçimde Refah-Yol hükümeti sürecinde gündemde merkezi bir konum işgal ettiği görülmektedir. Soğuk Savaş sonrası oluşan yeni uluslararası ortamın Türkiye’ye daha aktif ve çok yönlü bir dış politika izleyebilme fırsatı tanıdığı bu sürecin (Kut 2000: 47) Erbakan ve RP’ye özgü çıktılarında biri olarak değerlendirilebilecek olan bu proje doğası itibarıyla Türk dış politikasındaki etkinliğini Millî Görüş’ün iktidardan ayrılması sonrasında tedricen yitirmeye başlamıştır. Bunda hiç kuşkusuz Refah-Yol hükümetinin dış politikada yaşadığı yapısal bazı sorunların da başlangıç itibarıyla rol oynadığını ifade etmek gerekmektedir. Koalisyon hükümeti olmanın getirdiği siyasi sınırlılıklar, sivil ve asker bürokrasi ile geleneksel elitlerin özellikle koalisyonun büyük ortağı RP’ye karşı olan ideolojik çekince ve rezervleri bu yapısal faktörler arasında en belirleyici olanlar arasında yer almış (Altunışık 2000: 336); bilhassa bu çalışmanın konusu olan ve muhalif çevrelerce “hayalperest bir macera” olarak nitelendirilen Türkiye merkezli İslam Birliği idealinin imkanını (Kösebalaban 2014: 267) iç politikada sınırlandıran unsurlar olarak dikkat çekmiştir (Davutoğlu 2015: 282).

D-8’in beklenen birlik idealini oluşturamamış olmasının RP ve Necmettin Erbakan özelinde Türk iç politikası bağlamında bazı nedenleri olduğu gibi D-8 ve uluslararası sistem açısından da öne çıkan kimi sebeplerden söz etmek mümkündür. Davutoğlu’na göre Soğuk Savaş sonrası Türk dış politikasında Karadeniz Ekonomik İş Birliği ve D-8 gibi yeni açılımların en büyük zaaf noktası “bu politikaların rasyonel bir zeminde değerlendirilmemesi ve kısa dönemli





bunalımların etkisi altında motivasyonlarını kaybetmesidir” (Davutoğlu 2015: 282). D-8 özelinde bir durum analizi yapan Ateş’e göre ise oluşumun beklentileri karşılamamasının bazı yapısal gerekçeleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki D-8 üyesi her bir devletin aynı zamanda kendi bölgelerine ait bir ticari-ekonomik blok içerisinde yer almalarıdır ki bu son tahlilde D-8’in kendi başına bir blok olarak cazibe merkezi olmasının önüne geçmiştir. İkinci olarak üye ülkelerin ekonomilerinin birbirlerini tamamlayıcı nitelikten uzak olmaları, aralarındaki kalkınma düzeyi farklılıkları nedeniyle dünya ticaretinde bir rekabet ortamı yaratmaktan uzak konumda olmalarıdır. Üçüncü neden ise üye ülkelere siyasal coğrafya açısından bakıldığında ortak bir pazar kurmaya elverişsiz seviyede birbirlerinden uzak olmalarıdır (Ateş 2014: 270).

Son tahlilde Necmettin Erbakan öncülüğünde kurgulanan D-8 projesinin tüm program, söylem ve beklentileri ile toptan değerlendirildiğinde Batı odaklı geleneksel Türk dış politikası yaklaşımını 90’ların yeni uluslararası ortamının sağladığı aktif dış politika alanı sayesinde Doğu’ya açmanın ve çok taraflı kılmanın bir teşebbüsü olarak değerlendirmek mümkündür (Ateş 2014: 270). Bu bağlamda Türkiye’nin öncülüğünde İslam dünyasının dayanışması amaçlanmış; bu amaç doğrultusunda ekonomik kalkınma hedeflenmiştir. Elde edilmesi beklenen ekonomik kalkınmanın bütüncül anlamda İslam dünyası adına “yeni dünya düzeni” içerisinde alternatif bir birlik modeli vasıtasıyla Batı’ya karşı bir denge unsuru oluşturmasının imkânına çalışılmıştır (Dağı 1998: 51).

Değerlendirme ve Sonuç/Sonuç

20. yüzyıl Türk siyasetinin başlıca aktörlerinden biri olan Millî Görüş Hareketi ve Necmettin Erbakan’ın ortaya koyduğu dış politika anlayışı ve bu anlayışı önemli kılan ilke ve projeleri hiç kuşkusuz büyük önem taşımaktadır. Henüz Soğuk Savaş’ın devam ettiği 1970’li yılların başından itibaren MNP ile siyaset sahnesine çıkan Millî Görüş Hareketi’nin siyasal söylem düzeyinde ortaya koyduğu prensip ve programlar etrafında kendisine mahsus bir dış politika anlayışı inşa ettiği görülmektedir. Hareketin lideri Necmettin Erbakan tarafından tüm siyasi kariyeri boyunca ısrarla dile getirilen, tüm Millî Görüş partilerinin programlarında altı kalınca çizilen “Şahsiyetli Dış Politika” söylemi Türkiye için milli, bağımsız ve istikrarlı bir dış siyaset arzusunu dile getirmiş; “Yeniden Büyük Türkiye” sloganı ile maddi ve manevi kalkınmanın eş zamanlı ilerlemesinin önemine işaret edilmesi suretiyle ulaşılmak istenen ana hedef tayin edilmiştir.

Millî Görüş Hareketi’nin ve Erbakan’ın uluslararası sistem analizinin en kritik hareket noktası olarak dikkat çeken Hak-Batıl çekişmesi ise bir yönüyle 70’lerden itibaren hareketin reel siyasetteki ana söylemlerine kaynak teşkil etmiş, diğer yönüyle de hareketin sistem eleştirisi ve emperyalizm tespitlerinin de çıkış noktası olmuştur. İnsanlık tarihini Hak ve Batılın mücadelesi olarak formüle eden Millî Görüş ideolojisi bu felsefe üzerinden Türk siyasetindeki konumunu Soğuk Savaş ruhunu yansıtır bir biçimde “ne kapitalist ne de





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı sosyalist” olarak kodlamış; “kendi sistemimiz” vurgusu ile Türk-Müslüman kimliğin tarihsel geçmişinden beslenen bir alternatife gönderme yapmıştır. Buna ek olarak Hak ve Batıl cepelerini bizzat hareketin teorisyeni Erbakan’ın analizi ile “ezen ve ezilen” dikotomisine konumlandıran Millî Görüş, uluslararası yapıyı “emperyalist bir sömürü düzeni” olarak tanımlamıştır. 1970’lerin konjonktüründe Türkiye’nin Ortak Pazar üyeliği projesine olan muhalefet bağlamında dile getirilmeye başlanan sisteme dair bu tespit ve eleştiriler Soğuk Savaş’ın bitimi ile birlikte yerini “Yeni Dünya Düzeni” söylemi ve bu söylemin yarattığı tartışmalar içerisinde Türkiye’nin yeri hususundaki tespit ve eleştirilere bırakmıştır.

Millî Görüş ideolojisinin kurucu ideallerinden biri olan ve en genel anlamda Müslümanların kültürel, siyasal ve ekonomik alanlarda iş birliğini hedefleyerek sömürü düzenine karşı koymayı amaçlayan İslam Birliği projesinin ise Erbakan’ın dış politika perspektifinde her zaman ön planda yer aldığı görülmektedir. Nitekim 70’lerin ilk yarısından itibaren Millî Görüş’ün kurduğu MNP ve MSP’nin kuruluş beyannamelerinde, seçim bildirgelerinde ve Erbakan’ın muhtelif konuşmalarında bunun açık yansımalarını bulmak mümkündür. Bilhassa 1990 öncesi süreçte Doğu ülkeleriyle müşterek pazar kurulması teklifi ile seslendirilen ve sonrasında İslam Ortak Pazarı kurulması önerisi ile somutlaşan İslam Birliği idealinin içerik olarak öncelikle ticari ve ekonomik bağlamda doldurulduğu görülmektedir.

Soğuk Savaş’ın sona erdiği, uluslararası sistemin yapısal olarak değişerek tek kutuplu yeni bir sisteme dönüştüğü 1990’larda ise Millî Görüş’ün emperyal sömürü düzeni eleştirisine alternatif teşkil eden İslam Birliği projesi önceki dönemden tevarüs eden ticari ve ekonomik içeriğini siyasal anlamda tahkim etmeye başlamıştır. Bunun en önemli göstergesi hiç kuşkusuz Necmettin Erbakan ve RP’nin dış politika söylemlerinde kendisini bulan “Lider Ülke Türkiye” vurgusudur. Bir taraftan küresel sistemin geçirmekte olduğu dönüşüm, diğer taraftan da “ezilen” Müslüman topluluklara ek olarak Türk ve Müslüman kimlikleri ile Sovyetler Birliği sonrası Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin bağımsız birer aktör olarak ortaya çıkmaları bu süreçte Türkiye’nin liderliği iddiasının giderek daha yüksek perdeden dile getirilmesini beraberinde getirmiştir. 21. yüzyılın Türk asrı olacağı iddiasının yoğun bir biçimde dolaşıma sokulduğu bu dönemde RP ve Necmettin Erbakan İslam Birliği ideali içerisinde jeopolitik değeri ve tarihi-kültürel derinliği ile söz konusu idealin ancak Türkiye liderliğinde hayata geçirilebileceğini dış politika yaklaşımlarının merkezine yerleştirmiştir. Bu bağlamda RP’ye ait olan “İslam Ortak Pazarında Lider Ülke”, “Dünyanın Yeni Kutbu: Adil Düzen ve Türkiye”, “Uşak Değil Lider Ülke” sloganları siyasal anlamda bu yaklaşımın vücut bulduğu örnekler olarak dikkat çekmektedir.

Uluslararası sistemde Müslümanlar adına hedeflenen köklü değişimi “dağı yerinden oynatmaya” benzeten Necmettin Erbakan 90’ların ikinci yarısında Başbakan sıfatıyla İslam ülkeleri arasında siyasi, ekonomik, askeri, kültürel ve ticari anlamda dayanışmayı





güçlendirmek adına Türkiye'nin liderliğinde Müslüman Topluluklar Birliği, Kalkınmada İş Birliği ve benzeri konferans ve toplantılar tertip edilmesine öncülük etmiştir. Bu görüşmelere ait belge ve zabıtlar incelendiğinde İslam ülkeleri arasındaki dayanışmanın her seviyede kuvvetlendirilmesi ve birliğin tesis edilmesi prensibinin tekrarlandığı görülmektedir. Son tahlilde bu niyet beyanları 1997 tarihli İstanbul Deklarasyonu'nun imzalanması ile Erbakan ve Millî Görüş adına en mühim noktasına erişmiştir. Nitekim kısaca D-8 olarak adlandırılan gelişmekte olan sekiz Müslüman ülkenin iş birliği amacıyla örgütlenerek bir araya gelmesini simgeleyen bu yeni oluşum, Millî Görüş fikriyatının tarihsel ve ideolojik anlamda en kıymetli ideali olan İslam Birliği'nin ilk ve son somut teşkilatlanma örneği olmuştur. Bir yönüyle yıllardır eleştirilen ve meydan okunan uluslararası sisteme karşı ilk ciddi örgütlenme olan D-8'in diğer yönüyle de Türkiye'nin liderliği imkanını kuvveden fiile geçirmesi bakımından güçlü bir sembolizm içerdiği aşikardır.

1990'ların sonlarında hayata geçirilen D-8 projesi aynı döneme ait gelişmelerin etkisiyle çıkış anının aksine giderek etki ve cazibesini yitirmiştir. İç politikada yaşanan 28 Şubat sürecinin Erbakan'ın ve RP'nin iktidardan ayrılmak durumunda kalmasını beraberinde getirmesi Millî Görüş bağlamında bunun en önemli faktörü olmuştur. Ne var ki Necmettin Erbakan öncülüğünde Türkiye merkezli olarak kurgulanan D-8 projesi tüm program, söylem ve beklentileri ile toptan değerlendirildiğinde Batı odaklı geleneksel Türk dış politikası yaklaşımını çok taraflı kılmanın bir teşebbüsü olarak kayıtlara geçmiş; Türkiye'nin liderliğinde İslam dünyasının dayanışması amaçlanmıştır. Böyle bir tarihsel tecrübenin Millî Görüş hareketinin ideolojik ve tüzel geçmişi içerisinde özel bir yere sahip olduğu hususunda ise şüphe yoktur.

Kaynakça

a. Millî Görüş Partilerine Ait Yayınlar

- Aktüel Olaylar ve Millî Görüş, İstanbul, 1992.
Milli Nizam Partisi Kuruluş Beyannamesi, Ankara, 1970.
Milli Nizam Partisi Parti Programı, Ankara, 1970.
Milli Selamet Partisi 1973 Seçim Beyannamesi, İstanbul, 1973.
Refah Partisi 1991 Seçim Beyannamesi, İstanbul, 1991.
Refah Partisi 1991 Seçim Sloganları, İstanbul, tarihsiz.
Refah Partisi 1995 Seçim Beyannamesi, İstanbul, 1995.
Refah Partisi Parti Programı, Samsun, 1986.
Tek Çözüm: Refah Partisi, İstanbul, 1987.

b. Resmî Belgeler

- D-8 İş Birliği, Dışişleri Bakanlığı, Ankara, 1999.
D-8 Küresel Ekonomik Kuruluş, D-8 İcra Direktörlüğü, 15 Haziran 1998.





“Dağı Yerinden Oynatmak”: Necmettin Erbakan’ın Dış Politika Perspektifinde Türkiye Merkezli İslam Birliği’nin İmkânı
İstanbul Declaration, 1997.

c. Basın Kaynakları

“Erbakan Diyor ki: Gelsinler Hesaplaşalım”, Sebil, 29 Ekim 1976, 8-9.

“Erbakan: İslam Birleşmiş Milletler Teşkilatı Kurulmalıdır”, Sebil, 27 Temmuz 1979, 2.

“Erbakan: İslam Ortak Pazarı Kurulmalıdır”, Hilal, Eylül 1976, 23-24.

“Necmettin Erbakan: Avrupa ile Tek Devlet Olmak Mümkün Değildir”, Vesika, 15 Şubat 1976, 2-4.

“Prof. Dr. Necmettin Erbakan’la Türkiye’nin Dış Politika Öncelikleri Üzerine”, Dış Politika, Ekim 1988, 94-100.

d. Telif Eserler

Ahmed, Feroz. 1993. *The Making of Modern Turkey*. New York: Routledge.

Ateş, Davut. 2014. *Türk Dış Politikasına Giriş: Yeni Muhafazakarlık ve Doğu-Batı Ekseninde Yapısal Değişim*. Bursa: Dora Yayıncılık.

Baykal, Ömer, Ömer Çaha. 2017. “Politik Aktör Olarak Necmettin Erbakan’ın Türk Siyasetindeki Yeri”, *Akademik Hassasiyetler* 4(8): 1-18.

Bora, Tanıl. 2003. *Türk Sağının Üç Hali*. İstanbul: Birikim Yayınları.

Çakır, Ruşen. 1994. *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisi’ni Anlamak*. İstanbul: Metis Yayınları.

Çalış, Şaban. 2008. *Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri: Kimlik Arayışı, Politik Aktörler ve Değişim*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Çalmuk, Fehmi. 2005. “Necmettin Erbakan”. ss. 550-76 içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslamcılık*. C. 6. İstanbul: İletişim Yayınları.

Dağı, İhsan. 1998. *Kimlik, Söylem ve Siyaset*. Ankara: İmge Yayınları.

Davutoğlu, Ahmet. 2015. *Stratejik Derinlik*. İstanbul: Küre Yayınları.

Erbakan, Necmettin 2019a. *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*. Ankara.

Erbakan, Necmettin. 1971. *Mecliste Ortak Pazar*. İzmir: İstiklal Matbaası.

Erbakan, Necmettin. 1975. *Millî Görüş*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Erbakan, Necmettin. 2013. *Davam*. Ankara: Millî Gazete Ankara Kitap Kulübü.

Erbakan, Necmettin. 2019b. *İslam Birliği*. Ankara: MG V Yayınları.

Esposito, John L.. 2013. *Oxford İslam Sözlüğü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Göle, Nilüfer. 1996. “Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey”. ss. 17-42 içinde *Civil Society in the Middle East*. C. 2, Ed. Norton. Leiden: E. J. Brill.

Gözen, Ramazan. 2009. *Türkiye’nin Dış Politikası*. Ankara: Palme Yayıncılık.

Hüseyin, Asaf. 1991. *İslam Dünyasına Siyasi Bakışlar*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kösebalaban, Hasan. 2014. *Türk Dış Politikası*. Ankara: BigBang Yayınları.

Kut, Şule 2000. “Türkiye’nin Soğuk Savaş Sonrası Dış Politikasının Anahatları”. ss. 43-65 içinde *En Uzun On Yıl*. Ed. Özcan, Kut. İstanbul: Büke Yayınları.

Mardin, Şerif. 1973. “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?” *Daedalus* 102(1): 169-90.





- Maviş, Nazım. 2016. "Necmettin Erbakan". ss. 411-13 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, EK-1*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınlar.
- Oran, Baskın. 2001. *Türk Dış Politikası*. C. 2. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdalga, Elisabeth. 2007. *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tuğrul, Talip. 2019a. *Millî Görüş Hareketinin Temel Karakterleri*. Ankara: MGV Yayınları.
- Tuğrul, Talip. 2019b. "Millî Görüş Mefkuresinde İslam Birliği ve D-8: Teori ve Pratik", *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2(2): 23-49.
- Uzun, M. Mustafa. 2013. *Erbakan'ın Dilinden Millî Görüş*. İstanbul: Ravza Yayınları.
- Voll, John O.. 1982. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Westview Press.
- Yavuz, M. Hakan. 2005. "Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek". ss. 591-604 içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık*. C. 6. İstanbul: İletişim Yayınları.





Ahmet ÇOLAK

Doktor, Samsun/Türkiye
Doctor, Samsun/Türkiye



eposta: ahmetsafacolak@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0003-1133-7402>

Atıf/Citation: Çolak, Ahmet, 2023. Klasik Türk Şiirinde "İrem" Kelimesinin Kullanımı Üzerine. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 363-392. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1305203>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	29.05.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	04.08.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE "İREM" KELİMESİNİN KULLANIMI ÜZERİNE

Öz

Şair; malzemesi kelime, harcı hayal dünyası olan sanatkârdır. En önemli eseri ise şiirleridir. Çeşitli konularda, farklı nazım şekilleri ile duygu ve düşüncelerini aktaran şairler, bu şiirleri kullandıkları kelime ve kavramlara geniş anlam katmanları ekleyerek oluşturur. Çağrışımlarla kelimelere yeni anlamlar kazandırarak orijinal, başarılı ve üstün olma gibi gaye ve düşünceleri vardır. Bu kelimeler, kavramlar ve hayaller incelendiğinde şairin sahip olduğu düşünce dünyası keşfedilebilir. Ancak divan şairine yönelik bu keşfi yapabilmek için araştırmacıların divan şiir dünyasına yönelik bir bilgi birikimine sahip olmaları gerekir. Bu şiir dünyası mazmunlar çevresinde örülmüş olduğu için belli düzeyde ilgi ve bilgi çerçevesinde anlaşılabilir. Klasik Türk şiirinin kelime hazinesi, edebi sanatları, sembolleri, aruz gibi kuralları araştırmacının bilgi birikimi içerisinde olması gerekenlerden sadece bazılarıdır. Bu birikim sonrası derin, zengin ve farklı hayaller anlaşılabilir hâle gelir. Bu çalışmada şairin hayal dünyası ile anlam zenginliği kazanmış olan "irem" kelimesinin katmanlı anlamları tespit edilmeye çalışılacaktır. İrem, "cennete özenilerek Şeddâd tarafından yaptırılmış yer" anlamındadır. Kur'ân-ı Kerim'de bahsolunan irem oradaki şekli ile divan şiirinde sıklıkla anılmıştır. Dini ilimlerce olumsuz olarak tanımlanan İrem, edebi metinlerde istisnalar dışında pozitif bir anlama kavuşmuş ve mutluluk uyandıracak şekilde kullanılmıştır. Şiirlerde ise daha ziyade doğal güzellik, buluşma yeri, sevgilinin özelliği gibi manalara gelecek ifade edilmiştir. Çalışmada örnekler çerçevesinde bütün bu geniş anlam dairesi ortaya konulmaya çalışılmış ve irem kelimesinin kapsamı incelenmiştir. Bu inceleme, irem kelimesi ile doğrudan veya ikincil olarak etkileşim hâlindeki kelimeler arasındaki bağlama odaklanılarak yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk şiiri, irem, Cennet, Şeddâd, Bağ





ON THE USE OF THE WORD "IREM" IN CLASSIC TURKISH POETRY

Abstract

A poet is an artist whose material is words and whose mortar is the world of imagination. His most important works are his poems. Poets create these poems by adding layers of meaning to the words and concepts they use. They have goals and thoughts such as being original, successful and superior by giving new meanings to words with associations. When these words, concepts and dreams are examined, the poet's world of thought can be discovered. However, in order to make this discovery about the divan poet, researchers must have a wealth of knowledge. The vocabulary of classical Turkish poetry, literary arts, symbols, rules such as prosody are just some of the things that the researcher should have in his knowledge. After this accumulation, deep, rich and different dreams become understandable. In this study, which is prepared on the use of the word irem, the layered meanings of the word "irem", which has gained a richness of meaning with the poet's imagination, will be tried to be determined. İrem means "the place that was built by Şeddâd, taking care of heaven". İrem, who is mentioned in the Qur'an, has become frequently mentioned in divan poetry with her form there. İrem, which is defined as negative by religious sciences, has gained a positive meaning in literary texts, with exceptions, and has been used in a way that evokes happiness. In poems, it is mostly used to mean natural beauty, meeting place, lover's feature. In the study, all this broad meaning circle has been tried to be revealed within the framework of examples and the scope of the word irem has been examined. This review is done by focusing on the context between the word irem and the words that interact directly or secondarily.

Keywords: Classical Turkish Poetry, İrem, Heaven, Şeddâd, Vineyard.

Giriş

Divan şiirinde kaleme alınan manzum eserlerin dünyasını keşfetmek için sözcükleri, sözlük anlamı çerçevesinde düşünmek, şiirlerin çözümlenmesini sağlamak açısından kâfi olmayabilir. Kelimenin metin içerisinde hangi şekilde kullanıldığını belirlemek için kelimeyi bağlamsal olarak değerlendirmek ve metne geniş açıyla bakmak gerekir. Özellikle divan şairleri kelimeleri akla gelen ilk hâlden çıkarıp kendi hayal dünyaları ile onlara farklı bir anlam yükleyebilirler. Elbette metinlerin dili çevirilerinde sözlükteki karşılığı önemlidir; ancak şiiri incelemek ve şairin bakış açısını değerlendirmek için daha derinlerdeki anlamlar da çözümlenmelidir.

Bahsi geçen sebeplerden ötürü son dönemde klasik Türk şiiri alanında kaleme alınmış şiirlere ve şiirlerle ilgili hususlara farklı inceleme ve çözümleme metodları ile yaklaşıldığı görülür. Kendini tekrar eden araştırmaların ve yöntemlerin dışına çıkmış ve bağlamsal yöntemler kullanılmıştır. Klasik Türk şiirine geniş açıyla bakıldığında mevcut kelime hazinesi şairlerin genelinde ortaktır. Söz varlığı yakın olsa da kelimeler şairlerce diğer kelimelerle yan yana getirilerek edebi sanatlar ve gelenek vasıtasıyla yeni bir sözcükmüş gibi okuyuculara sunulmuştur. Bu söz varlığına yeni söyleyiş şekilleri ile orijinal anlamlar yüklenmiştir.





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

Edebî eserleri anlamlandırabilmek kelimelerin sözlük anlamları ile kısmen mümkün olabilir. Kelimelerin sözlük anlamlarının yanı sıra mazmunların geniş ve mecazi dünyasında da yolculuk mühimdir. Klasik Türk şiiri severleri ve araştırmacıları, divan şiirini anlamlandırabilmek için bu geniş yelpazeye ve bilgi birikimine aşına olmalıdır. Bu birikim de bazen tek başına yeterli olmaz. Bu noktada özellikle sözcüklerin katmanlı ve bağlamli anlamlarının derinlemesine incelenmesi gerekir. Bu çalışmada farklı dönemlerde kaleme alınmış manzum metinlerdeki “irem” kelimesinin çeşitli kullanımları incelenmiştir.

İrem, kelime olarak hemen hemen her divan şairinin kullandığı bir sözcüktür. Hem anlam hem de söyleniş bakımından şiire estetiklik katması sözcüğün kullanım sıklığını artırmıştır. Çalışmada “irem”le beraber kullanılan diğer kelimelerin farklılığı göz önüne alınarak örnek beyitler seçilmiştir. Beyitlerde “irem”in bazı kelimelerle terkip hâlinde kullanıldığı görülür. Özellikle “bâğ-ı irem” tamlaması karşımıza en sık çıkar. Örnek olarak alınan beyitlerde irem kelimesi ile bağlantılı olan diğer kelimeler çoğunlukla terkiplerden oluşurlardır. Ayrıca söz gelimi irem kelimesi ile terkip hâlinde olmasa bile iremle doğrudan bağlantılı başka bir kelime yeni bir manayı işaret ediyorsa bu tür örnekler de çalışmaya dâhil edilmiştir. Bunun dışında İrem kelimesinin tevriyeli kullanımı veya bir şiir içerisinde sık sık zikredilen örnekleri de çalışma içerisinde yer almaktadır.

1. İrem

Arapça olan irem kelimesi, *Lügât-i Nâcî*'de “Şeddâd'ın cennet taklidi olmak üzere tanzim ettirdiği meşhur bağ” (Kartal 2009: 277); *Ahterî-i Kebîr*'de “Sahralarda alamet için dikilen taşlar, Mülûk-ı küffardan bir kâfirin adıdır ve dahi Şeddâd bin Âd bina ettiği cennet.” (Kırkkılıç vd. 2009: 432); *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*'ta “Âd kavmi zamanında Şeddâd tarafından, cennete benzetilerek yapılan bahçe olup Şam'da veya Yemen'de bulunmuş olduğu söylenir.” (Devellioğlu 2003: 445); Osmanlı Türkçesi Sözlüğü'nde “Cennet bahçesi, Âd kavmi çağında Şeddâd tarafından cennete benzetilerek yapılan bahçe” (Parlatır 2006: 756); Arapça Türkçe Sözlük'te “Âd kavminin başkenti” (Kanar 2012: 135) anlamlarına gelecek şekilde tanımlanmıştır.

Cennete benzer bir bahçe ortaya koymak için azgınlıkları ile bilinen ve helak edilen Âd kavminden Şeddâd'ın yaptırdığı irem bağına, İslam âlimleri mesafeli yaklaşmışlardır. Bu yaklaşıma Şeddâd'ın tanrılık iddiası da sebep olmuştur. O, cennetin vasıflarını Hûd peygamberden dinlemiş ve dinlediği özelliklere haiz olduğunu düşündüğü bir mekân yaptırtmıştır (Pala 2009: 54). Ancak tasavvufta ve edebiyatta daha pozitif bir anlama kavuştuğu görülür. İnceleme kısmında verilen örnekler de bu pozitifliği gösterir niteliktedir. Özellikle klasik Türk şiirinde güzellik unsuru olarak birçok teşbihe ve istiareye konu olmuştur. Mutluluk vermesi, imar edilmiş evlerin olması, renkli ağaçların yer alması, hep bahar havasının esmesi ve sevgilinin orada bulunması gibi sebepler, bağ-ı irem olarak da anılan bahçenin şairlerin sık sık başvurduğu bir mazmun hâlini almasında etkilidir (Harman 2000).





Tasavvufta irem, bir remiz olarak kullanılmıştır. Tasavvufa göre irem, müminin gönlü, Allah'ın evi ve Allah ile yakın olma yeridir: "Cemâlünü gören iy ravzanun gülistânı / İrem sarâyına ya sahn-ı gülsitâni n'ider" (Ayan 2002: 373). Kutsal kitaplar açısından değerlendirecek olursak irem, Kur'ân-ı Kerim'de ve Tevrat'ta geçen bir kelime olmasına rağmen kaynakların detayla üzerinde durduğu bir konu olmamıştır. İrem, Tevrat'ta "Âram" olarak geçer. Âram ise hem bir bölgenin adı hem de Hz. Nûh'un torununun ismidir. İslâm tarihçilerine göre ise Arap yarımadasında yaşayan kavimlerin yarısı Âram'ın soyundan gelmektedir (Harman 2000). Şemseddin Samî, diğer kaynakların aksine Kamusu'l-Alam'ında irem maddesinde nispeten detaylı bilgi vermiştir. Bu bilgi şu şekildedir:

"Kavm-i 'Âd'un merkezi olup, Yemen'de San'â ile Hadramevt arasında bulunmuş kadîm bir şehirdir, ki (Âram-ı 'Ad) ve sütunları çok olmak münasebetiyle, (Âram zâtül'imâd) dahı demekle meşhurdur. Her ne kadar bu şehrûn mevkî'i hakkında 'ulemâ-yı Arab ihtilâf itmişler ise de, Şeddâd tarafından binâ ve tezyin olunub, ahâlîsi olan kavm-i 'Ad'un hâliklerini unutarak küfre ve ibâdet-i esnâma sapmaları üzerine Hazret-i Hûd'un kendilerini îmâna davet itmek üzere ba'is olundığı ve îmân getirmediikleri üzerine, bu şehrûn harâb ve ahâlîsünün perîşân olduğu malûm u meşhur olup, kavm-i Âd'un dahı Yemen'ün iç taraflarında sâkin bulunmuş olduğu şübhesiz olduğundan, bu şehrûn dahı yukarıda didigimiz gibi San'â ile Hadramevt arasında bulunmuş olduğu muhakkakdur. Âram zâtül'imâd ebniyesiyle bağçelerinün ma'mûriyet vaziyeti hakkında Kutb-ı Ârabiyye'de menkûl olan rivâyât mübalağadan ibâret ise de bu mübalağalara sebebiyyet viren şey oralarda vaktiyle hâsıl olmuş olan taraki ve ma'mûriyyet olup el-yevm görülen cesîm-i âsâr-ı 'atîke ve vîrâneler dahı buna şâhiddür. Mu'âviye zamânında Abdullah bin Kalâbe isminde bir zâtun Âram'un harâbelerine dâhil olup ba'zı zî-kıymet mücevherât bulmuş olduğu mervîdür. Zamânımızda (Hulvî) isminde bir Fransız Yahudi ism ve kıyâfetiyle oralara bir seyâhat idüb, yazdığı seyâhatnâmede kavm-i Âd'un âsârını ta'rîf u tavsif itmiş ise de âsâr-ı mezkûre daha layıkıyla keşf ü taharri olunamamışdır." (Şemseddin Sami 1316: 839)

İrem'in bir kabile adı olduğu da düşünülmektedir. Eyle ile Beni İsrâil Çölü arasında yer alan çok yüksek bir dağa da irem denildiği kaynaklarda yer alır. Badiye halkı burada bağların ve ağaçların olduğuna inanır. İrem, zamanla Ad kavmine de ad olmuştur (Sürücü 2006: 27). Zemahşerî'ye göre ise irem, İskenderiye kentidir. Hamevî'ye göre ise Dimaşk'tır (Zemâhşerî, el-Keşşaf, Bölüm IV: 847; Hamevî, Mu'cemu'l-Büldan, Bölüm I: 155). Yâkût'a göre "irem zâtül'imâd", Şam şehrinin bir sıfatıdır. Loth ise iremin mermer sütunlu mükemmel bir şehrin adı olduğunu ifade eder. İrem kelimesi şekil açısından ise güney Arapçası ile benzerlik gösterir. Yine bu bilgi ışığında Loth Ârâmi ilişkiler nedeniyle Klasik Türk edebiyatında kullanılan irem ile anlam olarak benzerlik gösterir (Wensinck 1978: 1058-1059).

Klasik Türk edebiyatı açısından iremin sık kullanılan bir mazmun olduğunu dile getirmiştik. Özellikle içinde barındırmış olduğu türlü güzellikler, şairlerin ona başvurmasına





neden olmuştur. Bu noktada irem, bağlamsal olarak bazı kelimelerle beraber şiirlerde yer almıştır. İrem ile ilintili olarak kullanılan, anlam olarak öne çıkan sözcükler aşağıda başlıklar hâlinde incelenmiştir.

1.1. Bâde - İrem

Bâde, şarap ve içki gibi anlamlara gelir. Ayrıca, maddi veya manevi sarhoşluk veren, kendinden geçiren, mest eden şeyler için de kullanılmıştır. Tasavvufta ise "Sülûkun başlangıcındaki zayıf aşk, avâmnda bulunan aşk, ilahi aşk" gibi manaları vardır (Uludağ 2005: 63). Klasik Türk şiirinde en çok zikredilen içecek olan bâdeyi şairler, Allah'a ulaşmanın yolunu aşk olarak kabul eden sufilerce ruhlarındaki coşkunu sağlamak için bir vasıta olarak görmüşlerdir.

Mecazen kadeh yerine de kullanılan bâde, küp içinde saklanır ve güneş görmeyen yerlerde bekletilerek kalitesi artırılırdı. Sembolik anlamı dışında gerçek anlamı da şiirlere konu olan bâde, şairlerin veya âşıkların tövbe etmesi ile de mısralarda yer alır. Müslümanlar için haram oluşu ve içki ile ilgili kuralların olması toplumda ona karşı bir mesafe ve farkındalık oluşturmuştur. Toplumda yer alan farkındalığın şiirlerde olmaması pek mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda bâde divan şiirinde hem maddi hem manevi açıdan farklı kullanımlara, terkiplere, sembollere, mazmunlara ve hayallere konu olmuştur.

Bütün bu bilgiler, irem ile bâde arasındaki ilişkinin kadim oluşuna işaret eder. Bâdenin en sık tüketildiği yerler işret meclisleridir. Bu meclisin müdavimi ise âşıktır. İşret meclislerinin en sık kurulduğu ve âşıkların en çok dolaştığı yerlerin başında ise irem bağı gelir. Giriş bölümünde irem ile en çok bir arada kullanılan kelimenin bağ olduğunu; bağın ise üzümün yetiştirildiği yer olduğunu belirtmiştik. Haşmet'in beytinde irem bağında yetişen üzümün yapılan bâdeden bahsedilmektedir. Beyitte normal bir bâde yerine iremdeki üzümün bâdesi tercih edilmiştir. İkinci mısradan ise bu bâdeyi tüketerek "Ahiret keyfi alalım" diyen şair, iremin cennet olarak kabul edilmesine telmihte bulunur. İrem bağında yetişen üzümün işlenmesi ile ortaya çıkan bâde ile ahiret keyfi yapmak isteyen şair, bu isteğinin de cem meşrebi ile olmasını diler. Cem ise Hz. Nuh zamanında yaşadığı düşünülen Pişdadiyan sülalesinin dördüncü hükümdarıdır. Üzüm suyunu uzun süre bekletip içen ve şarabı ilk bulan kişi olarak kabul edilir. Hülâsa şair; irem vasıflı, cem keyifli ve ahirette huzur istenilen hayaller bütününü bir beyitte ortaya koyar:

Sâkî bize sun bâde-i engûru iremden

Keyfiyyet-i uhrâ kapalım meşreb-i Cem'den (Haşmet: K.23/21)

Nesre çeviri: Sâkî, bize irem bağından üzüm şarabı sun. Cem'in meşrebinden ahiret keyfi kapalım.

1.2. Bağ - İrem





Bağ, sevgilinin yaşaması, yer yer gezintilerin yapılması, içerisinde güzel kuşların ötmesi, çeşitli çiçeklerin ve üzüm ağaçlarının olması gibi özellikleri nedeniyle irem ile beraber en sık kullanılan kelimelerin başında gelir. Emrî de bu iki kelime çerçevesinde sevgili ile irem arasında bir benzetme yapar. Ona göre sevgilinin yüzü irem bağıdır. İrem, ıstılahta daha ziyade bahçe anlamında iken şair burada bağ kelimesi ile terkip içinde kullanır. Farsçadan gelen bağ kelimesinin ilk anlamı ise üzüm yetiştirilen yerdir. Üzüm de nar gibi özellikle halk anlatılarında bereket simgesi olarak kullanılır. Şairin bu açıdan sevgilinin yüz güzelliği dışında, onun bereketli oluşuna da değinmiş olması muhtemeldir. Çünkü sevgilinin güzellik unsurlarının sayısı, üzüm salkımındaki tane gibi çoktur.

İkinci mısra ise âşığın, sevgiliye tam teslimiyetinden bahsedilir. “Ne olursa olsun” ifadesi her şartta ve her durumda âşığın “bâğ-ı irem”e ulaşma maksadını anlatır. Olumlu veya olumsuz bütün şartlar, âşık ve dolayısıyla şair için engel değildir. Mısra sonunda ise şair, irem fiilini irem bahçesi ile sesteş olarak kullanır. İrmek yani erişmek istediği yer, sevgili yerine istiare olarak kullandığı irem bağıdır:

Hüsn-i cemâlüne şâhâ bâğ-ı irem direm

Ne olsa olsun ana ben hele irem direm (Kadıburhaneddin: G.774/1)

Nesre çeviri: Ey sevgili! Yüzünün güzelliğine İrem bağı derim. Ne olursa olsun, ben ona ulaşmak istediğimi söylerim.

1.3. Bezm - İrem

Bezm; içkili, eğlenceli, yiyip içilen, sohbet edilen meclis ve topluluk anlamlarına gelen Farsça bir kelimedir. Bu anlam çerçevesi içinde kasık Türk şiirinde bezm, bir remiz olarak özellikle âşıkâne şiirlerde sık sık kullanılır. Bu meclis, “İlkbahar mevsiminde çemende veya kırlarda kurulan, şiirlerin söylendiği, içkilerle coşulan; sevgilinin, âşığın, sazencelerin bir arada bulunabileceği bir ortamdır. Halka şeklinde olan bu mecliste mumlar, tütümler yanar ve güzel kokular eşliğinde humar bir şekilde sabah edilirdi” (Pala 2009: 71). Tasavvuf terimi olarak da kullanılan bezm, bezm-i cem tamlaması ile “zikir meclisi, zikir halkası, mürşidin irşad toplantısı” gibi anlamlara gelir (Pala 1992: 106). Tasavvufi kullanım dışında çok farklı açılardan divan şiirinde yer alan bu meclis, temelde dünyadan kopuşu ve anın heyecanını yaşamayı temsil eder.

Aşağıdaki örnekte irem bahçesinin, mumun, süsün ve meclisin bir arada anıldığı özgün bir sahne tesis edilmiştir. Şiiri yorumlamadan önce bir hususa dikkat çekmek gerekir. İlk mısradaki yer alan “sânî” kelimesi örneğin alındığı çalışmada “ثانى” şeklinde yazılmıştır. Bu şekli ile kelime “ikinci” anlamına gelmektedir. Eğer “صانى” şeklinde yazılmış olsaydı “yapan kimse, yaratan” anlamına gelirdi. İlk kelime peltek s (ث) ile yazılırken ikincisi sad (ص) ile yazılmaktadır. Divanın tenkitli metninde ise kelime peltek s (ث) ile yazılmıştır (Mermer 1991: 272). İrem bahçesinin Şeddâd tarafından cennete özenilerek yaptırıldığı düşünülünce





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

kelimenin şânî değil de şânî şeklinde kullanımı daha uygun düşmektedir. Ancak divanın yazma metnini şu an için görme imkânı bulunmadığından divanın tenkitli metindeki hâli tercih edilmiştir.

Mezâkî, bezme dair kelimeleri bir araya getirmiş ve bir beyit tanzim etmiştir. Bu kelimelerin bir kısmı doğal güzellikleri, bir kısmı ise yapay güzellikleri temsil eder. Yapay olup da doğalın önüne geçen irem bahçesi ise bu unsurlardan en önemlisidir. Şairin ortaya koymaya çalıştığı anlam yolculuğunun menzili, irem bahçesi gibi olan bir manzardır. Mezkûr kelimelerle bezm sahnesi ortaya koyan şair, bu sahneye dair bir şerh düşmüştür. Şerh, bu bezm meclisinin ikinci irem meclisi olarak teşekkül ediş meselesidir. İlk irem meclisini Şeddâd imar ettirmiştir. İkinci irem meclisi ise ilgili kasidenin sunulduğu Mısır Valisi Ahmed Paşa tarafından oluşturulmuştur. Şairin, bezm kelimesini gerçek anlamının dışında bir devri ve ortamı işaret edecek şekilde kullandığı görülür. Ancak şair yine de bezme dair niteliklerden bahseder. Bu niteliklerin dışında irem bahçesine dair detaylar olan “murassa (kıymetli mücevherle işlenmiş) ve ziver (süs)” gibi kelimeleri de kullanmıştır. “Şem-i murassa² legen” ise güneş anlamında kullanılmıştır (Öztürk vd. 2000: 723). Bu güneş ise Ahmed Paşa’dır. Şairin divanı incelendiğinde özellikle hayatın zevklerini ve işret meclislerini sevdiğine işaret eden devamlılık ve tekrarlar dikkat çeker. Nitekim şairin mahlası olan Mezâkî de “tatmak, zevk almak” anlamlarına gelmektedir (Kartal 2009: 421). Bu beyitte de şair hem memduhunu övmüş hem de İrem bahçesi ve bezm etrafında isteklerini dolaylı yoldan dile getirmiştir:

Ziver-i her bezm-i İrem-sânûdür

Şem-i murassa² - legen-i rûzgâr (Mezâkî: K. 27/17)

Nesre çeviri: Mücevherlerle bezeli leğene benzeyen zamanın güneşi, ikinci bir İrem bağına benzeyen her bezminin süsüdür.

1.4. Cennet - İrem

İrem bahçesini inşa ettiren Şeddâd, bu bahçenin vasıflarını Hud peygamberden öğrenmiştir. Hud peygamber bu vasıfları anlatırken cennetten bahseder. Tanrı kadar güzel bahçe yapabileceğini düşünen Şeddâd, rivayete göre bu muhiti inşa ettirmiştir. Klasik Türk şiirinde bahçe veya bağ olarak anılan bu yere muhit denilmesindeki maksat aslında sadece ağaçların, çiçeklerin vb. olmadığı; aynı zamanda süslemelerin ve binaların da olduğu bir yerdir. Araştırmalar da göstermektedir ki burası bir şehir hüviyetindedir (Harman 2000: 443).

Fuzûlî, Üveys Paşa’yı övdüğü kısımda onun hizmetlerini anlatır (Onan, 1955, s.50). Şair de bu hizmetleri taçlandırmak adına ona şiir yazdığını belirtir. Bu hizmetler şair için yüce bir bina gibidir. Fuzûlî bunu taçlandırmak ister. O ve hizmetleri, özellikleri cennetten olan ve irem bahçesine benzeyen bir yer gibidir. Cennet sıfatlı olan bu mekanın güzelliğini pekiştirmek isteyen şair söze bir de “irem misâlî” ifadesini ekler. Öyle ki cennete özenilerek mamur edilen irem ve cennet, bir arada bu yeri tanımlamak için kullanılmıştır:





Ma'mûr edübbem binâ-yi âli

Cennet sıfatı irem misâli (Fuzûlî/Leylâ ile Mecnun: B.468)

Nesre çeviri: Yüce binayı cennet sıfatlı irem gibi inşa edeyim.

1.5. Gılman - İrem

Gulâm veya gılman olarak hizmetkar köleler, Emevîler ve Abbâsîlerden itibaren orduda ve saray hizmetlerinde görev alan köle-asker konumundadır. Zaman içerisinde isimlendirmeleri ve görevleri değişse de Osmanlılarda da temelde saray hizmeti olmak üzere geniş görev alanları vardır. Oğlan olarak da anılan bu kişilerin devşirme olanlarına “gılmânân-ı devşirme”, acemi oğlanlarına “gılmânân-ı acemiyân” bostancılara “gılmânân-ı bostâniyân” veya “gılmânân-ı bâğçe-i hâssa”, saray iç oğlanlarına “gılmânân-ı Enderûn, gılmânân-ı hâssa” veya “gılmânân-ı Sarây-ı Âmire” denirdi (Özcan 1996: 184). Sözlükler de ise gılman, gulâmın cemi olup henüz tüyü bile çıkmamış cennet hizmetkârlarına verilen ad olarak tanımlanmıştır (Kartal 2009: 176). Bu tanımdan anlaşıldığı üzere gılman, cennette yaşayan hizmetçilere verilen addır ve temizliği simgeler. Bu hizmetçiler, temiz, masum, cömert ve sedefteki inciler gibi tertemiz niteliklere sahip olup cennet ehline hizmet edeceklerdir (Derveze 2000'den aktaran Fatış 2015: 133).

Aşağıdaki örnekte yer alan beyit, bir kasideden alınmıştır. Bu açıdan anlatılmak istenene geniş perspektiften bakmak daha doğru sonuç elde etmeyi sağlayabilir. Öyle ki bu kaside Figânî'nin şöhretinde önemli bir yere sahiptir. Şehzadelerin sünnet düğünü için yazıldığı düşünülen bu kasidede bir zaman ve mekân tasvir edilir (Karahan 1949: 399). Kalabalık bir insan grubunun olduğu, eğlenilen, keyifli anların yaşandığı bu mekân sünnet düğünün yapıldığı yerdir. Aynı kasidenin bir önceki beytinde irem vasıflı olan bu yerin At Meydanı olduğundan bahsedilir. Düğün alanı burasıdır. Burada sayısız çadır, binlerce misafir, çeşit çeşit yemeklerle dolu sofralar vardır ve burası türlü gösterilerin yapıldığı bir alandır (Arslan 1999: 77). Bahsi geçen düğün alanının bütün bu vasıfları, şairin onu irem bahçesi gibi zikretmesine vesile olmuştur. Bu bahçenin en önemli vasfı ise gılmanlarla dolu olmasıdır. Cennetin hizmetkarı olan gılmanlar, Figânî'ye göre At Meydanı'nda kurulan ve irem bahçesine benzeyen bu mekânda da bulunmaktadır:

Her birisi bir şükûfe san dıraht-ı ravzadan

'Aş u 'işret itmege altında gılmân-ı irem (Figânî: K.2/18)

Nesre çeviri: Her birini, yeşil ormandan bir çiçek san. İrem bahçesinin taze gençleri altında zevk u safa içinde eğleniyor.

1.6. Gül - Lâle - İrem

Farsçada genel anlamı ile çiçek manasına gelen gül, Türk edebiyatında dikenleriyle meşhur gül ağacının çiçeği anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Rengi, kokusu ve güzelliği





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

gibi özellikleriyle sevgilinin sembolü gül, mütemadiyen inlemesi ve ağlaması ile âşığın sembolü olan bülbülün maksûdudur. Gül, divan şiirinin en önemli mazmunlarından ve öne çıkan bu vasıflarıyla en çok zikredilen çiçek olmuştur. Şairlerin hisleri ve hayalleriyle yeniden anlamlar kazanarak onlarca farklı benzetmeye konu olmuştur. Kokusu ve güzelliği dışında diken, açılmamış gonca hâli, gül ağacının yaprakları şairlerin farklı hayaller kurmasına da zemin hazırlamıştır. Tasavvufi düşüncede ise taç yaprakları ve dikeniyi ilahi cemâli yansıtmaktadır. Ayrıca Allah'ın güzelliğini temsil eden gül, bazen de Hz. Muhammed'in simgesi olarak tasavvufi metinlerde yer almıştır (Uludağ 2005: 63).

Lâle bir devre adını vermiş, Kafkaslardan Anadolu'ya göç eden divan şiiri için sembol hâline gelmiş bir çiçektir. Zambakgillerden olan lâle, gövdesi, dalları, çanak ve taç yapraklarıyla şiirlere konu olmuştur. Ancak onun mefhum hâline gelmesi renginden ve şeklinden dolayıdır. Lâlenin renk çeşitliliği ve kadeh gibi şekli, onu benzetme unsuru olarak gülden sonra en çok anılan çiçek hâline getirmiştir. Aşağıdaki örnekte ise şair kendisini, yine kendi kabrinde açan bir lâle gibi tasvir etmiştir. Bu lâlenin rengi ise kefen kelimesinden anlaşıldığı üzere beyazdır. Başına kefen koyup, mezar üzerinde ekili olan beyaz lâle gibi duran âşık, irem bağının gülü olarak gördüğü sevgiliye seslenmektedir. “O gördüğün lâle değil, benim” diyerek sevgilinin yolunda canını verdiğini ifade eder. Bir yanda irem, gül ve bağın olduğu doğal güzelliği çizen şair; diğer yanda kefen, kabir ve mezar çiçekleri ile hüznü resmetmiştir. Lâlenin tasavvufta Allah'ı sembolize etmesi ve ebced değerinin Allah lafzı ile aynı olmasından dolayı insanlar, ölüm sonrası Allah'a yakın olmak için mezar taşlarına lâle figürü işletmişlerdir. Bu gibi sebeplerin yanı sıra estetik güzelliği de lâlenin kutsal sayılmasına vesile olmuştur. Emrî'nin sevgiliyi temsilen irem bahçesinin gülünü; mâşuk için verilen can sonrası oluşan manzarayı süslemek için de lâleyi kullanması, bu kutsallığa telmihte bulunduğunu düşündürmektedir. 12. yüzyıldan itibaren mezar taşlarında kullanılan lâle motifini (Çetin 2019: 1191) 16. yüzyılda yaşayan Emrî'nin de bildiği düşünülebilir. İrem bağının gülüne benzettiği sevgili için can veren âşık, kendi kabri üzerinde lâleye benzer bir şekilde, mezar taşını da andırırçasına cansız ama ruhıyla ayakta durmaktadır:

Ey gül-i bâg-ı irem lâle degül kabrimde

Ayağum üzre turup başuma sardum kefenüm (Emrî: G.348/3)

Nesre çeviri: Ey irem bağının gülü! Kabrimde ayağı üzerinde durarak başına kefenini saran lâle değil, benim.

1.7. Gülzâr - İrem

Renkliliği ve güzel kokuları ile değerlendirilen gülzâr, sevgiliyi andıran özellikleri ile şiirlerde yer alır. Gülzârda olabilecek pek çok vasıf sevgilide de vardır. Sevgili bir bakıma âşık için bünyesinde doğaya ait bütün güzellikleri de barındıran konumundadır. İçinde kuşların öttüğü, rüzgârın estiği, işret meclislerinin kurulduğu, cenneti andıran bu yer sevgiliye





benzetilir. Ayrıca sevgili ile âşğın bir araya gelebilme ihtimali olan mekân da yine gülzârdır. Gülzâr, klasik şiirde gülistan ve gülşen şeklinde de geçer. Sevgili için bu benzetmeleri yapan şair, şiirleri veya divanı için de aynı şekilde gülzâr mazmununu kullanır. Güzellikler barındırması bakımından divan, gül bahçesi gibidir. Şiirler gül iken bîkr-i manalar henüz açılmamış gonca gibidir.

Emrî, gülzârı iremin bir niteliği olarak sunar. Bu gülzâr ise sevgilidir. Sevgilinin ayva tüyleri ortasında kalan dudağı da yakuttur. Şemseddin Sami'nin de (Şemseddin Sami 1316: 839) bahsettiği üzere rivayete göre iremde değerli mücevherlerle dolu bir hazine vardır. Örnekte yer alan ifadeler de Emrî'nin de bu rivayeti bildiğini düşündürmektedir. Öyle olmasa dahi sevgilinin fiziksel özellikleri, şekil ve renk bağlamında her zaman değerli görülen veya kıymetli olan şeylere benzetilmiştir.

İkinci mısradan ise bu bahçedeki meyvenin nar oluşundan bahsedilir. Nar sevgilinin rengi itibarıyla yüzüne, dudağına; şekil açısından göğüslerine, yanaklarına; dallarının uzunluğu ise boyuna benzetilir. Özellikle kırmızı renk divan şiirinde pek çok benzetmelere konu olur ve âşik açısından bu benzetmelerin her biri değerlidir. Yakut, kanlı gözyaşı; kanlı yaralar sevgilinin ve âşğın bazı vasıflarıdır. Mitolojide ise nar doğumu, bereketi ve çoğalmayı temsil eder. Diğer meyvelerin aksine tek çekirdek değil de sayısız taneden oluşması bu sembolü kazanmasına neden olmuştur (Şenocak 2016: 232). Şair de irem bahçesi gibi gördüğü sevgilinin en önemli meyvesi olarak narı görür ki nar hem biyolojik hem de fizyolojik özellikleri açısından insanın damak zevkine hitap eder ve tarihine de ışık tutar:

Haddi yanında leb-i gevher-nisârı la'l olur

Bu irem gülzâridur bunun enârı la'l olur (Emrî: G. 199/1)

Nesre çeviri: İnciler saçan dudağı ayva tüylerinin yanında kırmızı renkli yakut olur. Bu irem gül bahçesidir, bunun narı yakut olur.

1.8. Gül-berg - İrem

Gül, klasik Türk edebiyatında birkaç eser okunduğunda görülecektir ki en çok anılan çiçek olarak karşımıza çıkar. Bir sembol olarak sevgiliyi temsil eder. Gülün rengi, tazeliği, nazlı ve narinliği bu sembolleşmeye neden olan özelliklerinden birkaçıdır. Kırmızı ve açılmış hâli ile sevgilinin yanağına; açılmamış gonca hâli ile de sevgilinin kapalı dudağına teşbih olunur. Ayrıca kokusu da yine sevgilinin güzel kokusuna benzetilmiş ve onun kokusu yerine kullanılmıştır (Özerol 2012: 145).

Bâkî, aşağıdaki beyitte divan şiir geleneğinde olduğu gibi sevgili ile gül arasında bir benzetme yapmıştır. Ancak bu gül sıradan bir gül olmayıp irem bahçesinde yetişen özel bir güldür. Şair, sevgiliyi sadece güle benzetmenin yetmeyeceğini belirtmek için irem vasıflı olduğunu da ekler. Ona göre sevgilinin yanağı, irem bahçesinde yetişen gülün yaprağı gibidir. Ağzı ise bütün kâinatın temsili olan goncadır. Tasavvufa göre açılmamış gonca gül, vahdeti;





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

açılmış gül ise kesreti ifade eder. Bundan dolayı da goncanın kâinatı temsil ettiğine inanılır (Kurnaz 1996: 221). Gonca, bilindiği gibi gülün açılmamış hâlidir ve sırrın saklandığı yerdir. Goncanın açılıp gül olması da sevgilinin suskunluğunu bozup dile gelmesine benzetilir. Sır saklayan sevgili artık konuşmaya başlamış ve âşık için bir lütüfta bulunmuştur:

Ruhun gül-berg-i bûstân-ı iremdür

Dehânun gonca-i bâg-ı 'ademdür (Bâkî: G.147/1)

Nesre çeviri: Yanağın irem bostanının gül yaprağıdır. Ağzın, yokluk bağının goncasıdır.

1.9. Hazân - İrem

Hazân, baharın zıttı olup sonbahar mevsimini işaret eder. Divan şiirinde bahar kadar yer bulamasa da bitmişliğin, yaşlanmanın, âşıklık hâlinin vermiş olduğu yıpranmanın sembolü olarak mısralarda yer alır. Çünkü sonbahar, ağaçların yapraklarını döktüğü, güneşin bulutlardan artık yaz mevsimindeki gibi net görünmediği, havanın bulanık ve bir nebze soğumaya başladığı mevsimdir. Bahardan kalma meclisler de artık kapanmaktadır. Beyitte ise hazân mevsiminin aksine sevgilinin yüzü gül bahçesine benzetilmiş ve hazânın o bahçeye uğramaması temenni edilmiştir. Bu temenni ise “irem-veş” kelimesi ile güçlendirilmiştir. Bu güçlendirme ile sevgilinin güzellik unsurları birkaç kelime ile genişletilmiş ve mısranın ötesine taşınmıştır. Şaire göre irem bahçesine hazân uğramaz. Yani bu bahçe öyle bir yerdir ki hep kuşların öttüğü, bitki örtüsünün yapraklarını dökmediği ve havanın mükemmel olduğu bir mevsimi yaşar. Şair, sevgilinin taze güle benzettiği yüzünün de irem gibi nevres ve şen kalmasını diler:

Kanı rûy-ı cânân gibi tâze gülşen

Ki olmaya anuñ İrem-veş hazânı (Azmî-zâde Hâletî: K.38/3)

Nesre çeviri: Sevgilinin yüzü gibi taze bir gül bahçesi nerede? Ki tıpkı irem bahçesi gibi onun hazan mevsimi olmasın.

1.10. Hezârân / Bülbül - İrem

Hezârân, hezâr kelimesinin Farsça çokluk eki olan -ân ekini alarak bülbüller anlamına gelir (Ayverdi 2010: 501). Doğu edebiyatlarında âşığı temsil eden bu kuş için andelîb, hoş-hân, hoş-gû, hoş-âheng gibi güzel sesliliğine atıflar yapan isimlendirmeler de yapılmıştır. Güllerin açtığı bir bahçede şakıyan bülbül, ağlayıp inleyen ve sevgiliye kendini anlatan konumdadır. Bülbül, âşığın kendisi olabildiği gibi zaman zaman da âşığın gönlünü temsilen de kullanılır. Bu kullanımlar zamanla Gül ü Bülbül veya Bülbül-nâme gibi alegorik mesnevi adlandırmasına da vesile olarak müşahhas eserler ortaya konulmasına vesile olmuştur. Özellikle bülbül ile ilgili semboller o kadar çeşitli konular etrafında işlenmiştir ki bülbülsüz divan edebiyatı neredeyse düşünülemez hâle gelmiştir (Kurnaz 1992: 485; Pala 2009: 77).





Örnekte yer alan beyitte Haşmet, kendi kalem gücünü över. Ona göre kaleminin mürekkebine, hayata can veren su bile susamış hâldedir. İkinci mısradan ise şiir söyleme tarzına irem bahçesinde yer alan bülbüllerin dahi âşık olduğunu belirtir. Yeryüzünde yer alan en güzel bahçe olan ve cennete özenilerek yapılan irem bahçesinin bülbülleri bile Haşmet'in söz kudreti karşısında susmuştur. Şiirde şair kendisi ile divan şiirinin en önemli unsurlarından üçünü karşılaştırmış ve nihai olarak üstünlüğünü ilan etmiştir. Şairler gelenek içerisinde söz ustalıklarına zaman zaman değinmişler ve bunu da güzelliği ile kabul görmüş semboller ile mukayese ederek yapmışlardır. Haşmet de benzer şekilde kendini, hayat suyundan, irem bahçesinden ve irem bahçesinin bülbüllerinden üstün tutmuştur. Bülbül, başlı başına güzel sesi ile divan şiirine hâkim olan bir kuştur. Örnekteki bülbül ise sıradan bir bülbül olmayıp irem bahçesinde yer almaktadır. Bütün bu güzelliklere rağmen şair, kendi şairlik yeteneğinin bütün bu güzelliklerin kıskanacağı düzeyde olduğunu iddia eder:

Reşha-i kılîme leb-teşne yenâbî-i hayât

Şîve-i nutkuma dil-beste hezârân-ı irem (Haşmet: K.6/53)

Nesre çeviri: Hayat kaynağı, kalemimin ucuna susamıştır. İrem bahçesinin bülbülleri söz söyleme tarzıma âşiktir.

Mezâkî, aşağıdaki örneğin yer aldığı kasidesini IV. Murad'ın (1623-1640) vefatı üzerine kaleme almış ve şiirinde baştan sonra merhum padişahı övmüştür. Gül ve bülbülün divan şiirinde benzerine rastlanılması mümkün olmayacak kadar çeşitli ve derin işlendiğini belirtmiştik. Örnekte de şair, gülün ve irem bağının bülbülünün hikâyesine telmihte bulunur ve padişahı temsilen kullanır. Ona göre gülün çeşit çeşit hikâyesini süsleyen de irem bağının güzel sesli bülbülü de padişaktır. Gül somut olarak bahçelerde, soyut olarak da şiirlerde bir zinet iken burada süslenebilir bir hâle gelmiştir ve onun süsü şairin de methettiği sevgili veya padişaktır. İrem bülbülü de benzer şekilde yine kasidenin mahbûbudur. Şaire göre özne öyle yücedir ki onun sayesinde gülün böyle mufassal hikâyesi olmuştur. Bülbül de alalâde olmayıp içinde bulunulan devrin ve irem bahçesinin güzel ötüşlü olanıdır:

Menkabe-pîrâ-yı gül-i gülşeni

Bülbül-i bâg-ı irem-i rûzgâr (Mezâkî: K.4/25)

Nesre çeviri: Gül bahçesindeki gülün hikâyelerini süsleyen, zamanın irem bağındaki bülbüldür.

1.11. Hûşe - İrem

Hûşe; başak, başak demeti, salkım anlamlarına gelir. Divan şiirinin konularının önemli bir kısmı, doğa ve doğaya ait unsurlardır. Bunların içinde çiçekler, meyveler, sebzeler ve sair bitkiler vardır. Bütün bu bitkiler ise salkımlı, taneli veya başak şeklinde doğada yetişirler. Kokuları, renkleri, şekilleri, tatları, faydaları gözetilerek şiirlerde yer almışlar ve çeşitli





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

vesilelerle çalışmalara konu olmuşlardır (Bayram 2007b; Kaya 2015; Açıl 2015; Bayram 2001; Gürkan 2001).

İrem geniş anlamıyla mutluluk verici, mamur, gösterişli binaların olduğu yeri ifade eden bir sembol olarak şiirlerde kullanılmıştır. Bunun yanı sıra bazı kelimelerle terkip hâline geçerek anlam genişlemelerine de uğramıştır. Bu tamlamalardan en sık kullanılanı ise bâğ-ı irem şeklinde olanıdır. Bu tamlama, irem bağı anlamına gelir. Bağ, en genel geçer anlamıyla üzüm yetiştirilen yerdir. Üzüm ise salkımlardan oluşan bir meyvedir. Aşağıdaki örnekte şair, irem, bağ, zülf, huşe kelimeleri ile bir bütünlük hâlinde sevgiliyi metheder. İlk mısradaki sevgilinin yüzü, cennette yetişen güle benzetilmiştir. İkinci mısradaki da sevgilinin saç, irem bağındaki salkımlara sarılı olan yaseminine teşbih edilmiştir. Yasemin, sarmaşıkgillerden bir çiçektir. Sevgilinin saç ile birarada kullanılmasında bu tırmanıcı özelliği etkili olmuştur. Ayrıca yaseminin güzel kokusu ile saçın güzel kokusu arasında da bir ilişki vardır. Ancak bu saç tabiri caizse öyle böyle bir saç değildir. İrem bağının salkımındaki yasemin gibi olan saçtır. Saçın üstünlüğüne yönelik irem bağı ve yasemin gibi olması şeklindeki nitelikler söz konusudur:

Ey gülşen-i Firdevs-cenâb ol ruh-ı zîbâ

Vey hûşe-i bâğ-ı i+rem ol zülf-i semen-sâ (Karamanlı Nizâmî: K.2/20)

Nesre çeviri: Ey Firdevs cennetinin gül bahçesindeki güzel yanaklı, ey irem bağının salkımındaki yasemin saçlı!

1.12. İrmek - İrem

Şairler, bir ifadenin etkili olabilmesi için üç özelliğe dikkat etmişlerdir: İlki, söylenenin insan ruhuna tesir etmesidir. Çünkü insanın ruhu güzel şeyleri ister ve onları içselleştirir. İkincisi, içinde bulunulan geleneğe uygunluktur. Divan şiiri de bir gelenek ve kuralların şiiridir. Vezin, bîkr-i mana, mazmunların ustaca kullanımı gibi hususlar şairin başarılı olmaya çalıştığı konulardır. Sonuncusu ise hitap edilen toplumun anlayışına ve isteğine uygun olan bir eser ortaya koymaktır. Bunun için kullanılan kelimeler, tercih edilen edebî sanatlar ehemmiyet arz eder. O dikkat çekici edebî sanatlardan biri de cinastır.

Cinas, söylenişleri ve yazılışları bir, anlamları ayrı olan iki sözcüğü bir arada kullanma sanatına denilir (Ayverdi 2010: 467). Harflerin cinsi, sayısı, heyeti ve düzeni gibi özellikleri ile çeşitleri de vardır. Hem anlam hem de ahenkle ilgisi olması onu şairlerin sık tercih ettiği bir sanat hâline getirmiştir. Kadı Burhaneddin de irem ismi ile irmek fiilini cinaslı bir şekilde kullanmış ve sözün gücünü artırmıştır. İki mısradaki da üç kelime söyleniş açısından benzerdir. Sevgilinin bağına erişmek istediğini söyleyen âşığa “niceleri o bağ iremdir” cevabını vermiştir. Anlatılmak istenen o bağın sıradan bir bağdan ziyade, irem bağı olduğu ve ona erişmenin zorluğu düşüncesidir:





Hüsnünün bâğına irem didüm

Niçeler ol bâğa irem didiler (Kadıburhaneddin: G.902/3)

Nesre çeviri: Güzelliğinin bağına ulaşayım dedim. Çoğunluk o bağa irem dediler.

1.13. İstanbul - İrem

Klasik Türk edebiyatı bilindiği üzere bir şehir edebiyatıdır. Özellikle teşekkül ettiği devir ve muhit düşünüldüğünde edebiyatın merkezi Osmanlı'nın başkenti olan İstanbul gibidir. Çoğu edebî kültür burada oluşmuş, şairlerin önemli bir kısmı Osmanlı'nın başkentinde doğmuş veya eğitim almıştır (İpekten 1996: 11). Şairlerin ekserisinin bir şekilde İstanbul ile bağlantısı söz konusudur. Sadece bu gibi politik, toplumsal ve ekonomik sebepler bile şairlerin İstanbul'a ilgisini artırmış ve İstanbul'un şiirlerde sık sık anılmasına sebep olmuştur. Elbette İstanbul hem geçmişte hem de günümüzde dünyanın en güzel şehirlerinden biridir. Sayısız vafı, şiirlerde yüzlerce benzetmelere konu olmuştur. Bu vasıflar şu temalar etrafında toplanmaktadır: "Şehrin efsanevi kuruluşu ve Ayasofya'nın inşası, şehrin güzelliği, şehrin güzelleri, cennete benzerliği, şehrin fethi ve fethine övgü, camilerinin güzelliği, Sultan Camisi, Ayasofya, mimarisinin güzelliği, pazarı, hamamları, surları, At Meydanı, şehrin kasırları/sarayları, Galata Kulesi, doğası, havası, suyu, topografyası ve kalabalık nüfusu." (Aynur 2015: 133-135).

Aşağıdaki örnekte Sehâbî, irem bağı ile İstanbul'u benzetir ve bu benzetmede İstanbul'u üstün tutar. Bu üstünlükte İstanbul ile karşılaştırılan iremin yanına Nigâristân-ı Çin'i de dâhil eder. İrem zaten içermiş olduğu güzellikler nedeniyle önceki örneklerde defalarca tarif edilmiştir. İrem ile beraber anılan Nigâristân-ı Çin de tıpkı irem gibi yapay ama mükemmel bir güzelliği ifade etmek için şiirde yer alır. Nigârâne-i Çin olarak da anılan bu yer, nakışlarla ve tasvirlerle doludur ve Çin'de bulunduğu farz edilir. Ayrıca nigârın nakış, resim, heykel ve tasvir gibi bir güzel resim mecmuası; nigâristân, nigârâne isimlerinin, resim ve heykelleri olan bir salon anlamları olduğu da düşünülür (Kurnaz 2009: 356). Ayrıca nigâr kelimesi tek başına put ve sanem manasına gelir (Öztürk vd. 2009: 560). Şair, irem bağının ve Nigâristân-ı Çin'in anıldığında akla İstanbul'un gelmesi gerektiğini çok da emin olmadan "galiba" ifadesi ile belirtir. Şiire göre İstanbul, sahip olduğu hasletlerle Şeddâd'ın yaptırdığı iremden ve Mani'nin ortaya koymuş olduğu Nigâristân adlı mecmuadan daha güzeldir:¹

Nigâristân-ı Çin kim añılır bâg-ı irem birle

'İbâretdür Sehâbî gâlibâ şehri Sitanbul'dan (Sehâbî: G.313/5)

¹ Maniheizm kurucusu Mani, henüz hayatta iken öğretilerini *Erjeng* adlı kitabında yazıya geçirmiş ve kitabının bir bölümünü evreni tasvir eden çizimlerle süslemiştir. Bu resimler çok güzel olduğu için bu kitap, gökten inen bir mucize olarak gösterilmiş ve bundan dolayı da Mani'ye nakkaşlık isnat edilmiştir. Yedi yazıt ve bir resim bölümünden oluşan bu resimli mecmua *Nigâr, Nigâristan, Engelyûn* veya *Erteng* adlarıyla da bilinir (Bk. Yılmaz 2014: 13-28).





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

Nesre çeviri: Sehâbî, Çin ülkesinin güzel yerleri irem bağı ile beraber anılır ki galiba bu İstanbul şehrinden ibarettir.

1.14. Kâğıt - İrem

Kâğıt, hamur hâline getirilmiş bitki maddelerindeki çok ince liflerin keçeleştirilmesi suretiyle imal edilen; yazı yazmak, kitap basmak, sarmak, kaplamak gibi birçok işte kullanılan ince yaprağa verilen addır. İnsanlığın en eski zamanlardan beri kullandığı kâğıt, dünya tarihinin en önemli buluşlarından biri olarak kabul edilebilir. Önce taş, tahta, kurşun, kalay, tunç, pirinç, fildişi ve kemik levha vb. üzerine yazı yazan insanlık, bu gibi eşyaların işlevselliğinin yeterli olmadığını görünce bugün kullandığımız kâğıda benzer ürünlerin icadını milattan önce 4000 yılları civarında yapmışlardır. Kâğıdın tarihçesine dair teferruatlı bilgilerden ziyade insanlığın medeniyete açılan önemli bir eşik olması münasebetine değinmek çalışmanın esası açısından daha makul olacaktır. Dilin, kültürün, bilginin ve yaşanmışlığın bir aracı olan kâğıt, ilk icat olduğu günden bugüne değerini korumuştur. Dijitalleşmenin hızla arttığı bu dönemde bile kâğıda olan muhtaçlık devam eder. Bu muhtaçlık onu ilgi odağı kılmış ve fizikselliğinin dışında da kâğıt, manevi olarak hayatın içerisinde olmuştur. Edebî metinler kâğıdı bir sembol olarak kullanmışlar ve ona çeşitli sıfatlar eklemişlerdir. Klasik şiirin mecazlı dünyasında kâğıt, farklı değerler ve manâlar kazanmıştır. Yazmakla meşgul olan şairler için bir yoldaş da olan kâğıt, şairin hem sırrını saklamış hem de âşikâr etmiştir (Akkuş 2015: 175).

Mezâkî, bütün şairler gibi kendisini başarılı bulur ve över. Şairlerin bundaki temel maksadı kendini tanıtmak ve dikkat çekmektir (Akalın 2019: 507). Şairlerin ehl-i hüner kabul edilmeleri, anlam yaratıcı olduklarını düşünmeleri, şiirlerini devlet erkânı ile münasebet kurmadan bir araç görmeleri, toplumdaki saygınlıkları gibi pek çok şey kendini ve sanatını övmesiyle sonuçlanır. Aşağıdaki beyit de buna örnektir. Şairin, kelimeleri ve bunların anlamlarını bir nakkaş gibi mısranın bütün kılcallarına işleyerek gazelini ve dolayısıyla kendini övdüğü görülür. Ona göre gazelleri gönülleri ferahlatan türdendir. Bu şekilde bizzat şiirinin tanınmasını isteyen şair, bu eserlerinin diğer şairlerinkinden üstün olduğu vurgusunu yapar. Gazelin tek vasfı dil-küşâ (gönül ferahlatıcı/açıcı) olması değildir. O öyle bir gazeldir ki ancak irem bağında yetişen gül yaprağına benzer bir kâğıda yazılabilir. Gül yaprağı (müşebbeh) ile kâğıt (müşebbehün bih) arasında olan bu ilişki, bir remiz hüviyeti kazanmış ve şiirlerde yer almıştır. Mezâkî de şiirinin değerini anlatmada, kendi mana yaratıcılığına değinmede bir aracı olarak irem bağının “gül yaprağından icat edilen kâğıdı” kullanmıştır (Özerol 2012: 149):

Mezâkî bu gazel-i dil-küşâyâ lâyıkdur

Olursa gül-varak-ı gül-şen-i irem kâğıd (Mezâkî: G.55/7)





Nesre çeviri: Mezâkî, bu gönül çeken gazele irem bağının gül yaprağından kâğıt olursa layıktır.

1.15. Kanâdil - İrem

Kandil, sıvı hâlindeki yağa batırılmış bir fitilin yanması suretiyle ışık veren aydınlatma âleti, kandil gecesi gibi anlamlara gelmektedir. Bunların dışında halk arasında sarhoşluğun son derecesini ifade için “kandil, kanzil, gök kandil” gibi tabirler de kullanılır (Kurnaz 2009: 271). Ayrıca Osmanlı döneminde Mevlid, Regaib, Mî’rac, Berat ve Kadir gecelerinin minarelerde kandiller yakılarak kutlanması münasebetiyle bu gecelere kandil geceleri denilmiştir. İhya gecelerinin bu şekilde kutlanması ise II. Selim (1566-1574) devrinde başlar (Bozkurt, 2001, s.300). Zamanla kandil kelimesi bir sembol hâlini almış ve insanın bu gecelerde yapmış olduğu ibadetle kendini aydınlatması anlamına kavuşmuştur. Nasıl ki kandil yanarak etrafına ışık saçıyorsa mümin kul da bu gecelerde yapmış olduğu ibadet ve hissetmiş olduğu nurla etrafını aydınlatır. Bu noktada karanlığa da dikkat çekmek gerekir. Karanlık ehemmiyetsizliği, güvensizliği veya beşerî diğer kötülükleri örtmesi açısından aydınlığın zıddıdır. Osmanlı döneminde bu gibi sebeplerden ötürü sokağa kandilsiz çıkılmasının yasaklandığı dönemler de olmuştur (Aslan 2009: 206).

Gönül ile kandil arasında benzetme kurulmasındaki mühim sebep gönlün aşk ateşi ile dolu olmasıdır. Kandil yanarak aydınlatma yaparken gönül de aşk ateşi ile aydınlatır ve yol gösterici olur. Bu noktada gönlü aşk ile yanıp etrafı aydınlatan âşıktır. Aşağıdaki örnekte kandil olarak tasavvur edilen sevgilidir. Divan şiirinde idealize edilmiş olan sevgili, insana dair fiziki bütün güzellikleri bünyesinde taşır. Bu güzellik unsurlarından bazıları güneş, ay ve yıldızlar gibi gök cisimlerine benzetilerek sevgilinin parlaklığına ve aydınlatıcı yönüne vurgu yapar. Bu parlaklığı ise genelde rengi ve şekli itibarıyla sevgilinin yüzü sağlar. Örnekte ise sevgilinin gönlü ile kandil arasında bir benzetme yapılmıştır. Öyle bir gönlüdür ki iremi aydınlatacak kadar parlak ve ateşlidir. İrem bahçesinin büyüklüğü ve güzelliği düşünüldüğünde kandile benzetilen gönlün niteliği daha anlaşılabilir hâle gelir. Tecellî aslında aydınlatan gönül ile sevgilinin sinesini kasteder. Sevgilinin sinesi şiirlerde parlaklık ve beyazlık bakımından ay ve güneş ile eş tutulmuştur. Örnekte ise bu sine yine yönüyle kandile teşbih olunur. Bunların dışında kandil ile sine arasında da şeklen bir benzerlik söz konusudur. Şair bütün bu öğeleri kullanarak sevgilinin ateş saçan ve ışık veren gönlü ile irem bahçesinin kandilini eş değer bulmuştur:

Pertev-i mihr-i dil-i dûzah-fürûz

Nûr-ı kanâdîl-i iremdür baña (Tecellî: G.7/2)

Nesre çeviri: Cehennemi aydınlatan gönül güneşinin ışığı, bana irem kandillerinin nurudur.

1.16. Kerem - İrem





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

Kerem, ruh asaletinin gereği olan cömertlik ve merhamet, iyilik, ihsan gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise maddi manevi lütfu erince lütuf sahibine karşı bu sözlerle şükran borcunu bildirmek manasına gelir (Gölpınarlı 2004: 184). Kerem, kasık Türk edebiyatında özellikle kasidelerin rediflerinde dikkat çeken bir kelimedir. Zaman zaman isteyerek veya istemeyerek hata yaptığını düşünen şairler devlet büyüklerinden af dilemek için kerem redifli kasideler kaleme almışlardır (Kurtoğlu 2011: 285). Benzer şekilde gelenekle beraber şiirlerde Allah’tan, devlet büyüklerinden veya sevgiliden af dilemek isteyen şairler kerem dilemişler ve bu cömertliği talep etmişlerdir. Ayrıca yine Allah’tan, din büyüklerinden ve devlet ulularından yardım dileyen şairler de kerem beklemişlerdir.

Mezâkî de örneğin yer aldığı kasideyi bir devlet büyüğü olan Fazıl Ahmed Paşa’ya ithafen kaleme alır. Uzun yıllar Fazıl Ahmed Paşa’nın maiyetinde şairlik yapan Mezâkî’nin bu sayede rahat ve itibarlı bir hayat sürdürdüğü tarihi kaynaklarda geçer (Mermer 1991: 22). Şair, hâmîsi olan Fazıl Ahmed Paşa’nın cömertliğine dikkat çekmek için onun “kerem bahçesi”ni irem gül bahçesinin ortasına benzetir. Bu manzara içerisinde irem bahçesinin ortası bir anda hâmînin kereminin bol gönlüne dönüşür. Nasıl ki irem cennete benzeyen, bünyesinde türlü çiçeklerin, ağaçların, nebatın olduğu bir bahçe ise paşanın keremi de o bahçenin en güzel yeridir. İkinci mısradan ise şairin memduhundan isteği açıkça görülür. Paşa ile özdeşleştirdiği irem bahçesinin gül toplayanı olarak kendisini ilan eder. Bu işi de zevkle yaptığını dikkat çekmek için de “gör şevkümi” ifadesini kullanır. Böylece hâlihazırda paşa ile beraber pek çok kazanım elde eden şair, bu imtiyazlarını kaybetmemek ve devamını dilemek adına “şevkinin görülmesini” ister:

Bâg-ı keremüñ sahn-ı gülistân-ı iremdür

Gör şevkümi gül-çîmî-i bâg-ı iremünden (Mezâkî: K.16/7)

Nesre çeviri: Kerem bağın, irem gülbahçesinin ortasıdır. İrem bağının gül toplayanından şevkimi gör.

1.17. Murg - İrem

Gülşen, Farsça gül ve yer bildiren -şen ekiyle oluşmuştur. Gülistan, gülzâr gibi kelimelerle aynı anlamda kullanılır (Ayverdi 2010: 445). Murg ise kuş anlamındadır. Divan şiirinde sık sık başka kelimelerle beraber mısralarda yer alır: murg-ı âb, murg-ı dâna, murg-ı Hâk-gû, murg-ı İsa, murg-ı nâme, mürgan, murg-bâz, murg-dil, murgâb vb. genel olarak bakıldığında bir kelimenin başka kelimelerle beraber bu kadar sık bir arada kullanılması, şairlerin murg kelimesine karşı göstermiş oldukları hassasiyeti ifade etmesi açısından mühimdir. Klasik şiirde bütün bu kullanımlar çoğunlukla âşık etrafında gerçekleşir. Âşık, bir nevi güzel şarkılar söyleyen kuş gibidir.

Örnekte iki ana öge yer alır. Bunlardan ilki irem, ikincisi Rum illeridir. Murg-ı hoş-elhân ise bu iki ana öge arasında kalmış ara öge konumundadır. Ancak Hayretî bu ara ögeyi





kelimeler arası uyumla ön plana çıkarır. Bir diğer ara öge olan suhendânlar da benzer şekilde beyitte dikkat çekici hâlde sunulur. Böylece Rum illerinin söz sahipleri, irem gülşenindeki güzel şarkılar söyleyen kuşlara benzetilmiş olur. Rum illerinin ve söz sahiplerinin güzel vasıflarının anlatılmak istendiği noktada, irem ve bu yerde yer alan güzel sesli kuşlar, beytin mihenk taşları hâline gelir. Güzel söz ustalarının eşsizliğini aktarmak için şair, hoş sesli/söyleyişli kuş ve cennete benzer irem unsurlarını kullanır. Kendi de Rumelili (Vardar Yenicesi) olan şair (Çavuşoğlu 1981: x), şehir adı belirtmeksizin hem bu bölgeyi hem de bu bölgede yetişen şairleri metheder.

Bu Rûm illeridür bunda suhandânlar olur

Bu irem gülşenidür murg-ı hoş-elhânlar olur (Hayretî: G.88/1)

Nesre çeviri: Bu Rum şehridir bunda söz ustaları olur. Bu irem gül bahçesidir burada güzel nağmeli kuşlar olur.

1.18. Nergis - İrem

Koyu sarı renkli, göbeği yeşil olan çiçek Türkçede nergis veya nerkiz; Farsçada nergis; Arapça da ise nercis olarak bilinir (Kurnaz 2009: 353). Nergis, mitolojik yönüyle hem doğu hem de batı edebiyatlarında konu edilmiştir. Mitolojiye göre Nergis, çok güzel, kendini beğenmiş ve aşktan anlamayan bir delikanlıdır. Ona âşık olan kızlar Tanrılarına şikâyette bulunurlar. Bu şikayeti makbul bulan Tanrı, Nergis'i cezalandırır. Bu cezalandırma ise deredeki suda yansımaları görüp kendisine âşık olan Nergis'in suya düşüp boğulması şeklinde vukû bulur (Pala 2009: 356).

Beyaz ve sarı renkli taç yaprakları, çiçek kısmının yuvarlak olması, dere veya göl gibi sulak yerlere yakın yerlerde bitmesi, taç yapraklarının yere yakın ve eğik olması, kokusuz ve meyvesiz olması, ince ve zarif görüntüsü açısından nergis şiirlerde yer alır (Bayram 2007b: 214). Özellikle gözü andıran deseni ve şekli ile sevgilinin gözüne benzetilerek divan şiirinde sık sık kullanılmıştır.

Aşağıdaki örnek, Tâcî-zâde Cafer Çelebi'nin *Hevesnâme* adlı eserinden alınmıştır. Mesnevi nazım şekli ile kaleme alındığı için anlam çoğunlukla beyitte bitmez ve diğer beyitlerle de bağlantılı olarak devam eder. Bundan dolayı da kısaca bilgi vermekle iktifa edilmiştir. *Hevesnâme*, şairin aşk hikâyesinin ve İstanbul'un doğal ve mimari güzelliklerinin anlatıldığı bir mesnevidir. Her ne kadar ana konusu aşk olsa da aşk ikinci planda kalmış ve İstanbul manzum bir dil ile anlatılmıştır (Sungur 2006: IV). Beytin yer aldığı bölüm, "Sıfat-ı Çeşm" başlığını taşır ve şair, sevgilinin gözünün kendini nasıl perişan hâle getirdiğinden bahseder. Şaire göre sevgilinin gözü, irem bağında yetişen nergis gibidir. Nergisin sevgilinin gözüne benzetilerek şiirlerde kullanıldığı daha önce belirtilmişti. Burada da aynı benzerlik ilişkisi üzerinde durulmuştur. Fakat bu benzerlik ilişkisi ile yetinmeyen şair bu nergise - sevgilinin gözlerine- fazlaca vasıf yükler ve onun irem bahçesinde yetişen üstün bir tür





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

oluşuna işaret eder. İlk mısradaki gözlerle beşerî güzellik ekleyen şair, ikinci mısradaki manevi ve dini bir özelliğe büründürerek o gözleri Beytü'l-Harem'in hizmetçisi yapar. Beytü'l-Harem ise yer yüzünün en eski mescidi olan Kâbe'nin bir diğer adıdır. Hz. İbrahim tarafından inşa edilen bu yer, Müslümanların en kutsal mekânıdır (Karagöz 2010: 350). Şair, sevgilinin gözlerine Beytü'l-Harem'in hizmetçisi unvanı vererek kutsallık atfeder. Sevgilinin gözleri, cennete özenilerek mamur edilen ve yeryüzünün en güzel bahçesi sayılan iremde yetişen nergise benzetilir. Bir yandan da bu gözler, yeryüzünün Müslümanlar açısından en kutsal mekânı Kabe'nin hizmetçisine istiare olunur:

Sanasın nerges-i bâg-ı iremdür

Veyâhûd hâdim-i Beytü'l-Haremdür (Tâcî-zâde Cafer/Hevesnâme: B.3462)

Nesre çeviri: Sanasın ki irem bağının nergis çiçeği veya Beytü'l-Harem'in hizmetçisidir.

1.19. Nüzhet - İrem

Şâm-ı garîbân, Farsça “garipler akşamı” anlamına gelmekte olup Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin şehit edildiği (2 Muharrem) akşamı ifade eder. Ayrıca bu terkip birinin defnedildiği günün akşamı için de kullanılmıştır (Topal 2012: 55). Nüzhet ise gezme, eğlenme anlamındadır. Beyit, şâm-ı garîbân ve nüzhet arasındaki bu zıtlık üzerine kurulur. Beyâz ve sevâd kelimeleri ile de şair, bu karşıtlık korelasyonunu artırır. Şair, bir matem ortamı oluşturmak istemekte, bundan dolayı farkındalığı ve ahengi güçlendirmek için zıtlık özelliğini kullanır. Her şeyin zıttı ile var olduğu bu evrende duygular da elbette zıddıyla kendini gösterebilmektedir. Beyitin bir tarafı hüznü ve karanlık iken, diğer taraf aydınlık ve şendir. Hüznün ve karanlığın olduğu nokta şâm-ı garîbândır. Kerbelâ olayı olarak da bilinen şâm-ı garîbân, elim hadisenin yaşandığı akşamıdır. Aydınlık ve şenliğin olduğu tarafta ise irem ve onun vasıfları olan mutluluk, deniz ve aydınlık yer alır.

Şair kasidesini IV. Mehmed'in tuğrasını çizen Defterdar Ahmed Paşa için söylemiştir. Paşaya olan yakınlığına engel olduğunu düşündüğü için daha önce de kendisine kaside sunmuştur. Paşanın vezarete getirilmesi ile tekrar şansını deneyen şair, örnekte yer alan beytin olduğu kasideyi sunmuş, çizdiği tuğrayı övmüş ve dolayısıyla paşayı methetmiştir (İpekten 2011: 40). Kasidenin bütününe bakıldığında örnekte yer alan beyaz, kâğıdı; siyah ise mürekkebi temsil eder. Ön yapıda zıtlıklar içinde iki tablo oluşturan şair, arka yapıda Defterdar Ahmed Paşa'nın çizmiş olduğu tuğrayı över. Arka yapı, zıt olduğunu gördüğümüz ama aynı şeye ait iki güzel duyumsamanın tezahürüdür:

Beyâzı şeb-çerâğ-ı bahr-ı devletdir n'ola etse

Sevâdı nüzhet-âbâd-ı irem şâm-ı garîbânı (Nailî-i Kadîm: K.36/14)

Nesre çeviri: İremi neşyle mamur eden mutluluk denizinin kandili, ölüm gecesi karanlığını beyazlatsa (aydınlatsa) ne olur?





1.20. Ravza - İrem

Ravza, cennet anlamındadır ve Ravza-i Mutahhare terkibi ile Hz. Muhammed'in kabrini ifade eder. Her iki şekli ile de Müslümanlar için kutsal bir mekândır. Şair, ravza ile irem arasında bir bağ kurmuş ve bu kelimeleri terkipli olarak kullanmıştır. Böylelikle hem kutsallığa hem de mükemmel güzelliğe telmihte bulunur. İlk mısradan yer alan bihişt de cennet anlamındadır. Bu açıdan bakıldığında beytin iki temel olgu üzerine kurulduğu görülür. İlki mükemmel güzelliğiyle irem bahçesi gibi cennetten bir mekândır. İkincisi ise bu güzelliklerin zevkini süremeyecek olan kişidir. Âşık olan kişi cennetin gül bahçesinde bile yaşasa onun keyfinden istifade edemeyecek kadar kederlidir. İkinci mısradan da yine aynı âşığın ravza (cennet) suyundan içse bile bu suyun ona zehir gibi geleceğinden bahseder. Mükemmel güzelliğin içinde ondan faydalanamayacak kadar perişan bir âşık vardır ki onun en büyük sermayesi sevgili için candan geçmektir. Öyle ki irem, cennet; ravza, cennet suyu gibi beşerin ulaşmak isteyeceği her şey onun için anlamsızlaşır:

Vîrân olur anı sevene gülşen-i bihişt

Zindân olur anı içene ravza-i irem (Ahmedî: G.424/9)

Nesre çeviri: Onu sevene cennet bahçesi virane olur. Onu içene irem bahçesi zindan olur.

1.21. Reşk - İrem

Reşk, kıskançlığa sebep olacak nitelikte olan, kıskanılan kimse veya şey anlamına gelir. Tüm dünya edebiyatlarında olduğu gibi klasik Türk edebiyatının önemli temalarından biri de kıskançlıktır. Kıskanmak duygusunun farklı tonlarının işlendiği divan şiirinde haset, gıpta, imrenme, özenme, gayret, izzet, hamiyet gibi duygularla olumsuzdan olumluya doğru bir evrilme görülür. Ancak her ne kadar bütün tonları ve çeşitleri işlense de en öne çıkanı muhakkak âşığın sevgiliyi kıskanmasıdır. Ulaşılması imkânsız olan sevgiliye yakın olan her şey âşık tarafından kıskanılmıştır (Demirbağ 2019: 15).

Aşağıda yer alan örnek, baştan sona işret meclisinin anlatıldığı bir gazelden alınmıştır. Şaire göre bu meclis, kadehlerin hiç boş durmadığı, mutsuzluğun uğramadığı, özgürce konuşulabilen, dosttan başkasının uğramadığı, sakilerin dolaştığı, sevgilinin öpücük verdiği, sâzendelerin ve nâzendelerin yer aldığı bir ortamdır. Nef'î de bu ortamda gazeller söylemek ister. Bütün vasıfların uç noktada olduğu o mekanın en dikkat çekici noktası "irem kadar kıskandırıcı"lığıdır. Nef'î'nin de gazeller söylediği toplanma ve eğlenme alanının diğerlerinden çok üstün konumluluğu ve eşsizliği dile getirilmiştir. Eşi-benzeri olmamasının hususi sebebi irem kadar kıskandıracak güzelliklere sahip özelliklerle donatılmasıdır. Şair, pek tabii "irem kadar kıskandırıcı güzellik" ifadesi yerine " iremi kıskandıracak kadar güzel" tabirini kullanabilirdi. Ama Nef'î saydığı özellikler itibarıyla bu meclisin diğerlerinden üstünlüğüne kanidir:





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

Yâr olsa bahâr olsa dilâ câm-ı Cem olsa

Bir yerde ki her kûşesi reşk-i irem olsa (Nefî: G.117/1)

Nesre çeviri: Ey gönül! Bir yerde sevgili olsa, bahar olsa, Cem’in kadehi olsa ki bu yerin her köşesi irem kadar kıskandırıcı (güzel) olsa.

1.22. Serv - İrem

Ağaç kültü, tüm milletlerin sembolleri arasında yer aldığı gibi İslami Türk edebiyatında da var olagelmıştır. Özellikle servi ağacı tüm dünya kültürlerinde işlenen, uzunluğu, sağlamlığı ve kokusu ile edebî metinlerde yer alan bir ağaçtır. Bazı inanışa göre ilk insan bu ağacın altında yaratılmıştır ve bundan dolayı hayat ağacı olarak da anılmıştır. Servinin ölümsüzlüğün sembolü olması, Allah’a kavuşmayı ifade etmesi, kötülüklerden koruduğuna inanılması, düşmanın karşısında bir set olması, doğruluğun, sabrın ve zikrin temsili olması gibi pek çok özelliği vasıtasıyla sözlü ve yazılı kültürümüzde kadim bir yer tutmasına neden olmuştur (Çetin vd. 2021: 488-499).

Aşağıdaki örnekte aslında güzel olan irem, obje olan servdir. Serv de varlığını irem bahçesine borçludur. Fakat şair yeni kurmacaya gider ve serve üstünlük sağlamak için iremde dahi böyle bir ağacın olmadığından bahseder. Bu noktada güzel ile nesne arasındaki güzellik algısı değişmiş olur. İkinci mısradaki da yine iki yapı arasında benzer bir bağlantı kurulur. Harem’de dahi böyle bir Hüma kuşunun olmamasından bahseder. İlk mısradaki serv ile ikinci mısradaki Hüma sevgiliyi temsil eder. Hüma, mitolojik bir kuş olup devlet kuşu, talih kuşu gibi anlamlara gelir (Eskigün 2006: 20). Kanadı yeşil, bedeni beyaz, üzerinden geçtiği insana mutluluk getiren, kemikle beslenen bir kuş olduğu söylenmektedir (Batislam 2002: 206). Hüma’nın seyrangahı olan harem de yine herkesin giremeyeceği yeri ifade eder. Sevgili öyle bezenmiş ve güzeldir ki ne iremde onun gibi servi ne de harem gibi kutsal bir yerde hüma kuşu vardır:

Saña beñzer serv yokdur iremde

Senüñ gibi hüma olmaz haremde (Derviş Hayâlî/Ravzatü'l-Envar: B.767)

Nesre çeviri: İremde sana benzeyen bir servi ağacı yoktur. Haremde de senin gibi talihli olan yoktur.

1.23. Sümbül - İrem

Sümbül, zambakgillerden olup ilkbaharda basit salkım şeklinde, daha çok açık mor renkli, keskin ve güzel kokulu çiçekler açan soğanlı ve otsu süs bitkisine verilen addır. Ayrıca saç kıvrımı, zülûf gibi anlamlarla da edebî metinlerde kullanılır. Bu anlamıyla sevgilinin saçına nispet olunur. İnanışa göre sümbülün sevgilinin saçını kıskandığı ve ona özendiği düşünülür (Açıl 2015: 15). Güzel kokulu olması (müştûn, ‘abîr, mu’anber, ‘anberîn); kıvrımlı, dalgalı ve karmâşık görünümü (âşüfte, perîşân, târmâr, halka halka, çîn, târ); genellikle siyaha





yakın rengi (siyâh, kara, lâciverd, mâ'î, kebûdî, gömgök) ve açıldığı dönem itibarıyla baharın habercisi olması gibi özellikleri sümbülün şiirlerde sık sık kullanılmasını sağlamıştır (Bayram 2007b: 213).

Aşağıdaki örnekte şair, irem bahçesinde yetişen bir çiçekten bahseder. Sevgilinin yanağındaki ayva tüyleri açılmış güle, neşeler saçan güneş gibi olan yüzü irem bahçesinde yetişen sümbüle benzetilmiştir. Leff ü neşr-i mürettep şeklinde düşünüldüğünde anlam bu şekildedir. Ancak leff ü neşr-i müşevveş şeklinde düşünüldüğünde sevgilinin gül gibi olan yüzü güneşe; yüzünü kaplayan ayva tüyleri ise sümbüle benzetilmiş olur. İkinci benzetme sevgili ve sümbül ilişkisine daha uygundur. Zira sümbülün, sevgilinin saçını kıskanıp kıvrımlarıyla onun yüzünü kaplamaya çalıştığı bilinir (Kahraman 2012: 302). Bu pencerede ise “İrem bahçesinde yetişen sümbül, ayva tüyleri gibi sevgilinin yüzünü kaplamıştır ancak gül gibi yüzü, aydınlık ve neşe saçmaya devam etmiştir.” manzarası ortaya çıkmıştır:

Hatt-ı ser-sebz ile ol mihr-i tarab-küsteri gör

Biri gül-gonce biri sümbül-i gül-zâr-ı irem (Mezâkî: K.17/10)

Nesre çeviri: Taze ayva tüyleri ile neşe yayan güneşi gör. Biri gonca gül, biri iremin gül bahçesinin sümbülüdür.

1.24. Şeddâd - İrem

İrem, Kur'ân-ı Kerîm'de “direkleri olan, ülkelerde benzeri yaratılmamış irem” şeklinde geçmektedir (el-Fecr 89/6-14). Şam veya İskenderiye'de kurulan bu şehrin Şeddâd tarafından inşa ettirildiğine dair rivayet kabul görmüş ve bu şekilde bilinmiştir. Şeddâd ile ilgili hem İslami kaynaklarda hem de edebî metinlerde olumsuz düşünceler vardır. Hatta Şeddâd'ın ilahlık iddiasında bulunması, zalim bir hükümdar olması, kudretini göstermek için iremi inşa ettirmesi, asiliği ve yanındakilerle beraber helâk oluşu gibi yönleriyle edebî eserlerde yer aldığı da görülür (Ataseven vd. 2018: 5).

Aşağıdaki örnekte Şeddâd ile ilgili tek görüş irem bahçesini inşa ettirmiş olmasıdır. İrem bağı anılmaz ancak “Şeddâd bağı” ifadesi ile kastedilen odur. Bu bağı cezbediciliğine dikkat çeken şair, bu bağı girse bile sevgiliyi bırakmayacağını ifade eder. İrem bahçesinin güzelliğine aldanıp maşuktan vazgeçmeyeceğini belirten âşık, ayrıca onun sokağını da unutmayacağını beyan eder. Âşığın vermiş olduğu bu taahhütler ölümü sonrası ile ilgidir. İslamiyet dinine inananlar için ölümden sonra gidilecek iki yer vardır. İmanlı ve iyi kimselerin gideceği yer cennet iken günahkârların cezalarını çecekleri yer cehennemdir. Şair de bu olasılıktan bahseder. Âşığın, “eğer Şeddâd'ın bağına (irem) erişirsem” diyerek kastettiği yer cennettir. Sonsuz nimetlerin olduğu bu yerde bile aşkıdan vazgeçmeyen âşık söz konusudur:

Ölince komayam seni kûyuñ unutmayam

Şeddâd bâğına irem ey serv-kadd eger (Mostarlı Ziyâ: G.148/4)





Nesre çeviri: Ey servi boylu, ölünce eğer Şeddâd'ın bağına ulaşırsam seni bırakmam, sokağını unutmam.

1.25. Tâvûs - İrem

Türk edebiyatında Tanrı kuşu, alakuş ve gelin kuşu gibi isimlerle anılmaktadır. Ana vatanı Hindistan olan tâvûs, başındaki sorgucu, renkli kanatları ve uzun kuyruk tüyleri ile dikkat çekici bir kuştur. Üç türü bulunan tâvûs kuşunun tamamı yerde beslenir ve geceleri ağaca tünar (Eskigün 2006: 71). Bu kuşun öne çıkan güzellik unsurları onu hem edebiyatta hem de tasavvufta önemli bir sembol hâline getirmiştir. Öyle ki önemli zatların türbelerinde dahi tâvûs kuşu figürleri görmek mümkündür (Ceylan 2011: 185).

Öne çıkan güzellik unsurlarının yanında inanışa göre tâvûs kuşunun şeytanın cennete girmesine yardımcı olma özelliği de şairlerin üzerinde durduğu bir diğer konudur. Çirkin sesi ve ayakları ise güzelliğinden dolayı kendini beğenen tâvûsa Allah tarafından ceza olarak verilmiştir. Sayısız özelliği ile edebî metinlerde yer alan tâvûs kuşu, Bakî'nin de şiirlerinde kullandığı bir mazmundur. Örneğe göre tâvûs öyle güzeldir ki irem bahçesinde sorgusuz sualsiz dilediği gibi gezebilir. Güzelliği, ona bu izni vermiştir. Şair, bu sayısız güzelliğe sahip kuş ile sevgilinin saçı arasında benzerlik ilişkisi kurmuştur. Bu ilişki, tâvûs kuşunun renkli, kıvrımlı ve yer yer göz gibi şekilleri olan tüyleri ile sevgilinin saçının kıvrımları arasındadır. Tâvûs kuşu gibi özgür ve özel olan sevgilinin kıvrımlı saçı, tıpkı tâvûsun irem bahçesinde gezdiği gibi sevgilinin yanağında gezmektedir:

Ham-ı zülfün ki devr eyler yanagun

İrem tâvûsudur cevlâne geldi (Bâkî: G.498/2)

Nesre çeviri: Saçının kıvrımları, irem bahçesinde Tâvûs kuşunun dolaştığı gibi (senin) yanağını dolaşır.

1.26. Tutî - İrem

Papağan, insan sesini taklit edebilen veya kendisine öğretilen kelimeleri tekrar edebilen ve evcilleştirilebilen bir kuştur. Bu gibi özelliklerinden dolayı edebî metinlerde ve mitolojide farklı görevler yüklenilmiş bir sembol hâlini almıştır. Kelimeler söyleyebilmesiyle olumlu; sürekli ses çıkarması açısından geveze kabul edilmiş ve olumsuz bir sembol olarak anılmıştır. Renkli ve güzel oluşunun dışında ses çıkarması bir olağanüstülük olarak görülmüş ve tasavvufi şiirde dahi yer edinmiştir. Papağanın en çok sevdiği besin şekerdir. Divan şiirinde de sevgilinin dudağı şekere benzetilmiştir. Bundan dolayı şairler zaman zaman âşık yerine tutî kelimesini kullanmışlardır. Papağan, metinlerde tutî dışında dudu kuşu olarak da zikredilir (Çolak 2014: 454).

Divan şiirinde pervane, âşığı temsil eder. Sevgili ise mumdur. Pervane olan âşık, bu mumun etrafında döner. Bilindiği üzere pervane olarak anılan canlı, geceleri ışığın etrafında





uçan küçük kelebeklerdir. Şair, tûtîyi ateşin etrafında dönen pervaneye benzetmiştir. İkinci mısradaki tûtînin aynası sancaktır. Ayna, papağanın kelime öğrenmesinde kullanılan bir eşyadır. Kişi, papağan ile kendi arasına koyar ve konuşur. Böylece aynada kendini gören papağan sesleri çıkarmanın kendisi olduğunu düşünür ve öğrenme başlar. Yahyâ Bey, yazmış olduğu bu kasidede bir savaş tasviri yapar. Savaşan askerleri cezbeye getiren ise sancaktır. Nasıl bir ayna tûtîyi etkiliyorsa sancak da askerleri öyle etkilemiştir ve pervane gibi harekete geçirmiştir. Papağanla ayna ilişkisinin de bir mesel olduğuna telmihte bulunan şair, aktarmak istediği manzarayı çizmiştir:

Tûtî-i bâğ-ı irem güyâ yeşil pervânedür

Oldı ana fi'l-mesel mir'ât-ı pür-zîver livâ (Yahyâ Bey: K.17/3)

Nesre çeviri: İrem bağının papağanı güya yeşil kelebektir. Hikâyedeki gibi ona sancak, çok süslü ayna gibi oldu.

1.27. Vasl - İrem

Vasıl; sözlüklerde ulaşma, birleşme, sevdiğine kavuşma, vuslat, ulama anlamlarına gelir. Klasik Türk şiiri açısından en dikkat çekici anlamı ise “sevdiğine kavuşma”dır. Bu anlam, divan şiirindeki geleneksel âşığının birincil amacı olarak karşımıza çıkar. Âşık, sevgiliye kavuşmak için ağlar, inler ve acı çeker. Temel problemi ayrılık olan âşık, vuslatın mutluluğunu düşünerek yaşar ve hicranın ıstıraplı zamanlarına sabır gösterir. Ancak âşık ne yaparsa yapsın sevgiliye kavuşamaz. Sevgiliyle arasındaki engel sadece rakip değildir. Kavuşma mümkün olsa bile âşık kendinden geçer ve anın gerçekliğini idrâk edemez. Vuslat ve hicran bu şekilde âşığın çıkmazı olmuştur. Kimi âşıklar da sevgiliye kavuşmayı ümit eder ancak vuslattan da korkar. Bundaki en önemli saik, âşığın hicranla beraber kavileşen aşk tadının kaybolacağını düşünmesindedir (Çeltik 2010: 143).

Nizâmî, aşağıdaki örnekte bir kavuşma diler. Burada ulaşmak istediği şey iremdir. İrem ise bu beyitte içermiş olduğu bütün güzellikleri ile birlikte sevgiliyi temsil eder. İlk mısradaki şair, “Kavuşma bahçesine kolay ulaşılır mı?” sorusunu sorar ve “Bu batıl düşünceye ulaşayım dersen yanlışa düşersin.” cevabını alır. Burada yanlış düşünce olarak öne çıkan davranış “ireme kavuşmak” değil de “ireme kolay yoldan” kavuşmaktır. Çünkü sevgili mağrur, cihanın zevki, nazlı, cilveli, merhamet beklenenidir. Bu gibi onlarca özelliği olana kolayca ulaşma fikri aşkın ruhuna da aykırıdır. Âşığın yolu veya menzili olarak düşünülen aşk için âşık, yolculuk boyunca karşılaşılan engellerle mücadele etmeli, emek vermeli ve sabır göstermelidir. Maksûduna ulaştıracak olan da bu yolda edindiği hasletlerdir. Burada ayrıca divan şiirinde ulaşılacak istenenle alakalı ayrı bir parantez açmak gerekir. Vuslat, genel anlamda sevgiliye ulaşmak olsa da mutlak kavuşma; yani Hakk’a ermeyi de temsil eder. Âşık için asıl vuslat Hak’tır. Aşağıdaki örnek, bu açıdan değerlendirildiğinde Hakk’a ulaşmanın da meşakkatliliğine vurgu vardır. İrem, divan şiirinde zaten cennete nispetle tasavvur





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

edilegelmiştir. Hâl itibarıyla cennete de ulaşmak beşer için hayli zordur. Nizâmî, Allah tarafından imanlı ve iyi kimselere yönelik verilen bir mükafâtın kolay kazanılması düşüncesi ile alakalı bir soru sormuştur. Nizâmî'ye cevaben “yanlış bir düşünce olduğu” söylenmiştir:

İrem-i vasla Nizâmî didüm âsân ire mi

Didi bedrâya irem dir ise bed-râya düşer (Karamanlı Nizâmî: G.14/8)

Nesre çeviri: Kavuşma bahçesine Nizâmî kolay ulaşır mı dedim. Eğer bu batıl düşünceye ulaşayım dersen yanlışla düşersin dedi.

1.28. Zînet - İrem

Zînet, süs, kadınların süs olarak taktıkları yüzük, küpe, gerdanlık, iğne gibi altın, gümüş ve kıymetli taşlarla yapılmış kuyumculuk işleri vb. anlamlara gelir. İnsanlığın en erken devrinden günümüze kadar hayatın içinde olan zînet, güzel ve seçkin görünmeye, toplum içerisinde öne çıkmaya çalışan insanların bu ihtiyaçlarını karşılayan yöntemlerden biridir. Çünkü güzel görünmek insanın fitratında olan bir istek ve duygudur. Zînet eşyası olan takılar, insanların süslenmek amacıyla kullandıkları çeşitli taş, maden, doğa ürünleri gibi malzemelerden yapılmış eşyalardır (Özbağı 2002: 785). Bu eşyalar çeşitli bağlamlarla şiirlerde sıkça yer almıştır. Temelde sevgilinin daha da güzelleşmek için takındığı zînet eşyaları, zaman zaman devlet büyüklerini övmek maksadıyla onların bir sıfatı şeklinde şiirlere konu olmuştur.

Aşağıdaki örnekte zînet, beyit içindeki objelerden biridir. Bu obje ireme aittir ancak âlemi süsleyecek kadar da güzel niteliklere sahiptir. İkinci mısradan ise âleme irem kadar güzellik veren bu süsün, sevgilinin cennet bahçesini andıran yüzü olduğu anlaşılır. Şiirdeki temel güzellik unsurları, irem ve sevgilinin yüzüdür. Bu iki unsur arasında benzetme yapan şair, anlam katmanının dışı bakan yönünün âleme güzellik verenin, sevgilinin cennete benzeyen yüzü olduğunu; içe bakan yönünün ise bu güzelliğin irem vasıflı olmasını ifade eder. İrem, cennete özenilerek oluşturulmuş bir bahçedir. İkinci mısradan da sevgilinin yüzü, rengi, parlaklığı ve şekli itibarıyla cennet bahçesinin gülü gibidir. Bu noktada ilk mısradaki “irem bağının süsü” ile ikinci mısradaki “cennetler bahçesinin gül yaprağı” ifadelerinin birbirlerini tamamlar nitelikte olduğu anlaşılacaktır. Resmî, sevgilinin yüzünü överken irem bahçesinde bulunan hazineye de telmihte bulunmuştur:

Zînet-i bâğ-ı irem viren cemâl-i 'âleme

Ol yüzi berg-i gül-i bâğ-ı cinânumdur benim (Pervâne Bey Mecmuası/Resmî: G.5241/4)

Nesre çeviri: Âlemin güzelliğine irem bağının süsünü veren, benim yüzü cennetler bahçesinin gül yaprağı (gibi olan sevgilimdir).

Sonuç





Divan şiirinde eserler ortaya koyan sanatkarlar, eserlerini genel kurallar çerçevesinde, yüzyıllar süre gelen bir geleneğin devamı olarak ve kendilerinden önceki şairlerden daha güzelini başarmak üzere kaleme almışlardır. Geleneğe bağlı olan şairler bu hazineye ait kelimelere ve mazmunlara yeni anlamlar kazandırarak farklı olmaya çalışmışlardır. Orijinal olmak da diyebileceğimiz bu durum, şairi en çok güdüleyen şeydir. Öyle ki hemen hemen her şair, mısralarda yer verdiği her kelimeyi alıp beraberindeki diğer kelimelerle bambaşka bir anlama gelecek şekilde kullanabilmektedir. Kendilerini bir nevi hallâk-ı maânî gören şairler, kelimeleri ve onların anlamlarını, yaratacakları yeni manaların temel harcı kabul etmişlerdir. Kelimeler açısından düşünüldüğünde anlam dışında kelimelerin sahip olduğu harflerin inceliği, kalınlığı, hece sayısı, eş sesliliği, ritmi gibi özellikleri şairler tarafından en ince ayrıntısına kadar değerlendirilmiş ve bir bütünün parçası olarak sözcükler mükemmel bir işçilikle mısra içine yerleştirilmiştir. İrem kelimesinden hareketle hazırlanan bu çalışmada, iremin, sözlük anlamının dışında diğer kelimelerle beraber farklı çağrışımlarla şiirlerde kullanıldığı tespit edilmiştir.

Divan şiirinde irem, en çok sevgiliyi anlatan beyitlerde kullanılmıştır. İrem bahçesinde olduğu düşünülen bütün güzel vasıflar benzetme yoluyla sevgiliye ait bir özellik gibi zikredilir. Sevgili, iremdeki mücevherlerle, ağaçlarla, imar edilmiş binalarla beraber anılır. O, ancak irem bahçesindeki güzelliklerle mukayese edilebilir mükemmelliktedir. Sevgilinin bulunduğu mekân, dolaştığı bahçe yine iremdir.

İrem, doğal güzellikler ile dolu bir bahçedir. Örneklemlerde beraber kullanıldığı ana obje konumundaki diğer kelimeler bunu teyit eder niteliktedir. Gülzâr, bağ, cennet, ravza, gülberg, serv, hûşe, kağıd, gül, hazân, nüzhet, nergis, sümbül vb. kelimelerle terkip hâlinde veya etkileşim içinde kullanılmıştır. Doğa içerisinde var olan bu güzellikler, insana hoşluk veren ağaçlar, çiçekler, mekânlarla birlikte insanüstü bir manzara şeklinde şairlerce ortaya konmuştur.

Bitkiler dışında iremle beraber en sık anılan kelimelerin başında kuşlarla ilgili olanlar gelir. Bu kuşlar, hâlihazırda klasik şiirde özel yere sahip olan mefhumlardır. İşittiği sesleri taklit edebilmesiyle tûtî (papağan), mükemmel renkleri ve desenleriyle tâvûs, gönlü temsil eden murg ve divan şiirinde âşığı temsil eden bülbül irem bahçesi ile birlikte anılan ve bahçeye ait güzellikler olarak şiirlerde yer alan kuşlardır.

İrem, istiare yoluyla bazı mekânları karşılar şekilde de şiirlerde yer almıştır. Bu mekânların bir kısmı şiirlerde sık sık geçen ve sevgilinin dolaşma yerleri olan gülzâr ve gülistan anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Ayrıca dillere destan güzelliği ile İstanbul ile mukayese edilen iremin, yine kutsal mekânlardan Ravza-i Mutahhare ve cennete nispetle şairlerin hayal dünyasında yer aldığı görülür. Onun kutsal bir mekân olarak cennet şeklinde düşünülmesini sağlayan gılmanlar, mükemmel bahçeler, sayısız nimetler örnek beyitlerde benzetmenin unsurları olarak yer alır. Sözlüklerde açıklanan ve ıstılahta kavuştuğu





Klasik Türk Şiirinde “İrem” Kelimesinin Kullanımı Üzerine

anlamlarının dışında irem, aynı zamanda sevgili ile buluşma mekânıdır. Bu mekan işret meclisi vasıflarına da sahiptir. Buranın içinde bezm kurulmakta, bâde üretilen üzüm yetişmektedir. Sarhoş edici özelliği ile âşıkların ve şairlerin uğrak yeri irem bahçesinde kurulan meclistir.

Örnek başlıklar seçilirken irem ve beraberinde öne çıkan kelimeler tercih edilmiştir. Bu tarama ise Metin Bankası üzerinden yapılmıştır (Şentürk 2011). Görüldüğü üzere örneklerin önemli bir kısmı *Mezâkî Divanı*'ndan alınmıştır. Bu durum Mezâkî'nin irem ve etrafında oluşan anlam dünyasını şiirlerinde sık kullandığını gösterir. Özellikle irem kelimesi divanda defalarca tekrar etmekte ve her bir tekrarda yeni tasvirler yapılmaktadır.

İrem bahçesi ile ilgili bilgi veren kaynaklar, bu bahçenin Âd kavminden Şeddâd tarafından yapıldığına dair hemfikirdir. Ancak örneklerden de görüleceği üzere Şeddâd'ın adı sık anılmamaktadır. Tespit edilebilen bir örnek dışında irem ile Şeddâd kelimelerinin aynı beyit içinde yer aldığına rastlayamadık. Şeddâd ile ilgili divanlarda yapılan basit bir taramada da görüleceği üzere kavram olumsuz bir anlama sahiptir. Şairlerin bu noktada güzellikleri ile öne çıkan iremi Şeddâd ile bir arada kullanmak istemedikleri düşünülebilir. Nitekim şairlerin diğer dinlerden veya kutsal kitaplardan almış oldukları kavramları İslamileştirerek şiirlerinde kullandıkları bilinir (Babür 2020). Şeddâd ve irem ilişkisi de bu minvalde şiirlerde kullanılmıştır.

Çalışmada irem ile birlikte şiirlerde yer alan “bâde, bağ, bezm, cennet, gilman, gül, lâle, gülzâr, gül-berg, hazân, bülbül, hûşe, irmek, İstanbul, kâğıt, kanâdil, kerem, murg, nergis, nüzhet, ravza, reşk, serv, sümbül, Şeddâd, tâvûs, tuî, vasl, zînet” kelimelerine genel olarak bakıldığında her birinin iremin bir başka yönüne işaret ettiği dikkati çeker. Şairler bu kelimelerle birlikte iremi kullanarak ifade etmek istedikleri duyguları vurgulamışlardır.

Divan şairlerinin hayal dünyasını anlamak, sözcüklere yükledikleri anlamlara ve bu sözcüklerle etkileşim içerisinde kullandıkları diğer kelimelere bakılarak mümkündür. Bu bakımdan incelendiğinde aynı kelimenin hem güzeli hem de kötüyü simgeleyen şeklini görmek bile mümkündür. Günümüzde toplum içerisinde irem kelimesine dair oluşan kanaat, kelimenin olumsuz bir çağrışım yaptığı yönündedir. Hatta iremin bir isim olarak kullanılmasında sakınca görenler de vardır. Ancak tarihi ve edebî metinler incelendiğinde - istisnalar hariç- irem, mükemmeli temsil eder.

Kaynakça

- Açıl, Berat. 2015. “Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5: 1-28.
- Akalın, Erkan. 2019. “Klasik Türk Şiirinde Bir Fahriye Yolu: Mesleki Yakıştırmalar”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2(1): 503-526.
- Akdoğan, Yaşar. 1979. “Ahmedî Dîvânı ve Dil Hususiyetleri”. Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.





- Akkuş, Metin. 1993. *Nef'i Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Akkuş, Yasemin. 2015. "Klasik Türk Şiirinde Kâğıt (Kâğıttan Hayaller)". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 33: 165-206.
- Arslan, Mehmet ve İsmail Hakkı Aksoyak. 1994. *Haşmet Külliyyatı*. Sivas: Dilek Matbaacılık.
- Arslan, Mehmet. 1999. *Türk Edebiyatında Manzum Surnameler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Aslan, Halide. 2009. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller". *İstem* 13: 199-231.
- Ataseven, Yusuf ve Onur Aykaç. 2018. "İlahlık Güden Zalim Bir Hükümdarın Hikâyesi: Hazâ Hikâyet-i Şeddâd bin 'Âd". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11(61): 5-11.
- Ayan, Hüseyin. 2002. *Nesîmî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. C. 1. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aynur, Hatice. 2015. "Şehri Sözle Resmetmek: Osmanlı Edebi Metinlerinde İstanbul". ss. 128-145 içinde *Büyük İstanbul Tarihi*. C. 7. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi (Kültür A.Ş.) Yayınları.
- Ayverdi, İlhan. 2010. *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Babür, Yusuf. 2020. "Klasik Türk Şiirinde Gayr-i İslami İnanç Unsurlarının Kullanımı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30(2): 165-188.
- Batıslam, H. Dilek. 2002. "Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hümâ, Anka Ve Simurg". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3(7): 185-208.
- Bayram, Yavuz. 2001. "Çiçeklerle Diğer Bitkilerin Dîvân Şiirine Yansımaları ve Anlam Çerçevesi". Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Bayram, Yavuz. 2007. "Divan Şiirinde Tarımsal Ürünler". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi: Özel Sayı*: 81-96.
- Bayram, Yavuz. 2007. "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler". *Turkish Studies* 2(4): 209-219.
- Bozkurt, Nebi. 2001. "Kandil". ss. 300-301 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Büyükkarcı Yılmaz, Fatma. 2014. "Divan Edebiyatında Nakş ve Nakkaş 1: İlk Yüzyıllar". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 12(12): 13-28.
- Ceylan, Gürkan. 2001. *Osmanlı'dan Günümüze Dört Gözde Çiçek: Güller, Karanfiller, Lâleler ve Sümbüller*. İstanbul: Flora Yayıncılık.
- Ceylan, Ömür. 2011. "Tâvûs". ss. 184-184 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çavuşoğlu, Mehmet. 1977. *Yahyâ Bey, Divan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çavuşoğlu, Mehmet. 1981. *Hayretî, Divan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çeltik, Halil. 2010. "Âşığın Trajik İkilemi: Vuslat ve ayrılık". *Turkish Studies* 5(3): 135-145.
- Çetin, Onur. 2019. "Osmanlı Mezar Taşlarında Bitkisel Motifler Etrafında Gelişen Kültür ve İnanç Dünyası: Eyüp Örneği". *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 6(36): 1189-1197.





Klasik Türk Şiirinde "İrem" Kelimesinin Kullanımı Üzerine

- Çetin, Yusuf ve Bahar Yayık. 2021. "Tasavvuf Düşüncesinde Servi Ağacı ve Türk-İslam Sanatındaki Yansımaları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100: 485-514.
- Çolak, Ahmet. 2014. "Klasik Türk Edebiyatının Fabl Örneği 'Dâsitân-I Tûtî Vü Karga' Mesnevisi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (5): 451-468.
- Demirbağ, Ömer. 2019. "Divan Şiirinde Kıskançlık". *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45: 13-30.
- Deniz, Sebahat. 2005. *Tecellî ve Dîvânı*. İstanbul: Veli Yayınları.
- Devellioğlu, Ferit. 2003. *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Ergin, Muharrem. 1980. *Kadı Burhaneddin Dîvânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Eskigün, Kübra. 2006. "Klasik Türk Şiirinde Efsanevi Kuşlar". Yüksek lisans tezi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Fatiş, Emrullah. 2015. "Huri, gılman ve vildanların kimliği problemi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13(1): 121-139.
- Gıynaş, Kamil Ali. 2017. *Pervâne Bey Mecmuası*. E-kitap. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. 2004. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkilâp Kitabevi.
- Gürgendereli, Müberra. 2002. *Hasan Ziyai Hayatı-Eserleri-Sanatı ve Divanı (İnceleme-Metin)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Harman, Ömer Faruk. 2000. "İrem". s. 443 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İpekten, Haluk. 1970. *N'a'ili-i Kadîm Divânı-Edisyon Kritik*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İpekten, Haluk. 1974. *Karamanlı Nizâmî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- İpekten, Haluk. 1996. *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İpekten, Haluk. 2011. *Nâilî Hayatı-Sanatı-Eserleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kahraman, Gülay. 2012. "Perişân Çiçek Sünbül ve Klasik Türk Şiirinde İşlenişi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1(2): 288-319.
- Kanar, Mehmet. 2012. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.
- Karagöz, İsmail. 2010. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karahan, Abdülkadir. 1949. "XVI. Asır Divan Şairlerinden Figanî ve Şiirleri 1". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3(2): 389-410.
- Karahan, Abdülkadir. 1966. *Figanî ve Divançesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kartal, Ahmet. 2009. *Muallim Nâcî, Lûgat-i Nâcî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaya, Bayram Ali. 1996. "Azmîzâde Hâletî: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Dîvânı'nın Tenkitli Metni" Doktora tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Kaya, Bayram Ali. 2015. "Klasik Türk Şiirinde Şifalı Bitkiler Üzerine Bir Deneme". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15: 263-314.





- Kırkkılıç, Ahmet ve Yusuf Sancak. 2009. *Ahterî Mustafa Efendi, Ahterî-i Kebir*. Ankara: Türk Dil Kurumu
- Köksal, M. Fatih. 2003. *Derviş Hayali, Ravzatü'l-Envar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kurnaz, Cemal. 1992. "Bülbül". ss. 485-486 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurnaz, Cemal. 1996. "Gül". ss. 219-222 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurnaz, Cemal. 2009. *Ahmet Talât Onay, Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: H Yayınları.
- Kurtoğlu, Orhan. 2011. "Osmanlı Sosyal Hayatında Şiir: Divan Şiirinde Afnâmeler ve Cem Sultan'ın Kerem Kasidesi". *Gazi Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1(8): 285-310.
- Küçük, Sabahattin. 2011. *Bâkî Dîvânı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mermer, Ahmet. 1991. *Mezâkî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Onan, Necmettin Halil. 1955. *Fuzuli, Leylâ ile Mecnun*. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Özbaşı, Tevhide. 2002. "Geleneksel Türk Takıları". *Türkler Ansiklopedisi* içinde. C. 7. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Özcan, Abdulkadir. 1996. "Gulâm". ss. 184 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özerol, Nazmi. 2012. "Bâkî'de Gül". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5(9): 145-157.
- Öztürk, Mürsel ve Derya Örs. 2009. *Mütercim Âsım Efendi, Burhân-ı Katı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pala, İskender. 2009. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Pala, İskender. 1992. "Bezm-i Cem". ss. 105-106 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Parlatır, İsmail. 2006. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Saraç, Mehmet A. Yekta. 2002. *Emrî Divanı*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Sungur, Necati. 2006. *Tâcî-zâde Cafer Çelebi, Heves-nâme (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sürücü, İbrahim. (2006). "Kur'an'da Geçen Yer Adları". Yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Van.
- Şemseddin Sami. 1316. *Kâmûsu'l-'Alâm*. C. 2. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Şenocak, Ebru. 2016. "Halk Anlatı ve İnanışlarında Mitolojik Bir Meyve: Nar". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 4(8): 228-251.
- Şentürk, Ahmet Atilla. 2011. *Metinbankası Projesi ve Eski Türk Edebiyatı Metinlerini Yeniden Okuma ve Yorumlamaya Dair Düşünceler" Yücel Dağlı Anısına*. İstanbul: Turkuaz Yayınları.
- Topal, Ahmet. 2012. "Klasik Türk Şiirinde Şam-ı Şerif". *Atatürk Üniversitesi Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 48: 51-70.
- Uludağ, Süleyman. 2005. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Wensinck, A. J. (1978). "İrem Zâtül-imâd". ss. 1058-1059 içinde *İslâm Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.





Hakan GÜVENER

Doktor, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi/İşletme Bölümü, Gaziantep/Türkiye
Doctor, Department of Economics and Administrative Sciences/Business Administration,
Gaziantep/Türkiye



eposta: hakanguvener@gantep.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-9159-7708> -  <https://ror.org/020vvc407>

Emine AYHAN

Doktor, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi /İşletme Bölümü, Gaziantep/Türkiye
Doctor, Department of Economics and Administrative Sciences/Business Administration,
Gaziantep/Türkiye



eposta: emineayhn46@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0002-8101-5479> -  <https://ror.org/020vvc407>

Atıf/Citation: Güvener, Hakan- Ayhan Emine. 2023. Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11(36), 393-415.

<https://doi.org/10.33692/avrasyad.1314850>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	15.06.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	27.07.2020
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

OTANTİK LİDERLİK, KOLEKTİF ETKİNLİK VE PERFORMANS İLİŞKİSİ

Öz

Sağlık sektöründe ekip performansının artırılmasında otantik liderlik ve kolektif etkinlik etkili unsurlar olabilir. Bu çalışmada otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans arasındaki etkileşimin araştırılması ve otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin aracılık rolünün olup olmadığının belirlenmesi amaçlanmıştır. Araştırma, sağlık hizmetleri sektöründe yapılmıştır. Bu çalışmanın sağlık sektöründe yapılmasının nedeni, emeğin ve uzmanlaşmanın üst düzeyde olduğu bu sektörde, etkin liderliğin ve üst düzey ekip performansının, insan sağlığına doğrudan etkisinin olmasıdır. Dolayısıyla araştırmada elde edilen bulgular karar vericilere, literatüre ayrıca doğrudan veya dolaylı olarak insan sağlığına fayda sağlayabilir. Bu araştırmada veri toplama aracı olarak e-anket yöntemi kullanılmıştır. Rastlantısal örnekleme metodlarından biri olan, basit rastgele örnekleme yöntemi ile Gaziantep ilinde kamu ve özel sağlık kuruluşlarında görev yapan 291 sağlık çalışanından veri sağlanmıştır. Oluşturulan model, kurulan yapısal eşitlik modeliyle sınanmıştır. Çalışmada otantik liderliğin hem kolektif etkinliği hem de ekip performansını pozitif olarak etkilediği görülmüştür. Kolektif etkinlik ile ekip performansı arasında güçlü ve olumlu düzeyde bir etkileşim bulunmaktadır. Araştırmada otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin kısmi aracılık rolünün olduğu görülmüştür. Ekip performansının geliştirilmesinde bu hususun dikkate alınması gerekmektedir. Yöneticilerin otantik liderlik yaklaşımlarına kolektif etkinliği de dâhil etmesinin ekip performansını daha da geliştirebileceği unutulmamalıdır. Literatürde otantik liderlik, kolektif





etkinlik ve performans etkileşiminin bir bütün olarak ele alındığı çok az çalışma bulunmaktadır. Araştırmacıların farklı sektörlerde ve farklı bölgelerde bu alanda çalışma yapmalarının literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca diğer liderlik tiplerinin de hem kolektif etkinliğe hem de performansa etkisinin araştırılması önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik, Ekip Performansı, Sağlık Çalışanları, Sağlık Sektörü

THE RELATIONSHIP BETWEEN AUTHENTIC LEADERSHIP, COLLECTIVE EFFICACY AND PERFORMANCE

Abstract

Authentic leadership and collective efficacy can be influential in increasing team performance in healthcare sector. In this study, it is aimed to investigate the interaction between authentic leadership, collective efficacy and performance and to determine whether collective activity has an mediating role in the impact of authentic leadership on performance. The research is carried out in the health services sector. The reason why this study is carried out in the health sector is that effective leadership and high-level team performance have a direct impact on human health in this sector, where labour and specialisation are at a high level. Therefore, the findings obtained in the research may benefit decision makers, literature, as well as human health directly and indirectly. In this research, the e- survey method was used as a data collection tool. Data was provided from 291 health workers working in public and private health institutions in Gaziantep province with the simple random sampling method, which is one of the random sampling methods. The model created was tested with the structural equality model established. In the study, it was seen that authentic leadership positively affected both collective efficacy and team performance. There is a strong and positive level of interaction between collective activity and team performance. In this study, it is also seen that collective activity has an mediating role in the impact of authentic leadership on team performance. This issue needs to be taken into account in improving team performance. It should be noted that executives' inclusion of collective efficacy in authentic leadership approaches can further improve team performance. There are few studies in the literature in which authentic leadership, collective efficacy and performance interaction are considered as a whole. It is thought that the researchers working in this field in different sectors and different regions will contribute to the literature. It is also recommended to investigate the impact of other types of leadership on both collective efficacy and performance.

Keywords: Authentic Leadership, Collective Efficacy, Team Performance, Health Workers, Health Sector.

EXTENDED SUMMARY

Due to the nature of the health system, change is continuous and complex. In such an environment, the importance of leadership, which is necessary to provide patient care without sacrificing quality and trust, is increasing today. The search for a wide-perspective leadership type that is capable of meeting needs in all processes of diagnostic, treatment and care services continues. In this context, it is important for the stakeholders of the health sector to determine





Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

what their effects will be on health management, as well as the contribution of researching all aspects of existing leadership approaches to literature (Dirik ve İntepeler 2019:164)

Authentic leadership and collective efficacy can be influential in increasing team performance in the healthcare sector. In this study, it is aimed to investigate the interaction between authentic leadership, collective efficacy and performance and to determine whether collective activity has an mediating role in the impact of authentic leadership on performance. The research is carried out in the health services sector. The reason why this study is carried out in the health sector is that effective leadership and high-level team performance have a direct effect on human health in this sector where labor and specialization are at a high level. Therefore, the findings obtained in the research can benefit decision makers, literature, as well as human health directly and indirectly.

In this research, the e-survey method was used as data collection tool. In the study, the 'Authentic Leadership Scale' consisting of 16 statements developed by Walumbwa et al. (2008) and tested for Turkish validity and reliability (Tabak et al. 2012) was used. The study also used the 'collective efficacy (five statements) and team performance (four statements)' scales developed by Lin et al. (2019) and the Turkish validity and reliability of which were made by Aytekin and Güvener (2022). In the study, a five-point Likert-type scale was used to determine the extent to which the participants agreed or disagreed with the questionnaire statements. E-survey also included eight questions to determine the demographic characteristics of the participants.

The population of the research consists of a total of 14.771 health workers working in the public and private sectors in Gaziantep (SB, 2020). In the study, simple random sampling method, which is one of the random sampling methods, was used. In this context, with the approval of the ethics committee; e-surveys between 05.05.2023 – 27.05.2023; It was communicated to the healthcare professionals working in public and private hospitals in Gaziantep via e-mail, social media and social networks. Between the relevant dates, 291 of the questionnaires asked to be answered by health professionals were returned.

The model created by the researcher was tested with the established structural equation model. In the study, it was seen that authentic leadership positively affects both collective efficacy and team performance. There is a strong and positive level of interaction between collective activity and team performance. In this study, it was also seen that collective activity has an mediating role in the impact of authentic leadership on team performance.

It is possible to make some suggestions based on the results obtained in this study, in which authentic leadership, collective efficacy and performance interaction are investigated.

The importance of an effective leadership in the life cycle of organizations is an undeniable reality. The existence of effective leadership in medical teams, which directly and indirectly affect human life, is important. Authentic leadership, one of the types of leadership, appears to both increase collective efficacy in the healthcare team and improve performance. For this reason, people with these leadership qualities can be preferred to medical teams in choosing a leader. It is important that current team leaders also develop authentic leadership qualities. It





is necessary to have a collective activity in the medical teams and to create an environment that will develop it. Both physical conditions and group activities are important for the development of the team's sense of acting together, ensuring its harmony and maintaining its harmony. As can be seen in the study, the increase in collective activities of the teams also increases performance. Authentic leadership can be effective in ensuring and developing collective efficacy in the healthcare team. Therefore, increasing authentic leadership skills can positively affect the process. In the study, it was seen that there was an intermediary role of collective activity in the performance effect of authentic leadership. This issue needs to be taken into account in improving team performance. It should be noted that executives' inclusion of collective efficacy in authentic leadership approaches can further improve team performance.

Finally, there are very few studies in the literature that deal with the interaction of authentic leadership, collective efficacy and performance as a whole. This study is limited to Gaziantep province and health services sector. It is thought that researchers working in different sectors and in different regions will contribute to the literature. In addition, it is recommended to investigate the effects of other leadership types on both collective efficacy and performance.

Giriş

Sağlık sisteminin doğası gereği değişim sürekli ve karmaşık yapıdadır. Böyle bir ortamda kalite ve güvenden ödün vermeden hasta bakımının sağlanabilmesi için gerekli olan liderliğin önemi günümüzde artmaktadır. Teşhis, tedavi ve bakım hizmetlerinin tüm süreçlerinde ihtiyaçları karşılayabilecek yetenekte, geniş perspektife sahip bir liderlik tipi arayışı devam etmektedir. Bu kapsamda mevcut liderlik yaklaşımlarının tüm yönleriyle araştırılmasının literatüre katkısının yanında sağlık yönetimine etkilerinin neler olacağını belirlenmesi de sağlık sektörünün paydaşları açısından önem arz etmektedir (Dirik ve İntepeler 2019:164).

Geniş anlamıyla pozitif, doğru, şeffaf ve etik bir liderlik yaklaşımı olarak ifade edilen otantik liderlik, bugünün zorluklarını aşmaya yardımcı olabilecek bir yönetici tipi olarak kabul görmektedir (Avolio ve Gardner 2005:315). Otantik lider, kendini bilen, alçakgönüllü, sürekli kendini geliştiren, çalışanlarının iyiliğini düşünen, etik ve ahlaki bir yapı oluşturarak karşılıklı güven ortamı yaratan, liderdir. Ayrıca sosyal yönü güçlü bir örgütsel başarıya kendini adar (Whitehead 2009:850). Otantik liderliğin; hemşirelerin işe katılımını, iş tatminini, yeni hemşirelerin elde tutulmasını ve çalışanların örgütsel bağlılığını olumlu düzeyde etkileyebileceği görülmüştür (Gardner 2021:1).

Modern karmaşık sistemler etkili bir ekip performansı gerektirirler. Ancak hangi faktörlerin etkili ekipleri belirlediği sorusu henüz yanıtlanmayı beklemektedir. Grup araştırmacıları, kolektif veya bağlı davranışların ekip etkileşiminin kritik bir bileşeni olduğunu ileri sürmektedirler. Çalışmalar bazı ekip üyelerinin kolektif yönelimlerinin düşük olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum ekip üyelerinden gelen bazı görevlerin yerine getirilmemesine dolayısıyla ekip performansının düşmesine neden olabilir. Kolektif yönelimli





Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

ekip üyelerinin, benmerkezci ekip üyelerine göre; görevlere katılma, ekip etkileşimi ve performansı artırma düzeyleri daha yüksek olabilir (Driskel ve Salas 1992:277). Öz yeterlik, insanların bireysel yetenekleri hakkında oluşturdukları yargılardır (Bandura 1995:19). Grup yeterliliği ise grup üyelerinin, gruplarının ne kadar yeterli olduğuna ilişkin toplu inançlarını ifade eder (Parker 1994:49). Ekip üyelerinin kişisel yeterlik inançlarının yanında ekibin bir bütün olarak yetenekleri hakkında oluşmuş kanaatleri bulunmaktadır. Ekip üyelerinde bu kanaatin oluşturabilmesi için takımlarının gelişmiş bir yapıya sahip olması, görevleri ile ilgili konularda etkileşimlerinin ve koordinasyonlarının yüksek olması gerekmektedir (Bandura 1986:35). Kolektif etkinliğin bazı yönlerinin ekip uyumunu pozitif yönde geliştirebileceği görülmüştür (Paskevich vd. 1999:210). Benzer şekilde kolektif etkinlik ve ekibin yetenekleri, ekip performansını olumlu düzeyde etkileyebilme potansiyeline sahiptir (Jung ve Sosik 2003:380).

İnsanlık için en yüksek sağlık düzeyi olarak nitelendirilen 'sağlık eşitliği'ne ulaşabilmek için geri kalmış topluluklarda yaşanan sosyal, ekonomik ve çevresel sorunların çözülmesi gerekmektedir. Toplumda sağlık hizmetlerine olan erişim eşitsizliklerini azaltmak için yasalara, örgütsel politikalara ve sosyal sistemdeki değişiklikleri gerçekleştirecek toplumsal harekete ihtiyaç vardır. Çok boyutlu değişimi ve dönüşümü kolaylaştırmak, birden çok kişinin veya kuruluşun birlikte çalışmasına, bir anlamda kolektif etkililiğe bağlıdır (Sampson 2017:150).

Sağlık hizmetlerinde tetkik, teşhis, tedavi ve bakım hizmetleri sadece bir sağlık grubu tarafından yapılamaz. Sağlık hizmetlerinin sağlanabilmesi için ekip çalışması zorunludur. Bu ekiplerin etkinliği ve verimliliği insan yaşamını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemesi nedeniyle önem arz etmektedir. Dolayısıyla etkili bir ekip insan sağlığını olumlu düzeyde etkileyebilir. Sağlık hizmetlerinde etkili takımların hasta yatış sürelerini ve hastane giderlerini azalttığı görülmüştür. Etkili ekiplerin kaliteli sağlık hizmet sunumu sağladığı, hasta ve çalışan memnuniyetini arttırdığı ayrıca çalışanların motivasyonunu, iş birliğini ve yeniliği geliştirdiği görülmüştür (Çıraklı vd. 2015:140).

Sağlık sektöründe ekip performansının artırılmasında otantik liderlik ve kolektif etkinlik etkili unsurlar olabilir. Bu çalışmada otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans arasındaki etkileşimin araştırılması ve otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin aracılık rolünün olup olmadığının belirlenmesi amaçlanmıştır. Araştırma, sağlık hizmetleri sektöründe yapılmıştır. Bu çalışmanın sağlık sektöründe yapılmasının nedeni, emeğin ve uzmanlaşmanın üst düzeyde olduğu bu sektörde etkin liderliğin ve üst düzey ekip performansının, insan sağlığına doğrudan etkisinin olmasıdır. Dolayısıyla araştırmada elde edilen bulgular karar vericilere, literatüre ayrıca doğrudan veya dolaylı olarak insan sağlığına fayda sağlayabilir.





Bu araştırmada literatür incelemesi bölümünde; otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans kavramları ile bu kavramlar arasındaki ilişkiler açıklanmıştır. Çalışmanın yöntem kısmında araştırma metodolojine değinilmiştir. Bulgular bölümünde yapısal eşitlik modeliyle araştırma hipotezlerinin testine ilişkin bulgular yer almaktadır. Elde edilen bulgular alanyazandan sonuçlarla tartışılmıştır. Araştırmanın son bölümünde, çalışmada elde edilen sonuçlar ve öneriler yer almaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans kavramları açıklanmıştır. Ayrıca otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans kavramları arasındaki ilişkiler açıklanmıştır.

1.1. Otantik Liderlik

Sağlık sisteminde değişim sürekli yaşanmaktadır. Bu değişimin karakteristik özelliği karmaşık olmasıdır. Böyle bir kaotik ortamda, kaliteli ve güvenli sağlık hizmeti sunulabilmesi için liderliğin önemi günümüzde artmaktadır. Teşhis, tedavi ve bakım hizmetlerinin tüm süreçlerinde ihtiyaçları karşılayabilecek yetenekte, geniş perspektife sahip bir liderlik tipi arayışı devam etmektedir. Bu kapsamda mevcut liderlik yaklaşımlarının tüm yönleriyle araştırılmasının literatüre katkısının yanında sağlık yönetimine etkilerinin neler olacağını belirlenmesi de sağlık sektörünün paydaşları açısından önem arz etmektedir (Dirik ve İntepeler 2019:164).

Otantik lider, kendini bilen, alçakgönüllü, sürekli kendini geliştiren, çalışanlarının iyiliğini düşünen, etik ve ahlaki bir yapı oluşturarak karşılıklı güven ortamı yaratan liderdir. Ayrıca sosyal yönü güçlü bir örgütsel başarıya kendini adan (Whitehead 2009:850). Johnson, otantik liderliği; diğer liderlik tarzlarıyla birlikte kullanılabilen, hümanizme dayanan ve gelişmekte olan bir liderlik tarzı olarak ifade etmiştir (2019:181). Hasta güvenliği ve sağlıklı işleyen bir çalışma ortamı için her kuruluşta liderliğin önemli olduğunu vurgulayan Alilyyani ve diğerleri (2018:34) otantik liderliği; çalışan performansını ve örgütsel sonuçları etkileyen sağlıklı bir çalışma ortamını yaratabilecek ilişkisel bir liderlik tarzı olarak tanımlamışlardır.

Otantik liderliğin en belirgin niteliği güvenilirliktir. Güven ortamının kurulmadığı organizasyonlarda otantik liderlikten söz edilemez. Çalışmada karşılıklı güven sağlamak, liderin yolundan gitmeyi ve ortak hedefe birlikte yürümeyi motive edebilir. Çalışanlarının güvenini sağlayan otantik bir lider, işgörenleriyle iş birliği içinde çalışma ortamı yaratabilir. Etik ve ahlaki değerleri yüksek otantik liderler, iş ve eylemlerde belirli ilkelerden taviz vermeyecek bir sistem inşa edebilir. Otantik liderin bu özelliği bireylerarası ilişkileri geliştirebilir böylelikle işgörenler lidere ve organizasyona bağlılıklarını artırarak, performanslarını geliştirebilirler (Akyürek 2020:104). Otantik liderler kendilerine ve inandıkları şeylere sıkı sıkıya bağlıdır. Organizasyonda karşılıklı güven ortamı oluşturarak,





Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

güçlü bağlar kurarlar. Başkalarının kaderlerini tayin etmesinden ziyade kendileri olmaya ve kendi inandıkları yolda yürümeyi tercih ederler. Otantik liderlik vasfı artan yönetici, kendi başarısından ve kişisel kariyerinden ziyade örgüte nasıl daha fazla yararlı olabileceğine odaklanır (George vd. 2007:129).

Otantik lider, çalışanların yaptıkları işte anlam bulmalarına yardımcı olmayı amaçlayarak güven ve pozitif enerji verir. Ayrıca kapsayıcı ve sağlıklı çalışma ortamları sağlar, iletişim ve kişilerarası ilişkilerde şeffaflığı ön planda tutar. Böylelikle personel performansını ve örgütsel sonuçları etkiler (Alilyyani vd. 2018:39).

Otantik liderin, hemşirelerin işe katılımını, iş tatminini, yeni hemşirelerin elde tutulmasını ve çalışanların örgütsel bağlılığını olumlu düzeyde etkileyebileceği görülmüştür (Gardner 2021:1). Sağlık hizmetlerinde otantik liderler, hemşirelik grubunun performansını, motivasyonunu, iş doyumunu ve işe bağlılık düzeyini olumlu yönde etkileyebilir. Bu olumlu katkı hemşirelerin oluşturduğu ekiplerin başarısını artırabilir (Kılınç ve Öztürk 2019:55).

Otantik liderlik, çalışanların tükenmişliği ile işten ayrılma niyetini negatif etkiler. Ayrıca otantik liderlik, çalışanların işe bağlılığını, karşılıklı güveni ve iş tatminini olumlu düzeyde etkiler. (Yeşilaydın ve Hancıoğlu 2021:225). Benzer şekilde otantik liderliğin, hasta bakımının kalitesinin artmasına, çalışanların iş tatminine, motivasyonuna, iş birliğine ve bilgi paylaşımına kısacası sağlık hizmetinin sunumuna olumlu etkileri vardır (Johnson 2019:181).

Otantik liderlik ile performans arasında anlamlı bir ilişkinin tespit edilemediği çalışmalarda bulunmaktadır. Örneğin sanayi sektöründe yapılan bir çalışmada, otantik liderliğin alt boyutları olan ilişkisel şeffaflık, önyargısız değerlendirme ve öz farkındalığın; çalışanların görev ve bağlamsal performans düzeyine etkisinin olmadığı görülmüştür (Karacaoğlu ve Satır 2019:105).

1.2. Kolektif Etkinlik

Sosyal bilişsel teori, bireylerin yaşadığı deneyimleri ve olayları şekillendirenin yine kendisi olduğunu savunan insan failliği bakış açısını benimser. İnsan failliği, bireyin bilinçli bir şekilde yaratıcı eylem yeteneği ile çevresini belirleme ve anlamlandırma kapasitesidir. İnsan failliği sürecinde kişisel yeterlik inancı büyük önem taşır. Bu temel inanç, insan failliğinin esasını oluşturur. Birey arzu ettiği etkileri yaratabileceğine ve istenmeyenleri eylemleriyle önleyebileceğine inanmadıkça, harekete geçmek için güdülenmez. İnsan ilişkilerinin artan karşılıklı bağımlılığı, kolektif eylem yoluyla etki üretme gücüne ilişkin ortak inançlar yoluyla kolektif failliğin uygulanmasına uygun zemin hazırlar (Bandura 2000:75).

Öz yeterlik, insanların bireysel yetenekleri hakkında oluşturdukları yargılardır (Bandura 1995:19). Grup yeterliliği ise grup üyelerinin, gruplarının ne kadar yeterli olduğuna ilişkin toplu inançlarını ifade eder (Parker 1994:49). Ekip üyelerinin kişisel yeterlik inançlarının yanında ekibin bir bütün olarak yetenekleri hakkında oluşmuş kanaatleri





bulunmaktadır. Ekip üyelerinde bu kanaatin oluşturabilmesi için takımlarının gelişmiş bir yapıya sahip olması, görevleri ile ilgili konularda etkileşimlerinin ve koordinasyonlarının yüksek olması gerekmektedir (Bandura 1986:35).

Sosyal bilişsel teoriye göre, bireyler ve topluluklar seçim yoluyla aracılık yaparlar. Bununla birlikte, aracılık uygulanmasının anahtarı, kişinin "olası durumları yönetmek için gerekli eylemleri organize etme ve yürütme" yeterliliğine veya yeteneğine olan inancıdır (Bandura 1995:2). Kolektif algılar; işe özgü yetenek algısının bireyler, örgütler hatta uluslar için davranış değişikliğinin kilit mekanizması olduğunu ileri sürmektedir. Kolektif algılar, başarıya ulaşmayı güdüleyerek bireylerin davranışlarını ve grupların kolektif yapısını etkiler (Bandura 1997:21). Algılanan kolektif etkinlik, grupları amaçlarına ulaşmaya motive etmektedir. Ayrıca grupların zorluklara karşı direncini artırmakta ve performanslarını geliştirmektedir (Bandura 2000:75).

İnsanlık için en yüksek sağlık düzeyi olarak nitelendirilen 'sağlık eşitliği'ne ulaşabilmek için geri kalmış topluluklarda yaşanan sosyal, ekonomik ve çevresel sorunların çözülmesi gerekmektedir. Toplumda sağlık hizmetlerine olan erişim eşitsizliklerini azaltmak için yasalara, örgütsel politikalara ve sosyal sistemdeki değişiklikleri gerçekleştirecek toplumsal harekete ihtiyaç vardır. Çok boyutlu değişimi ve dönüşümü kolaylaştırmak, birden çok kişinin veya kuruluşun birlikte çalışmasına, bir anlamda kolektif etkililiğe bağlıdır. Kolektif etkinliğin geliştirilmesi, sağlık hizmetlerine erişimde ve sağlık eşitsizliklerinin yoğun yaşandığı toplumlarda bu olumsuzlukların aşılmasına yardımcı olabilir (Sampson 2017: 165)

Kolektif etkinliğin bazı yönlerinin ekip uyumunu pozitif yönde geliştirebileceği görülmüştür (Paskevich vd. 1999:210). Benzer şekilde kolektif etkinlik ve ekibin yetenekleri, ekip performansını olumlu düzeyde etkileyebilme potansiyeline sahiptir (Jung ve Sosik 2003:380). Ekiplerin performans sorunları ancak ekibin birlikte çaba göstermesi ile çözülebilir. Bunu sağlamada kolektif etkinliğin gerekli olduğu fikri başta spor takımları (voleybol, futbol) olmak üzere pek çok alanda geçerlidir (Paskevich vd. 1999:210).

Kolektif etkinlik, ekip gücü ve ekip performansı etkileşimini araştıran bir meta-analitik çalışmada kolektif etkinliğin ekip performansı ile güçlü bir ilişkisi olduğu görülmüştür. Çalışmada ayrıca kolektif etkinliğin, ekip gücü ve ekip performansı arasında tam aracılık rolü tespit edilmiştir (Stajkovic vd. 2009:814).

Üretim sektöründe kendi kendini yöneten çalışma ekipleri için kolektif etkinliğin yapısının araştırıldığı bir çalışmada, yüksek kolektif etkinliğin ekip performansını da geliştirdiği ortaya konulmuştur (Little ve Madigan 1997:517).

Sağlık çalışanlarının bireysel performansı, hastanelerin örgütsel performansı ile doğrudan bağlantılı olduğundan, hastanelerde hemşirelik performansını etkileyen faktörlerin belirlenmesi çok önemlidir. Bireysel hemşirelik performansı, bireysel ve grup özellikleri





Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

arasındaki etkileşim ile ilişkilidir (Lee ve Ko 2010:840). Hemşirelerin çalışma ortamları ile kolektif etkililik arasında orta düzeyde pozitif bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Hemşirelerin çalışma ortamlarında kolektif etkinliği teşvik etmek, hasta bakımındaki hataları ve eksiklikleri azaltabilir. Ayrıca hasta bakım kalitesini geliştirerek, hasta sonuçlarını iyileştirebilir (Smith vd 2018:779).

1.3. Ekip Performansı

Ekipler hayatın her alanında var olan bir gerçekliktir. Tıptan havacılığa, nöbet tutan polise, yönetimden modern savaşlara ve spor dallarına kadar işlerin çoğunluğunu (ve eğlencenin bir kısmını) ekipler yürütür (Brannick ve Prince 1997:14).

Günümüzde örgütsel ekipleri incelemeye büyük bir rağbet vardır (Güvener ve Gümüş 2021; Saygılı ve Özer 2020; Kandemir ve Özdaşlı 2019). Bunun nedeni ekiplerin verimlilikleri ve kullanma alanlarının artmasıdır. Ekiplerin kullanım alanları, rekabetçi zorluklarla mücadele, organizasyonel esneklik ve uyum gibi gereksinimleri karşılamak için önemli ölçüde genişlemiştir. Bununla birlikte ekiplerin, çalışan memnuniyeti ve örgütsel bağlılığı artırdığı ayrıca işletmeyi hedeflerine ulaştırmaya yardımcı olabileceği görülmüştür (Delgado vd. 2008:7; Stewart ve Barrick 2000:145; Doolen vd. 2003:290; Tata ve Prasad 2004:260).

Ekip performansı, ekip literatüründe girdileri (kaynakları), süreçleri (kolektif etkinliği) ve sonuçları (belirli performans göstergelerini) kapsayan geliştirilmiş bir çerçeve olarak ifade edilebilir (Guzzo ve Shea 1992:269). Ekip performansı, bir takımın çalışma sürecine dahil olan iletişim, çatışma yönetimi, uyum ve kişilerarası süreçlerle ilgili tüm yapıyı kapsamaktadır. Bundan ötürü kişilerarası ilişkilerin kalitesi de aslında ekip performansına dâhildir (Dionne vd. 2004:179).

Sağlık hizmetlerinde tetkik, teşhis, tedavi ve bakım hizmetleri sadece bir sağlık grubu tarafından yapılamaz. Sağlık hizmetlerinin sağlanabilmesi için ekip çalışması zorunludur. Bu ekiplerin etkinliği ve verimliliği insan yaşamını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemesi nedeniyle önem arz etmektedir. Dolayısıyla etkili bir ekip insan sağlığını olumlu düzeyde etkileyebilir. Sağlık hizmetlerinde etkili takımların hasta yatış sürelerini ve hastane giderlerini azalttığı tespit edilmiştir. Etkili ekiplerin kaliteli sağlık hizmet sunumu sağladığı, hasta ve çalışan memnuniyetini artırdığı ayrıca çalışanların motivasyonunu ve iş birliğini geliştirdiği görülmüştür (Çıraklı vd. 2015:140).

Ekip performansı, farklı fonksiyonel alanların veya bakış açılarının koordinasyonuna ve entegrasyonuna bağlıdır. Ekiplerin, ihtiyaç duyduğunda çeşitli bilgi kaynaklarına kolaylıkla erişebilmesi ve kontrol avantajlarından yararlanabilmesi ekip performansını artırabilir (Rosenthal 1997:290).

Eğitim sektöründe yapılan bir çalışmada etik liderliğin ekip performansını olumlu düzeyde etkilediği tespit edilmiştir. Ekip üyeleri arasında çalışan sessizliği performansı





düşürebilirken işyeri maneviyatı ekip performansını geliştirebilir (Aydoğdu ve Özgener 2022:3).

Ekipteki doğruluk düzeyi, takım performansının güçlü bir yordayıcısıdır. Ayrıca ekip yeteneği ile ekipteki doğruluk düzeyi arasında pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Ekipteki doğruluk düzeyinin ekibin yetenekleri ile ekip performansı arasındaki ilişkide aracılık rolü bulunmaktadır (Edwards vd. 2006:727).

Çeşitli sektörlerde ekip görevleri ve ekip performansı arasında liderlik stilleri, destekleyici ekip davranışları, iletişim ve performans geri bildirimlerinin dört temel bileşen olduğu öne sürülmüştür. Performansın artırılmasında bu faktörlerin incelenmesi önerilmiştir (Salcinovic vd. 2022:1). Ekip odaklı performans yönetimi sistemleri, ekipte bazı yetenekleri geliştirebilir. Ekip verimliliğinin artırılmasında, ödülünde ekip bazlı verilmesi gerektiği ileri sürülmüştür (Akkavuk 2003:1).

1.4. Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

Modern karmaşık sistemler etkili bir ekip performansı gerektirirler. Ancak hangi faktörlerin etkili ekipleri belirlediği sorusu henüz yanıtlanmayı beklemektedir. Grup araştırmacıları, kolektif veya bağlı davranışların ekip etkileşiminin kritik bir bileşeni olduğunu ileri sürmektedirler. Çalışmalar bazı ekip üyelerinin kolektif yönelimlerinin düşük olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum ekip üyelerinden gelen bazı görevlerin yerine getirilmemesine dolayısıyla ekip performansının düşmesine neden olabilir. Kolektif yönelimli ekip üyelerinin, benmerkezci ekip üyelerine göre; görevlere katılma, ekip etkileşimi ve performansı artırma düzeyleri daha yüksek olabilir (Driskel ve Salas 1992:277).

Sağlık hizmetlerinde kolektif etkinlik ve ekip düzeyinde hemşirelik performanslarını belirleyen faktörler bulunmaktadır. Süreklilik arz eden düzenli hizmet içi toplantılar yapılmalı ve hemşirelerin çalışma ortamına yönelik algılarını çekinmeden ifade edebilecekleri şeffaf bir yapı oluşturulmalıdır. Böylelikle hemşireler arasında birlikte hareket etme imkânı sağlanabilir. Bu hususta dikkat edilmesi gereken en önemli unsur toplantıların sıklığından ziyade sürekliliğidir (Lee ve Ko 2010: 845).

Sağlık hizmetleri sektöründe yapılan bir çalışma, kolektif etkinliğin ekip performansını pozitif etkilediğini ortaya koymuştur. Buna göre; takımdaki kolektif etkinlik ve katılımçılık duygusu arttıkça, ekip daha fazla ortak karar alacaktır. Bu durum ekip karar kalitesini geliştirerek, ekip performansını artıracaktır. Araştırmada elde edilen bir başka bulgu ise; takım içinde yüksek rekabetin olduğu durumlarda, kolektif etkinliğin ekip karar kalitesine olan etkisi azalmaktadır. Dolayısıyla rekabetin yüksek olduğu ekiplerde kolektif etkinlik, takımın karar kalitesini düşürmekte, bu nedenle ekip performansı da düşmektedir (Aytekin ve Güvener 2022:68).





Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

Hemşirelik performansını etkileyen önemli unsurlardan biri de kültür veya liderlik stilleridir. Elde edilen bulgular, liderlik stili ile lider yeterliliğinin hemşirelik çalışma kültürünü ve dolayısıyla performansını etkilediğini göstermektedir (Lee ve Ko 2010:845). Ekip liderliği, takım etkinliği için esastır. Liderliğin etkili ekip performansına katkısı, ekip liderinin ve ekip üyelerinin ortak çabasının; bireysel yetenek veya çabaların toplamından daha fazlasını başardığı sinerjik bir eşige ulaşmalarına ne ölçüde yardımcı olduğuna bağlıdır (Wagner 2014:808). Otomotiv sektöründe yapılan bir çalışmada liderlik tipleriyle çalışan performansı arasında orta düzeyde pozitif bir ilişkinin olduğu görülmüştür (Akman vd. 2015:130).

Otantik liderlik otantik takipçiler de gerektirmektedir. Lidere bağlı takipçinin organizasyona ve liderine bağlılık hissetmesi performansı ve örgütsel vatandaşlık davranışını geliştirebilir. Bu durum, örgütsel çıktılarını pozitif düzeyde artmasını sağlayabilir (Baykal 2017:60).

İlaç sektöründe yapılan bir çalışma, ilaç mümessilleri ve pazarlama ekiplerinin idarecileri, ekip, müşteri iletişimi ve hedef baskısının çalışma performansını etkilediği görülmüştür. Bu sektörde iş performansının artırılmasına dönük eğitim ve gelişim çalışmalarına; iletişim becerilerinin artırılması ve hedef baskısını doğru yönetme becerisinin dâhil edilmesi önerilmiştir (Ünsal 2020:1).

Görüldüğü üzere gerek sağlık sektöründe gerekse diğer hizmet ve üretim sektörlerinde otantik liderlik, kolektif etkinlik ve ekip performansı birbirlerini etkilemektedir. Etkileşimin hangi boyutları ne oranda etkilediği henüz ortaya çıkarılmamıştır. Bu etkileşimler doğru analiz edilmeye ve daha fazla araştırılmaya ihtiyaç duymaktadır.

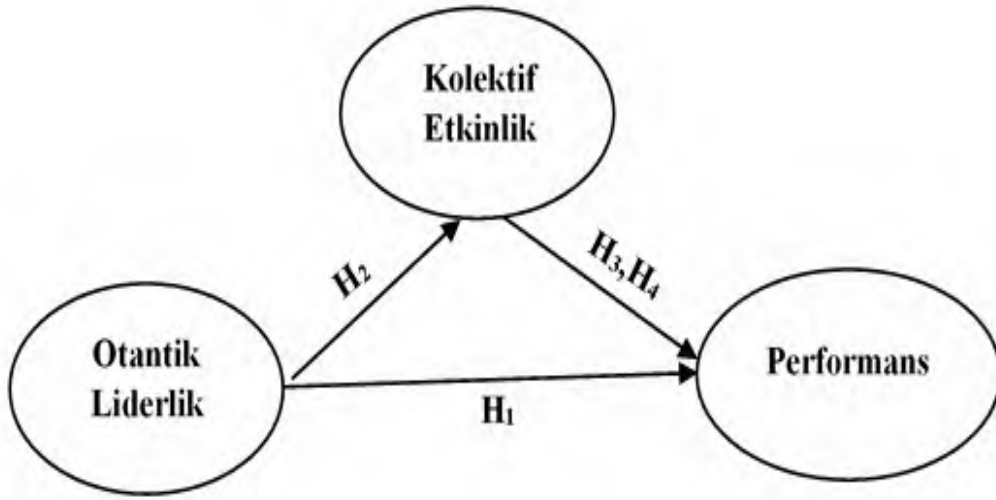
2.Yöntem ve Teknik

Bu çalışma sağlık hizmetleri sektöründe yapılmıştır. Bu çalışmanın sağlık sektöründe yapılmasının nedeni, emeğin ve uzmanlaşmanın üst düzeyde olduğu bu sektörde etkin liderliğin ve üst düzey ekip performansının, insan sağlığına doğrudan etkisinin olmasıdır. Dolayısıyla araştırmada elde edilen bulgular karar vericilere, literatüre ayrıca doğrudan veya dolaylı olarak insan sağlığına fayda sağlayabilir. Araştırmada test edilecek model Şekil 1’de gösterilmiştir. Buna göre otantik liderliğin hem performansa hem de kolektif etkinliğe etkisinin olup olmadığı araştırılmıştır. Ayrıca kolektif etkinliğin performansa etkisi incelenmiştir. Çalışmada son olarak otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin aracılık rolünün olup olmadığı test edilmiştir.





Şekil 1. Çalışma Modeli ve Hipotezler



Araştırma modelinde belirtilen direkt ve endirekt yollar yapısal eşitlik modeli kurularak test edilmiştir. Çalışma modelinde belirtilen ve araştırmacılar tarafından öne sürülen hipotezler şu şekildedir.

H₁. Otantik liderlik, performansı pozitif etkiler.

H₂. Otantik liderlik, kolektif etkinliği pozitif etkiler.

H₃. Kolektif etkinlik, performansı pozitif etkiler.

H₄. Otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin aracılık rolü vardır.

2.1. Çalışmanın Veri Toplama Yöntemi

Bu araştırmada veri toplama aracı olarak e-anket yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada Walumbwa ve diğerleri (2008) tarafından geliştirilen, Türkçe geçerlilik ve güvenilirliği (Tabak vd. 2012) test edilmiş 16 ifadeden oluşan otantik liderlik ölçeğinden yararlanılmıştır. Çalışmada ayrıca Lin ve diğerleri (2019) tarafından geliştirilen, Türkçe geçerliliği ve güvenilirliği Aytekin ve Güvener (2022) tarafından yapılmış 'kolektif etkinlik (beş ifade) ve ekip performansı (dört ifade)' ölçeği kullanılmıştır. Çalışmada katılımcıların anket ifadelerine, ne oranda katılıp katılmadıklarını belirlemek için beşli Likert tipi ölçekten yararlanılmıştır. E-ankette ayrıca katılımcıların demografik özelliklerini belirlemek için sekiz soruya yer verilmiştir.

Bu çalışma için Gaziantep Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu'ndan (Tarih: 05.05.2023; Toplantı No:05; Karar:53) izin alınmıştır.

2.2. Çalışmanın Evreni ve Örneklemi

Bu çalışmanın evrenini Gaziantep'te bulunan kamu ve özel hastanelerde görevli tüm sağlık meslek çalışanları (sağlık yöneticisi, doktor, eczacı, hemşire, biyolog, sağlık teknisyeni,





Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

güvenlik, sekreter, kayıt kabul personeli, temizlik personeli, hastabakıcı, teknik servis ve diğer personeller) oluşturmaktadır. Sağlık Bakanlığı 2020 yılı sağlık personelinin sektörlere ve unvanlara göre dağılımı incelendiğinde; Gaziantep ilinde 3117 doktor, 641 diş hekimi, 788 eczacı, 5007 hemşire, 1229 ebe ve 3989 diğer sağlık çalışanın görev yaptığı görülmüştür. Elde edilen bu bilgilere göre araştırmanın evrenini Gaziantep ilinde kamu ve özel sektörde görev yapan toplam 14.771 sağlık çalışanı oluşturmaktadır (SB, 2020). Çalışmada rastlantısal örnekleme metotlarından biri olan, basit rastgele örnekleme yönteminden yararlanılmıştır. Bu kapsamda etik kurul onayı alınarak; 05.05.2023 – 27.05.2023 tarihleri arasında e-anketler; e-mail, sosyal medya ve sosyal ağlar aracılığıyla Gaziantep'te bulunan kamu ve özel hastanelerde görev yapan sağlık çalışanlarına iletilmiştir. Ayrıca üniversite, devlet hastaneleri ve özel hastanelerin resmi mail adreslerine ekinde etik kurul kararı ile birlikte mail gönderilerek, sanal anketlerin doldurulması talep edilmiştir. İlgili tarihler arasında sağlık çalışanlarından cevaplanması istenen anketlerden 291'inden geri dönüş sağlanmıştır.

2.3. Çalışmanın Geçerlilik ve Güvenilirlik Analizleri

Otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans arasındaki etkileşimi araştırmak amacıyla yapılan bu çalışmada, kullanılan ölçeğin yapı geçerliliği ve güvenilirliğini test etmek için sırasıyla keşfedici faktör, doğrulayıcı faktör ve güvenilirlik analizleri yapılmıştır.

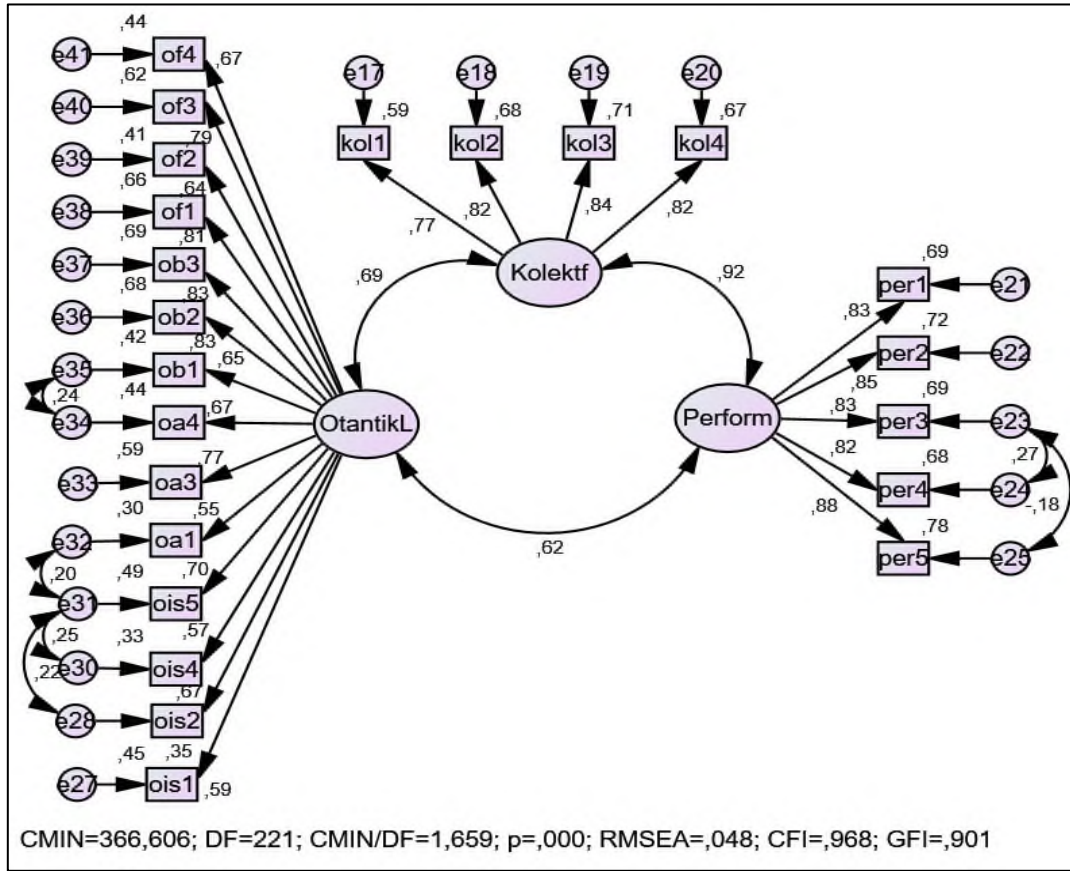
Çalışmanın Kaiser Meyer Olkin örnekleme yeterlilik testi sonucunda, örneklem yeterlilik değerinin 0,954 olduğu ve elde edilen bu değere göre örneklem büyüklüğünün faktör analizi için iyi düzeyde olduğu görülmüştür. Ölçeğe ait Bartlett Küresellik testi sonucu; ölçeğin istatistiksel olarak anlamlı ve ölçek ifadeleri arasındaki korelasyonun faktör analizine uygun olduğunu göstermektedir. Araştırma ölçeğine ait 3 boyutlu yapının toplam açıklanan varyans değerine bakıldığında; ölçek ifadeleri toplam varyansın %58,3'ünü açıklamaktadır.

Keşfedici faktör analizi sonucunda 25 ifadeden oluşan ankette, faktör yük değeri 0,32'den düşük olan ayrıca ilgili faktörlere yüklenemeyen iki ifade olduğu görülmüştür. Otantik liderlik boyutuna ait 'Herkesin düşündüklerini söylemesini teşvik eder.' ve 'Kararlarını değer yargılarına göre verir.' ifadeleri ilgili faktörlere yüklenemediği için analizden çıkarılmıştır. Çalışmada analizlere 23 ifadeye ait verilerle devam edilmiştir. Araştırma ölçeğine ait keşfedici faktör analizi sonucunda elde edilen üç boyutlu faktör yapılarını test etmek için doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.





Şekil 2. Araştırma Ölçeğine Ait Doğrulayıcı Faktör Analizi*



*Standardize edilmiş değerler raporlanmıştır.

Araştırmada kullanılan ölçeğin doğrulayıcı faktör analizi sonucunda faktör yükleri; otantik liderlik boyutunda 0,35 ile 0,83 aralığında; kolektif etkinlik boyutunda 0,77 ile 0,82 aralığında ve performans boyutunda 0,82 ile 0,88 aralığındadır. Çalışmada kullanılan ölçeğe ait uyum iyiliği ölçütlerinin sağlanabilmesi için altı modifikasyon yapılmıştır. Araştırmada kullanılan ölçeğe ait doğrulayıcı faktör analizi uyum iyiliği değerleri Şekil 2’te gösterilmiştir. Buna göre CMIN, Df, CMIN/df, CFI, TLI ve RMSEA düzeyleri iyi uyum değerlerine sahip iken GFI değeri kabul edilebilir düzeydedir (Mishra ve Datta 2011:40).

Tablo 1. Güvenilirlik Sonucu

Boyutlar	C. Alpha	Madde Sayısı	Ortalama	Standart Hata
Otantik Liderlik	0,931	14	3,363	1,108
Kolektif Etkinlik	0,886	4	3,673	1,024
Performans	0,927	5	3,595	0,919

Araştırmada kullanılan ölçeğe ilişkin bazı istatistik değerler ile güvenilirlik analiz sonuçları Tablo 1’de gösterilmiştir. Araştırmada toplam 23 ifadeden oluşan ölçeğin tümünün





Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

Cronbach's Alpha değeri 0,95'tir. Ölçeğin boyutlarına ait güvenilirlik değerleri incelendiğinde üç boyutun güvenilirliğinin yüksek düzeyde (Özdamar 2002:48) olduğu görülmüştür.

3. Bulgular

Araştırmaya katılan sağlık çalışanlarına ait demografik bilgiler Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Araştırmaya Katılanlara Ait Demografik Bilgiler

Cinsiyet				Hastane Mülkiyeti			
Kadın	160	%55		Kamu	196	%67,4	
Erkek	131	%45		Özel	95	%32,6	
Meslek Grupları				Eğitim Düzeyi			
Yönetici	11	Doktor	17	Lise	52	%17,9	
Şef/Sorumlu	19	Biyolog	9	Ön lisans	81	%27,8	
Eczacı	4	Tıbbi Sekreter	36	Lisans	125	%43,0	
Hemşire	72	Kayıt Kabul	5	Yüksek Lisans	33	%11,3	
Sağlık Tek.	32	Güvenlik Per.	25	Yaş Grupları			
Teknik Servis Per	14	Temizlik Per.	13	18-25 yaş arası	30	%10,3	
Diğer Personel	13	Hastabakıcı	21	26-35 arası	86	%29,6	
Mesleki Kıdem				36-45 arası	118	%40,5	
0-5 yıl arası	49	%16,8		46-55 arası	48	%16,5	
6-10 yıl arası	90	%30,9		56 yaş ve üstü	9	%3,1	
11-15 yıl arası	80	%27,5		Mesleki Pozisyon			
16 yıl ve üzeri	72	%24,7		Ekip Sorumlusu	71	%24,4	
Toplam	291	%100		Ekip Üyesi	220	%75,6	

Sağlık hizmetleri sektöründe yapılan bu çalışma ile otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans ilişkisi araştırılmıştır. İlgili tarihler arasında araştırmaya 160 kadın, 131 erkek katılmıştır. Çalışmaya en fazla katılım gösteren meslek grupları Hemşireler ve Tıbbi Sekreterlerdir. Sağlık hizmetleri, uzmanlaşmanın ve eğitimin yüksek olduğu bir hizmet sektörü olmasından dolayı; araştırmaya katılan sağlık meslek gruplarının da benzer şekilde eğitim seviyesinin yüksek olduğu görülmüştür. Araştırmaya katılan sağlık çalışanlarının yüzde 82,1'i ön lisans ve üzerinde eğitim görmüştür. Çalışmaya katılan sağlık çalışanlarının %52,2'si 11 yıl ve üzerinde bir kıdeme sahiptir. Araştırmaya 196 kamu sağlık çalışanı ve 95 özel sağlık kuruluşlarında görev yapan çalışan katılmıştır.



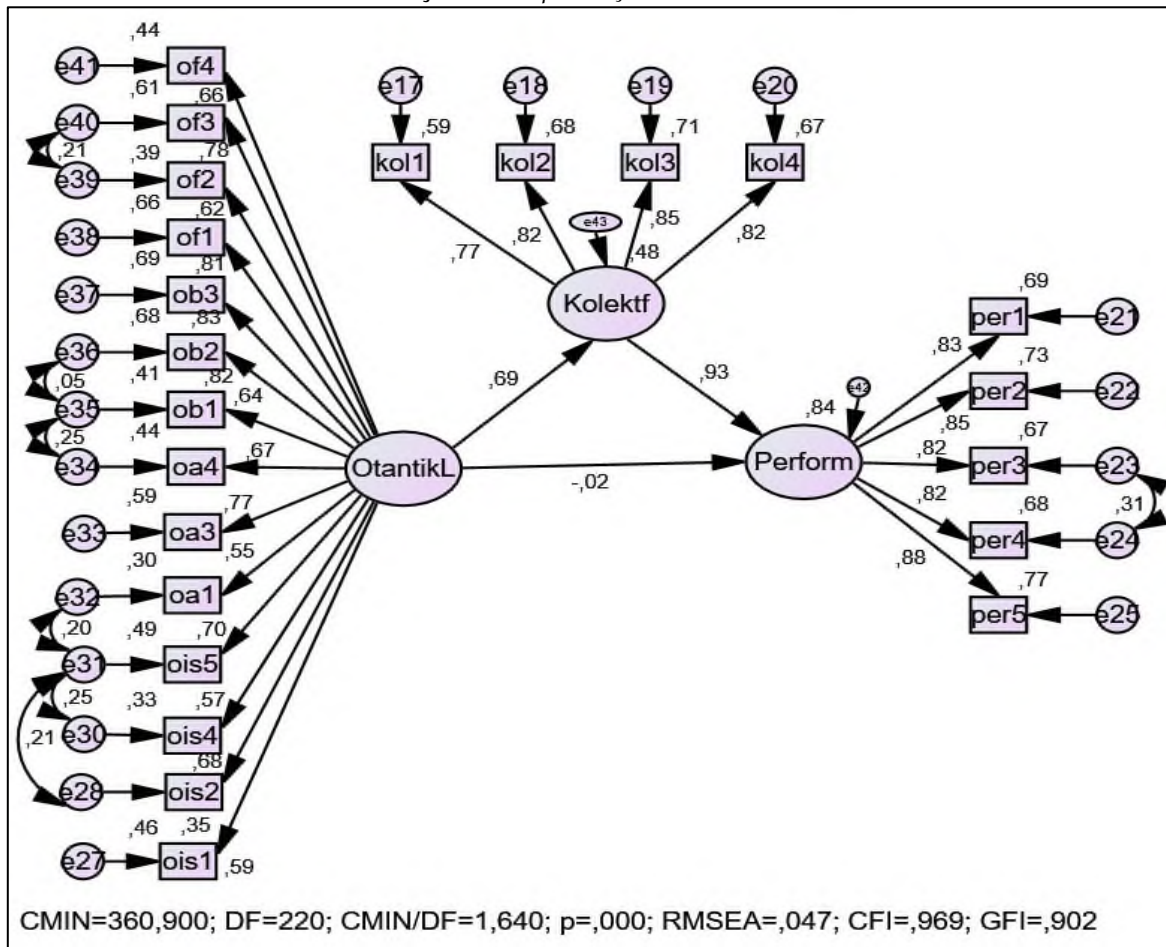


3.1. Araştırma Hipotezlerinin Testine İlişkin Bulgular

Bu çalışmada yazarlar tarafından geliştirilen araştırma modeli ve hipotezler, yapısal eşitlik modeli ile test edilmiştir. Araştırma kapsamında elde edilen veriler ışığında yapısal eşitlik modeli kurulmuştur. Model ve modele ait uyum iyiliği değerleri Şekil 3 gösterilmiştir.

Yapısal eşitlik modeli analizine göre; faktör yükleri otantik liderlik boyutunda 0,35 ile 0,83 aralığında; kolektif etkinlik boyutunda 0,77 ile 0,85 aralığında ve performans boyutunda 0,82 ile 0,88 aralığındadır. Yapısal eşitlik modeli iyi uyum ve kabul edilebilir uyum değerlerinin elde edilebilmesi için boyutlara ait ifadelerin hata terimleri arasında yedi adet modifikasyon yapılmıştır.

Şekil 3. Yapısal Eşitlik Modeli*



*Standardize edilmiş değerler raporlanmıştır.

Yapısal eşitlik modeline ait uyum iyiliği ölçütlerinden; CMIN, Df, CMIN/df, RMSEA, CFI iyi uyum değerini (Mishra ve Datta, 2011:40) sağlandığı sadece GFI değerinin kabul edilebilir düzeyde olduğu görülmüştür.

Araştırmaya ait yapısal eşitlik modeli regresyon ağırlıkları Tablo 3’de gösterilmiştir.





Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

Tablo 3. Otantik Liderliğin Performansa Etkisinde Kolektif Etkinliğin Aracılık Rolü

Yollar →	Değişkenler							
	Kolektif Etkinlik				Performans			
	β	SH	CR	p	β	SH	CR	p
Otantik Liderlik (c yolu)					0,622	0,095	8,248	***
R ²							0,387	
Otantik Liderlik (a yolu)	0,693	0,088	8,483	***				
R ²			0,481					
Otantik Liderlik (c ¹ yolu)					-0,023	0,069	-0,413	***
Kolektif Etkinlik (b yolu)					0,933	0,091	11,659	***
R ²							0,841	
Dolaylı Etki					0,647*** (LLCI=0,524 ULCI=0,781)			

***<0,001 -- β=Standardize edilmiş β katsayısı -- Bootstrap metodu katsayısı 5000, güven düzeyi %95 olarak raporlanmıştır.

Otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin aracılık rolü tablosu incelendiğinde araştırma modelinde belirtildiği gibi bir bağımsız (Otantik Liderlik) değişken, bir aracı (Kolektif Etkinlik) değişken birde bağımlı (Performans) değişkenin etkileşimi görülmektedir. Değişkenlerin regresyon ağırlıkları ve anlamlılık durumları incelendiğinde öncelikle otantik liderliğin performansı pozitif ($\beta=0,622$; $p<0,001$) ve anlamlı düzeyde etkilediği görülmüştür. Bu model performansa olan etkinin %39'unu açıklamaktadır. Elde edilen bu bulguya göre; 'H1. Otantik liderlik performansı pozitif etkiler.' hipotezi desteklenmiştir. Tablo incelendiğinde otantik liderliğin kolektif etkinliği olumlu ($\beta=0,693$; $p<0,001$) ve istatistiksel olarak anlamlı düzeyde etkilediği görülmüştür. Bu değer kolektif etkinliğe olan etkinin %48'ini açıklamaktadır. Buna göre 'H2. Otantik liderlik, kolektif etkinliği pozitif etkiler.' hipotezi desteklenmiştir. Kolektif etkinlik ile performans arasında oldukça güçlü, pozitif ve anlamlı ($\beta=0,933$; $p<0,001$) bir yol katsayısının olduğu görülmüştür. Bu bulguya göre 'H3. Kolektif etkinlik, performansı pozitif etkiler.' hipotezi desteklenmiştir. Çalışmada otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin aracılık rolünün olup olmadığının tespiti için Bootstrap metodu kullanılarak elde edilen dolaylı etki düzeyi Tablo 3'de gösterilmiştir. Otantik liderlik ile performans arasındaki dolaylı etki $\beta=0,647$ ve %95 güven aralığının (LLCI=0,524-ULCI=0,781) sıfır (0) değeri içermemesinden ötürü bu pozitif etkinin istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmüştür. Elde edilen bu bulguya göre 'H4. Otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin aracılık rolü vardır.' hipotezi desteklenmiştir. Çalışmada araştırmacılar tarafından önerilen dört hipotez desteklenmiştir.





4. Tartışma

Bu çalışmada otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans arasındaki etkileşimin incelenmesi ile otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin aracılık rolünün olup olmadığının belirlenmesi amaçlanmıştır. Sağlık hizmetleri sektöründe yapılan bu çalışmada, kurulan araştırma modeli, elde edilen veriler ve modelin yapısal eşit modeli ile sınanması sonucunda şu bulgulara ulaşılmıştır.

Çalışmada otantik liderliğin performansı pozitif olarak etkilediği görülmüştür. Elde edilen bu bulgu literatürle uyumludur (Lee ve Ko 2010:846; Wagner 2014:808; Baykal 2017:60; Kılınç ve Öztürk 2019:55; Johnson 2019:181; Gardner 2021:1). Etik ve ahlaki değerleri yüksek otantik liderlerin bu özelliği bireylerarası ilişkileri geliştirebilir. Böylelikle işgörenlerin lidere ve organizasyona bağlılıkları artarak iş performansları gelişebilir (Akyürek 2020:104). Otantik lider, çalışanlarında yaptıkları işten anlam bulmalarına yardımcı olarak güven ve pozitif enerji verir. Liderin kapsayıcı ve sağlıklı çalışma ortamı sunması çalışanların bireysel ve örgütsel hedeflere ulaşmalarına yardımcı olabilir (Alilyyani vd. 2018:39). Otantik lider; çalışanların işe katılımına, iş tatminine, işe yeni başlayanların işte tutulmasına ve örgütsel bağlılığın oluşmasına katkı sağlayabilir (Kılınç ve Öztürk 2019:55). Otantik liderin çalışan performansına olumlu yönde etkisini ortaya koyan bir başka çalışmada; otantik liderin, çalışanların tükenmişliğini ve işten ayrılma isteğini azaltabileceği görülmüştür (Yeşilaydın ve Hancıoğlu 2021:225). Otantik lider, hasta bakımının kalitesinin artmasına, çalışanların iş tatminine, motivasyonuna, iş birliğine ve bilgi paylaşımına katkı sağlar. Bununla birlikte sağlık hizmetinin sunumunu olumlu düzeyde etkiler (Johnson 2019:181). Otantik liderin çalışan ve ekip performansını olumlu düzeyde geliştirdiğini ortaya koyan çalışmalar olmasına rağmen; otantik liderlerin çalışanların görev ve bağlamsal performans düzeyine etkisinin olmadığını ortaya koyan çalışmalarda literatürde yer almaktadır (Karacaoğlu ve Satır 2019:105).

Bu çalışmada elde edilen bir başka bulgu ise otantik liderliğin kolektif etkinliği geliştirebileceğidir. Otantik liderlik sürecinin doğasında yer alan öz-farkındalık davranışı, ekip davranışlarını kolektif hareket etmeye yönlendirmekte ve böylelikle ekip performansını olumlu düzeyde geliştirmektedir (Lyubovnikova vd. 2017:59). Çeşitli sektörlerde yapılan çalışmalar, ekip görevleri ve ekip performansı arasında; liderlik stilleri, destekleyici ekip davranışları, iletişim ve performans geri bildirimlerinin dört temel bileşen olduğunu göstermektedir. Performansın artırılmasında bu bileşenlerin incelenmesi gerektiği önerilmektedir (Salcinovic vd. 2022:1). Bu bileşenlerden liderlik stilleri ile destekleyici ekip davranışı, kolektif etkinlik ile ilişkilidir. Ekiplerin performans sorunları takımın birlikte çaba göstermesi ile çözülebilir (Pasevich vd.1999:210. Ekip liderliği, takım etkinliği için esastır (Wagner 2014:808). Çalışanlarının güvenini sağlayan otantik bir lider, işgörenleriyle iş birliği içinde çalışma ortamı yaratabilir (Akyürek 2020:104). Sağlık hizmetlerinde otantik liderler, hemşirelik gruplarının performansını ve motivasyonlarını geliştirebilir (Kılınç ve Öztürk





2019:55). Görüldüğü üzere otantik liderlik, ekipte kolektif etkinliğin sağlanmasında etkili olabilmektedir.

Çalışmada kolektif etkinliğin performansı geliştirebileceği görülmüştür. Elde edilen bu bulguyu destekleyen çalışmalar bulunmaktadır. Sağlık hizmetleri sektöründe yapılan bir araştırma, kolektif etkinliğin ekip performansını pozitif olarak etkilediğini ortaya koymuştur. Çalışmada takımdaki kolektif etkinlik ve katılımçılık düzeyinin artması, ekibin ortak karar alma kalitesini artırabilmektedir. (Aytekin ve Güvener 2022:68). Kolektif etkinliğin bazı yönlerinin ekip uyumunu pozitif yönde geliştirebileceği görülmüştür (Paskevich vd. 1999:210). Kolektif etkinlik ve ekibin yetenekleri ekip performansını olumlu düzeyde etkileyebilir (Jung ve Sosik 2003:380). Ekiplerin performans sorunları, takımın birlikte çaba göstermesi ile çözülebilir. Bunu sağlamada kolektif etkinliğin gerekli olduğu fikri başta spor takımları (voleybol, futbol) olmak üzere pek çok alanda geçerlidir (Paskevich vd. 1999:210). Grup araştırmacıları, kolektif veya bağlı davranışların ekip etkileşiminin kritik bir bileşeni olduğunu ileri sürmektedirler. Çalışmalar bazı ekip üyelerinin kolektif yönelimlerinin düşük olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum ekip üyelerinden gelen bazı görevlerin yerine getirilmemesine dolayısıyla ekip performansının düşmesine neden olabilir. Kolektif yönelimli ekip üyelerinin, benmerkezci ekip üyelerine göre; görevlere katılma, ekip etkileşimi ve performansı artırma düzeyleri daha yüksek olabilir (Driskel ve Salas 1992: 277). Araştırmada elde edilen bu bulguyu destekleyen çalışmalar ışığında özellikle sağlık hizmetlerinde ekip performansının geliştirilmesinde kolektif etkinlik önemli bir bileşen olabilir.

Bu çalışmada elde edilen bir başka bulgu ise; otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin kısmi aracılık rolünün olmasıdır. Bu bulgu literatürle uyumludur. Çin’de yapılan ampirik bir çalışmada otantik liderlik ve otantik liderliğin tüm boyutlarının kolektif etkinlik ve ekip performansı üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymuştur. Çalışmada kolektif etkinliğin otantik liderlik ve performans arasında aracılık rolünün olduğu görülmüştür (Xiong ve Fang 2014:921). Elde edilen bu bulguya göre, performansın geliştirilmesinde otantik liderlik ve kolektif etkinliğin birlikteliği önemlidir. Bir başka ifadeyle, otantik liderlik performans ilişkisinde bu etkileşime kolektif etkinliğin dâhil edilmesiyle otantik liderlik etkisini daha da arttırarak performansı geliştirebilir.

Sonuç ve Öneriler

Otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans arasındaki etkileşimin araştırılması ve otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin aracılık rolünün olup olmadığının belirlemesinin amaçlandığı bu çalışmada bazı sonuçlar elde edilmiştir.

Sağlık hizmetleri sektöründe yapılan bu çalışmada otantik liderliğin hem kolektif etkinliği hem de ekip performansını pozitif olarak etkilediği görülmüştür. Ayrıca kolektif





etkinlik, performansı olumlu düzeyde geliştirebilir. Elde edilen bir başka sonuç, otantik liderliğin kolektif etkinlik aracıyla ile performansı artırabileceğidir.

Otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans etkileşiminin araştırıldığı bu çalışmada elde edilen sonuçlara göre bazı önerilerde bulunulabilir.

Etkili bir liderliğin örgütlerin yaşam döngüsünde önemi yadsınamayacak bir gerçekliktir. İnsan yaşamına doğrudan veya dolaylı olarak etki eden sağlık ekiplerinde etkili bir liderliğin varlığı önem arz etmektedir. Liderlik türlerinden biri olan otantik liderliğin hem sağlık ekibinde kolektif etkinliği artırabileceği hem de performansı geliştirebileceği görülmektedir. Bundan ötürü sağlık ekiplerine lider seçiminde bu liderlik vasıflarına sahip kişiler tercih edilebilir. Mevcut ekip liderlerinin de otantik liderlik özelliklerini geliştirmeleri önem arz etmektedir. Sağlık ekiplerinde kolektif etkinliğin olması ve bunu geliştirecek ortamın yaratılması gerekmektedir. Ekibin birlikte hareket etme duygusunun geliştirilmesi, uyumunun sağlanması, ahenginin devam ettirilmesi için hem fiziksel koşulların sağlanması hem de grup aktiviteleri önemlidir. Çalışmada görüldüğü üzere ekiplerin kolektif etkinliklerinin artması performansı da artırmaktadır. Sağlık ekibinde kolektif etkinliğin sağlanması ve geliştirilmesinde otantik liderlik etkili olabilmektedir. Bundan dolayı otantik liderlik vasıflarının artırılması, süreci olumlu düzeyde etkileyebilir. Çalışmada otantik liderliğin performansa etkisinde kolektif etkinliğin kısmi aracılık rolünün olduğu görülmüştür. Ekip performansının geliştirilmesinde bu hususun dikkate alınması gerekmektedir. Yöneticilerin otantik liderlik yaklaşımlarına kolektif etkinliği de dâhil etmesinin ekip performansını daha da geliştirebileceği unutulmamalıdır.

Son olarak literatürde otantik liderlik, kolektif etkinlik ve performans etkileşiminin bir bütün olarak ele alındığı çok az çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma Gaziantep ili ve sağlık hizmetleri sektörü ile sınırlıdır. Araştırmacıların farklı sektörlerde ve farklı bölgelerde çalışma yapmalarının literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca diğer liderlik tiplerinin de hem kolektif etkinliğe hem de performansa etkisinin araştırılması önerilmektedir.

Kaynakça

- Akkavuk, Efil İsmail. 2003. 'Ekip Bazlı Performans Yönetimi Sistemleri ve Bir Model Önerisi.' Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Akman, Vedat, Hanoğlu, Merve, Kızıl, Cevdet. (2015). 'Liderlik ile Personel Performansı Arasındaki İlişki Üzerine BDR Şirket İncelemesi.' *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14(52):130-145.
- Akyürek, Muhammet İbrahim. 2020. 'Otantik Liderlik: Bir Alanyazın Taraması.' *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 3(3):99-109.
- Alilyyani, Bayan, Wong, Carol, Cummings, Greta. 2018. 'Antecedents, Mediators, and Outcomes of Authentic Leadership in Healthcare: A Systematic Review.' *International Journal of Nursing Studies* 83:34-64.





Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

- Avolio, Bruce J, Gardner, William L. 2005. 'Authentic Leadership Development: Getting to the Root of Positive Forms of Leadership.' *The Leadership Quarterly* 16(3):315-338.
- Aydoğdu, Tuğçe, Özgener, Şevki. 2022. 'Etik Liderlik ve Çalışan Sessizliğinin Ekip Performansına Etkisinde İşyeri Maneviyatının Aracı Rolü.' Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir.
- Aytekin, Mehmet, Güvener, Hakan. 2022. 'Kolektif Etkinlik, Katılımcılık Duygusu ve Ekip Karar Kalitesinin Ekip Performansına Etkisi.' *İktisadi İdari ve Siyasal Araştırmalar Dergisi* 7(17):68-89.
- Bandura, Albert. 1986. *Social Foundations of Thought and Action*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Bandura, Albert. 1995. Exercise Of Personal and Collective Efficacy in Changing Societies. In A. Bandura (Ed.), *Self-efficacy in Changing Societies*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Bandura, Albert. 1997. *Self-Efficacy: The Exercise of Control*. New York: W. H. Freeman
- Bandura, Albert. 2000. 'Exercise of Human Agency Through Collective Efficacy.' *Current Directions in Psychological Science* 9(3): 75-78.
- Brannick, Michael T, Prince, Carolyn. 1997. *An Overview Of Team Performance Measurement. Team Performance Assessment And Measurement*, 15-28. 1st edition, NewYork:Psychology Press.
- Baykal, Elif. 2017. 'Otantik Liderlik ve Pozitif Çıktıları: Pozitif Örgütsel Davranış Bakış Açısı.' *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 3(3):42-64.
- Çıraklı, Ümit, Çelik, Yusuf, Beylik, Umut. 2015. 'Etkili Ekip Çalışmasının Sağlıkta Önemi ve Faydaları: Bir Literatür Çalışması.' *Sağlık Akademisyenleri Dergisi* 2(3):140-146.
- Delgado Piña, MI, María Romero Martínez, A, Gómez Martínez, L. 2008. 'Teams in Organizations: A Review on Team Effectiveness.' *Team Performance Management: An International Journal* 14(1/2):7-21.
- Dionne, Shelley D, Yammarino, Francis J, Atwater, Leanne E, Spangler, William D. 2004. 'Transformational Leadership and Team Performance.' *Journal of Organizational Change Management* 17(2):177-193.
- Dirik, Hasan Fehmi, İntepeler, Şeyda Seren. 2019. 'Geçmişten Günümüze Otantik Liderlik ve Sağlık Alanına Yansımaları.' *Sağlık ve Hemşirelik Yönetimi Dergisi* 2(6):164-170.
- Doolen, Toni L, Hacker, Marla E, Van Aken, Eilen M. 2003. 'The Impact of Organizational Context on Work Team Effectiveness: A Study of Production Team.' *IEEE Transactions on Engineering Management* 50(3):285-96.
- Driskell, James E, Salas, Eduardo. 1992. 'Collective Behavior and Team Performance.' *Human Factors* 34(3):277-288.
- Edwards, Bryan D, Day, Eric Anthony, Arthur, Winfred, Jr, Bell, Suzanne T. 2006. 'Relationships Among Team Ability Composition, Team Mental Models, And Team Performance.' *Journal of Applied Psychology* 91(3):727-736.
- Gardner, William L, Karam, Elizabeth P, Alvesson, Mats, Einola, Katja. 2021. 'Authentic Leadership Theory: The Case For And Against.' *The Leadership Quarterly* 32(6):101495.
- George, Bill, Sims, Peter, McLean, Andrew N, Mayer, Diana. 2007. 'Discovering Your Authentic Leadership.' *Harvard Business Review* 85(2):129.





- Guzzo, Richard A, Shea, Gregory P. 1992. Group Performance and Intergroup Relations in Organizations, in Dunnette, M. and Hough, L. (Eds), *Handbook of Industrial and Organizational Psychology*, Chicago: McNally.
- Güvener, Hakan, Gümüş, Abdulkadir. 2021. 'Taşerondan Kadroya Geçişin Örgütsel Bağlılık Düzeyine Etkisi: Bir Üniversite Hastanesi Örneği.' *Gaziantep Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3(2):112-136.
- Johnson, Sara L. 2019. 'Authentic Leadership Theory and Practical Applications in Nuclear Medicine.' *Journal of Nuclear Medicine Technology* 47(3):181.
- Jung, Donk I, Sosik, John J. 2003. 'Group Potency and Collective Efficacy.' *Group & Organization Management* 28(3):366-391.
- Kandemir, Hamza, Özdaşlı, Kürşat. 2019. 'Olumlu İnförmel İletişimin Personel Güçlendirme Aracılığı İle İş Yeri Mutluluğuna Etkisi: Araştırma Görevlileri Üzerine Bir Araştırma.' *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(18):242-258.
- Karacaoğlu, Korhan, Satır, Fatma. 2019. 'Çalışanların Otantik Ve Hizmetkâr Liderlik Algulamalarının, Performansları Üzerindeki Etkileri: Kayseri Organize Sanayi Bölgesinde Bir İşletme Uygulaması.' *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* (53):87-111.
- Kılınç, Kadriye Özkul, Öztürk, Havva. 2019. 'Hemşirelikte Otantik Liderlik.' *Sağlık ve Hemşirelik Yönetimi Dergisi* 1(6):55-63.
- Lee, Tae Wha, Ko Yu Kyung. 2010. 'Effects of Self-Efficacy, Affectivity and Collective Efficacy On Nursing Performance of Hospital Nurses.' *Journal of Advanced Nursing* 66(4):839-848.
- Lin, Chieh-Peng, Chen, Kuang-Jung, Liu, Chu-Mei, Liao, Chiu-Hui. 2019. 'Assessing Decision Quality and Team Performance: Perspectives of Knowledge Internalization and Resource Adequacy.' *Review of Managerial Science* 13(2):377-393.
- Little, Beverly L, Madigan, Robert M. 1997. 'The Relationship Between Collective Efficacy and Performance in Manufacturing Work Teams.' *Small Group Research* 28(4):517-534.
- Lyubovnikova, Joanne, Legood, Alison, Turner, Nicole, Mamakouka, Argyro. 2017. 'How Authentic Leadership Influences Team Performance: The Mediating Role of Team Reflexivity.' *Journal of Business Ethics* 141:59-70.
- Mishra, Pallabi, Datta, Biplab. 2011. 'Perpetual Asset Management of Customer-Based Brande Quity-The Pam Evaluator.' *Current Research Journal of Social Science* 3(1):40.
- Özdamar, Kazım. 2002. *Paket Programlarla İstatistiksel Veri Analizi-1*. 4.Baskı. Eskişehir: Kaan Kitabevi.
- Parker, Louise E. 1994. 'Perceived Self- and Collective-Efficacy at the Workplace.' *Journal of Applied Social Psychology* 24:43-59.
- Paskevich, David M, Brawley, Lawrence R, Dorsch, Kim D, Widmeyer, W. Neil. 1999. 'Relationship between Collective Efficacy and Team Cohesion: Conceptual and Measurement Issues.' *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice* 3(3):210-222.
- Rosenthal, Elizabeth. 1997. 'Social Networks and Team Performance.' *Team Performance Management* 3(4):288-294.
- Saygılı, Meltem, Özer, Özlem. 2020. 'Sağlık Çalışanlarında Ekip Çalışması Tutumlarının İncelenmesi.' *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi*, 11(27):444-454.





Otantik Liderlik, Kolektif Etkinlik ve Performans İlişkisi

- Salcinovic, Benjamin, Drew, Michael, Dijkstra, Paul, Waddington, Gordon, Serpell, Benjamin G. 2022. 'Factors Influencing Team Performance: What Can Support Teams in High-Performance Sport Learn From Other Industries? A Systematic Scoping Review.' *Sports Medicine-Open* 8(1):1-18.
- Sampson, Robert J. 2017. 'Collective Efficacy Theory: Lessons Learned and Directions for Future Inquiry.' *Taking Stock* 149-167.
- Sağlık Bakanlığı (SB). 'Sağlık Bakanlığı 2020 Yılı Sağlık Personelinin Sektörlere ve Unvanlara Göre Dağılımı.' <https://dosyasb.saglik.gov.tr/Eklenti/43399,siy2020-tur-26052022pdf.pdf?0>. (Erişim Tarihi:01.02.2023).
- Smith, Jessica G, Morin, Karen H, Wallace, Leigh E, Lake, Eileen T. 2018. 'Association of the Nurse Work Environment, Collective Efficacy, and Missed Care.' *Western Journal of Nursing Research* 40(6):779-798.
- Stajkovic, Alexander D, Lee, Dongseop, Nyberg, Anthony J. 2009. 'Collective Efficacy, Group Potency, and Group Performance: Meta-Analyses Of Their Relationships, and Test Of A Mediation Model.' *Journal of Applied Psychology* 94(3):814-828.
- Stewart, Greg L, Barrick, Murray R. 2000. 'Team Structure and Performance: Assessing The Mediating Role of Intrateam Process and the Moderating Role of Task Type.' *Academy of Management Journal* 43(2):135-48.
- Tabak, Akif, Polat, Mustafa, Coşar, Serkan, Türköz, Tolga. 2012. 'Otantik Liderlik Ölçeği: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması.' *ISGUC The Journal of Industrial Relations and Human Resources* 14(4):89-106.
- Tata, Jasmine, Prasad, Sameer. 2004. 'Team Self-Management, Organizational Structure, and Judgments of Team Effectiveness.' *Journal of Managerial Issues* 16(2):248-65.
- Ünsal, Esra. 2020. 'İlaç Sektöründe Satış Ekiplerinin Yönetici, Ekip, Müşteri Etkileşiminin İş Performansına Etkisinde Hedef Baskısının Aracılık Rolü'. Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Wagner, Herbert, Finkenzer, Thomas, Würth, Sabine, Von Duvillard, Serge P. 2014. 'Individual and Team Performance in Team-Handball: A Review.' *Journal of Sports Science & Medicine* 13(4): 808.
- Walumbwa, Fred O, Avolio, Bruce J, Gardner, William L, Wernsing, Tara S, Peterson, Suzanne J. 2008. 'Authentic Leadership: Development and Validation of A Theory-Based Measure.' *Journal of Management* 34(1): 89-126.
- Whitehead, Gordon. 2009. 'Adolescent Leadership Development: Building A Case For An Authenticity Framework.' *Educational Management Administration & Leadership* 37(6):850.
- Xiong, Hui-Bing, Fang, Ping. 2014. 'Authentic Leadership, Collective Efficacy, and Group Performance: An Empirical Study in China.' *Social Behavior and Personality: An International Journal* 42(6):921-932.
- Yeşilaydın, Gözde, Hancıoğlu, Yasemin. 2021. 'Authentic Leadership In Health Employees: A Systematic Review.' *Chaos, Complexity and Leadership 2020: Application of Nonlinear Dynamics from Interdisciplinary Perspective*: 225-238.





Yasemin AKTAŞ

Doktor Öğretim Üyesi, Bayburt Üniversitesi/İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Tarih Bölümü/Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Bayburt/Türkiye
Faculty Member, Bayburt University/Faculty of Humanities and Social Sciences/Department of History/Department of Medieval History, Bayburt/Türkiye



eposta: yaseminaktas@bayburt.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-0808-8874> -  <https://ror.org/050ed7z50>

Atıf/Citation: Aktaş, Yasemin. 2023. Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11(36), 416-439.

🔗 <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1317447>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	20.06.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	21.07.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

KİLİKYA ERMENİLERİNİN ÇUKUROVA'DAKİ İKTİSADÎ FAALİYETLERİ

Öz

Kilikya olarak da isimlendirilen Çukurova, stratejik konumundan dolayı tarih boyunca önemli bir bölge oldu. Bu coğrafyaya hâkim olmak isteyen birçok devlet ve topluluğun içinde Ermeniler de vardı. Ermeniler, 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra Anadolu'daki yer değişimi neticesinde Çukurova'ya geldiler ve bölgede kendi hakimiyetlerini sağlamaya çalıştılar. Siyasî ilişkilerin yanında varlıklarını gösterebilme adına iktisadî kalkınmaya önem verdiler. İktisadî başarıyla da bölgedeki siyasî varlıklarını daha sağlam zemine oturtmaya çaba sarf ettiler. Bu kapsamda verimli ve zengin Çukurova topraklarını amaçlarına uygun olarak kullandılar. Bu zenginlikten en üst düzeyde fayda sağlamaya çalışan Ermeni hânedân liderleri, tarım ve hayvancılıktan madencilğe kadar birçok iktisadî girişimde bulundular. Bu şekilde hem bölgeye dikkat çekmeyi hem de söz konusu zenginlikten siyasî noktada bir sonuç almayı hedeflediler. Ermeniler, bu kapsamda bölgenin her türlü ürününü ticarileştirdiler. Ayrıca başta Ceneviz ve Venedik olmak üzere çeşitli tüccar gruplarına yönelik iskân ve vergi muafiyeti tanıdılar. Böylece Çukurova'nın ticarî potansiyelini artırmaya yönelirken bölge ticareti ve ticaret yollarını da kendi kontrollerine almak için uğraş verdiler. Bu girişimlerini kanunlarla da destekleyen Ermeniler, kanunnâmeler ilan etiler. Böylece ticarî alanda düzen sağlayıp daha fazla gelir elde etmeyi amaçladılar. Bu çalışma, Kilikya Ermenilerinin XI. yüzyılın sonunda bölgeye gelip yerleşmelerinin akabinde iktisadî kalkınma konusunda neler yaptığını ve hangi faaliyetlerde bulunduğunu ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kilikya, Çukurova, Ermeniler, Ekonomi, Ticaret, Venedik, Ceneviz.





ECONOMIC ACTIVITIES OF CILICIAN ARMENIANS IN ÇUKUROVA

Abstract

Çukurova, also known as Cilicia, has been an important region throughout history due to its strategic location. Armenians were among the many states and communities that sought to establish dominance over this region. After the Battle of Manzikert in 1071, Armenians migrated to Anatolia and settled in Cilicia, where they attempted to establish their own authority. Alongside political relations, they also put emphasis on economic development as a means to demonstrate their presence. They strived to solidify their political presence by achieving economic success. To this end, they utilized the fertile and rich lands of Cilicia in line with their objectives. Armenian dynastic leaders, aiming to benefit maximally from this wealth, engaged in various economic ventures from agriculture and livestock to mining. Through these endeavors, they sought to draw attention to the region and achieve political gains from its wealth. Armenians commercialized all kinds of products from the region. They also granted settlement and tax exemptions to various merchant groups, particularly the Genoese and Venetians. By doing so, they aimed to increase Cilicia's commercial potential and strive to gain control over regional trade and trade routes. Armenians supported their initiatives through the enactment of laws, thereby establishing order in the commercial sphere and aiming to generate more income. This study explores the economic activities and initiatives of Cilician Armenians upon their arrival and settlement in the region in the late 11th century.

Keywords: Cilicia, Çukurova, Armenians, Economy, Trade, Venice, Genoa.

Giriş

Türkiye'nin oldukça verimli topraklarına sahip olan Çukurova, coğrafi olarak Seyhan ve Ceyhan nehirleriyle birlikte kuzeyde Toros, doğuda Amanos Dağları ve güneyde Akdeniz ile çevrili delta ovasıdır. Bununla birlikte bölgenin Adana, Sis (Kozan), Anazarba (Dilekkaya), Misis (Yakapınar), Tarsus, Seleucia/Selûkiyye (Silifke) ile Korykos (Kız Kalesi) ve Ayas (Aigai/Yumurtalık) gibi liman kentlerinin dâhil olduğu bir alanı kapsadığı da ifade edilmektedir. Diğer yandan Toroslardan itibaren Silifke ve Korykos'un bulunduğu alan Dağlık Kilikya, Tarsus'tan itibaren doğusu ise Ovalık Kilikya olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır (Ramsay 1960: 426-429; İbn Hurdazbih 2008: 86-87, 90, 92-93, 152; Ünal 2006: 17, 19; Ünal 2000: 23-25; Gökhan 2012: 71-72; Tekindağ 1971: 141-143; Strabon 2000: 251-259, 265-266).¹ Bizans İmparatorluğu ile mücadele edildiği dönemde Sugûru's-Şam sınırlarına dâhil edilen bölge (İbn Havkal 2021: 165; Kudame b. Cafer 2018: 40, 156-158; Demirci 2016: 310), sahip olduğu doğal yapısı itibarıyla Akdeniz, Suriye ve Anadolu arasında köprü vazifesi görmektedir.

¹ Strabon, Mersin (Soloı-Viranşehir-Mezitli), İskenderun Körfezi ve Hatay'a uzanan alanı Ovalık Kilikya, Toros Dağları'nın engebeli kısmını ise Alanya-Viranşehir arası Dağlık Kilikya olarak zikretmektedir (2000: 329-330). Geniş bir alanı ihtiva ettiği anlaşılan Kilikya tanımlamasında günümüz Çukurovası ovalık Kilikya, Taşeli platosu ise dağlık Kilikya alanını kapsamaktadır (Selen 1948: 305-313).





Bölge coğrafi olarak tanımlanırken Antik dönem kaynaklarından itibaren sıklıkla Kilikya adı kullanılmaktadır. Geniş bir alanı tanımlayan ve oldukça eski bir geçmişe sahip olan Kilikya ismi, köken itibariyle Asur dönemine dayandırılmaktadır. Bununla beraber İslâmî kaynaklarda Çukurova olarak bahsedilen bölge, farklı isimlerle zikredilmiş olsa da doğu, batı, kuzey ve güney yönünde ticaret yollarının kavşak noktasında bulunması sebebiyle Eski Çağlardan itibaren stratejik öneme sahiptir (Ünal 2000: 19-25; Durukan 2015: 241-257; Bardakçı 2018: 12-19). Bu sebeple birçok devlet ya da hânedân bu bölgeye hâkim olmak istedi. Emevîler ve Abbâsîler döneminde Bizans İmparatorluğu ile mücadelelerin yaşandığı Çukurova, Ermeni hâkimiyeti öncesinde Türklerin iskân edildiği sugûr bölgesi konumundaydı. Abbâsî halifelerinin desteğiyle Silifke civarına kadar yayılan Türkmenler, Bizans saldırılarına rağmen (Kudame b. Cafer 2018: 156-158; İbn Havkal 2021: 180; Turan 2009: 168; Paydaş 2012: 165-200) bölgeye göç etmeye devam etti. 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra yaşanan göç hareketiyle de Türkmenler, Marmara, Karadeniz ve Çukurova'nın dağlık ve ovalık alanlarına kadar yayıldı (Sümer 2017: 154-155).

XI. yüzyıldan itibaren Bizans İmparatorluğu'nun izlediği olumsuz siyaset ve Malazgirt Savaşı sonrası Türklerin Anadolu'ya ilerleyişi karşısında Ermeniler de Anadolu'da yayılmaya başladı. Malatya, Tarsus, Göksun, Maraş gibi yerleşim yerlerinde Ermeni idareciler ortaya çıktı (Süryani Mihail 1944: 46-47, 59; Ghazarian 2000: 43; Urfalı Mateos 2000: XIX-XX; Koca 2017: 32-35). Sivas ve Kayseri'ye çekilmiş bulunan Ermeniler ise Bizans İmparatorluğu'nun dinî ve siyasî baskısının yanı sıra II. Gagik'in öldürülmesiyle 1080'den itibaren Çukurova'ya yöneldi. Bizans İmparatorluğu'ndan ayrılarak I. Rupen etrafında toplanan Ermeniler, Torosların dağlık bölgelerine yerleşti (Vahram 1831: 27-28; Urfalı Mateos 2000: XX, 157, 190-191; Runciman 1989: 57; Gökhan 2012: 76-77). 1082-1084'te Selçuklu Sultanı Süleymanşah, Bizans İmparatorluğu kontrolündeki Çukurova'ya sefer düzenleyerek burayı Selçuklu sınırlarına dâhil etti. Bu süreçte ve daha sonra bölgede Türkmen iskânı devam etmekle birlikte (İbnü'l-Esîr 1987: 128; Beihammer 2022: 304-306) I. Haçlı Seferi'nin akabinde siyasî ve askerî manada Rupenliler (1080-1220) etkin olmaya başladı. Rupenliler, Baron Konstantin'den itibaren ekonomik anlamda güçlenebilmek için Torosların dağlık alanlarından Çukurova'nın verimli ovalarına yöneldiler. Zira kendilerine göre bölgedeki önemli kentlere ve buralar vasıtasıyla da Akdeniz'e ulaşmaları gerekmektedir. Bu sebeple hem sınırların emniyetini sağlamak hem de iktisadî gelişim kaydedebilmek için Çukurova'nın önemli kentlerine hâkim olmak istediler. Bu doğrultuda ilk olarak ele geçirilen Vahka (Feke) Kalesi'nden itibaren Tarsus dâhil Çukurova sınırlarında zikredilen birçok kale kentini kontrolüne alan Rupenliler, Bizans İmparatorluğu, Selçuklular, Hetumlular ve Antakya Kontluğu başta olmak üzere bölgeye hâkim olmak isteyen diğer güçlerle mücadele ettiler (Nersessian 1962: 632-636; Ghazarian 2000: 43).

XII. yüzyıldan itibaren Rupen Hânedânlığı'nın kontrolüne geçmeye başlayan bölge, ilk aldıkları Vahka'dan itibaren Tarsus, Anazarba, Sis, Misis ve Silifke gibi Çukurova'nın önemli





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

şehirlerinin yanı sıra ithalat-ihracat faaliyetlerinin yoğunluk kazandığı Korykos ve Ayas liman kentlerini kapsamaktaydı (Ebü'l-Fidâ 2022: 213-215, 220; Oldenburg 2000: 33-38, 43, 46; Turan 2020: 108-111; Nersessian 1962: 650; Hançer 2016: 288; Tekindağ 1971: 143-145; Akkuş Yiğit 2016: 451-467; Demir 2016: 1-13). Ermeniler, zikredilen yerlerde hâkimiyet kurmakla birlikte Bizans İmparatoru İoannes'in 1137 yılındaki Kilikya Seferi'nde Baron Leon ve oğullarını esir almasıyla kısa süreli olarak bu kentler üzerindeki kontrollerini kaybettiler. Ancak Leon'un oğlu II. Toros esaretten kurtularak Bizans İmparatorluğu ve Haçlılarla mücadeleyi sürdürdü, kaybedilen toprakları da geri aldı (Vahram 1831: 27-31; Chamic 1827: 185-189, 192-194). Bununla birlikte bölgede Türkmen varlığı da devam etti. 1180'de Rupen, Türkmenlere ikamet izni vermişse de daha sonra saldırıda bulundu. Fakat 1185-1187'de Rüstemli Türkmenleri, yaşamları için elverişli olması sebebiyle Göksun ve civarından Sis'e kadar yayılım gösterdi. Bölgedeki Türkmenler, Selçuklu sultanları tarafından daima himaye edildi. Selçuklu sultanlarının Çukurova Seferleri, temelde Türkmenlerin ve ticaret yollarının emniyetini sağlamaya dayanmaktaydı (Turan 2010: 216-217, 238-241, 334-337; Sümer 2017: 156). Bu siyasî çatışma ortamında Ermeniler, Baron II. Toros'tan başlayıp II. Leon'un (1219) son dönemine kadar geçen süreçte bölgede yeniden güç olarak ortaya çıkmaya çalışsalar da Selçuklular bu alandaki varlıklarını yapılan seferlerle sürdürmeyi hedefledi. Zira 1225'te Alâeddin Keykubad, Çukurova seferinde Karaman, Göksun ve Silifke'ye kadar ilerledi, ele geçirilen bu bölgeleri Türkmenlere yurt olarak tahsis etti. Böylece Kemareddin İli (İç-el/Isauria) olarak adlandırılan bu sahada Türkmen iskânı arttı (İbn Bîbî 1996: 353-354; Öngül 2017: 171-173).

Ermeniler, siyasî çatışmalarla birlikte, Eski Çağlardan itibaren önem taşıyan Ayas ve Korykos limanları üzerinden Akdeniz, Suriye, Anadolu, Tebriz ve Orta Asya'ya kadar uzanan geniş bir alanda ticarî bağlantıya geçtiler. Çukurova'nın dağları, kentleri ve limanlarından istifade eden Rupenliler ve sonrasında Hetumlular bölgeye gereken önemi verdi. Böylece Çukurova kentlerinin önemli bir ticaret ve kültür merkezi hâline gelmesinde etkileri oldu (Alishan 1899: 40-41; Heyd 1975: 409-410; Turan 2020: 110; Ramsay 1960: 387-388; Ersan 2007: 236-237; Ünal 2006: 17-18; Dashdondog 2011: 36). XIII. yüzyıl başlarında Çukurova'yı ziyaret eden Oldenburg, Türkmen, Rum, Süryani ve Ermenilerin birlikte yaşadığı toprakların bir yandan deniz diğer yandan dağlarla çevrili idarî, ticarî ve dinî merkez olduğunu, izinsiz seyahat etmenin de mümkün olmadığını ifade etmektedir (2000: 30).

XI. yüzyıldan itibaren Rupen hânedânı mensupları, yerleştikleri sahada kalıcılığı sağlayabilmek ve ekonomik güce sahip olabilmek için geniş bir iktisadî faaliyete yöneldiler. Bu doğrultuda kanunnâmelerle ekonomik hayatta düzenin sağlanmasına yönelik kararlar aldılar. 1166-1173 yılları arasında Ermeni Katolikosluğu görevini yapmış olan Nerses'in toplumun sosyal, kültürel ve dinî durumlarına değindiği yazıları bulunmaktadır (Melkonyan 2016: 337-344). Yine 1184'te sosyal hayatı düzenlemek için hazırlanan *Mxi'tar Gos Kanunnâmesi*'nde de iktisadî hayata dair birtakım kurallar yer almaktadır. Kanunnâmede ticarî faaliyetlerin evlilikleri etkilemesine, ticaretin satıcı ve alıcı açısından güvenilir bir şekilde





yapılmasına ve buna yönelik cezaî yaptırımlara değinilmektedir (2000: 87, 136-137, 233-234, 295).

Rupen ve Hetum gibi hânedânlıklara ayrılan Kilikya Ermenilerinin siyasî ve askerî ilişkileri konusunda muhtelif çalışmalar bulunmaktadır. Döneme dair çalışmalarda siyasî sürecin daha yoğun şekilde ele alındığı görülmektedir. Zira Kilikya Ermenileri, çoğu zaman Çukurova'da siyasî ve askerî manada girişimlerde bulunmuşlar ve kendinden güçlü olana bağlı olarak hareket etmek zorunda kalmışlardır. Bununla birlikte iktisadî hayatta aktif olarak yer alıp bölge ticaretinden pay almaya da çalışmışlardır. Bu sebeple siyasî-askerî ağırlıklı kaleme alınan çalışmalar içerisinde Venedik, Ceneviz ve Memlûkler başta olmak üzere muhtelif devletlerle iktisadî ilişkilere değinilmektedir (Ersan 2007; Özbek 2017: 13-34; Gökhan 2012: 70-108; Akkuş Yiğit 2015: 171-206; Çetin 2009: 369-384; Çetin 2004; Usta 2022; Özkutlu 2019: 485-517). Fakat Ermenilerin iktisadî faaliyetlerine bütüncül olarak bakılmamıştır. Bundan hareketle bu çalışmada, bölgeye sonradan gelmelerine rağmen buradaki varlıklarını muhafaza etme kaygısında olan Ermenilerin bunu genel ekonomik gelişmeyle desteklemeye çalışmaları ele alınmaktadır. XI. yüzyıldan itibaren başlayan bu yöndeki faaliyetleri, XIII. yüzyılın ortalarına kadar incelenmiştir.

1. Tarım, Hayvancılık, Madenler, Ormanlar ve Elde Edilen Ürünlerin Ticareti

Çukurova bölgesinin iklimi ve verimli toprakları, iktisadî hayatın çok yönlü olarak sürdürülmesine imkân sunuyordu. Çukurova'ya hâkim olan hânedân ya da devletler de bölgenin imkanlarından istifade ederek imar ve iskân faaliyetlerini iktisadî girişimlerle aynı oranda devam ettirmeye çalışmışlardı. Nitekim bölge, Eski Çağlardan itibaren zengin tarım alanlarına sahipti ve toprak temel geçim kaynakları arasında yer almaktaydı. Roma döneminde olduğu gibi (Ramsay 1960: 430; Bardakçı 2018: 14) Halife Me'mûn'dan itibaren Türklerin iskân edildiği Çukurova'nın çiftlik ve köylerinde zahire ürünleri üretilmekteydi (İbn Havkal 2021: 179-180; Anonim 1937: 149; Anonim 2018: 109). Malazgirt Savaşı sonrasında Toroslara kadar yayılan konar-göçer Türkmenler de hem yaşadıkları coğrafyanın getirisi hem de ihtiyaçları doğrultusunda yaylalarda hayvancılığa, vadilerde ise tarıma yönelmişlerdi (Turan 1969: 114-116; Cahen 2012: 119; Marco Polo 1979: 20). Ermeniler de aynı şekilde bu zenginliklerden faydalanmaya devam etti. Bölgenin iktisadî hayatı; tarım, hayvancılık, balıkçılık, madencilik, marangozluk, demircilik ve dericilik ile yeraltı ve yerüstü zenginliklerin desteklediği muhtelif zanaatlara dayandırıldı. Bununla beraber yoğun mücadelelerin yaşandığı coğrafyada köle ticareti de yapıldı. Bu şekilde bölgenin stratejik önemini kavrayan Ermeni liderleri, iktisadî kalkınmayı sağlayabilmek için temel ihtiyaca yönelik ziraî üretimi de insanların menfaatine olan zanaatları da desteklediler. Böylece tüm bu faaliyetler, birbiriyle ilişkili olarak zaman içerisinde gelişim gösterdi.

Dağlık ve Ovalık Kilikya olarak adlandırılan geniş sahada XI. yüzyıldan itibaren icra edilen en önemli iktisadî faaliyet, bölgenin verimli topraklarında yapılan tarımdı. Bölgede





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

yetiştirilen ziraî ürünler çeşitlilik gösterip arpa, buğday, pamuk, üzüm, zeytin, çavdar, safran, hurma, mısır ve muhtelif meyvelerden oluşmaktaydı (Mxi'tar Gos 2000: 119, 121, 136, 146, 178-180, 197; Alishan 1899: 15-16, 19; Cahen 2012: 119; Ersan 2007: 238; Redford 2012: 302). Çukurova'da Seyhan ve Ceyhan nehirlerinin varlığı, Misis ve Anazarba gibi kentlerde bağ ve bahçeciliğin, dolayısıyla da meyveciliğin gelişmesini destekledi. Aynı şekilde Anazarba'daki zengin meralarda birçok tarım ürünü yetiştirildi. Dağlık Kilikya sınırlarında zikredilen Göksu Nehri'nin beslediği Silifke, Diacaisareia (Uzuncaburç) ve Olba ise Eski Çağlardan itibaren tarıma elverişli yerlendendi ve zengin üzüm bağlarına sahipti (İbn Havkal 2021: 179; Alishan 1899: 17-19; Balcıoğulları 2022: 4-11). Üzüm yetiştiriciliğine bağlı olarak zamanla şarap üretimi de yaygın bir hâl almıştı. Bölgede üretilen şaraba olan yoğun talep, hem tarımsal üretim hem de ticaretin gelişmesi noktasında etkili oldu (Alishan 1899: 15-16; Heyd 1975: 411; Bardakçı 2018: 14). Bu ve benzer yönleriyle Çukurova toprakları, bölgede iskân edilen diğer unsurlar gibi Ermeniler için de önem taşıdı ve bu zenginliklerden istifade edildi.

Rupen Hânedânlığı'nın hâkimiyet kurduğu dönemde Ermeni liderleri, bölgedeki toprakları dilediği gibi tasarruf yetkisine sahipti. Bununla birlikte sahip oldukları toprakları ve bunlar üzerindeki haklarını prens ya da baronlardan uygun gördükleri kişilerle paylaşabilirlerdi. Toprak sahibi de halkın menfaatini göz önünde bulundurarak belirlenen kurallar çerçevesinde kendisine verilen topraklarda hâkimiyet sürerdi (Mxi'tar Gos 2000: 146). Kanunnâme'den anlaşıldığı üzere bağ ve bahçe kullanımında keyfiyet söz konusu değildi. Toprak sahiplerinin hakları ile bahçe ve bağların güvenliği, kanunlarla sağlanmaya çalışılmaktaydı. *Mxi'tar Gos Kanunnâmesi'*ne göre toplumda komşunun bağına girme ve meyveden bir miktar yeme izni vardı. Ancak toplanarak tamamına el konulması yasaktı. Aksi halde hareket eden olursa cezalandırılmalıydı (2000: 146, 180, 197). Melkonyan, Ermeni Katolikosu Nerses'ten nakille XII. yüzyılda Ermeni manastırlarında köklü bir değişiklik yaşandığını zikretmektedir. Burada verdiği bilgilerle tarımsal gelişmeye de ışık tutmaktadır. Zira din adamlarının bir kısmının ziraî faaliyetlere yönelerek bağ ve bahçe işleriyle meşgul olduğunu bildirmektedir. Aktardıklarına göre din adamları, zamanla daha fazla kazanç elde edebilme arzusuyla manastırdan ayrılarak şehirlerde yaşamaya ya da tarımla meşgul olmaya başlamışlardı. Böylece verilen bilgilerle bir yandan manastır mensuplarının dinî konulardan uzaklaşması eleştirilirken diğer yandan dönemde yürütülen tarım faaliyetlerine de değinilmekteydi (2016: 339-340). Ramsay da daha Roma döneminde Tarsus ve civarında din adamlarına ait çiftlikler olduğu yönünde bilgi vermektedir (1960: 430).

Çukurova'nın önemli geçim kaynakları arasında yer alan tarım faaliyetlerinin toplumun her kesimi tarafından icra ediliyor olması, Kilikya Ermenilerinin temelde daha çok tarım toplumu olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Bununla birlikte döneme ilişkin kaynaklardan edinilen bilgiye göre bölge ekonomisinde hayvancılık da önemli bir paya sahipti. Bölgenin dağlık ve ovalık alanlarında hayvancılık yapılmaktaydı. X. yüzyıl İslam coğrafyacısı İbn Havkal'ın ifade ettiğine göre Türklerin iskân edildiği Tarsus ve Misis,





meraların bulunması sebebiyle hayvancılığa elverişliydi (2021: 179-180). Hayvancılık, coğrafyanın getirisi olarak Çukurova'ya hâkim olan tüm topluluklar tarafından gerçekleştirilmekteydi. Bölgedeki Türkmenlerin de temel geçim kaynağıydı. Türkler, binlerce yıllık tarihinde yaşamlarının gereği hayvancılığa, özellikle de at yetiştiriciliğine önem vermişlerdi (Kaşgarlı Mahmud 1985: 344-345; Turan 1969: 114-116). 1071 sonrasında Anadolu'ya göç ettikleri zaman da koyun, at ve sığır sürüleriyle birlikte gelmişler, Toroslara kadar yayılarak zengin yaylalarda bu hayvanları yetiştirmeye devam etmişlerdi (Cahen 2012: 106-107, 120). Misis'in Ceyhan Nehri kıyısında olması ve ağaçlık alanların varlığı mandacılığın gelişmesini de sağlamıştı (Alishan 1899: 23; Balcıoğulları 2022: 5; Cahen 2012: 119). XIII. yüzyıl seyyahı Marco Polo, Çukurova'nın dağlık ve ovalık alanlarında ikamet eden Türkmenlerin hayvancılıkla ilgilendiklerini ve at yetiştiriciliğinde mahir olduklarını ifade etmektedir (1979: 20). Kilikya Ermenileri de kendisinden önce bölgede iskân eden halkla aynı doğrultuda hareket ettiler. Ermeniler tarafından at, eşek, katır, keçi, koyun, öküz, inek ve arı yetiştirilirken bunların binek olanları taşımacılık alanında da kullanılmaktaydı (Mxi'tar Gos 2000: 119, 146, 178-180, 197; Alishan, 1899: 23; Ersan 2007: 238; Redford 2012: 302). XIII. yüzyılda Çukurova'yı ziyaret eden Wilbrand von Oldenburg, bu bilgiyi destekleyerek Çukurova'ya dair nakillerinde at çiftliklerine ve av hayvanının bolluğuna vurgu yapmaktadır (2000: 30, 32; Ersan 2007: 238). Hayvancılık konusunda bölgede ceylan, geyik, keklik, bıldırcın gibi farklı hayvan türlerinin de adı zikredilmekle birlikte II. Toros ve kardeşi Mleh'in Adana ve Misis civarında vahşi hayvan avladığı da ifade edilmektedir. Bu şekilde gelişme gösteren bölgedeki hayvancılık faaliyetleri, hayvan ve deri ihracatının gelişmesine de yardımcı olmuştur (Alishan 1899: 23).

İktisadî hayatta arazilerden elde edilen ürünlerin ticareti ve hayvanların alım-satımı, Çukurova'nın limanlarıyla birlikte Silifke, Anazarba, Tarsus, Misis ve Sis gibi şehirlerdeki pazarlarda yapılmaktaydı. Bahsi geçen bu şehirlerin Ayas ve Korykos limanlarıyla bağlantısı, Çukurova'dan Anadolu'ya geçişte geçit konumunda olması, ayrıca depo imkânı sunması, yerli ve yabancı tacirlerin aktif olarak buralara yönelmesinde etkili oldu. Özellikle Latin tüccarların, Ermenilerle yaptıkları anlaşmalara istinaden bu kentlerden depo ya da yerleşim yeri talepleri de pazar açısından bölgenin önemini artırdı (Heyd 1975: 411-412, 414-415). Bununla birlikte dönem içerisinde hazırlanan kanunnâmelerdeki uyarılardan hareketle kentlerde yapılan ticaretin her zaman güvenilirlik içerisinde gerçekleşmediği de anlaşılmaktadır. Zira Katolikos Nerses ve Mxitar Gosh, iktisadî hayatın düzenlenmesine ve ticaretin güven içerisinde gerçekleştirilmesine dair yazılar kaleme almışlardı. Melkonyan, Nerses'in keşişlerin tarıma yönelmesine tepki gösterdiğini ve şehirlerde bulunan tüccarların olumsuzluklarına değindiğini bildirmektedir. Verilen bilgiye göre tüccarlar, pazar yerlerinde her zaman dürüst hareket etmemekte, ölçü ve tartıda hile yaparak alıcıları kandırabilmekteydi. Ayrıca yüzdellik almak kaydıyla köylüye borç para verildiğini, bunun yanlış uygulama olduğunu ve vazgeçilmesi gerektiğini de nasihat ettiği ifade edilmektedir (2016: 340).





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

Katolikos Mxi'tar Gosh, ticarete güvenilirlik esasına ve üretim ya da alım-satımda belirli kıstaslara uyulması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Kanunnâmeye göre; satış işlemi, ürünün kusurlu olmadığına teyit edilmesinden sonra üç şahidin huzurunda yapılmalıydı. Bununla beraber ticareti yapılan ürünlerden ya da hayvanlardan kazanç elde etme beklentisi olduğu için alıcının zarara uğraması hâlinde zararının telafi edilmesi de gerekliydi. Kişi, satın aldığı üründen beklediği karşılığı alamamışsa şahitler nezdinde gerçekleşen alışverişten vazgeçip ürünü iade etme hakkına sahipti. Çarşı ya da pazarda zikredilen kurallara riayet edilmediği takdirde ise ağır cezaların uygulanması gerekiyordu (2000: 119, 178-180, 197). Alıcının mağdur edilmesinin, satış sırasında yalan yere yemin edilmesinin ve dolandırıcılığın cezası aforoz edilmeydi. Şayet satıcı farkında olmaksızın kusurlu ürün satmışsa ve hatası karşısında pişman olmuşsa tövbe ederek malını geri almalıydı. Ticaret yapan kişi, zikredilen kurallara uyarsa aforoz edilmekten kurtulurdu (2000: 87, 233-234). Ticarete satıcı-alıcı arasında herhangi bir sahtekârlık yaşanmasını önlemek için kanunlar mümkün mertebe uygulanmaya çalışılmalı, ürün fiyatları idareciler tarafından kontrol edilmeli ve ürünün yıllık verimine göre değerlendirilerek yenilenmeliydi. Mxi'tar Gosh'a göre zaten pazar yerleri kral ya da yerel idareci izniyle kurulmaktaydı. Bundan dolayı da idareciler tarafından belirlenen kurallara riayet edilmeli, ölçü ve tartıda düzen sağlanmalı, ticarete sorun çıkarıcılar kontrol edilerek Ermeni liderinin emri doğrultusunda cezalandırılmalıydı (2000: 294-295).

İktisadî hayatın kanunlarla düzenlenmeye çalışıldığı toplumda tahıl ürünleri ve hayvanlar, sadece ticarî kâr amaçlı değil aynı zamanda devletlerarası ilişkilerde de önemli bir yer tutmaktaydı. Ermenilerin 1155/1156'daki Kıbrıs Seferi'ne istinaden Bizans İmparatoru Manuel'in Çukurova'ya düzenlediği sefer sırasında imparatoru durdurmak için zirâî ürün ve hayvan takdimi söz konusuydu. Ermeni Baronu II. Toros, imparatorun saldırısı karşısında Antakya kontu ve Kudüs kralı vasıtasıyla af diledi, İmparator Manuel'e erzak, at, katır ve koyun hediye etti (Urfalı Mateos 2000: 324; Alishan 1899: 23; Nersessian 1962: 640; Norwich 2013: 124-125). Tahılın siyasî ve askerî durumlardaki önemi, 1191'deki mücadele sırasında da görülmekteydi. 1191'de Ermeni Baronu Leon, Selahaddin Eyyubi ve Antakya Kontu Bohemund arasında Bagras Kalesi için bir hâkimiyet mücadelesi yaşanıyordu. Bu süreçte Bohemund'un Bagras'ta bulunan 12 bin ölçek buğdayı ele geçirmesi bölge halkı için büyük bir avantaj sağladı. Zira Kont Bohemund, Bagras'ı hakimiyeti altına alamamışsa da buradan ele geçirdiği buğdayla Antakya'yı yaşanan kıtlıktan kurtardı (Gregory Abû'l-Farac 1987: 457-458). Yine Türkiye Selçuklularında I. Alaeddin Keykubad'ın kardeşiyle olan taht mücadelesinde Ermeni prensi Leon'a tahıl vaadi de (İbn Bîbî 1996: 136-137) buğdayın hem temel besin kaynakları içerisindeki önemine hem de siyasî yönden kıymetine örnek teşkil etmektedir.

Bölge, tarım arazilerinin yanı sıra ormanlık alanların varlığı açısından da kıymetliydi. Nehirlerin beslediği Sis ve Misis'teki orman alanlarının (Alishan 1899: 17-19, 23, 128) yanı sıra Toroslar ve Amanos Dağları yıl içerisinde fazla yağış alması sebebiyle funda, safran, sedir, ardıç, zeytin, defne, çam gibi ağaç türlerinin yetiştiği zengin orman dokusuna sahipti. Bu





zengin orman varlığı, bölgenin kereste ihtiyacını karşıladığı gibi kereste ihracatının gelişim göstermesini de sağlamaktaydı. Bununla beraber eserlerde oransal olarak değeri zikredilmemekle birlikte, orman arazisinin varlığı hayvancılığın ve avcılığın yapılmasına da imkân tanımaktaydı (Strabon 2000: 253, 256; Redford 2012: 300). Bölgede hayvancılık yapılması, ormanların bölge ekonomisine en büyük katkısının kereste yönünde olduğu gerçeğini değiştirmemekteydi. Zira ormanlardan elde edilen ürünler, iç pazarda kullanıldığı gibi ihracatta da önemli bir yer tutmaktaydı. Sedir ağaçları ile bunlardan elde edilen kereste, reçine içermesi ve suyu geçirmemesi sebebiyle gemi yapımında tercih edilmekteydi. Kerestenin yanı sıra ağaçlardan elde edilen reçine ve hoş kokulu bitkilerin de ihraç edilmesi söz konusuydu (Alishan 1899: 17-19, 128; Strabon 2000: 253). Ormanlar, gerek alınan vergiler gerekse elde edilen ürünlerin satılmasıyla iktisadî hayata önemli oranda katkı sağlamaktaydı. Bu sebeple ormanların kimin kontrolünde olacağı, Ermeni liderleri ve kanunlar tarafından belirlenmekteydi. Fakat bölge kimin kontrolünde olursa olsun ormanların tasarruf hakkı karşılıksız olarak bulunduğu yerin köylüsüne aitti. Köylü, meyve toplama ya da avlanma konusunda dilediği gibi hareket etme hakkına sahipti. Sınırları içerisindeki halkın haricinde birisi ormandan faydalanmak isterse yine onlardan izin almak zorundaydı (Mxi'tar Gos 2000: 146).

Çukurova, madenler açısından da oldukça zengin bir bölgeydi. Özellikle dağlık alanlarda altın, gümüş, bakır, demir, tuz ve boraks gibi değerli madenler çıkarılırdı. Ülke toprakları kral ya da baronun hâkimiyetindeydi, bu sebeple de madenlerin kim tarafından nasıl kullanılacağı da Ermeni liderlerince belirlenmekteydi. Belirlenen kriterlere göre madenlerin tasarrufunda bazı farklılıklar bulunuyordu. Buna göre madenler içerisinde oldukça kıymetli olan altın kralın, gümüş ise kraliçenin tasarrufundaydı. Altının yanı sıra inci gibi değerli mücevherler daima krala aitken, sakız, safran, katran ve tütsü (hoş kokulu bitkiler) Ermeni beyinin denetimine bırakılmakta, satışı da onların kontrolünde gerçekleşmekteydi. Bakır, demir ve tuz gibi madenlerin inisiyatifi ise kral tarafından belirlenen kişiye aitti (Mxi'tar Gos 2000: 146; Alishan 1899: 441-442; Ünal 2000: 27-29). Alishan'ın nakillerine göre de yapılan anlaşmaya istinaden Venedikli tacirler vasıtasıyla ülkeye giren altın ve gümüş, para basımında önem taşıdığı için kralın darphanesinde toplanmaktaydı (1893: 16).

Bölgenin iktisadî hayatında önemli yeri olan demir, yoğun olarak Adana ve civarından elde edilirdi (Cahen 2012: 121; Ünal 2006: 18). Ayrıca Toros Dağları'yla Haçlı şövalyelerinin kontrolüne bırakılan Amanos Dağları da demir madeni bakımından zengindi. Hâliyle bu durum demirin ihracattaki payını artırmaktaydı. Ancak Ermeni liderleri, zengin bir bölgeye sahip olmayı başarmışlarsa da demir ve kereste zenginliğini kendi menfaatlerine hizmet edecek olan gemi yapımını geliştirmek amacıyla kullanamadılar (Redford 2012: 300). Bu da onları, ihracat ve ithalat faaliyetlerinde gemicilikte üstün durumdaki Latin tüccarlara yakınlaştırırken söz konusu tüccarlara imtiyaz vermek zorunda dahi bıraktı.





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

Çukurova'dan elde edilen demir madeni demirciliğin, kereste varlığı marangozluğun, hayvancılık ise dokumacılığın ve dericiliğin gelişimini sağladı (Mxi'tar Gos 2000: 121; Redford 2012: 302). Marco Polo, en iyi halıyı Ermenilerin dokuduğunu iddia etmektedir (1979: 20). Lakin dericilik ve dokumacılık, göçebe yaşamın getirisi olarak Orta Asya'dan itibaren Türkmen'e özgü bir zanaattı. Türkmenler, keçi kılı ya da koyun yününden dokumalar yapmış, çadırlarını keçeden üretmişlerdi. Bu zanaatlarını göç ettikleri Anadolu'da da muhafaza etmişlerdi (Kaşgarlı Mahmud 1985: 366, 427; Aktok Kaşgarlı 1990: 115). XIII. yüzyıl Anadolu'sunda da Türkmen dokumaları ünlü olup Cahen'e göre Türkmen, çadırını ya da halısını başka bir unsura dokutmazdı. Ayrıca Türklerle aynı coğrafyayı paylaşan Ermeniler de dokuma tekniğinin inceliklerini Türklerden öğrenmişlerdi (2012: 106, 123). Dokumacılığın ihracattaki payı göz önünde bulundurulduğunda Ermeniler ile Çukurova kentlerine yerleşen Latin tüccarların da zamanla bu zanaatı öğrenerek ticaretten pay alma peşine düştükleri anlaşılmaktadır. Zira kendilerine tanınan imtiyazların akabinde Tarsus, Misis ve Ayas gibi kentlere yerleşen Latinlerin buralarda imalat ve zanaata yönelerek marangozluğun yanında dokumacılık ve dericilik yapmaları (Alishan 1899: 444-445) bunu desteklemektedir.

2. Ticaret Yolları ve Latin Tüccarlara Verilen İmtiyazlar

Çukurova'nın verimli bir saha olmasına rağmen yoğun geçen yaz sıcaklarının ve nehir yataklarındaki sıtmaya sebep olan bataklık alanların varlığı insan yaşamına çok da elverişli değildi. Bu sebeple Haçlı Seferleri'nde örnekleri görüldüğü üzere bazı bölgelerin yaz dönemlerinde terk edilmesi söz konusuydu. Halk, hastalıklara davetiye çıkaran ovalık alanlardan uzaklaşarak dağlık alanlara yöneliyordu. Ancak değişen şartlara bağlı olarak liman kentlerinde de yerleşmeye başladılar. Yaşanan olumsuzluklara rağmen halk ve tüccarlar, Çukurova'nın iktisadî hayatında önem taşıyan Silifke, Tarsus, Misis, Sis ile Korykos ve Ayas gibi liman kentlerinde yoğunluk oluşturdu. İç Anadolu'yu Çukurova ve Suriye yönünde bağlayan geçitler (Gülek ve Beylan/Belen) ile Toros ve Amanos Dağları'yla Çukurova'dan elde edilen ürünlerin bolluğu bu kentleri ön plana çıkararak gelişmesini sağladı (Nersessian 1962: 650; Redford 2012: 301).² Geçit ve limanların varlığının yanı sıra Göksu, Seyhan ve Ceyhan nehirlerinin gemicilik faaliyetlerine elverişli yapısı, limanlara ve kentlere bağlantı sağlamaktaydı ve dolayısıyla da bölgedeki gelişimi hızlandırmaktaydı. Çukurova'nın en önemli limanı olan Ayas, tüccarların toplanma yeri konumundaydı ve buradan çıkan kervanlar, geçitler vasıtasıyla Anadolu'nun iç kesimiyle birlikte Suriye, Tebriz, Orta Asya ve Çin'e kadar ulaşabilmekteydi. Ayrıca doğrudan deniz yoluyla da batıyla ticaret yapılabilmekteydi (Turan 2020: 110-111, 178-180; Ersan 2007: 236-237; Nersessian 1962: 650).

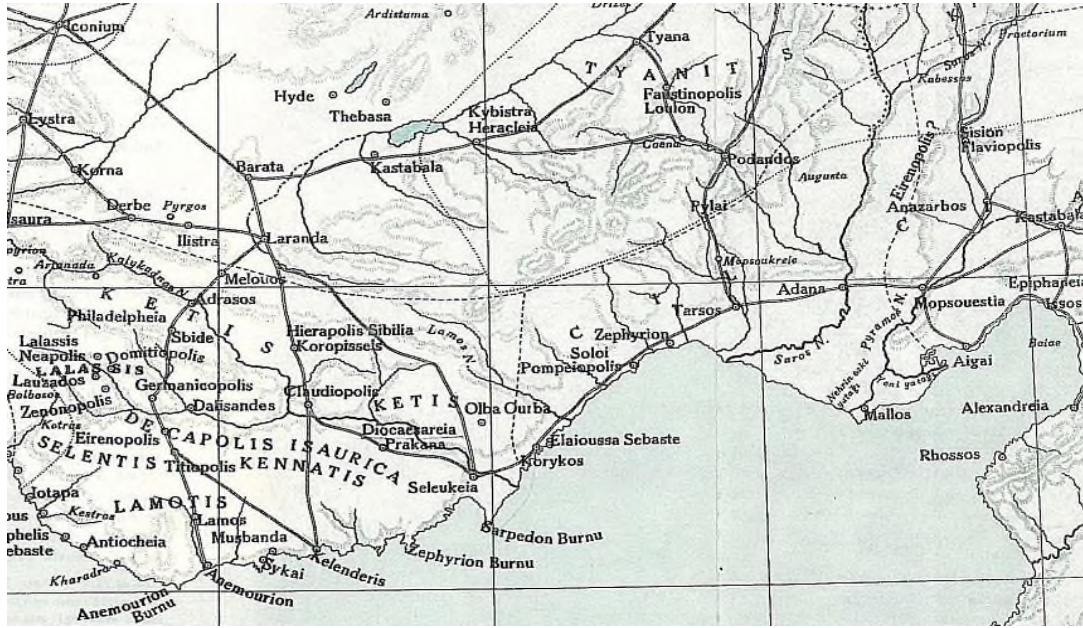
² Topboğazı'na geçişi sağlayan Belen, Amanos Dağları'nda Çukurova'yı Suriye'ye bağlayan geçittir. Suriye'nin kapısı olarak tanımlanan yer Antakya'nın kuzeyindeki Bağras Kalesi'nin kontrolündedir. Gülek Geçidi ise Kilikya'nın kapısı olarak ifade edilmektedir (Akkuş Yiğit 2011: 118; Ünal 2000: 27, 35; Uzun 2017: 32-55).





Antik çağdan itibaren stratejik ve ticarî öneme sahip olan Çukurova'nın ticaret yolları güzergâhına değinen Ramsay'a göre batıdan hareketle Akdeniz ticaretinin yoğun olarak gerçekleştiği üç farklı yol hattı bulunmaktaydı. Ancak ticaret genel itibariyle Karaman (Laranda), Mut (Claudiopolis), Ermenek, Kelenderis (Aydıncık), Uzuncaburç, Silifke, Olba, Korykos, Soloi (Viranşehir-Mezitli), Tarsus, Ayas, Sis, Misis, Anazarba ve Alexandria (İskenderun) güzergâhında gerçekleşmekteydi (1960: 44-46, 387-388, 397).³ Ticarî faaliyetlerin yapıldığı güzergâhlardan biri de Ayas'tan hareketle Ovalık Kilikya'dan gümrük merkezi konumundaki Geben Kalesi'nden (Meryemçil) Göksun ve Maraş'a ulaşmaktaydı. Ticaret yollarının toplanma yeri olan Çukurova limanlarının⁴ önemini fark eden Ermeni liderleri de bölgeye gereken ihtimamı gösterdi ve buralarda iktisadî faaliyetlerin devamlılığını sağlamaya çalıştı.

Şekil 1: Kilikya Bölgesindeki Bazı Yollar



Kaynak: (Ramsay 1960: 366-367).

³ Birinci yol; Konya'dan hareketle Karaman, Dağpazarı, Mut, Aydıncık'a, ikinci yol; Karaman'dan, Göksu Nehri boyunca ilerleyerek Mut, Uzuncaburç ve Silifke'ye, üçüncü yol; Karaman, Balabol (Adrasos), Ermenek (Germanicopolis) üzerinden ya Aydıncık ya da Anamur'a (Anemourion) uzanmaktadır (Ramsay 1960: 401-404; Ünal 2000: 36).

⁴ Meryemçil olarak da zikredilen Geben, Andırın'dan Göksun istikametinde uzanır. Cenevizli ve Venedikli tüccarlar, elde ettikleri imtiyazlarla Ayas'tan hareketle Ceyhan, Andırın ve Geben yoluyla Göksun ve Maraş'a, akabinde Doğu ve Orta Anadolu'ya ulaşmaktaydı. Aynı şekilde Kayseri, Göksun, Anazarba yoluyla Suriye ya da Akdeniz'e çıkılmaktaydı (Gökhan 2016: 129; Alkım 1959: 62, 65, 72). Geben, Gaban ya da Kızıl Kale olarak da zikredilmektedir (Dunbar ve Boal 1978: 85; Boase 1978a: 163).





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

Kentler ve limanlar, iktisadî hayatta iki konuyu ön plana çıkarmıştı. Bunlardan biri Latin tüccarlara verilen imtiyazlar diğeri ise bu tüccarlar vasıtasıyla yapılan ihracat faaliyetleriydi. Doğu Akdeniz'de Latin tüccarların varlığı, Kilikya Ermenilerinin varlığından öncesine dayanmaktaydı. IX. ve X. yüzyıllara dayanan ilişkilerde Hristiyanlar, hac ve ticaret gibi gerekçelerle Müslümanların kontrolündeki Antakya ve Mısır ile temas hâlindeydi. Venedikli, Pisalı ve Cenevizli tüccarlar, 1082'de Bizans İmparatorluğu ile yaptıkları anlaşmalara istinaden Suriye, Filistin ve Kıbrıs'ın yanı sıra Adana, Misis ve Tarsus'ta ticaret yapıyordu (Heyd 1975: 103-136, 143, 411-412; Turan 2020: 25-27, 108-110). Haçlı Seferleri de Doğu Akdeniz ticaretine ağırlık vermelerini sağladı. Bu seferler sırasında gemicilik kabiliyetlerinden istifade edilen Latinler (Heyd 1975: 143 vd.), özellikle Antakya Haçlı Kontluğu'nun kurulmasının akabinde kendilerine tanınan imtiyazlarla Doğu Akdeniz'de aktif olarak yer aldılar. Antakya, Akka ve İskenderiye üzerinden Müslümanlarla ticaret yapmaya başladılar. III. Haçlı Seferi ve Kıbrıs'ın Haçlılar tarafından alınması, Müslümanlarla mücadelelere sebep olsa da ticaretin devamlılığına engel teşkil etmedi. IV. Haçlı Seferi sonrasında ise elde edilen imtiyazlarla Çukurova'da Latin tüccar varlığı artarak devam etti (Heyd 1975: 145-155, 156-166; Turan 2020: 25-48; Usta 2023: 5; Özkutlu 2019: 487-491). Bunların yanı sıra Selçuklu sultanlarının I. Gıyaseddin Keyhusrev'den itibaren Venedik, Ceneviz ve Kıbrıs Krallığı'na tanıdığı imtiyazlar da Latinlerin Akdeniz ve limanlarına yönelmesinde etkili oldu (Ersan 2007: 236-237; Nersessian 1962: 650-655; Cahen 2012: 125-126; Turan 1988: 109-146). Venedikli tüccarlara ait en az üç şahit huzurunda hazırlanmış noter kayıtları da (Morozzo ve Lombardo 1940) bu bilgiyi desteklemektedir.

Haçlı kontlukları vasıtasıyla ticarî üstünlük elde eden Latin tüccarlar, Çukurova'da siyasî ve askerî bir güç olarak ortaya çıkan Kilikya Ermeni Kralı Leon nezdinde de haklarını muhafaza etmeyi başardı. 1198'de Papa ve Alman imparatorunun onayıyla krallık tacı giyen Leon, siyasî ve askerî mücadelelerinde batıya yakınlık sergiledi. Krallığını güçlendirmek amacıyla da Antakya Kontluğu ile aynı siyaseti izleyerek Venedik, Ceneviz ve Pisalılara muhtelif imtiyazlar verdi. Ermenilerin uluslararası ticareti desteklemeleri hem siyasî hem de iktisadî manada menfaatlerine oldu (Vahram 1831: VIII; Heyd 1975: 407-408, 411; Turan 2020: 108 vd.; Ersan 2007: 236-237; Nersessian 1962: 650). Çin ve Hindistan'dan getirilen ürünlerin Avrupa'ya ve Avrupa'daki ürünlerin ise doğuya taşınmasına imkân tanıyan bu imtiyazlar, XIV. yüzyıla kadar devam ettirildi (Ghazarian 2000: 126). Çukurova'daki verimli araziler, Ayas Limanı'nın varlığı ve I. Leon'un Ceneviz ve Venedik'e tanıdığı imtiyazlar, iktisadî hayata büyük ölçüde canlılık kazandırdı. Elde edilen ürünler, Latin tüccarlar vasıtasıyla yeni pazarlara taşındı (Boase 1978b: 22; Ersan 2007: 239).

Kilikya Ermenilerinde ticarî faaliyetlerden alınan vergiler önem taşımakla birlikte daha fazla kazanç elde edilebilecek durumlarda muafiyetler de uygulanmaktaydı. Karaman'dan Amanos Dağları'na kadar uzanan bölgede etkili olan Leon, Bizans İmparatorluğu'nda Manuel Komnenos sonrasında yaşanan taht değişikliğinden ve Selçuklu Devleti'nde II. Kılıç Arslan'ın





tahtı 11 oğlu arasında taksim etmesinden faydalanarak ekonomik anlamda girişimlerde bulundu. Leon, özellikle krallık tacı giydikten sonra Ayas Limanı'nı daha aktif hâle getirerek batıyla ticarî faaliyetlerini artırmak için Cenevizli ve Venedikli tüccarlara birtakım ayrıcalıklar tanıdığı çeşitli antlaşmalar imzaladı (Alishan 1893: 13-15; Nersessian 1962: 650; Boase 1978b: 15). Leon, ilk olarak Cenevizlilere yakınlık sergiledi ve 1201 yılında Ogerio di Pollo ile ticaret anlaşması yaptı. Bu anlaşmayla Cenevizliler başta gümrük olmak üzere bazı vergilerden muaf tutuldu. Bu tüccarlara Sis, Tarsus ve Misis gibi kentlerde konaklama yerleriyle birlikte ticaret mallarını koyabilecekleri depolar, ibadetleri için kiliseler ya da bunları inşa edebilecekleri araziler verildi. Ayrıca kendilerine ait mahkeme kurmaları ve Vikont adı verilen idareci bulundurmaları imtiyazı tanındı. Çukurova'da aktif olarak bulunan Cenevizli tüccarlarla yapılan anlaşma ticarî, adlî ve malî konuları kapsamakta ve onlara oldukça geniş muafiyetler sunmaktaydı. Böylece yapılan anlaşma, Cenevizli tacirlerin Çukurova'da kalıcı olmalarını sağladı (Heyd 1975: 411-412; Turan 2020: 110-111; Alishan 1899: 63, 320; Jacoby 2014: 261-262, 278-281). Ayrıca anlaşmanın Sis Başpiskoposu Jean ve Kral Leon arasında imzalanmış olması (Alishan 1899: 266), Latinlerin haklarının belirlenmesinde piskoposların da etkili olduğuna işaret etmektedir.

1201 yılında Ceneviz tacirlerine verilen imtiyazlar, aynı yılın aralık ayında Venedik elçisi Jacopo Badoaro ile yapılan anlaşmayla Venediklilere de tanındı. Bununla birlikte Ceneviz tüccarlarına daha kapsamlı haklar sunulurken Venediklilere kısmen kısıtlamaların uygulanması söz konusuydu. Zira Venediklilere sadece Misis'te depo, kilise ve yaşam alanı kurmalarına izni verildi. Yine bu anlaşmaya göre Venedikli bir tüccarın ölümü durumunda ona ait mallar, Sis başpiskoposunun kontrolünde olacak ve Venedik doğuna gönderilecekti. Bu anlaşmayla Venedik tüccarlarına limanlar vasıtasıyla ücretsiz giriş-çıkış hakkı tanınsa da bunun sınırlı şartlarda gerçekleştirilmesine izin verildi. Bu tüccarlar, Kilikya topraklarına girişte gümrük işlemlerinin yapıldığı ve geçiş kapısı konumundaki Portella⁵ geçidinde vergi vereceklerdi. Bu vergilendirmeye Ermenilerin para basımında zorunlu ihtiyacı olan altın ve gümüşler de dâhil edildi (Alishan 1893: 15-17; Alishan 1899: 498-499; Heyd 1975: 414-415; Turan 2020: 111; Aktok Kaşgarlı 1990: 115, 117). Söz konusu kısıtlamalara karşın tüccarlara *L'Armeno-Veneto*'da yer alan bilgiye göre anlaşma kapsamında *Naufragi/Ius Naufragii* (Kaleli 2021: 29-44) uygulanacaktı. Bu uygulamaya göre Venedikli tüccarların denizde ya da karada zarar görmeyeceği garanti altına alınırken aksi bir durum olursa tüccarların zararları kral

⁵ *Kapı* olarak da zikredilen Portella Geçidi, Amanos Dağı ile sahil arasındaki, Suriye'den Çukurova'ya ulaşımında kullanılan dar geçitlerden biridir. Burada bulunan gümrük dairesi Gaston, Gastim ya da Bagras adı verilen kale sahibine aitti (Urfalı Mateos 2000: 308). W. Heyd'e göre İskenderun Körfezi'nin birkaç kilometre kuzeyinde, Ermeni Krallığı'nın gümrük bürosu konumunda dağ ile körfez arasına sıkışmış dar bir geçittir. Yol, Ermeni arazisinde ilk olarak Misis'e sonra Adana'ya ulaşıyordu. Ardından da Gülek Boğazı'ndan Toroslara geçiyor ve Konya istikametinde ilerliyordu (1975: 409-410). Oldenburg, seyahati sırasında İskenderun'dan Portella'ya yani Payas'a ulaştığını söyleyerek buranın Payas olduğunu zikretmektedir (2000: 33). Ancak oranın Payas ile İskenderun arasında bugün Sarı Seki olarak zikredilen yer olduğu da ifade edilmektedir (Boase 1978a: 167, 177).





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

tarafından tazmin edilecekti. Leon tarafından yasalaştırılan bu kararlar batan gemilerin mallarına el konulmasına karşı duruldu ve korsanlık faaliyetleri de engellendi. Kilikya Ermenilerinde ticarî faaliyetlerin yasalarla bu şekilde teminat altına alınması, Latinler için bölgeyi güvenilir bir pazar hâline getirdi (Alishan 1893: 16; Danielyan 2011: 49). *Mxi'tar Gosh Kanunnâmesi*'nde de buna benzer uygulamalar vardı. Kanunnâmede batan gemilere yardım edilmesi gerektiği vurgulanırken yağmalanmasının kesinlikle yasak olduğu üzerinde duruluyordu. Hatta bu tutumun denizlerde ticaret yapılan devletlerle ilişkilerin seyrini belirleyeceğinden Gosh'a göre söz konusu kurala oldukça dikkat edilmeliydi (2000: 262).

Kilikya Ermeni kralları, Venedik ile ilişkilerinde mesafeli bir tutum sergilerken Ceneviz tacirleriyle olan münasebetlerini daha geniş ölçüde tutuyorlardı. 1215 yılında Cenevizli tüccarlarla yapılan anlaşmayla onlara verilen imtiyazlar daha da genişletildi. Tüccarlara liman kentleri dışında Tarsus, Sis ve Misis'in istedikleri yerinde mülk edinme hakkı tanındı. Anlaşmayı yapan Cenevizli Vikont Ugone Ferrario, Tarsus'ta fırın ve hamam inşa etme ve bahçe sahibi olma imtiyazı elde etti. Cenevizliler, konsolosluklar kurma, buralara görevli tayin etme ve mülk edinme haklarını da korudu. Tüccarlara birçok kolaylık sağlandıysa da yolları kullanmanın karşılığı olan geçiş vergisi ile pazarda sattıkları malların vergi yükümlülüğü kısmen devam ettirildi. Zira Ermeni kralı tarafından toprak verilen dört Ermeni baronu, sahip oldukları stratejik noktalarda alınan bu vergilerden vazgeçemediler (Alishan 1899: 210, 320; Heyd 1975: 412; Turan 2020: 111; Jacoby 2014: 261-262; Ersan 2007: 237). Heyd tarafından verilen bu dört isim; Ceneviz ve Venedikli tüccarların ticaret için geçmek zorunda oldukları toprakların hâkimi Tabaria Senyörü Othon, Antakya yakınlarındaki Beylan/Belen Boğazı'na hâkim olan Gaston (Bagras) Senyörü Adam, Korykos Senyörü Vahram, Gaban (Geben) Senyörü Leon'du (1975: 413). Bu anlaşmaya dair verilen bilgiye göre ise Ermeni baronlarına rağmen Kral Leon, aynı yıl Ceneviz tüccarlarının haraç ya da gümrük vergisinden muaf tutulduğuna dair ayrı bir ferman yayınladı (Alishan 1899: 210; Aktok Kaşgarlı 1990: 115). Bu anlaşma ve fermanlar, Çukurova'nın ticarî önemini farkında olan Latinlerin, bölgede kalıcılıklarını pekiştirmek istediklerini de göstermektedir.

Kilikya Ermeni Krallığı'nda, Leon döneminde Haçlı kontluklarının kurulmasıyla bölgede aktif olarak bulunan Hospitalier (St. Jean), Templier (Tapınak) ve Teuton Şövalyelerine de muafiyetler verildi. Gaston ya da Bagras⁶ olarak zikredilen yer ile

⁶ Belen Geçidi'nde önemli bir yere sahip olan Bagras Kalesi, "Suriye Kapısı, Amanos Kapısı, Pagrae, Bâb-ı İskenderun, Mazik Bağras" isimleri ile zikredilmektedir. İmparator Phokas tarafından inşa edilen kale, Ermeni Leon ve şövalyeler tarafından tahkim edildi (Çeken 2022: 154-155, 157). Haçlı döneminden itibaren de Gaston, Gastim, Guaston ya da Gastun adının Bagras'ı karşıladığı bildirilmektedir. Burası Leon'un Tapınak Şövalyeleriyle anlaşmazlığına sebep olmuştur (Oldenburg 2000: 29; Lawrence 1978: 41). Antakya Kontu Renaud, Musul Atabeyliği, Selçuklular ve Ermeniler ile mücadele etmekteydi. Antakya kontu, yaşanan mücadelelerin yanı sıra Bizans İmparatoru Manuel'in Ermeni seferi sonrasında Templier tarikatını ön plana çıkardı. İskenderun ve civarından Ermenileri uzaklaştıran tarikat mensupları Gastun-Bagras kalelerine hâkim oldu. Abu'l Farac'a göre





kuzeyindeki gümrük merkezi konumundaki Portella geçidi, Templier Şövalyelerinin idaresine bırakıldı. Ancak şövalyeler, veraset mücadelesinde Leon'a karşı Antakya-Trablus Haçlı kontlarının yanında yer aldılar. Templier Şövalyelerinin bu tutumundan rahatsız olan Leon, şövalyelerin Portella geçidini kullanmalarını yasakladı ve 1191'de Adam de Gaston'u Bagras'a sevk ederek bölgeyi onun idaresine verdi. 1207, 1210/1211 ve 1214'te Hospitalier Şövalyeleriyle anlaşmalar yapan Leon, Silifke dâhil olmak üzere bazı toprakları vererek onlarla tekrar yakınlık kurdu. Diğer yandan Templier Şövalyelerine karşı mesafeli tutum izlemesi sebebiyle papa ile karşı karşıya geldi. Bundan dolayı aforoz edilme tehdidi karşısında kalan Leon, Templier Şövalyeleriyle anlaşarak Mart/Nisan 1215'te arazilerini iade etme kararı aldı (Urfalı Mateos 2000: 308-309; Alishan 1899: 55, 225, 237-238, 328, 332; Lawrence 1978: 41-45; Smith 1978: 93-117; Heyd 1975: 408-409; Turan 2020: 109; Ersan 2007: 237). Templier mensupları da Bagras ve civarındaki hâkimiyetleri süresince bankacılık ve balıkçılıkla meşgul olurken Venedikli ve Cenevizli tüccarların faaliyetlerinin sürdürülmesini de destekledi (Çeken 2022: 153).

Teuton Şövalyeleriyle de yakınlık kuran Leon, 1209'da Antakya hâkimiyeti konusunda papanın desteğini elde edebilmek için bu şövalyelerden birini elçi olarak görevlendirdi. 1211'de Çukurova'da bazı toprakları şövalyelere tahsis etti. Sulh ortamı oluşturarak siyasî ve askerî hadiselerde müttefik edinebilmek amacıyla böyle imtiyazlar veren Leon, ayrıca erzak, at ve diğer ihtiyaç malzemelerinin temininde önemli oranda vergi muafiyeti uyguladı (Smith 1978: 113; Aktok Kaşgarlı 1990: 118). Ermeni kralı, zengin madenlere sahip Amanosları ilk dönemde kendi menfaati için kullanırken, siyasî ve askerî mücadelelerin artmasıyla birlikte Templier Şövalyelerinin kontrolüne bıraktı (Redford 2012: 301; Smith 1978: 113).

Geniş bir pazara sahip olan Çukurova'da içte alışveriş sürdürülmekle birlikte Ayas Limanı'nı kullanan Latin tüccarlar aracılığıyla önemli oranda ithalat ve ihracat yapılmaktaydı. Ermeniler, para basımı için gerekli olan altın ve gümüşü ithal ederken (Heyd 1975: 414-415; Turan 2020: 111) Amanos ve Toros Dağları'ndan elde edilen çam ve keresteyle madenlerden elde edilen demiri ihraç etmekteydi. Hatta bunlar, ihraç ürünleri arasında ilk sırada yer almaktaydı. Elde ettikleri demir ve keresteden kendileri layıkıyla istifade edemeseler de bunları ihraç ederek önemli bir gelir kaynağı oluşturdular (Boase 1978b: 22; Ersan 2007: 239). Bununla birlikte tuz, safran, buğday, üzüm, zeytin, pamuk, yün, deri, şarap, keçi-deve kılından dokunan kumaşlarla at ve katır gibi hayvanlar Latin tüccarlar vasıtasıyla Kıbrıs ve batıya ihraç edildi. Böylece Orta Asya dâhil olmak üzere farklı coğrafyalardan gelen ürünlerin toplandığı Çukurova, gerekli tüm hammadde ihtiyacını karşıladı (Heyd 1975: 411; Ersan 2007: 238-239; Jacoby 2014: 278-279; Redford 2012: 301; Ghazarian 2000: 126). Hem ürün hem de

1156'da Ermeni Baronu Toros ve Templier Şövalyeleri arasında anlaşmazlık yaşandı ancak daha sonra Antakya Kontluğu'nun aracılığıyla sulh yapıldı ve topraklar geri verildi (1978: 393).





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

pazar açısından zengin olan bu bölgede köle ticareti de yapılmaktaydı (Alishan 1899: 442-443; Strabon 2000: 252).

I. Leon döneminden itibaren yaşanan ekonomik gelişme, bölgedeki mücadeleler sebebiyle bazen sarsılmışsa da imalat ve dış ticaret varlığını korudu. Ancak Leon sonrasında Latinlerin Doğu Akdeniz yönündeki ticareti çeşitli dönemlerde sekteye uğradı. Örneğin 1219'da Leon'un ölümünden sonra Bagraslı Adam ve Gaban senyörü olan Leon, Latinleri gümrük vergisi ödemeye zorladılar (Peacock 2006: 145). Müslümanların her geçen gün güçlenmesinden rahatsız olan papa da Latinlerin Müslümanlara demir, kereste ve köle satışını yasakladı ve buna uymayanların aforoz edilmesi kararını aldı. Fakat bu karar, Latin tüccarlar tarafından her zaman uygulanmadı ve ticarî faaliyetler sürdürüldü (Usta 2023: 6 vd; Özkutlu 2019: 487-492). I. Hetum'un saltanatı sırasında ise mücadelelerden dolayı zarar gören Ayas Limanı onarıldı ve işlerliğinin muhafazası sağlandı. 1245 ve 1271 yıllarında Latin tacirlere verilen imtiyazlar devam ettirildi (Nersessian 1962: 655; Dashdondog 2011: 161-162; Ersan 2007: 237-238; Akkuş Yiğit 2015: 172, 187-189). I. Hetum sonrasındaki savaşlarla zarar gören iktisadî hayatın canlandırılması için Latin devletleriyle olan anlaşmalar yenilendi (Kalloshyan 2014: 5; Akkuş Yiğit 2015: 460). İktisadî faaliyetlerin devamlılığı ve Latinlerin aracılığıyla yapılan ithalat ve ihracat, Kilikya Ermenileri ve Memlûkler açısından oldukça önemliydi. Zira daha önce de ifade edildiği üzere Çukurova'dan demir ihraç edilirken buna karşılık batıdan para basımı için gerekli olan gümüş ve altın ithal edilmekteydi (Bedoukian 1981: 164, 166, 221). Buna bağlı olarak da 1245, 1271, 1307 yıllarında ve sonrasında Hetum hânedânı mensuplarınca Ayas Limanı'nı kullanan Venedikli ve Cenevizlilere tanınan imtiyazlarla Çukurova'ya getirilen altın ve gümüşten vergi alınmadı. Ayrıca diğer ürünlerden alınan vergilerin de gümüş olarak tahsili, gümüşün elde edilmesini sağladı (Bedoukian 1981: 282; Jacoby 2014: 280-281; Alishan 1899: 498-499).

3. Para ve Vergilendirme Usulleri

Çukurova'nın ekonomik zenginliği ve madenlerinin bolluğu para politikasında belirleyici oldu. İktisadî hayatın önemli bir parçası olan para, gerek kanunlarla gerekse kralların girişimiyle kontrol altında tutuldu. Para bastırma yetkisi sadece krala aitti ve bir prens ya da baron para bastırmak isterse ondan izin almak zorundaydı. Bunun dışında hareket edilmesi ve sahte para bastırılması durumunda ceza uygulanmaktaydı (Mxi'tar Gos 2000: 114, 195; Redford 2012: 304). Çukurova'da bağlı oldukları siyasî güç adına para bastıran ilk Ermeni hânedânı Rupenliler oldu. Baronluk ve krallık dönemlerine ayrılan bu hânedânda baronluğu teşkil eden ilk dönemde bakır ve gümüş sikkeler bastırılırken, krallık sürecinde gümüş paralar ve nadir olarak da olsa altın paralar darp edildi (Bedoukian 1981: 195). Bu da güçle orantılı olarak para bastırıldığını göstermektedir. Kilikya Ermenilerinin ilk liderleri olarak zikredilen I. Rupen ve I. Konstantin'in para bastırması olma ihtimalinden bahsedilmektedir (Ek-1). Ancak bu dönemde paralar üzerinde tarihlere rastlanmaması tereddüde sebep olmaktadır (Hançer





2016: 288; Bedoukian 1981: 95-96). I. Rupen'e dair bilinen bir örneğine ulaşamadığı ifade edilse de Haçlı Seferleri'nin akabinde Baron unvanı verilmiş olan I. Konstantin'in ve ardılı olan Toros'tan itibaren sonraki liderlerin merkezleri Sis ve Tarsus'ta bakır para bastırdıkları bildirilmektedir (Bedoukian 1981: 95-103, 195-197).

Paul Z. Bedoukian'ın verdiği bilgiye göre Kilikya Ermenilerinin baronluk ve krallık devirlerinde ilk bastırılan paralar bakır olarak darp edilmişti. I. Leon ve I. Hetum dönemine dair nakillerde ise bakır ve gümüş paranın bol olduğu, buna karşın altın paranın oldukça az olduğu ifade edilmektedir. Leon, krallık tacı giydikten sonra artan gücüyle orantılı olarak bakır ve gümüş paraların yanı sıra altın para da bastırmıştı. Bu dönemde gümüş paralar genel itibariyle tek tip ve aynı ağırlıkta bulunurken, altın paralarda değişkenlik söz konusu olup farklı ağırlıkta paralar darp edildi. Altın paraların bu değişkenliğinde sahip olunan güçle birlikte tahta çıkış ve evlilik gibi özel günlere istinaden darp edilmeleri de etkiliydi. Bakır ve gümüşün yaygın kullanımına karşın altın para sadece önemli günler için bastırıldığından ticarî hayatta aktif olarak kullanılmamaktaydı. Rupen hânedânının baronluk döneminde darp edilen paraların ağırlığı ve kim tarafından bastırıldığı konusunda verilen tabloya göre Leon'un 1198'de krallık tacı giymesinden sonra başlattığı para basım usulü, Kilikya Ermeni Krallığı'nın ortadan kalktığı zamana kadar sürdürüldü (Boase 1978b: 22; Bedoukian 1981: 95-97, 100, 116-117, 200, 221).

Para, bir hânedânın ya da devletin gücünü simgelemesi sebebiyle önem taşımaktaydı. Bunun bilincinde olan Kilikya Ermeni liderleri de bölgedeki güçlerini göstermek adına Sis ve Tarsus gibi önemli kentlerdeki darphanelerde para bastırmıştı. Bunun yanı sıra para basımında ve kullanılan sembollerde Bizans İmparatorluğu'nun ve sürekli temas hâlinde oldukları Haçlı kontluklarının etkisi vardı. Bu sebeple paralar üzerinde elinde haç tutan kral, aslan ya da taç giyen kral sembolleri kullanıldı (Ek-2). Paralarda kullanılan dil konusu da siyasî ve askerî şartlara göre değişkenlik göstermekteydi. Örneğin Antakya Haçlı Kontluğu ile yakınlık sebebiyle paralarda Ermenicenin yanı sıra Latince de kullanılmıştı (Bedoukian 1981: 96-97, 202-204, 243). Rum ve Latin etkisinin yanı sıra Rupen hânedânından Mleh'in Musul Atabeyi Nureddin Mahmud ile yakınlığından ve onun desteğini elde etmesinden dolayı Musul Atabeyi adına bastırılan paralar ise Arapça formdaydı ((Bedoukian 1981: 98). Arapça para bastırılan diğer bir devlet Türkiye Selçuklularıydı. Ermeni liderleri, tabilik-metbuluk çerçevesinde sürdürdükleri ilişkilerinde bağlılıklarını bildirme adına Ermenice ve Arapça ifadelerin yer aldığı paralar bastırmışlardı (Bedoukian 1981: 28; Ersan 2014: 184, 189, 191, 194) (Ek-3). Ayrıca Rupen hânedânında iktisadî açıdan zenginliğin ve para sıkıntısının yaşanmadığının delili olarak evlilikler gösterilebilir. Zira Rupenlilerde yapılan evliliklerde çeyiz olarak toprak verilmesinin yanı sıra yüklü miktarda para da ödenmekteydi (Aktaş 2022: 407-408).





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

İktisadî hayatın önemli gelir kaynakları arasında vergiler de yer almaktaydı. Kilikya Ermenileri geçitleri, yolları, hayvanları, arazileri ve arazilerden üretilen sebze ve meyveleri, madenleri ve ormanlardan elde edilen ürünleri vergilendirmeye dâhil etti (Ersan 2007: 237; Mxi'tar Gos 2000: 146, 178-180, 197). *Mxi'tar Gosh Kanunnamesi'*ne göre ticaret amacıyla hareket edilmiyorsa yollardan vergi alınmamalıydı. Ancak ticarî gayeyle seyahatte belirli bir miktar vergi tahsil edilmeliydi. Ayrıca ekme ve şarap gibi ürünlerin fiyatları artırılabilir ya da azaltılabilir, bu konuda ise yıllık değişen verim oranı göz önünde bulundurulmalıydı. Sahip olunan tüm bağ, bahçe, ticarî ürünler ve hayvanlar, verimi ve değeri oranında vergilendirmeye dâhil edilmeliydi. Hayvanlardan alınan vergilerde hayvanın sağlıklı ya da iş yapabilir durumda olmasına dikkat gösterilmeliydi. Uygulamada keyfiyet söz konusu olmayıp yasalar çerçevesinde ve Ermeni liderinin belirlediği miktarda vergi alınmalıydı (Mxi'tar Gos 2000: 119-120, 178-180, 197, 295).

Vergi alımında doğudan ve batıdan gelen tüm ürünlerin toplanma yeri olan Ayas Limanı önemli bir konumdaydı. Alınan vergiler genellikle altın ve gümüş cinsindedi. Alishan'a göre vergi miktarı ürüne göre belirlenmekte ve %2 ya da %4 oranında değişmekteydi. Bu vergilendirme içerisinde Latin tüccarlar, yoğun ticarî girişimleri sebebiyle fermanlarla vergiden muaf tutulmuştu. Bu durum, Kilikya Ermeni Krallığı'nın menfaatineydi. Zira vergi muafiyetleri, Kilikya topraklarındaki Latin tüccar sayısının artışına da zemin hazırlıyordu (Alishan 1899: 441-442).

Sonuç

Çukurova, stratejik konumu itibariyle her dönem dikkat çeken bölgelerden birisi olmuştur. Bundan dolayı da Eski Çağlardan itibaren birçok devlet ve topluluğun hâkim olmak istediği bölge konumuna gelmiştir. Çukurova'nın tarihi geçmişi içerisinde bölgeye hâkim olmak isteyen topluluklardan biri de Ermeniler olmuş, bölgede Müslüman ve Türk nüfus olmasına rağmen Anadolu'daki yer değişimi sırasında bu coğrafyaya gelmişlerdir. Söz konusu göçü sadece iskânla bırakmayan Ermenilerin bölgenin stratejik konumunu ve zenginliğini de dikkate alarak burada hakimiyet sahası kurmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Ancak son derece önem arz eden bir alanda bunu sağlamanın kolay olmadığı bilinciyle hareket ettikleri de tespit edilmektedir. Zira bir taraftan diğer devlet ve topluluklarla siyasî ilişki ve çatışmaya girerken diğer taraftan kalıcılıklarını sağlayabilme adına iktisadî faaliyetlere yönelmeleri buna işaret etmektedir. Bu kapsamda bölgenin stratejik konumunun yanında zengin topraklarını da dikkate aldıkları görülmektedir. Bölge, birçok ürünün yetiştirilebildiği verimli topraklara sahiptir. Bu faktörü ticarî olarak kullanmak isteyen Ermenilerin yetiştirilen ürünlerin önemli bir kısmını da iktisadî yapılarını zenginleştirme adına ticarileştirmeye çalıştıkları aşikardır. Ayrıca bölge, tarım başta olmak üzere ormanlar ve madenler yönünden de önemli bir alandır. Söz konusu coğrafya, hayvancılık yapmaya da





müsait olduğu için Ermenilerin bu alanların tamamını aktif olarak iktisadî kalkınmalarında kullanmış oldukları görülmektedir.

Ermenilerin ziraî ve iktisadî alanlardaki gelişimi sağlamaya çalışırken bölgede var olan diğer unsurlardan da birçok şey öğrendikleri aşikardır. Bazı Avrupalıların Çukurova'da Ermenilerin iktisadî varlığını sağlam bir zemine oturtma kaygısında oldukları anlaşılmaktadır. Fakat Ermeniler özellikle hayvancılık, hayvan ürünleri ve buna bağlı gelişen zanaatları Türklerden öğrenmişlerdir. Bu da bölge ticaretinin altyapısının bir kısmını Türklerin oluşturduğunu göstermesine rağmen bunların ticarî potansiyel olarak kullanımı konusunda payı Ermenilere kaptırdıklarına da işaret etmektedir.

İktisadî kalkınmayı kontrollü bir şekilde yürütme adına kanunnameler çıkaran Ermeniler, toprakla birlikte ticareti de devlet denetimine almışlardır. Ticaretin bölgedeki gelişimi, bir yönüyle de yolların kontrol altına alınmasıyla ilişkilidir. Ermeni liderlerinin de bu ilişkinin farkına vardıkları anlaşılmaktadır. Zira yabancı tüccarlara çeşitli imtiyazlar tanımalarıyla bölgenin ticaret ağını yoğunlaştırarak ticarî potansiyelini artırmaya çalışmaları bunu göstermektedir. Bu girişimlerinin olumlu sonucunu ise döneminde aktif olan Cenevizli ve Venedikli tüccarların Çukurova'ya olan ilgisinin artmasıyla almış görünmektedirler. Bununla birlikte söz konusu tüccarlara vergi muafiyeti tanıyarak bölge ticaretine destek vermişlerse de kontrolü kaybetmek istemedikleri hissedilmektedir. Parayı ve vergileri doğrudan kendi denetimlerine almaya çaba sarf etmeleri de bunun açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ermeniler, iktisadî kalkınmalarını sağlama adına Cenevizliler başta olmak üzere Avrupalı tüccarlara imtiyazlar vermiş, birçok yönden onlara da imkân sağlamışlardır. Zira Ermenilerin sağladıkları imtiyazlar, Avrupalıların bölgede ticarî amaçlarla da olsa kalıcı olmalarında etkili olmuştur. Karşılıklı bu çıkar ilişkisinin her iki taraf açısından siyasî olarak da etkisinin olduğuna şüphe yoktur.

Sonuç olarak Ermeniler tarafından sürdürülmeye çalışılan bu faaliyetlerin tamamı, bölge ticaretini ve hâliyle kendi zenginliklerini artırmaya yönelik girişimlerdi. Bu girişimleri vasıtasıyla Çukurova'da iktisadî kalkınmayı sağlamaya çalışmaları da bölgedeki varlıklarını sürdürebilmenin temel şartlarından biri olarak görülmüştür. Böylece Ermenilerin Çukurova'da siyasî varlık gösterebilmelerinin önemli vasıtalarından biri olan ekonomik kalkınmayı her yönüyle hedefledikleri tespit edilebilmektedir.

Kaynakça

- Akkuş Yiğit, Fatma. 2011. "XIV-XV. Yüzyılda Çukurova'nın Stratejik Önemi". ss. 115-122 içinde *Türk Deniz Ticareti Sempozyumu, 7-8 Nisan 2011 Bildiriler Kitabı*. C. III, Ed. Fevzi Demir. Mersin: Mersin Deniz Ticaret Odası Yayınları.
- Akkuş Yiğit, Fatma. 2015. "Memlûk-Ermeni Münasebetleri". *Gazi Akademik Bakış Dergisi* 8(16): 171-206.





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

- Akkuş Yiğit, Fatma. 2016. "Doğu Akdeniz'in Önemli Liman-Kalesi: Ayas". ss. 451-467 içinde *Uluslararası "Tarihte Adana ve Çukurova" Sempozyumu, 17-19 Nisan 2015 Adana, Bildiriler Kitabı*. C. I. Ed. Yılmaz Kurt, Fatih Sansar. Adana.
- Aktaş, Yasemin. 2022. "Rupen Hanedanında Siyasetin Gölgesinde Yapılan Evlilikler". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (55): 403-426.
- Aktok Kaşgarlı, Mehlika. 1990. *Kilikya Tâbi Ermeni Baronluğu Tarihi*. Ankara: Altıncıoğlu Matbaası.
- Alishan, Ghevont M. 1893. *L'Arméno-Veneto Compendio Storico e Documenti Delle Relazioni Degli Armeni Coi Venezian XIII-XIV*. Venezia.
- Alishan, Léonce M. 1899. *Sissouan Ou L'Arméno-Cilicie Description Géographique et Historique*. Venise.
- Alkim, U. Bahadır. 1959. "Güney-Batı Antitoros Bölgesinde Eski Bir Yol Şebekesi". *Belleten* 23(89): 59-73.
- Anonim. 1937. *Hudûd al-Âlam The Regions of The Word A Persian Geography*. Trans. V. Minorsky, V. V. Barthold. London.
- Anonim. 2018. *Hudûdü'l Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Magrib*. Çev. Abdullah Duman, Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Balcıoğulları, Abdullah. 2022. "9. ve 13. Yüzyıllar Arası Çukurova'da Yerleşme ve Ticaret Yolları". ss. 1-13 içinde *XVIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 1-5 Ekim 2018*. C. XI. Ankara: TTK Yayınları.
- Bardakcı, Kürşat. 2018. "Antikçağ'da Dağlık Kilikya Bölgesinin Doğal Kaynakları ve Sosyo-Ekonomik Durumu". *The Journal Of Social Science* 2(3): 12-19.
- Bedoukian, Paul Z. 1981. *Selected Numismatic Studies*. Los Angeles: Armenian Numismatic Society.
- Beihammer, Alexander Daniel. 2022. *Bizans ve Müslüman Türk Anadolu'nun Doğuşu (1040-1130)*. Çev. Tarık Özbek. Ankara: Koyu Siyah Yayınları.
- Boase, T. S. R. 1978a. "Gazetteer", ss. 145-185 içinde *The Cilician Kingdom Of Armenia*. Ed. T. S. R. Boase. London: Scottish Academic Pres.
- Boase, T. S. R. 1978b. "The History Of The Kingdom". ss. 1-34 içinde *The Cilician Kingdom Of Armenia*, Ed. T. S. R. Boase. London: Scottish Academic Pres.
- Cahen, Claude. 2012. *Osmanlılardan Önce Anadolu*. Çev. Erol Üyepazarcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Chamic, Michael. 1827. *History Of Armenia*. Vol. II. Trans. Johannes Avdall. Calcutta: Printed at Bishop's College Press.
- Çeken, Muhittin. 2022. "Tapınak Şövalyeleri ve Bağras Kalesi; Yayılma Stratejilerinin Askerî Örüntüleri". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20(1): 151-171.
- Çetin, Altan. 2004. "Memlûk Devrinde Kârimî Tüccarları". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 23(35): 71-87.
- Çetin, Altan. 2009. "Memlûk Dönemi Doğu Akdeniz Müslüman Şehirlerinin Ekonomik Yüzü: Çarşılar". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29(Özel Sayı): 369-384.
- Danielyan, Eduard L. 2011. "Civilizational Factors Of Armenian Sea Trade Development and the International Competition in the 17 th Century". *21st Century* 1(9): 46-53.
- Dashdondog, Bayarsaikhan. 2011. *The Mongols And The Armenians 1220-1335*. Ed. Michael R. Dromp, Devin DeWeese. Boston: Brill.
- Demir, Faris. 2016. "Kilikya'daki Aigeai Kenti ve Tarihi". *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 2(2): 1-13.





- Demirci, Mustafa. 2016. "Abbâsîler Döneminde Adana ve Çukurova'nın İskânı ve İslamlaştırılması". ss. 309-324 içinde *Uluslararası "Tarihte Adana ve Çukurova" Sempozyumu, 17-19 Nisan 2015 Adana, Bildiriler Kitabı*. C. I. Ed. Yılmaz Kurt, Fatih Sansar. Adana.
- Dunbar, J. G, W. W. M. Boal. 1978. "The Castle of Azgıt". ss. 85-91 içinde *The Cilician Kingdom Of Armenia*. Ed. T. S. R. Boase. London: Scottish Academic Pres.
- Durukan, Murat. 2015. "Geç Antik Çağ'da Doğu Akdeniz'deki Ekonomik Gelişmenin Nedenleri: İpek Yolu ve Baharat Yolu'nun Rolü, LR1 Amphoraları ve Kilikia'daki Diğer Kanıtlar". *Adalya* (18): 241-257.
- Ebü'l-Fidâ. 2022. *Ebü'l-Fidâ Coğrafyası (Takvimü'l-Büldan)*. Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Ersan, Mehmet. 2007. *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler*. Ankara: TTK Yayınları.
- Ersan, Mehmet. 2014. "Türk-Ermeni İlişkileri (XI-XIII. Yüzyıllar)". ss. 161-202 içinde *Tarihte Türkler ve Ermeniler Ortaçağ*. C. II. Ankara: TTK Yayınları.
- Ghazarian, Jacob G. 2000. *The Armenian Kingdom in Cilicia During The Crusades The İntegration of Cilician Armenians with the Latins 1080-1392*. London: Routledge Curzon.
- Gökhan, İlyas. 2012. "Türkiye Selçukluları ile Kilikya Ermenileri Arasındaki İlişkiler". *Neüşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 1(2): 70-108.
- Gökhan, İlyas. 2016. "Türkiye Selçukluları Zamanında Maraş Uç Beyliği (1071-1258)". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* (1): 115-173.
- Gregory Abû'l-Farac. *Abû'l-Farac Tarihi*. C. II. Çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları.
- Hançer, Elmon. 2016. "Kilikya Ermeni Prensiği'nin İkinci Başkenti Anavarza". *Adalya* (19): 277-312.
- Heyd, W. 1975. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. Çev. Enver Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları.
- İbn Bîbî. 1996. *el-Evamîü'l-Ala'ıye fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (Selçukname)*. C. I. Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İbn Havkal. 2021. *10. Asırda İslam Coğrafyası*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- İbn Hurdazbih. 2008. *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. Çev. Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- İbnü'l-Esîr. 1987. *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*. C. X. Çev. Abdülkerim Özeydın. İstanbul: Bahar Yayınları.
- Jacoby, David. 2014. "The Economy of The Armenian Kingdom of Cilicia: Some Leglected and Overlooked Aspect". ss. 261-291 içinde *La Méditerranée des Arméniens: XII-XV Siècle*. Ed. C. Mutafian. Paris.
- Kaleli, Emrullah. 2021. "Ius Naufragii" ve Orta Dönem Bizans Deniz Hukukunda Batan Geminin Malları". ss. 29-44 içinde *Tarih Araştırmaları IV*. Ed. Ahmet Gözlü, Aydın Efe. Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- Kalloslyan, Kevork. 2014. "Kilikya Ermeni Krallığı'nın Doğuşu ve Çöküşü". *Yeni Türkiye* (60): 1-7.
- Kaşgarlı Mahmud. 1985. *Divanü Lûgat-it Türk*. C. I. Çev. Besim Atalay. Ankara: TTK Basımevi.
- Koca, Salim. 2017. "Osmanlılar'dan Önce Çukurova'nın (Çukurâbâd) Siyasî Durumu". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2(2): 29-52.
- Kudame b. Cafer. 2018. *Kitabü'l Harac*. Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Lawrence, A. W.. 1978. "The Castle of Bahgras". ss. 41-45 içinde *The Cilician Kingdom of Armenian*. Ed. T. S. R. Boase. London: Scottish Academic Pres.
- Marco Polo. 1979. *Marco Polo Seyahatnamesi*. C. I. Haz. Filiz Dokuman. İstanbul: Kervan Kitapçılık.





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

- Melkonyan, A. Armine. 2016. "The "Encyclical Letter" by Nerses the Graceful as a Source For Studying the History of Everday Life and Social Relations in the 12th Century". *Fundamental Armenology* 2(4): 337-344.
- Morozzo, R. Della Rocca, A. Lombardo. 1940. *Documenti del Commercio Veneciano Nei Secoli XI-XIII*. Vol. I-II. Roma: Nella Sede Dell'istituto.
- Mxi'tar Gos. 2000. *The Lawcode [Datastanagirk] of Mxit'ar Goss*. Trans. R. W. Thomson. Amsterdam-Atlanta: Printed in The Netherland.
- Nersessian, Sirarpi der. 1962. "The Kingdom of Cilician Armenia". ss. 630-659 içinde *A History of the Crusades*, Vol. 2. Ed. K. M. Setton. Philedelphia.
- Norwich, John Julius. 2013. *Bizans Gerileme ve Çöküş Dönemi (MS 1082-1453)*. Çev. Selen Hırçın Riegel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Öngül, Ali. 2017. *Anadolu Selçukluları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Özbek, Süleyman. 2017. "Türkiye Selçukluları-Eyyûbi İlişkilerinde Çukurova Ermeni Prensligi'nin Rolü". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* (6): 13-34.
- Özkutlu, Seyit. 2019. "Orta Çağ'da Papalık Yasakları ve Müslüman Doğu: Latin Noter Kayıtları Işığında Doğu-Batı Ticareti (1162-1350)". *Belleten* 83(297): 485-517.
- Paydaş, Kazım. 2012. "Emeviler ve Abbasiler Döneminde Önemli Bir Sugûr Şehri Tarsus". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 31(51): 165-200.
- Peacock, A. 2006. "The Saljuq Campaign Against the Crimea and the Expansionist Policy of the Early Reign of Alâ' al-Dîn Kayqubâd". *Journal Of The Royal Asiatic Society* 16(2): 133-149.
- Ramsay, W. M. 1960. *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*. Çev. Mihri Pektaş. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Redford, Scott. 2012. "Trade and Economy in Antioch and Cilicia in the Twelfth and Thirteenth Centuries". ss. 297-309 içinde *Trade and Markets In Byzantium, Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia*. Ed. Cécile Morrisson. Washington.
- Runciman, Steven. 1989. *Haçlı Seferleri Tarihi I*. Çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları.
- Selen, Hamit Sadi. 1948. "Strabon'a Göre Eski Çağlarda Güney Anadolu Taşeli ve Çukurova". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* III(3-4): 305-313.
- Smith, J. S. C. Riley. 1978. "The Templars and the Teutonic Knight in Cilician Armenia". ss. 91-117 içinde *The Cilician Kingdom of Armenian*. Ed. T. S. R. Boase. London: Scottish Academic Pres.
- Strabon. 2000. *Geographika Antik Anadolu Coğrafyası Kitap XII-XIII-XIV*. Çev. Adnan Pekman. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Sümer, Faruk. 2017. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Süryani Mihail. 1944. *Süryani Patrik Mihail'in Vekainamesi İkinci Kısım (1042-1195)*. Trc. Hrant D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi.
- Tekindağ, Şehabeddin. 1971. "Silifke". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* (2): 141-168.
- Turan, Osman. 1969. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*. C. II. İstanbul: Turan Neşriyat.
- Turan, Osman. 1988. *Selçuklular Hakkında Resmî Vesikalar Metin, Tercüme ve Araştırmalar*. Ankara: TTK Yayınları.
- Turan, Osman. 2009. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Turan, Osman. 2010. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.





- Turan, Şerafettin. 2020. *Türkiye-İtalya İlişkileri -I- Selçuklular'dan Bizans'ın Sona Erişine*. Ankara: TTK Yayınları.
- Urfalı Mateos. 2000. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (652-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. Çev. Hrant D. Andreasyan. Not. Edouard Dulaurer, Halil Yinanç. Ankara: TTK Yayınları.
- Usta, Ahmet. 2022. *Hilal ile Haç Arasındaki Hayatlar Ortaçağ Akdenizi'nde Ticaret ve Tüccar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Usta, Ahmet. 2023. "Commercial Deceit: Fraudulent Trade From the Ports Of Cilician and Cyprus to Mamlûks". *Al-Masâq-Journal of The Medieval Mediterranean* (2023): 1-23.
- Uzun, Efkan. 2017. "Gülek Boğazı, Tarihi ve Stratejik Önemi". *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 3(2): 32-55.
- Ünal, Ahmet. 2000. "Çukurova'nın Antik Devirlerde Taşındığı İsimler İle Fiziki ve Tarihi Coğrafyası". ss. 19-40 içinde *Efsaneden Tarihe, Tarihten Bugüne Adana: Köprü Başı*. Haz. Erman Artun, M. Sabri Koz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ünal, Ahmet. 2006. "Eski Çağlarda Çukurova'nın Tarihi Coğrafyası ve Kizzuwatna (Adana) Krallığı'nın Siyasi Tarihi". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15(3): 15-44.
- Vahram. 1831. *Vahram's Chronicle of The Armenian Kingdom in Cilician*. Trans. Charles Fried Neumann. London: Printed for the Oriental Translation Fund.
- Wilbrand Von Oldenburg. 2000. *Filistin ve Küçük Asya'ya Seyahat*. Çev. Mehmet Ersan. İzmir: İrfan Kültür ve Eğitim Merkezi Yayınları.
- <https://www.coinarchives.com/w/lotviewer.php?LotID=6167746&AucID=7098&Lot=864&Val=c770a4a2382cf66a8e3866949aaae6aa> (Erişim Tarihi: 12.06.2023)
- <https://www.coinarchives.com/w/lotviewer.php?LotID=6185778&AucID=7125&Lot=72475&Val=be2c24b5a5ae8e876706d38f4ed68bf4> (Erişim Tarihi: 12.06.2023)
- <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=3523&lot=464>. (Erişim Tarihi: 12.06.2023).





Kilikya Ermenilerinin Çukurova'daki İktisadî Faaliyetleri

Ekler

Ek-1: I. Rupen'in 1080-1095 dönemine tarihlendirilmiş para örneği.



Kaynak: <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=3523&lot=464>. (Erişim Tarihi: 12.06.2023). Paul Z. Bedoukian, tarihlendirme yapılmayan paranın Rupen ya da Konstantin'e ait olduğunu ifade etmektedir (1981: 100).

Ek-2: Sis darphanesinde I. Leon'un krallığı sırasında bastırılan para.



Kaynak: <https://www.coinarchives.com/w/lotviewer.php?LotID=6185778&AucID=7125&Lot=72475&Val=be2c24b5a5ae8e876706d38f4ed68bf4> (Erişim Tarihi: 12.06.2023)

Ek-3: I. Hetum tarafından Selçuklu Sultanı II. Keyhusrev adına Sis darphanesinde Arapça ve Ermenice olmak üzere çift dilde bastırılan para.



Kaynak: <https://www.coinarchives.com/w/lotviewer.php?LotID=6167746&AucID=7098&Lot=864&Val=c770a4a2382cf66a8e3866949aaae6aa> (Erişim Tarihi: 12.06.2023)





Levent Ersin ORALLI

Doçent, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi/Uluslararası İlişkiler Bölümü/Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı/, Ankara/Türkiye
Faculty Member, Ankara Hacı Bayram Veli University/Faculty of Economics and Administrative Sciences/Department of International Relations/Department of International Relations/, Ankara/Türkiye

eposta: ersinlevent@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-7610-4514> - [RorID: https://ror.org/05mskc574](https://ror.org/05mskc574)

İskender KARAKAYA

Doktor Öğretim Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi/İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi/Uluslararası İlişkiler Bölümü/Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yozgat/Türkiye
Faculty Member, Yozgat Bozok University/Faculty of Economics and Administrative Sciences/Department of International Relations/Department of International Relations, Yozgat/Türkiye

eposta: iskenderkarakaya@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6285-4568> - <https://ror.org/04qvdf239>

Atıf/Citation: Karakaya, İskender-Orallı, Levent Ersin. 2023. Lebanese Foreign Policy and Lebanese-Syrian Relations until The Assassination of Refik Hariri in 2005. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 440-469.

<https://doi.org/10.33692/avrasyad.1318646>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	22.06.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	05.07.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

LEBANESE FOREIGN POLICY AND LEBANESE-SYRIAN RELATIONS UNTIL THE ASSASSINATION OF REFIK HARIRI IN 2005

Abstract

In its political history, Lebanon has been a country where religious and sectarian differences have come to the fore. These differences have had an impact on Lebanese political, economic and socio-cultural life as well as Lebanese foreign policy. This study argues that until the assassination of Rafik Hariri, "Lebanese foreign policy and Syrian-Lebanese relations were influenced by domestic political factors in Lebanon, while regional/global problems in the Middle East directly/indirectly affected Lebanese foreign policy and Lebanese-Syrian relations". In its relations with Syria, Lebanon is a country whose domestic factors are shaped together with foreign political processes, is known as the capital of crises and civil wars and is home to the Syrian-Israeli conflict. In other words, Lebanese domestic and foreign policy cannot be considered independent from Syria and Israel. However, Lebanon is the epitome of the Middle East and has been in the sphere of interest of both local, regional and global





Lebanese Foreign Policy and Lebanese-Syrian Relations until The Assassination of Refik Hariri in 2005

actors. In this study, the manifestations of external factors in Lebanon's domestic politics will be discussed by presenting the historical background necessary to understand the current debates, the importance of Lebanon for Syria, the reflection of the changing structure of the Middle East after the Iraq War on Lebanese-Syrian-Israeli relations, the assassination of Rafik Hariri and the consequences of the political division in Lebanon after the withdrawal of Syrian troops from Lebanon. In the study, this historical process is analyzed from an analytical perspective, and the relations between the actors and their consequences are analyzed from the perspective of Lebanon, Syria and the Middle East.

Keywords: Hezbollah, National Pact, Lebanese Civil War, Taif Agreement, Syria

LÜBNAN DIŞ POLİTİKASI VE 2005 REFİK HARİRİ'NİN ÖLDÜRÜLMESİNE KADAR LÜBNAN-SURİYE İLİŞKİLERİ

Öz

Lübnan, kendi siyasi tarihinde, din ve mezhep temelli farklılıkların ön plana çıktığı bir ülke olmuştur. Bu farklılıklar Lübnan siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel hayatı başta olmak üzere Lübnan dış politikasında da etkili olmuştur. Bu çalışmada, Refik Hariri'nin öldürülmesine kadar "Lübnan dış politikası ve Suriye-Lübnan ilişkilerinin Lübnan'daki iç politik faktörlerden etkilendiği, bunun yanında Ortadoğu'da meydana gelen bölgesel/küresel sorunların Lübnan dış politikası ve Lübnan-Suriye ilişkilerini doğrudan/dolaylı olarak etkilediği" öne sürülmektedir. Lübnan, Suriye ile ilişkilerinde, iç etkenlerinin dış politik süreçlerle beraber şekillendiği, krizlerin ve iç savaşların başkenti olarak anılan ve Suriye-İsrail çekişmesine ev sahipliği yapan bir ülkedir. Bir başka deyişle Lübnan iç ve dış politikası, Suriye ve İsrail'den bağımsız düşünülememektedir. Ancak bunların yanında Lübnan, Ortadoğu'nun bir özeti olup, hem yerel, hem bölgesel hem de küresel aktörlerin ilgi alanı içerisinde olmuştur. Dış etmenlerin Lübnan iç politikasındaki tezahürlerinin, mevcut tartışmaları anlamak açısından gerekli olan tarihsel arka planı ortaya koyarak, ele alınacağı çalışmada, Lübnan'ın Suriye için önemi, Irak Savaşı sonrası Orta Doğu'nun değişen yapısının Lübnan-Suriye-İsrail ilişkilerine yansımaları, Refik Hariri Suikastı ve Suriye askerlerinin Lübnan'dan çekilmesinin ardından Lübnan'da siyasi bölünmüşlüğü sonuçları ele alınacaktır. Çalışmada bu tarihsel süreç, analitik bir bakış açısı ile ele alınmış, aktörlerin birbirleriyle olan ilişkileri ve sonuçları hem Lübnan hem Suriye hem de Ortadoğu açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hizbullah, Ulusal Pakt, Lübnan İç savaşı, Taif Antlaşması, Suriye

Introduction

Lebanon, shaped by its diverse ethnic groups and strong sectarian ties that are decisive in the formation of both the country's borders and the administrative mechanism, has emerged as the most violated country in the Middle East due to its geopolitical value, which stands out due to its geographical location, and its characterization as a power testing ground between Syria and Israel.

With the withdrawal of the Ottoman Empire from the region after the First World War, Lebanon became a satellite country where it was not possible to establish a stable structure, open to the intervention of foreign powers, and where Britain, France, the United States, Israel





and Syria, respectively, directed the governments of the country through their military units, and although Lebanon gained its independence at the end of the Second World War, it has become the center of both inter-state struggle and the power comparison of non-state mechanisms.

In Lebanon, which has been referred to as the "Switzerland of the Middle East" due to its economic potential and the large investments made by many Western countries, particularly France and the UK, different actors have periodically shifted the balance of power in its favor, and the countries that have gained control over large sectarian families have had the power to directly influence Lebanese political life.

In Lebanon, where governance mechanisms were allocated to families and opinion leaders belonging to various sects of Islam and Christianity, within the framework of the "National Pact" signed in 1943, the office of the Presidency was left to Maronite Christians, the Prime Ministry to Sunni Muslims and the Presidency of the Parliament to Shiite Muslims. The problems encountered in this distribution were met with the intervention of foreign powers, especially Syria and Israel, and these two countries came to the fore as the main actors of the Lebanese Civil War, which started in 1976 and lasted until 1991. In 1991, with the full implementation of the Taif Agreement signed in 1989 and the acceptance of Syria's effective control, Lebanon entered a period in which public order was restored, but Syria's military presence in Lebanon came into question, especially within the framework of the projections developed by the US within the framework of the Greater Middle East Project, and the country was dragged into a period of street demonstrations and small-scale conflicts. Parallel to this process, in which Syria's influence was broken and the ideal of "Greater Syria" (Pipes 1990) became difficult to revive, the withdrawal of Syrian troops from Lebanon led the country to a position where the influence of non-state actors increased.

This study argues that before the Refik Hariri Assassination, "Lebanese foreign policy and Syrian-Lebanese relations were influenced by domestic political factors in Lebanon, while regional/global problems in the Middle East directly/indirectly affected Lebanese foreign policy and Lebanese-Syrian relations". In parallel to this, the article will examine the relations between Lebanon and the actors who have a decisive role in Lebanon's political structure and foreign policy approach, the meaning of Lebanon in Syrian foreign policy and the historical perspective of Lebanon-Syria relations will be discussed in detail. The study will examine Syria's dominant position in both political life and non-state organizations in Lebanon, and discuss the role that will be assigned to this country of the Middle East, which has been shaken with the assassination of former Lebanese Prime Minister Rafik Hariri and has returned to the days shrouded in conflicts, in the near future.

1. Lebanon in the Historical Process





1.1. Period of Ottoman Rule in Lebanon (1516 - 1920)

Located on the eastern shore of the Mediterranean Sea, the Republic of Lebanon has a mountainous geography and borders Syria and Israel. The mountainous terrain that forms the natural borders of today's Lebanon has historically been a refuge for many minority sects and communities. The current social structure of Lebanon is based on the fact that the minorities who found refuge in the region have settled in the border regions. Despite its relatively small geography of 10,000 square kilometers, Lebanon has historically been home to highly dynamic political and military events due to the coexistence of communities belonging to different religions and sects. (Cleveland 1994)

In the process of shaping its political and social life, Lebanon, where religious and sectarian differences have come to the fore, can be divided into two periods. The first of these is the period of the Ottoman Empire, during which the social structure was shaped and the foundation of the social system was laid, while the other is the period of French mandate rule, during which the political and administrative structure was formed (Palmer 1993: 69-98).

As a result of the economic and administrative policy pursued by the Ottoman Empire in the Arab geography, there were no large-scale conflicts between the different sects that inhabited the region. The method that led to this determination stems from the fact that the method of forcibly differentiating the social structure that existed in the Ottoman geography was not followed (Ortaylı 2000: 146-147). While the fact that the social structure of Lebanon was built on sectarian differences stands out as the main basis of all political mechanisms developed for the region, the fact that the Ottoman Empire granted autonomy to the region in return for a small tax and authorized the Lebanese administration to act freely in foreign relations, including commercial and diplomatic contacts, ensured that Lebanon had a period free from political turmoil during the Ottoman period (Turan 2003: 373).

As the Ottoman administration began to lose power in the region after the 17th century, European states, particularly France and Britain, began to penetrate the region. The fact that the Lebanon region was a geography where different groups were led by powerful families in parallel with social dynamics brought about the rapid settlement of European states, which directly contacted these families and created opinion leaders close to them. The economic relations that had been maintained in the Ottoman sphere of influence since the 16th century turned into systematic efforts to influence the internal dynamics of the region due to France's efforts to spread Catholicism through the Jesuits, England's efforts to develop Protestantism and Russia's efforts to create Orthodox communities. As a result of European countries pursuing a colonial policy and entering into one-to-one relations with the families with an active position in the Lebanese geography, an area of contention was created in Lebanon due to religious differences (Ortaylı 2000:104).





Another factor that was as effective as the breakdown of Ottoman influence in the destruction of political stability in Lebanon was the artificial introduction of inter-sectarian conflicts as mentioned above. In this parallel, it is seen that all administrative mechanisms shaped in the region since the 18th century have been sectarian-based. The sectarian conflicts that emerged along with the sectarian preferential formations in the administrative picture in Lebanon not only damaged political stability but also deeply affected the social structure. In 1842, the Ottoman Governor Asad Pasha introduced a system of "two district governorships" for the sake of social stability, which was based on the Maronite-Druze conflict (Turan 2003:374-375; Tümer and Küçük 2002:315). With this practice, Lebanese territory was divided into two separate administrations, one for Maronite and the other for Druze settlements. Thus, the ethnic groups in the region gained partial autonomy in their own regions. (Mandfield 2012)

Following this arrangement, a process of increased intervention by France, Britain and Russia in decisions regarding the region began to take place through the families and sects they patronized. As a result of the suggestions of the lobbies formed to put pressure on the Ottoman administration and the increasing social turmoil in Lebanon, a charter granting autonomy to Lebanon was adopted in 1861 (Ortaylı 2000:104). The Sanjak of Lebanon, the administration of which was transferred to a Maronite Ottoman citizen, included the area excluding Muslim-majority settlements such as Sayda, Tripoli and Beirut. It is possible to evaluate this situation as the registration of the division in Lebanon after the "two district governorates" system. Considering the fact that the current dilemmas in Lebanon are rooted in sectarian strife, it can be concluded that this process was shaped under the control of European states. By the 1870s, Germany and the United States were included in the category of countries with which the religious groups active in the region interacted in order to protect the Protestants. The Jews residing in Lebanon, on the other hand, had intensive relations with Britain (Moore and Diller 1994:470).

Until 1910, Muslim groups, who had always declared their loyalty to the Ottoman rule, found it appropriate to act together with Arab nationalists at the beginning of the First World War and to get closer to France and Britain. In particular, the announcement by the Saudis and the Hashemites that they would act together with Britain and France, and the support of Sharif Hussein of Mecca and his sons Abdullah and Faisal for Britain in exchange for the promise of an independent Arab state weakened the Ottoman authority in the region. (Goldschmidt and Davidson 2011)

Towards the end of the war, the Ottoman troops withdrew from Lebanon and Syria and were replaced by Faisal, who entered Damascus. In March 1920, Syrian politicians gathered in Damascus and elected Faisal as the king of the independent Syrian state, and Faisal appointed a governor to Lebanon, signaling that Lebanon was a province of the independent Kingdom of Syria. Taking steps in line with Britain's pre-war promises, Faisal agreed at the





Lebanese Foreign Policy and Lebanese-Syrian Relations until The Assassination of Refik Hariri in 2005

1919 Paris Peace Talks - in line with the provisions of the Sykes-Picot Treaty of 1916 (Sander 2003:382). He was greatly disappointed when France's sovereignty over Syrian territory was recognized and France intervened in the region. On July 25, 1920, when French troops occupied Damascus and Faisal was expelled, the French administration decided to divide Syria into five political units: Alawite Region, Druze Independent Government, Aleppo State, Damascus State and Lebanon (Sander 1998:76). Thus, an independent structure was built in Lebanon. The removal of Lebanon from Syrian sovereignty and the granting of an independent state status to Lebanon with the support of France were developments that fulfilled the expectations of the Maronites, who had been in good relations with France since the 18th century, from the Lebanese geography (Moore and Diller 1994:470).

1.2. Lebanon under the French Mandate (1923 - 1946)

Despite the opposition of the Syrian Arabs, France shaped the geography of Lebanon in August 1920, covering Beirut, Bekaa and Tyre. With the drafting of the Lebanese Constitution in May 1926, the concept of the Lebanese Republic entered the literature, but Lebanon remained under French mandate rule. During this period, Lebanese Muslims organized demonstrations for reunification with Syria and took actions to the point of civil disobedience. The years 1923 and 1926 were marked by the most important demonstrations for a united Lebanese-Syrian state, and in 1932 the Syrian National Party was founded in Lebanon. The main policy of the Party was to ensure the unification of Lebanon with Syria and to contribute to the formation of a Syria-centered Arab League (Grayson 2004).

In order to prevent the unstable situation in the Lebanese Republic, the French mandate administration made constitutional amendments in 1927 and 1929 and tried to satisfy the opinion leaders of various sects. However, as the Maronite-Druze dispute continued and the demonstrations organized by the Muslim population to unite with Syria by showing resistance against the French mandate administration turned into clashes, a treaty was signed between the Lebanese authorities and the French mandate administration in 1936 that all mandatory powers would be transferred to Lebanon. In 1937, the Lebanese Parliament elected the Maronite leader Emil Edde as President. With Edde's appointment of Hayreddin Ahdab as Prime Minister, the tradition of the President being a Christian and the Prime Minister being a Muslim, which continues today, came to life. However, the Lebanese Parliament was dissolved and the constitution was suspended after the French Parliament refused to ratify this treaty (Moore and Diller 1994:471). In Lebanon, which was once again under French mandate rule, Muslims started demonstrations against Edde and the French administration. (Grayson 2004).

The Free France Movement, organized for the liberation of France under the leadership of Charles De Gaulle following the German invasion of France at the beginning of the Second





World War, promised to grant Lebanon its independence at the end of the war in return for the recognition of its authority. Upon this approach of France, parliamentary elections were renewed in Lebanon in 1943, and Muslims who were against the isolation policy and Maronites who reacted against Edde's mandatory management approach acted in alliance. With the election of Bikhara al-Khourri, a Maronite, as President and the appointment of Sunni leader Riad al-Sulh as Prime Minister by Khourri, the system of 1937 began to function again. With the addition of the Shiite formula for the Speaker of the Parliament, an unwritten but unbroken tradition of a "National Pact" began in Lebanon in 1943. According to this pact, the President would be a Maronite Christian, the Prime Minister a Sunni Muslim and the Speaker of the Parliament a Shiite Muslim (Turan 2003:376-377).

1.3. Effects on the Historical Development of Lebanon's Social Structure

In the Republic of Lebanon, 93 percent of whose population is of Arab origin, there are 22 sects clustered around the religions of Islam and Christianity. The main Islamic sects in the country are Sunnism, Shiism, Druze, Nusayris, Ismailism, Jafarism and Alawism (Alkan 2000:290). Maronites, Greek Orthodox, Catholic Melkites and Catholic Armenians also constitute the sects where the Christian population is clustered in Lebanon. These sects are predominantly dominated by powerful families and these families shape Lebanese political life as important political symbols (Armaoğlu 1994:49). Until the 1989 Treaty of Taif, each of these families maintained their existence in a position where they created their own security areas to some extent by hosting a militia force within their own structure. (Goldschmidt and Davidson 2011)

The fact that in the structure emphasized as the "National Pact", Christians, who are a minority today, share the Presidency, while Shiites, who are the majority and are estimated to constitute 32 percent of the population, share only the seats of the Presidency of the Parliament, can be traced back to the census conducted by the French mandate administration in 1932. According to this census, Maronites constituted 32 percent of the population, Sunnis 22 percent and Shiites only 18 percent, and the political picture in Lebanon has been based on the balance indicated by this census since 1932 until today (Turan 2003:378).

The fact that Maronites and consequently Christians came to the forefront in Lebanon, which came under French rule after the Ottoman rule, and that the presidency and the command of the army were left to Christians stands out as one of the triggers of the unrest in the country. The Maronites' support for the French thesis that Lebanon should separate from Syria and become independent led to the sectarian conflicts in the region even after independence. The ongoing conflict between the Druze and the Maronites, who have the ideal of reuniting with Syria and establishing the Great Arab State, is the most important internal issue in Lebanese political history with its current domestic policy reflections in Lebanon.





Today, the Druze, whose population is around 430,000 and constitutes 10 percent of the country, hold a political power disproportionately large to their population. (Turan 2003)

With the independence of Lebanon and Syria as separate states, the Druze cooperated with Syrian nationalists to break the Christian domination in Lebanon. The Druze leader Kemal Canpolat, who took a stance against the Bikhara al-Huri administration, expressed the thesis that the "National Pact" should be changed and the system should be revised, arguing that Muslims had a demographically superior proportion in the country (Zamir 1999:89). With the rise of Arab nationalism and pro-Nasser movements in the country, the Muslim population began to demand new constitutional arrangements from the Maronites, and tensions reached serious levels, especially in the late 1950s. In 1958, the overthrow of the monarchy and the proclamation of the republic in Iraq by the leftist coup d'état led by Abdelkarim Qasim (Sönmezoğlu, 1996:223) and the merger of Syria and Egypt to form the "United Arab Republic" (Turan, 2003:331) brought the Arab nationalist movement in Lebanon closer to the thesis of Lebanon joining the United Arab Republic. In this period, the emphasis on Arab identity was based on the aim of breaking the Maronite influence in Lebanese political and social life, and stemmed from the goal of directing the entire Arab population towards a single common goal (Zamir 1999:90).

In 1958, as the conflicts flared up and the political power faced a legitimacy problem to the extent that it could not use its position, Lebanon requested the United States to intervene in Lebanon within the framework of the Eisenhower Doctrine. Upon this invitation, the US landed in the country with its Marines and intervened in order to protect the political status quo, the "national pact" and the constitution (Sander 2003:278). Following the intervention of American forces in Lebanon, Muslim groups had to postpone their demonstrations and demands for constitutional change for a while (Tetik 2023: 105).

Following the 1948 and 1967 Arab-Israeli Wars, Lebanon received a massive Palestinian immigration. With the addition of the Fedayeen who were expelled from Jordan in September 1970, the number of Palestinian immigrants in Lebanon reached 500,000. As the Maronites, who were in the administrative levels, wanted to develop an oppressive control mechanism over the Palestinian population settled in the southern part of the country, the Palestinian immigrants became partners in the ongoing power struggle in Lebanese territory and took part in the front formed against the Maronites. The Muslim population, which increased significantly especially after the Palestinian immigration, joined the Druze against the Maronite authority. (Salık 2016)

The aim of the "national front" formed by Muslims of different sects against the Maronites was to amend the Lebanese Constitution in favor of Muslims. The armed struggle for this purpose intensified in 1975 and the national front started to gain significant superiority





over the Maronites. During this period, Syria provided military equipment to the Muslim group led by Canpolat and Israel provided military equipment to the Christian forces (Chomsky 1993:224). However, the escalation of the conflict and the Maronites' threats to divide the country and create an independent Maronite state caused Syria to take a step back (Salık 2014).

This attitude of the Maronites, who were losing ground in the war, changed the course of the 1975-1976 Lebanese Civil War. General Hafez al-Assad, who became the President of Syria after the 1970 coup d'état supported by the Baath Party, built a policy based on the necessity to approach the Lebanese issue as an internal problem (Yıldız 2002:51). In Lebanon, the Assad administration sided with the group advocating the thesis of Arab nationalism and reunification with Syria, and in this parallel, it supported the Druze leader Jannopolat at the beginning of the 1975-1976 civil war. The desire to see Lebanon as a whole as a part of Syria and the reality that a possible division in Lebanon would benefit Israel and formalize the Judeo-Christian alliance in the region put Assad in a difficult situation in the face of the Maronite threat to divide the country, and Syria had to adopt a pragmatic stance to cut off the support given to Janjolat in order to protect the territorial integrity of Lebanon (Turan 2003)

With Syria's withdrawal of support from the national front, Druze leader Jannabolat and Yasser Arafat, the representative of the Palestinian people, were left alone against the Maronite and Israeli forces. The national front, which lost important positions in a short time, suffered a heavy defeat towards the end of 1976 and a ceasefire was reached in the region, albeit for a short time (Turan 2003:380).

By the 1980s, Lebanon, whose civil war conditions continued into the 1980s, had become a geography completely open to the influence of Syria and Israel. Before discussing both military events and political movements in Lebanon's relations with regional states, it would be useful to reveal the factors that directly affect Lebanon's foreign policy in order to evaluate the current position of Lebanon-Syria relations and to comment on future projections.

2. Political Actors Influencing Lebanese Foreign Policy

2.1. Syria

The fact that Syria's territory under Ottoman rule encompassed the entire geography of both Lebanon and Palestine is a historical fact that should be kept in mind in order to understand Lebanon-Syria relations today. After the First World War, Syrian nationalists, who were struggling to reincorporate Lebanon, which had been granted the status of an independent state by the French mandate administration, back into Syrian territory, organized pro-Syrian structures in Lebanon in line with their goals and aimed to unite Syria and Lebanon. (Rabil 2003)





The Syrian administration, which supported the Lebanese nationalists after the independence of Lebanon, adopted an attitude that supported the division between the groups in Lebanon and the Palestinian refugees as a result of the American intervention in 1958. As the Maronites increased their pressure on the Palestinian refugees, the Syrian government worked to create public pressure for the recognition of the political rights of the Palestinians and increased its arms aid to the Muslim organizations in Lebanon. (Rabil 2003)

Syria, which sided with the Druze and the Palestinians until the Maronites threatened to establish an independent state in the 1975-1976 civil war, withdrew its support for the preservation of Lebanon's territorial integrity and took a position against the Druze (Rabil 2003:51-52). As a result of the increase in Israel's activities in Lebanon after the civil war, the Assad administration decided to support the anti-Israeli groups again and reiterated its support for the Druze and Palestinian groups in the aftermath of Israel's 1982 invasion of Lebanon, which is one of the issues we will discuss in detail below. (Pollock 1986)

In parallel with Syria's influence in the Lebanese political arena, its significant number of supporters, especially in the Muslim public opinion, and its military capabilities, all presidents in Lebanon, without exception, have taken care to take decisions in favor of the Syrian-Israeli balance and have taken steps to maintain the balance of power. During the 1982 Israeli invasion, following Syria's involvement in the process, Lebanese President Amin Jamayel announced the annulment of the Lebanese-Israeli Treaty signed to protect the Maronite sphere of influence (Pollock 1986:261).

The inability to reach a consensus among the sects and the fact that the periods of stability in the Lebanese political structure are limited to a matter of months draw attention as facts that increase Syria's influence over Lebanon. Syria, which has the chance to conduct policy both through different Muslim elements in Lebanon and through Palestinian refugees, has influenced Israel to be constantly on its toes, to increase its defense expenditures and to keep the internal political structure of Israel in an unstable situation through the groups it supports in Lebanon, without coming into hot contact with Israel. In the 1980s, the Assad administration, which was able to directly influence the internal and external politics of the country through the Lebanese Prime Ministers, who were Sunni Muslims, pushed back the Israeli troops, which had reached Beirut on June 6, 1982, to the south of the country, as far as the Litani River, in late 1985. (Pollock 1986)

Between 1986 and 1989, a period of conflict began in Lebanon in which it became difficult to distinguish sharply between the parties. The Shiites, who make up the majority of the population, with the support of Iran, clashed with Sunni groups with whom they had long been allied, while the Maronites clashed with Palestinian refugee groups and Syrian troops. At a time when the internal unrest in Lebanon once again reached significant proportions, Syria, showing its influence, pushed the parties to seek reconciliation and brought all the





groups active in Lebanese political life together in Taif, Saudi Arabia in 1989. During the negotiations where it was accepted that the presidency would remain in the hands of Christians, a Prime Ministry and the Presidency of the Parliament were established with expanded powers, and the demands of the Muslims for changes in the administrative structure were incorporated into the Taif Agreement as a result of Syrian guidance (The Taif Agreement, 1989). With the Taif Agreement, the executive powers of the Presidency were transferred to the Prime Minister and the sectarian quotas in the military and civil service were abolished, confirming that the majority of the country's population consisted of Muslims (Alkan 2000:304).

Following the Taif Treaty, which was convened under the leadership of Syria and in which decisions were taken to confirm the demographic structure in the country, the "Treaty of Friendship, Cooperation and Coordination" was signed between Syria and Lebanon on May 22, 1991 despite the opposition of the Maronite leaders (Lebanon-Syria Treaty of Cooperation 1991). With this Treaty, binding decisions were taken for the senior bureaucrats of the two countries to act in coordination in various disciplines. With this Treaty, Lebanon and Syria decided to adopt the Syrian model as an example in the administrative structuring process. (Cleveland 1994)

Although the withdrawal of Israeli troops from Lebanese territory in 2000 brought into question the position of Syrian troops in the country, the lack of a final peace treaty with Israel and the continued military presence of Hezbollah led to a process in which Syria could maintain its military presence in Lebanese territory under the Hariri administration. Until 2004, the opposition voices, which remained at a low level, increased after the Druze leader Walid Canpolat declared that Syrian troops were no longer needed and a proposal supporting the pro-Syrian factions to extend the presidential term from 6 to 9 years was brought to the Parliament on September 3, 2004, and as a result of this process, Hariri and his two ministers resigned (Kazanç 2005:4-5).

The rising voices of opposition against the Syrian armed forces in Lebanon had some shocking consequences within the country. With the assassination of Rafik Hariri, who became the spiritual leader of the opposition movement after his resignation as Prime Minister in September 2004, on February 14, 2005, both Lebanon and Syria became part of a new international scenario and Lebanese-Syrian relations entered into an irreversible process of change. (Goldschmidt and Davidson 2011)

2.2. Israel's Influence and the Problem of Palestinian Refugees

The fact that Orthodox Jews see the southern region of Lebanon as part of "Arz-ı Mevud" is one of the underlying reasons behind Israel's interest in this region after its establishment in 1948). In this parallel, Israel's first Prime Minister Ben Gurion and then the Revisionist Jews came to the conclusion that it would be appropriate to expand up to the Litani





River in Lebanon, and in this axis, they adopted a political understanding primarily in the direction of allocating Christian sovereignty in Lebanon. (Orallı 2005:1-59)

The current goals that shaped Israel's Lebanese policy on the grounds of international relations and brought Israel to the forefront in Lebanon's foreign policy perception were to break Syria's influence in Lebanon, to put an end to the Palestine Liberation Organization's (PLO) actions through Lebanon by eliminating the Palestinian refugee presence in Lebanon, and to ensure the continuation of the political balance in Lebanon in favor of the Maronites that emerged according to the results of the 1932 census (Pollock 1986:263).

The reflection of these objectives on Lebanese foreign policy approaches has followed a variable course in line with the differentiations in the country's administration and the functioning of the regime. After a period in which relations with Israel took place in the form of a Maronite-Jewish alliance as a result of the presidential mechanism, which was left to the sovereignty of the Maronites, holding the administrative tools until the Taif Treaty of 1989, the prominence of the prime ministerial authority with the Taif Treaty made this alliance illegal and replaced it with a functional cooperation mechanism with Syria. (Chomsky 1993)

Apart from its mystical goals in the Lebanese geography, Israel's primary concern in Lebanon has been the necessity to prevent cross-border attacks by Palestinian refugees. The limited measures that the minority Maronite administration could take against the Palestinian refugees, who had been engaged in an armed struggle against the Lebanese government since the early 1970s, pushed Israel to intervene in Lebanon individually. The Israeli army, in cooperation with the Maronite Phalangists, organized a large-scale attack on the Palestinian refugee camps in 1978. The Maronite-Jewish military alliance, acting with the logistical support of the militia of Major Saad Haddad, a discharged soldier from the Lebanese army, inflicted serious damage on the Syrian-backed Palestinian and Druze militias in southern Lebanon. In the process, the ideal of a Christian state in Lebanon, which the State of Israel had been dreaming of since its establishment, came to fruition. In 1979, Saad Haddad declared the establishment of "Free Lebanon" in the southern part of Lebanon, south of the Litani River, and stated that this country would be in alliance with Israel (Chomsky 1993: 223).

As a result of the intervention of Syria, which had troops in Lebanon since 1976, and its support for Palestinian and Druze troops, Israeli troops began to withdraw and Palestinian refugees regained control of southern Lebanon. The alliance between Israel and the predominantly Maronite government of Lebanon, which was established after Ariel Sharon was appointed as the Minister of Defense in Israel following the 1981 elections, resulted in Israeli troops entering the south of the country in June 1982 to expel Palestinian armed elements from Lebanon. After the Israeli armed forces and the Maronite Phalangists advanced to the front of Beirut and laid siege to the city in a short period of time, the resistance of the al-Fatah forces under the leadership of Arafat began. After nearly 2 months of resistance, Arafat





left Lebanon on August 30, 1982 under the protection of France and Italy, thus ending the Israeli-Palestinian struggle in Lebanon in September 1982. (Turan 2003)

One of the most important events that marked this period in which Israel had the luxury of determining Lebanese domestic politics was the Sabra and Shatila massacres. The massacre of thousands of Muslim settlers by Maronite Phalangist militias, who entered the Sabra and Shatila settlement camps under the control of the Israelis in mid-September with the knowledge of Israeli soldiers, was recorded as an unprecedented atrocity in the history of the Middle East (Turan, 2003:382). Although Israeli soldiers avoided taking responsibility for these incidents, it was revealed after a while that Israeli military officials supported the Phalangist militias (Aras 1997:44).

With the exit of Fatah-affiliated forces from Lebanon, Israel's military presence in the region began to be questioned and the Shiite alliance with Syria found its identity at this point and was shaped around the slogan of expelling Israel from Lebanese territory. In the south of Lebanon, the intensity of the clashes increased as the militias under the command of Haddad supported the Israeli troops, but in parallel with Iran's support for the Shiites in Lebanon, especially with the Khomeini government, the Israeli army (Goldschmidt and Davidson 2011)

Israel, which was in an indirect alliance with the presidency and the army command in the 1982-1989 period, had to cede its political and economic superiority to Syria with the Taif Treaty of 1989. The balancing of the Maronite sphere of influence by making significant changes in the administrative mechanism, the removal of Israeli troops from Lebanon's borders, and the restructuring of Palestinian groups to create elements acting under the guidance of Syria not only reduced Israel's influence in the region but also restricted al-Fatah and Arafat's room for maneuver. (Mansfield 2012).

The Palestinian refugees, whose power diminished significantly after 1982, lost their political influence in Lebanon to a great extent after this date. However, the Palestinians, who number around 900,000 today, continue to exist as an important political symbol, both as an important demographic element and due to the mission and vision bequeathed to them by history, with a ratio of close to twenty percent of the country's population, although their political sphere of influence has narrowed. (Goldschmidt and Davidson 2011)

The fact that the Palestinian refugees have significantly lost their military power in parallel with the internal turmoil and sectarian power struggles in the country has, for a long time, taken away the legitimacy of Israel's ability to intervene, especially in southern Lebanon, and has been a driving factor in the withdrawal of Israeli troops from the region. However, with the assassination of former Prime Minister Rafik Hariri on February 14, 2005 and the withdrawal of Syrian troops from Lebanon due to pressure from the international community, Israel has once again become a dominant factor in Lebanese politics - through the use of militarist rhetoric. (Mansfield 2012)





3. Recent History of Lebanon - Syria Relations

3.1. The Place of Lebanon in Syrian Foreign Policy

The spirit of the charter of the Baath Party, which is in power in Syria today, is the establishment of a single Arab state in the lands where Arabs live and dominate. When the thesis that Lebanon has been perceived as a part of Syria's territory since the Ottoman period is compared to the current charter, one reaches the thesis that Lebanon has the same meaning in Syrian foreign policy, regardless of the wide range of changes in history.

After the Ottoman rule, the Syrian National Assembly, which convened in 1925 under the French mandate, adopted a resolution recognizing Lebanon as part of Syria. In parallel to Syria's approach, the "Syrian National Socialist Party" was founded in Lebanon in 1932, and the Arab nationalism discourse was legitimized and became a widespread view in the country. Immediately after the 1948 Arab-Israeli War, Arab nationalists who wanted to unite with Syria and establish a new structure under Syrian rule attempted a military coup in Lebanon, but failed. In the late 1950s, it was the Lebanese Muslims who took up arms to unite first with Syria and then with the United Arab Republic, breaking the power of the Maronite President in the country. It was the demands for a revision of the 1943 National Pact and the Maronite model of oppressive rule that pushed both Druze, Sunni and Shia Muslims to act together in Lebanon during this period. In 1958, with the increase in armed protests and the loss of stability in Lebanon, the intervention of the US Marines at the invitation of Lebanese President Suleiman Franji (Sander 2003 :274) led to the suppression of the pro-Syrian movement in Lebanon once again.

Hafez al-Assad, who took power in Syria with the coup d'état in 1970, stated in a speech in 1972 that it was not possible to see Syria and Lebanon as two separate states. In parallel to this, the Assad administration, which supported the opposition groups in order to prevent a stable political picture in Lebanon, fueled the conflicts between the groups and often acted as the main arms supplier of these conflicts. (Sander 2003)

Syria, which was involved in the Lebanese Civil War in support of the Maronites in order to prevent the disintegration of Lebanon and to balance Arafat, changed its position after the Maronites entered into a rapprochement with Israel, and returned to its policy of supporting Muslim elements and promoting instability in the country (The Washington Post, 1990). With the intensity of the civil war and the pragmatic shifting of alliance relations between the parties involved, Syria's policy towards Lebanon changed sharply in the late 1970s - in terms of action rather than rhetoric - and its policy of seeking the unification of Lebanon with Syria was replaced by Syria's goal of establishing complete control over Lebanon (Azar, 1998:331). The policy of keeping Lebanon under control politically, economically and militarily has been effective in Syria's long-term projections, and with the 1989 Taif and 1991 Lebanon-Syria Alliance Agreements, Syria gained an important position in





this direction and gained the opportunity to keep Syrian troops of 30,000 soldiers in Lebanon until 2005 (Odeh, 1986:297).

3.2. Lebanon - Syria Relations until the 1989 Taif Treaty

3.2.1. Reflections of the 1975-1976 Lebanese Civil War and the Israeli Occupation of Lebanon on Syria

As the violent clashes that started in Lebanon in 1975 turned into a civil war, the role of the Maronites in the social control mechanisms disappeared and the country drifted into a structure open to international interventions. The Assad administration, which stated that it would stand against all structures that were against Greater Syria, actively supported the Muslim militias in the first months of 1975. The Syrian-backed Muslim militias, which were involved in the armed struggle of the Maronites against the Palestinian refugees in the country, tipped the balance against the Maronites and formed a unity among them and gathered all Muslim elements under one roof under the name of the Lebanese National Movement (LNA) (Armaoğlu 1994, Cleveland 1994).

However, when the Maronites threatened to divide the country after falling back in the face of the regular attacks of the LNA - a threat that would lead to a map that would destroy the dream of a Greater Syria - Syria cut off its military support to the Muslims and soon began to pursue a policy aimed at weakening Fatah leader Arafat and Druze leader Canpolat, thinking that such a strong appearance of the LNA would disrupt Syria's policy of governing Lebanon. Assad's accusation of the LNA and his declaration that he would not allow any structure that wanted to divide the country or cause it to do so (Cleveland 1994) constituted the turning point of the first phase of the civil war (Pipes 1990).

After a compromise was reached between Lebanese President and Syrian President Assad, Syrian and Lebanese troops organized joint operations to eliminate the LUH after the Syrian-backed Maronite leader Elias Serkis won the May 1976 elections. At this point, the LNA forces led by Canpolat began to decline and lost significant positions in the areas they controlled (Armaoğlu 1994: 524).

The heads of state of Lebanon, Syria, Egypt, Kuwait and Saudi Arabia came together in Riyadh on October 18, 1976 in order to stop the conflicts and reestablish stability in the country. With the Riyadh Agreement signed on the basis of the compromises reached, it was decided that an Arab Deterrence Force of 30 thousand people would be formed for Lebanon and that the Palestine Liberation Organization (PLO) would respect the Lebanese administration (Ismael and Ismael 1998; Armaoğlu 1994). Thus, while the PLO found the right to shelter in Lebanese territory, Syria created a legal basis for its military presence in Lebanon by sending 28,000 soldiers to the 30,000-strong armed forces to be formed. Hafez al-Assad, the last representative of the "Greater Syria" project that started with King Abdullah, succeeded





Lebanese Foreign Policy and Lebanese-Syrian Relations until The Assassination of Refik Hariri in 2005

in controlling the Lebanese administration for a while by first deploying his military presence in Lebanon, which he considered as a part of Syrian territory, and then legitimizing this situation on a legal basis. (Goldschmidt and Davidson 2011)

The assassination of Kemal Canpolat, the leader of the LNA, in 1977, the assassination attempts against Arafat and the Syrian takeover of the country pushed the LNA into a process of disintegration. As the unity among Muslim groups came to the point of disappearing and the Shiites organized themselves under the Amal organization and became a party to small-scale conflicts in the south of Lebanon and targeted the Maronites, the steps towards cooperation between the Maronites and Israel strengthened in the country. With the right-wing Likud Party (founded in 1973 under the leadership of retired General Ariel Sharon) coming to power in the 1977 elections in Israel and Menahem Begin becoming Prime Minister (Orallı 2005 :40), the Israeli policy of expelling the Palestinians from the region - contrary to the rights recognized in the Riyadh Treaty - came to the agenda again (Pipes 1990).

Under the leadership of hard-line politicians such as Prime Minister Begin and Defense Minister Ariel Sharon, Israel launched a comprehensive military operation on June 6, 1982, in order to break Syrian influence in the region and remove Palestinian refugees from the region. The ongoing conflict in Lebanon between the Phalangist guerrillas and Syrian forces (Chomsky 1993:304), the declaration of "Free Lebanon" under the leadership of Major Saad Haddad in 1979 despite the presence of the UN Peacekeeping Force deployed to the south of the country in March 1978 by the United Nations Security Council, and the search for support by the Lebanese Maronites created the preconditions that pushed Israel into the 1982 operation. (Cleveland 1994)

The operation launched by Israeli troops on June 6, 1982 with an army of 90,000 and the siege of Beirut within two days, surpassing the UN forces, made the city of Beirut the center of the war, and the PLO and Israeli soldiers in this region. They engaged in a street war that would last for 2 months. Despite Israeli Prime Minister Begin's statement that he has no eye on Lebanese territory and that there is no situation that requires Syria to intervene, serious clashes took place between the Syrian troops and Israeli forces and thousands of Syrian soldiers lost their lives, and as a result of the conflicts, Syria suffered a great loss. lost power and prestige (Cleveland 1994)

After intense clashes and the occupation of Beirut for nearly two months, the parties came together under the mediation of the United States and agreed on the Habib Plan prepared by US and Israeli officials (Pollock 1986:264). According to this plan, Arafat and PLO military forces numbering more than 10,000 left Lebanon on August 30, 1982 and Syria lost its influence over Lebanon to a great extent (Chomsky 1993:400). Thus, in Lebanon, which Israel entered with the aim of establishing a lasting peace, it succeeded not in establishing peace, but in breaking the influence of the PLO and Syria. (Mansfield 2012)





After this period in which Israel occupied Lebanon and postponed the power of the administrative authority, Israeli troops decided to withdraw gradually. Following the agreement signed in 1983 with the new president of Lebanon, Amin Jamayel, who was elected with the support of the Israeli administration, Israeli troops withdrew first to Sayda and then from the whole country in 1985. However, the pro-Israeli structure under the command of Saad Haddad, consisting of Christian Phalangists, maintained its presence south of the Litani River under the name of a security strip until 2000, and withdrew the troops it had been harboring there in May 2000 and assumed control of the pressure mechanism created on Syria to remove its troops from Lebanon. (Turan 2003:382).

3.2.2 Syrian-led National Reconciliation and the Taif Treaty

The Maronites, who explicitly approved of Israel's occupation of Lebanese territory in 1982, created public opinion in favor of Israel's withdrawal from the occupied territories in line with their frustration with the increase in clashes between Muslim groups in the country with Israeli troops after the PLO and their inability to exercise their democratically elected power. Following the signing of the agreement on Israel's gradual withdrawal of its troops from Lebanese territory, the Lebanese army, under the command of the Maronites, embarked on operations in the Druze enclaves in order to restore control in the pre-civil war form (Devlin 1986: 306). The armed militias of the Druze, strengthened by the support they received from Syria, especially for the withdrawal of the Israeli army, started a fierce resistance against the Maronites, and thus, the two-year temporary ceasefire period in the country ended in 1985, and the country found itself in a new civil war before the smoke of the Israeli occupation cooled (Armaoğlu 1994:19-20).

In 1985, while Shiites and Druze took up arms against Sunnis in Beirut, Maronites in other parts of the country were divided into two, accusing each other of pursuing pro-Syrian and pro-Israeli policies. The Syrian troops, who tried to avoid confrontation with Israeli troops during the occupation and suffered heavy casualties in armed conflicts, took a stance in favor of providing military equipment to the groups in the region from outside and not entering the conflict directly again, despite the persistent demands of the Maronite President Samir Gagea, who was elected in March 1985. (Devlin 1986)

One of the main actors in the tensions during this period was the organized Shiite population, which remained in the background in other conflicts and was involved in hot conflicts with the Sunni population in the country in the lead up to the Taif Treaty. Moussa Sadr, who came to the fore as the actor created in Lebanese politics by the Iranian Islamic Revolution in 1979, created an important center of attraction in the country both politically and militarily with his Hezbollah organization. Syria's support for Hezbollah against Israel during the 1982-1984 period, when Syria was not involved in Lebanon, and the paving the way for Hezbollah in the axis of the rapprochement in Syrian-Iranian relations, led this





organization to inflict heavy losses on the Israeli armies in the south of Lebanon through its armed forces and to come to the fore as the most organized actor in Lebanon after Israel left the country in 1985. (Turan 2003:385)

During the 1985-1986 period, when the Shiite population also resorted to armed force in an organized structure, the Sunni population in the country was fighting against both Syrian troops and Shiite militias with the Islamic Tawhid Movement formed under the leadership of Sheikh Said Shaaban. Especially in 1983, the cooperation of this organization with Fatah and its clashes with the Shiites was a rehearsal for the chaos of the post-1985 period. In the fight for the reform of the political system, when the Sunni organizations, which were on the opposite front of the National Pact that had existed since 1943, came into conflict with the Maronites, Syria took action and put pressure on the Maronites and called on them to compromise on a new political system (Devlin 1986:308).

In response to Syria's invitation, Lebanon's new President Amin Jamayel broke the National Pact and appointed Maronite General Michel Aoun as prime minister, which greatly increased the tension in the country. As the clashes intensified, the Maronite rulers asked Syria for support and announced that they would share some of their political powers with the Muslim population in the country if the clashes were stopped, and all groups agreed to come together under Syrian leadership.

In October 1989, the talks took place in Taif, Saudi Arabia, where the demographic structure of the country had changed significantly since the 1943 National Pact. As a result of the Taif talks, where Syria asserted its dominance over Lebanon in front of all Arab countries and dictated some changes in the Lebanese administrative mechanism in its favor, it was agreed that the presidency would remain with the Maronites, but the executive powers of this office would be transferred to the Sunni prime minister and the Shiite parliament speaker. The number of deputies in parliament was increased from 99 to 128, with equal representation for Muslims and Christians.

As a result of the 1989 Taif Agreement, all militias except Hezbollah were disbanded, the armed structures of sectarian organizations were dismantled and their weapons were confiscated. The fact that the Taif Treaty did not include any article on the withdrawal of Syrian troops from the country gave Syrian military units legitimacy within Lebanese territory, and in a sense, Syria implemented the structure that Israel could not realize after the invasion in 1982 in line with its own conditions (Alkan 2000: 304). Although the biggest reaction to the terms of the Taif Agreement came from the Maronite Phalangist groups and General Michel Aoun, the harsh attitude of the Syrian troops against the military groups under the command of Aoun and the suppression of the armed resistance with harsh interventions narrowed the scope of Aoun's resistance and General Aoun had to leave the country by taking





refuge in the French Embassy (Cleveland 1994:444). As a result of the suppression of the Phalangist groups in the country, the Lebanese Civil War, which lasted for fifteen years, ended in 1991 (Turan 2003:388).

3.3. Lebanon - Syria Relations after the 1989 Taif Treaty

3.3.1. Rafik Hariri - Hafez al-Assad Alliance

A special relationship between Syria and Lebanon started with the Treaty of Taif. In the presidential elections held under Syrian supervision, the Maronite leader Rene Muawad, who was known to have good relations with Syria, won the presidential elections, but he was assassinated shortly afterwards and replaced by the pro-Syrian Elias Harawi. In 1991, Harawi appointed forty new members to the Parliament, equalizing the number of Muslims and Christians, thus creating a structure in line with the spirit of the Taif Treaty. Parliamentary elections, also envisaged in the Taif process, were held on August 23, 1992, for the first time since 1972. In this direction, Lebanon began to host a process in which Syria's control increased both on political and military platforms (Alkan 2000:304).

This special relationship was also an important tool to overcome the rupture in Syria's relations with the United States in the Lebanese restructuring project. In line with the US demands regarding Lebanon, the Lebanese market was parceled out by Saudi and Syrian businessmen, and at this point, Syria-Saudi Arabia cooperation, in parallel with the fact that the negotiations were held in Saudi Arabia, put US-Syrian relations in the direction of improvement. It became evident that the statements that the presence of 35,000 Syrian troops in the country might worry the United States did not reflect the truth, as the Lebanese people demanded the presence of Syrian allied forces within their borders and contributing to the stabilization process rather than the occupation of a foreign power, and the Syrian forces, which were characterized as an occupation force by Israel, became the protector of the Lebanese people (Cleveland 1994:445).

The implicit cooperation process in Lebanon-Syria relations was formalized on paper with the treaties signed between the two countries in 1991. As of August 1993, the Syrian-Lebanese High Council, which was established within the framework of the "Treaty of Friendship, Cooperation and Coordination" signed on May 22, 1991 and the "Security and Defense Pact Treaty" signed on September 2, 1991, started its activities. In the framework of these agreements, which gave Syria a say in all kinds of economic and administrative arrangements in Lebanon, a number of framework agreements were signed to develop mutual cooperation and encourage investments of businessmen, and Lebanon was included in the Syrian hinterland economically (Lebanon-Israel-Jordan Country Report 1995:3).

After the 1992 parliamentary elections, Rafik Hariri, who became prime minister, attracted significant investments to Lebanon, which was in ruins, with the full support of Syria, and the country, especially Beirut, entered a reconstruction process. Emphasizing at every opportunity that the Syrian military presence was of great importance for the security





Lebanese Foreign Policy and Lebanese-Syrian Relations until The Assassination of Refik Hariri in 2005

of the country and the elimination of Israeli threats, Hariri took important steps to improve and maintain relations with Syria. Again during Hariri's term, important administrative arrangements were made and a conciliatory attitude was followed in order for the Christian groups, which boycotted the 1992 elections, to take their place in the Lebanese political scene again. With the second term of Hariri's rule, the ice between Muslim and Christian groups in the country melted. By participating in the 1999 parliamentary elections, the Maronites adopted the method of political representation and indirectly accepted the Taif order with a Syrian perspective. (Mansfield 2012)

It would be appropriate to say that a "Pax Syria" was established in Lebanon in the period after the Taif Treaty. In fact, the armed operations of the Shiite Hezbollah, which emerged as the only group that did not lay down arms in the country, against the Israeli-backed South Lebanese Army in the south of the country and the fierce clashes with the Israeli troops stationed around the Golan did not end in this period. Syria's support and encouragement of Hezbollah to fight against any element that could be associated with Israel and to undermine Israel's territorial integrity has led to Hezbollah's representation in the Lebanese Parliament as a political party. With Syrian support, Hezbollah, which is the most organized group of Shiites, estimated to make up approximately 28 percent of the country, is both represented in the political arena and able to carry out periodic operations against Israeli troops and the South Lebanese Army in the south of the country. (Alkan 2000)

While Israel's close relationship with the Maronites aimed to break Syria's sphere of influence over Lebanon, the Syrian administration, which developed an alliance relationship with non-state organizations in Lebanon, suppressed Israel by using these means. By forming a front against the Christian-Jewish alliance with both Sunni and Shiite organizations, Syria aimed for the complete removal of Israeli troops from Lebanon during the Hafez al-Assad era, and in this parallel, it increased its support for Hezbollah, especially in 1999, and sent hardline messages to Israeli domestic politics. The Israeli government took another domestic political step and left Lebanese territory completely in May 2000 due to concerns about the need to withdraw Israeli troops from Lebanon and the economic difficulties in the country. (Goldschmidt and Davidson 2011)

3.3.2. Syria-Lebanon Relations under Bashar al-Assad

Shortly after Israel's withdrawal from southern Lebanon, Hafez al-Assad died in June 2000 and his son Bashar al-Assad was appointed as the President of Syria by the Baath Party. Under Bashar al-Assad's rule, Syria adopted a different approach from Hafez al-Assad's stance in Syria-Lebanon relations -on the basis of rhetoric- and stated that Syria could withdraw its troops from this country in line with Lebanon's request (Ercan 2000:93). However, such a statement, which was made during a period when Syria stood out as the main pillar of Lebanon in terms of its political, economic and military presence, did not carry any concern other than stretching the tensions in Syrian-Israeli relations. (Mansfield 2012)





Although Israel's withdrawal of its troops from Lebanon in May 2000 raised the question of the necessity of Syrian troops in the Lebanese public opinion, the absence of a group that would carry this discourse to the public, both at the ethnic level and on the political platform, and the Syrian influence on effective political organizations postponed the questioning of the legitimacy of Syrian troops in Lebanon for a while. With Syria's neutralization of pro-Yasser Arafat and pro-Fatah Palestinian groups in Lebanon and its engagement of Palestinian groups formed within a policy with a Syrian perspective as the main actors in regional politics, Syria's influence in Lebanese political life and its ability to use armed forces outside politics have greatly increased (Blanford 2002:10).

The main basis for the presence of Syrian troops in Lebanon during the Bashar al-Assad era can be traced back to Israel's policies towards the region. Following Israel's military operations targeting the Palestinian territories, Palestinian groups based in Lebanon and acting from a Syrian perspective launched rocket attacks against Israel through Lebanese territory. This attitude of the Palestinian groups pushed Lebanese Hezbollah to carry out operations against Israel and Syrian-backed Palestinian and Shiite groups launched military attacks directly targeting Israeli groups through Lebanon. Bashar al-Assad, whom Israel blamed for these attacks, declared that he would not accept responsibility for these events that took place outside his territory and threw the ball to the Lebanese government, which put the Lebanese government and Prime Minister Rafik Hariri in a difficult situation, but a period emerged in which Hariri needed Syria's military presence more, taking into account the balances within the country. (Blanford 2002)

Especially considering the Syrian-Israeli relations that broke down as a result of the Second Intifada and the positions of Syria and Israel in the Golan region, the Lebanese territories turned into a land where Syria and Israel implicitly clashed and conflicted their interests under Bashar al-Assad. This process took on a different dimension with the Druze leader Walid Canpolat's approach that Syrian troops were destabilizing Lebanon and pointing to Syria's presence in Lebanon as the sole reason for the strained relations with Israel. The US operation in Iraq within the framework of the Greater Middle East Project (BOP) and the projection of eliminating Syria's military presence in Lebanon within the framework of the BOP, which took shape in a parallel process with this outburst of the Druze leader, pushed the Assad administration into a difficult process until September 2004. On September 3, 2004, Lebanon's Maronite President Emil Lahoud, who pursued a policy of strategic partnership with Syria and was one of the biggest advocates of the Syrian military presence in the country, proposed to amend the constitution on September 3, 2004 to extend his term of office from six years to nine years - in line with Syria's demands - and Rafik Hariri was added to the anti-Syrian structures in Lebanon. Hariri and two Ministers of State, who opposed this approach of Emil Lahoud and Bashar al-Assad, resigned as a result of this process and Hariri became the symbol of the anti-Syrian opposition organization in Lebanon in a short period of time. (Mansfield 2012).





The change in the repressive attitude pursued under Hafez al-Assad, the withdrawal of Israeli troops from Lebanese territory and the changing Middle East perspective in the international arena caused Syria under Bashar al-Assad to significantly change its perspective on Lebanon and brought about the transformation of the opposition movement in Lebanon into an organized structure. The political discourses in Lebanon, which diversified with the perspective of the US Greater Middle East Project, gathered the Lebanese opposition under a single umbrella in September 2004, and with the assassination of Rafik Hariri on February 14, 2005, Lebanese-Syrian relations entered into an irreversible process of differentiation under the pressure of the international community. (Kazancı 2005).

3.3.3. Reflections of the Assassination of Rafic Hariri on the Middle East

The United Nations Security Council Resolution 1559 of September 2, 2004 demanded the withdrawal of Syrian forces from Lebanon, the disarming of Palestinians in Lebanese refugee camps and the disarmament of Hezbollah in order to protect Lebanon's territorial integrity and national security (Security Council Resolution 1559 2004). It is possible to say that this resolution was influenced by the United States, which claimed that it would take steps to stabilize the region within the framework of the Greater Middle East Project, and France, which made significant investments in Lebanon and occupied Lebanon for twenty-five years between 1918 and 1943.

This UN resolution stands out as the most noteworthy step taken to force the Syrian troops, who were deployed in Lebanon under the name of "Arab Preventive Force" after the rejection of the ceasefire agreement proposed by the Arab League in 1976 by the warring parties in Lebanon, to leave Lebanon, the number of which was gradually reduced to 14,000 in September 2004. As a result of the US policy of pressure on Syria after the invasion of Iraq and France's step taken to ensure that a decision was taken at the UN in order not to be left behind in the Middle East the political balance in Lebanon shifted and the anti-Syrian mass in this country started to raise its voice with the moral support it received from the US and the UN. . (Kazancı 2005:4)

Rafik Hariri, who served as prime minister of Lebanon for ten years with the support of Syria and resigned in protest against President Emil Lahoud, whom he accused of being pro-Syrian, and the decisions he took in a process parallel to UN Security Council Resolution 1559, became the representative of all opposition groups that met on the same ground for the removal of Syrian troops from Lebanese territory. Hariri, who continued to make statements that drew Syria's reaction, was accused of pursuing a policy in line with the US and the Greater Middle East Project, and while he lost popularity in the Arab world, he was appreciated by the Lebanese opposition and Western countries, especially the US and France.

The death of Hariri in a bomb attack on February 14, 2005, just a few months after his resignation and the beginning of his opposition stance, turned all the arrows to Syria and the Lebanese government, which was accused of pursuing a Syrian-led policy. The fact that the





name of the group that claimed responsibility for this terrorist act, which was condemned by Syrian President Bashar al-Assad, included the phrase "Damascus Beldeleri", brought Syria, which was the usual suspect, to the brink of a dangerous turn (Hürriyet Newspaper 2005:12). The demonstrations organized in parallel with this, in which many Lebanese, Muslim and Christian, participated, were aimed at breaking Syria's influence over Lebanon and demanding Syria to withdraw its troops from Lebanon, and the Syrian government was held responsible for Hariri's assassination.

Rather than examining the preceding events of the process, which was constructed to point to Syria, looking at what happened as a result of the assassination of Rafic Hariri seems to be the method that should be used in order to better see the parties to the assassination.

The proposition that Syria, the Lebanese government and Hezbollah were behind Hariri's assassination is a proposition strongly supported by Western states and Israel. Despite the efforts of Lebanese President Emil Lahoud and Prime Minister Omar Kerami to keep Syrian troops in the country, Syria was forced to withdraw all its troops from Lebanon on April 30, 2005. Even on March 5, 2005, Lebanese Defense Minister Abdelrahim Mirad's statement that Syrian troops should remain in the Bekaa Valley for the sake of Lebanon's territorial integrity did not prevent the Syrian military presence from leaving the country. In Lebanon, where there is no armed militia except Hezbollah, Syria's position in Lebanon, which is the biggest supporter of Hezbollah and the Palestinian refugees, has weakened to a great extent, leaving Hezbollah under serious pressure to lay down its arms. Israeli pressure on Palestinian groups increased and small-scale clashes broke out in the Seba Farms in southern Lebanon and the Golan region.

In essence, this is how the death of Rafik Hariri reflected on the Syrian front. Syria withdrew its troops from Lebanon, the ideal of "Greater Syria" with all its dominance over the government came to the point of completely disappearing and the Assad government started to be questioned within the country. The question to be asked at this point is how rational it would be for Syria to undertake such an assassination without the ability to anticipate all these developments that are highly likely to occur. Moreover, in an environment where Syria was worried that it would be its turn to intervene after Iraq, it is worth questioning the possibility that Syria would have organized such an assassination despite knowing that it would draw the reaction of the entire international community and that the arrows would be directed against it.

The need to address the US Greater Middle East Project and its concerns about ensuring Israel's security in the region is also important in order to examine the parties to the Hariri assassination in detail. Israel's short-term gains in the aftermath of the Hariri assassination include Lebanon becoming the fourth country in the Greater Middle East Project after Afghanistan, Iraq and Kyrgyzstan to enter into good relations with Israel, Israel's potential to suppress armed groups in Lebanon and the prevention of periodic attacks on its territory.





Taking into account the fact that Israel's hand was greatly strengthened while sitting at the table with both Lebanon and Syria in the name of "Middle East Peace" as a result of the intense pressure on the Bashar al-Assad regime, it became clear that in the post-Yasser Arafat era, until Hamas would change the balance, in parallel with the Palestinian-Israeli rapprochement, the peace negotiations in the region would work in Israel's favor and Israel would have the power to transform the Middle East peace into Pax Israel. Although Israel failed to turn this process in its favor as a result of its pro-democracy and anti-conciliation attitudes, it has largely pulled the strings in the region and has had considerable freedom of action.

After the Iraq intervention, the US, which initiated a constitutional process for the establishment of democracy in the country and organized general elections, but has not yet been able to ensure the establishment of a stable structure, has also made some important gains after the Hariri assassination. First of all, Syria's military structure in Lebanon, which could pose a direct threat to both Israel and Jordan in the event of a possible Syrian intervention, was eliminated and Syria's frontline defense line was eliminated. With the end of Syria's presence in Lebanon, Syria has lost its ability to direct this country to a great extent.

Syria, which was accused by the US of providing the greatest support to the Iraqi insurgents, received intense reaction from the international public opinion after the Hariri assassination and was drawn into a great psychological war (Orhan 2003). In fact, 29 senior Baathists, including Ibrahim al-Hassan al-Tikriti, one of Iraq's wanted former Baathists and known to be close to Saddam Hussein, were handed over to the American forces with Syrian help. The Assad regime, accused of pursuing policies aimed at dragging Lebanon back into a civil war and of nurturing international terrorism, was forced to enter into a tacit cooperation with the United States in order to avoid seeing the tragedy in Iraq on its own soil, and was directly implicated in the Hariri assassination and became a prisoner of a trial whose verdict was handed down by the UN Commission of Inquiry on the Hariri Assassination headed by Detlev Mehlis (Mehlis Report on the Hariri Assassination 2005).

When we evaluate the actors associated with the assassination of Rafic Hariri and the creation of the unstable structure in the Middle East in the light of current developments and weigh them in terms of the repercussions of the Hariri assassination, it becomes clear what kind of benefits this process has brought to which actors and what it has cost countries. In the light of these answers, it is possible to reach a certain conclusion in the analysis of the countries that hope to benefit from the disruption of balances in the Middle East, the emergence of unstable processes and terrorist acts. (Mehlis Report on the Hariri Assassination 2005).

Conclusion

Lebanon remains the most politically complex and sectarianly fragmented country in the Middle East. When this position is coupled with the legacy of a bloody civil war from the past, Lebanon is a bomb that is always ready to explode in a geography like the Middle East





where crisis scenarios are perpetual. The fact that Lebanon is far from a nation-state identity and that people of different religions are in such a position to be manipulated by external actors is one of the main factors that create a favorable environment for civil war in Lebanon.

In a process in which the definition of national interest could not be brought to a common ground as a result of the incompatibility and differences of expectations between the sects, and as a result, regional and global actors were able to direct the definition of interests on the Lebanese political ground, the government headed by Fouad Siniora, who won the parliamentary elections held after the assassination of Hariri with a significant advantage, took office with the main objective of accelerating Syria's withdrawal from Lebanese political life.

The difficulty of achieving a unity in Lebanon based on sectarian ties or ideological unity and the impossibility of possible alliance searches to meet in an amalgam structure have been evaluated on the axis of detailed examples above. The March 14th Coalition, which emerged as one of the pillars of the artificial cooperation umbrella formed in the region within the framework of the Greater Middle East Project, in which the US aims at a structural change in the Middle East, and the Siniora Government, which was announced as a pragmatic reflection of it, appear to be the product of this type of artificial unity.

The March 14th Coalition, named after the date when people took to the streets with an anti-Syrian rhetoric after the assassination of Hariri, is generally composed of Sunnis, Druze and a large portion of Christians. The main elements that bring this structure together are anti-Syrian and anti-Iranian sentiments, a pro-Western political philosophy and the disarmament of Hezbollah. Led by Fouad Siniora, the Druze leader Walid Canbolat and Saad Hariri, the son of Rafik Hariri, they are backed by the West and Sunni Arab regimes. The most influential wing of the March 14 Coalition is the "Future Movement", which represents a Sunni structure under the leadership of Saad Hariri. Hariri's close relations with Saudi Arabia in particular have a negative impact on the view of the Shiite bloc in Lebanon towards Hariri (Gambil 2006).

The opposition bloc against the power structure consists of the Shiites led by Hezbollah, which includes the Amal organization, and Michel Aoun's "Free Nationalist Movement" (FNM), which is supported by some Christians. As it can be seen, it is difficult to say that the entire Christian population is part of the anti-Syrian bloc. There is a significant group among the Christians who fear a growing Sunni-Saudi influence in the country and the consequent radicalization of the country into a radical Islamic discourse, and this group plays the main driving role in Aoun's conjunctural cooperation with Hezbollah. Michel Aoun's participation in the opposition front gives Hezbollah an opportunity to show that the opposition is not exclusively Shiite and to refute claims that it is supported by Syria. This front is supported by Iran and Syria. On February 6, 2006, Aoun and Sayyed Hassan Nasrallah, leader of Lebanese Hezbollah, cemented their alliance by reaching an agreement to weaken the political power of the March 14 coalition.





In the absence of Syrian and Israeli troops, the political power in Lebanon to dominate the entire country and to be able to act within the framework of a consensus on political guidance was the main expectation of both European states that advocate democracy and stability in the country and the US, which was preparing to put Lebanon forward as a model within the framework of the BOP. In parallel with this, the disarmament of sectarian political groups and families in the country, the marginalization of Hezbollah and the need for the Shiite population to interact positively with the Lebanese government have emerged as the primary political goals in Lebanon.

While lobbying efforts were being carried out to carry out the developments in this direction, pressure on pro-Syrian President Emile Lahoud to leave office was intensifying and Western influence on Hezbollah and Syria was increasing, a serious break in the "legitimization of the pro-Western government", which had reached a certain stage, occurred when Hezbollah kidnapped two Israeli soldiers and killed eight of them on July 12, 2006. In addition to the kidnapping of the soldiers, Hezbollah-affiliated armed forces in southern Lebanon launched missile attacks on Israeli territory, which Israel characterized as an act of war against Lebanon and responded by launching air and ground attacks against Lebanon. On July 12, 2006, Israel declared war on Lebanon for hosting Hezbollah, which it claimed had attacked its territory, and blockaded Lebanese ports from the sea and dealt a heavy blow to the Lebanese economy. In response, Hezbollah intensified its missile attacks on northern Israel from southern Lebanon.

After more than a month of fighting, following dramatic denunciations by Lebanese Prime Minister Fouad Siniora and pressure from the international community, the parties ceased hostilities on August 14 in accordance with United Nations Security Council Resolution 1701 of August 11, 2006. Following Resolution 1701, which stipulated an immediate ceasefire between Israel and Hezbollah, the full and uninterrupted assertion of Lebanese government authority throughout the country, the disarmament of militias other than the Lebanese army, and the assertion of Lebanese government authority by the Lebanese army with the support of the UN task force UNIFIL (Rogers 2006), Israel lifted its blockade of Lebanon on September 7, 2006 and left the area it had occupied up to the Litani River in parallel with the deployment of Lebanese and UNIFIL (United Nations Interim Force in Lebanon) troops.

Between July 12 and August 14, 2006, the armed conflict left over a thousand Lebanese civilians dead, Lebanon on the brink of a severe economic crisis and Lebanese infrastructure badly damaged. Louise Arbour, the Chairperson of the United Nations Commission on Human Rights, stated that Israel may have committed war crimes during the conflict. Following this process, Israel was heavily criticized in the international arena and was drawn into a process in which it was largely isolated in the world public opinion as a result of its





disproportionate use of force and the damage it caused to the civilian population, from a platform where it could legally claim its rights.

The Israel-Hezbollah war brought about a redefinition of the balance of power in the country. The plan to disarm and politicize Hezbollah, which overlapped with the isolation of Syria and Iran from the region and was an important part of Israel's and the US's goals for the Middle East, was largely disrupted by Israel's disproportionate use of force and the reaction it faced on the international platform. Hezbollah, which had recently been marginalized, gained popularity not only among the masses of different religions and sects in Lebanon but also among the public opinion of Middle Eastern countries. With the resignation of Hezbollah's members in the government in November 2006, an important pressure mechanism was created for the resignation of Prime Minister Fouad Siniora and the formation of a "National Unity Government". According to a public opinion poll conducted by the Beirut Center for Research and Information, ninety-four percent of Shiites and fifty percent of Christians think that Siniora's government has lost its legitimacy (Fisk, 2006). Seventy-seven percent of Christians, according to the same survey, support Aoun's search for cooperation with Hezbollah.

The process in Lebanon, which forced the government to resign and was mainly driven by civilian initiative, brought about developments in which the legitimacy of Syria and Hezbollah increased as a result of their efforts to draw Israel back into Lebanon. In this way, Syria, which has ceased to exist militarily but continues to dominate politically, and Iran, with its support for Hezbollah and its anti-Israel political stance, have once again expanded their spheres of influence in Lebanon. In the emerging picture, it is seen that Israel's hardline stance has ended the process in Lebanon, which was working in its favor and in parallel with the BOP. In a way, the crisis in Lebanon is a consequence of this new power sharing. In Lebanon, where the weakness of the central government and the state and the consequent weakness of every part of the society continues to take up arms in search of ensuring its own security, the demonstrations that took place in order to bring down the government clearly show how serious the Lebanese people are polarized and how this has the potential to turn into an armed struggle. The current process in Lebanon, which is completely open to external influences in its political, economic and security dimensions, can be described as an "unarmed civil war". On the axis of an approach to interpreting the present and the near future based on the possible outcomes, the answer to the question of which forces would benefit from a civil war that may erupt as a result of the continuation of the current armament will help us identify the forces that want Lebanon to be destabilized.





Bibliography

- Al-bab <http://www.al-bab.com/arab/docs/lebanon/mehlis05.htm>, (Erişim Tarihi:10.05.2023). Alkan, Haluk. 2000. "Lübnan Ulus Devlet Olabilir mi?". *Avrasya Dosyası*, 6(3): 290-315.
- Amanov, Şatlık 2004. *Hafız Esad Dönemi Suriye Dış Politikası*, Ed.Türel Yılmaz ve Mehmet Şahin.
- Ortadoğu Siyasetinde Suriye, Ankara: Platin Yayınevi.
- Aras, Bülent. 1997. *İsrail - Filistin Barış Süreci ve Türkiye*, İstanbul: Bağlam Yayınları.Armaoğlu, Fahir. 1995. *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*. İstanbul: Alkim Yayınları.
- Armaoğlu, Fahir. 1994. *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları*. Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Azar, Edward. 1988. *Lebanon The Role of External Forces in Confessional Pluralizm*. Ed. PeterChelkowski. Ideology and Power in the Middle East, London:Duke University Press.
- Blanford, Nicholas. 2002."Syria Reaffirms Role As Volatile Barrier to Middle East Peace". *Christian Science Monitor*, 94(108).
- Chomsky, Naom. 1993. *Kader Üçgeni*, Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul:İletişim Yayınları.Cleveland, William. 1994. *The History of Modern Middle East*. San Francisco :Westview Press.
- Devlin, John. 1986. *Syria Policy in the Aftermath of the Israel and Syria*. (Editor: Robert Freeman). The Middle East after the Israel Invasion of Lebanon", New York:Syracuse University Press.
- Ercan, Suna. 2000 "Ortadoğu". *Stratejik Analiz*, 1(3):93
- Fisk, Robert. 15 Aralık 2006. "Who's Running Lebanon", Independent,
- Gambill, Gary C. 2006. "Hezbollah and the Political Ecology of Postwar Lebanon", Mideast Monitor, September-October 2006, 1(3), http://www.mideastmonitor.org/issues/0609/0609_1.htm
- Goldschmidt, Arthur ve Lawrence Davidson. 2011, *Kısa Ortadoğu Tarihi*, İstanbul: Doruk Yayınları.
- Grayson, Levy. 12 Eylül 2004. Greater Syria. <http://www.danielpipes.org/articles/19901021.shtml> (Erişim Tarihi: 12.09.2022).
- Hürriyet Gazetesi. 15 Şubat 2005. "Terörün Dönüşü" s. 12.
- Ismael, Tareq Y. ve Ismael, Jacqueline S. 1998. *The Communist Movement İn Syria And Lebanon*,University Press of Florida.
- Kazancı, Hicran. 14 Mart 2005. "Lübnan - İsrail Anlaşması", Cumhuriyet Strateji: 4 -5.
- Lebanon-Syria Treaty of Cooperation. 1991. <http://www.mideastweb.org/syrialeb1.htm>, (Erişim Tarihi: 10.04.2023).
- Lübnan-İsrail-Ürdün Ülke Raporu. 1995. Ankara:İhracatı Geliştirme Merkezi Yayınları.Mansfield, Peter. 2012. *Ortadoğu Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Mehlis Report on the Hariri Assassination. 2005. Report of the International Independent Investigation Commission Established Pursuant to Security Council Resolution 1595.





- Moore, John Leo ve Diller, Daniel C. 1994. *The Middle East*. Congressional Quarterly Books, Washington D.C.
- Odeh, J. B. 1986. *Lübnan İç Savaşı*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul:Belge Yayınları.
- Orallı, Levent, Ersin. 2005. *Dinsel Temalar Işığında Siyasal Yahudilik ve Arz-ı Mev'ûd*. Ed.Türel Yılmaz, Mehmet Şahin ve Mesut Taştekin. Ortadoğu Siyasetinde İsrail, Ankara: Platin Yayınevi.
- Orhan, Oytun. 2003. "Suriye Dış Politika Analizi: ABD-Suriye Gerginliği", *Stratejik Analiz*, 38, Haziran.
- Ortaylı, İlber. 2000. *19. Yüzyıl Sonunda Suriye ve Lübnan Üzerine Bazı Notlar*. İlber Ortaylı, Osmanlı
- İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim, Makaleler I, Ankara: Turhan Kitabevi.
- Palmer, Alan. 1993. *Osmanlı İmparatorluğu, Son Üç Yüz Yıl, Bir Çöküşün Yeni Tarihi*. İstanbul :Sabah Kitapları.
- Pipes, Daniel. 1990. *Greater Syria: The History of an Ambition*, New York: Oxford University Press. Pollock, David. 1986. *Israel Since the Lebanon War*, Ed. Robert Freeman. The Middle East after the Israel Invasion of Lebanon", New York: Syracuse University Press.
- Rabil, Robert G. 2003. *Embattled Neighbours: Syria, Israel and Lebanon*. Lynne Rienner Publishers.Rogers, Paul. 2006. "Lebanon: the war after the war",
- http://www.opendemocracy.net/conflict/lebanon_war_3992.jsp, (Erişim tarihi: 15.10.2022).
- Salık, Nuri. 2016. *Modern Suriye'de Toplum ve Siyaset: 1946 – 2000, Bağımsızlıktan Arap Baharına Suriye: İç ve Dış Politika*, Ed. Mehmet Akif Okur, Nuri Salık, Ankara, Nobel Yayınları: 31-65.
- Salık, Nuri. 2014. *Syrian Foreign Policy: from Independence To The Baathist Coup 1946-1963*. Ankara, Orion Kitabevi.
- Salık, Nuri ve Okur, Mehmet Akif. 2016. *Osmanlı İdaresi ve Fransız Manda Yönetimi Altında Suriye, Bağımsızlıktan Arap Baharına Suriye: İç ve Dış Politika*, Ed. Mehmet Akif Okur, Nuri Salık, Ankara, Nobel Yayınları, 1-28.
- Sander, Oral. 1998. *Siyasi Tarih 1918-1994*. Ankara:İmge Kitabevi.
- Sander, Oral. 2003. *Siyasi Tarih, İlk Çağlardan 1918'e*. Ankara: İmge Kitabevi. Security Council Resolution 1559 (2004).
- <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/498/92/PDF/N0449892.pdf?OpenElement> (Erişim Tarihi: 10.05.2023).
- Sönmezoğlu, Faruk. 1996. *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*. İstanbul: Der Yayınları.
- Tetik, Ümit. 2023. *Ortadoğu'da Devlet Dışı Silahlı Aktörlerin Oluşumu: Irak ve Suriye*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- The Taef Agreement 1989. <http://www.lebanese-forces.org/lebanon/agreements/taef.htm>,(Erişim Tarihi:10.05.2023).





Lebanese Foreign Policy and Lebanese-Syrian Relations until The Assassination of Refik Hariri in 2005

The Washington Post. 21 Ekim 1990. "Greater Syria: Another Lion Roars in the Middle East".Turan, Ömer. 2003. *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta, Ortadoğu*. İstanbul:Yeni Şafak Yayınları.

Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman. 2002. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.

Yıldız, Nurçin. 2002. "Dünden Bugüne Suriye'nin Lübnan Müdahalesi". *Stratejik Analiz*, 25, Mayıs: 51

Zamir, Meir. 1999. *From Hegemony to Marginalism: The Maronites of Lebanon*. Ed. Ofra Bengio, *Minorities and the State in Arab World*. Colorado:Lynne Rienner Publishers.





Bahar KARATAŞ

Öğr. Gör., Trabzon Üniversitesi/ Fatih Eğitim Fakültesi/ Yabancı Dilleri Eğitimi Bölümü, Trabzon, Türkiye

Instructor/ Trabzon University/ Fatih Faculty of Education/Department of Foreign Language Education, Trabzon, Türkiye



eposta: kose_bahar@hotmail.com



<https://orcid.org/0000-0001-8782-6785>



<https://ror.org/04mmwq306>

Atıf/Citation: Karataş, Bahar. 2023. 19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11(36), 470-487.

<https://doi.org/10.33692/avrasyad.1327791>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	14.07.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	09.08.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

19. YÜZYIL İNGİLİZ KADIN SEYYAHLARIN OSMANLI DEVLETİ EĞİTİM SİSTEMİNE BAKIŞI*

Öz

19. yüzyılda Osmanlı Devleti topraklarına birçok kadın ve erkek seyyah gelerek gözlemlerini, duyduklarını ve yaşadıklarını kaleme alarak Osmanlı Devleti'nin toplum yapısı ile ilgili birçok eser ortaya koymuştur. Önemli tarihi kaynaklara sahip olan ve ayrıca kültür aktarımını gelecek nesillere taşıyan bu seyahatnamelerde Osmanlı eğitim sistemine ayrı bir önem verilmiştir. Şüphesiz bunun öncelikli sebebi bir toplumun inşasında eğitimin oynadığı önemli roldür. Seyyahların eğitim sistemine bakış açıları ayrıca kendi deneyimlerine, araştırmalarına ve farklı kültürel, dinî ideolojik geçmişlerine de dayanmaktadır. Kadın seyyahların eserleri de dönemin genel eğilimleri ve kendi öznel deneyimleri tarafından şekillenmiştir. Bu nedenle ülkelerdeki okulları ve eğitim kurumlarını ziyaret eden, eğitim sisteminin nasıl işlediğini yazan ve öğrencileri gözlemleyen seyyahların yaptıkları çıkarımların doğruluklarının ayrıca teyit edilmesi gerekmektedir. Nitekim çalışmada ele alınan gezginler kimi zaman önyargıyla ve oryantalist bir tutumla hareket etmişlerdir. Eleştirilerini yaparken 19. yüzyıl Viktorya Dönemi'ndeki eğitim eşitsizliğine değinmemiş, özellikle çocukların o dönemde nitelikli bir eğitim almamasını görmezden gelmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda gerçekleştirilmeye çalışılan eğitim reformlarını geri kalmış Doğu'ya has bir özellik olarak görmüşlerdir. Özcü yaklaşımlarla eğitim konusunda yaptıkları çıkarımlara dayanarak bir toplumu analiz etmeye çalışmışlardır. Ortak tutumları bu yüzyılda gerçekleştirilen reformların yetersiz olduğu yönündedir. Çalışmada 19. yüzyılda dünyayı keşfetmek ve seyahat etmek için cesurca adımlar

* Bu makale Doç. Dr. Ahmet Karaçavuş'un danışmanlığında hazırlanan *İngiliz Kadın Seyyahlara Göre 19. yüzyıl İkinci Yarısı Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı* (2023) adlı doktora tezinden üretilmiştir. Sayın Karaçavuş'a danışmanlığı ve katkıları için teşekkürlerimi sunarım.





19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı

atan dört İngiliz kadın seyyahın kitapları ele alınarak, Osmanlı Devleti eğitim sisteminin geçirdiği aşamalar ve seyyahların eğitime bakış açıları detaylı bir şekilde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Kadın Seyyahlar, Osmanlı Devleti, Seyahatname, Viktorya Dönemi

THE 19th CENTURY BRITISH WOMEN TRAVELERS' PERSPECTIVE ON THE OTTOMAN EMPIRE EDUCATION SYSTEM

Abstract

In the 19th century, many men and women travelers came to the lands of the Ottoman Empire, and writing down their observations, heard, and lived, they produced many works about the social structure of the Ottoman Empire. These travel books, which have important historical sources and carry the cultural transfer to future generations, gave special importance to the Ottoman education system. Undoubtedly, the primary reason for this is the important role of education plays in the construction of a society. Travelers' perspectives on the education system were also shaped by their own experiences, research, and different cultural, religious, or ideological backgrounds. The works of female travelers were influenced by the general tendencies of the period and their own subjective experiences. Thus the accuracy of the inferences made by the travelers who visited schools and educational institutions in different countries and wrote about how the education system worked and observed the students should be confirmed. The travelers discussed in the study sometimes acted with prejudice and an Orientalist attitude. While making their criticisms, they did not mention the education inequality in the 19th-century Victorian Period, especially ignoring that children did not receive a qualified education then. They saw the educational reforms that were tried to be carried out in the 19th century in the Ottoman Empire as a peculiarity of the backward East. They tried to analyze society with the inferences they made on education with essentialist approaches. Their common attitude is that the reforms carried out in this century were insufficient. The study will discuss the books of four British female travelers who took bold steps to explore the world and travel in the 19th century, the stages of the Ottoman Empire's education system, and the travelers' perspectives on education will be examined in detail.

Keywords: Education, Ottoman Empire, Travel Book, Victorian Period, Women Travelers,

Giriş

Bireylerin bilgi, beceri ve davranışlarını geliştiren eğitim, devletlerin ve toplumların gelişmesine de oldukça fazla katkı sağlar. Sosyal ve duygusal becerileri geliştiren, akademik becerileri ve bilgileri öğreten eğitim, yaşam boyu süren bir süreçtir. Her yaşta devam eden eğitim sayesinde toplumlar daha iyi bir gelecek yaratmıştır. Uzun yıllar boyunca geniş topraklara egemen olan Osmanlı Devleti döneminde eğitime oldukça fazla önem verilmiş, kuruluşundan itibaren eğitim çoğunlukla İslamiyet'in etkisi altında şekillenip, gelişirken din eğitimi veren medreseler önemli bir yere sahip olmuştur. Medreselerle birlikte Sarayda da





eğitime büyük önem verilmiş, sarayda eğitim görenler, devlet yönetiminde önemli görevler üstlenmişlerdir. 19. yüzyılda modern eğitim anlayışının başlamasıyla birlikte birçok okul açılmıştır. Özellikle Tanzimat Döneminde eğitimde önemli değişiklikler meydana gelmiş ve modern eğitim sistemi geliştirilmeye çalışılarak eğitim sisteminde önemli değişiklikler yapılmaya çalışılmıştır. Avrupa ülkelerindeki eğitim sistemleri incelenerek, Osmanlı Devleti'nde de benzer bir sistem oluşturulmaya çaba gösterilmiştir. Tanzimat reformlarıyla birlikte, yeni okullar açılmış ve modern bilim ve teknoloji konularında eğitim vermeye başlanmıştır. Batı tarzı okulların yanı sıra, Fransızca ve Batı dilleriyle ilgili derslerin yer aldığı Mekteb-i Sultani gibi kurumlar kurulmuş, özellikle askerî eğitime önem verildiğinden Harbiye Mektebi gibi askerî okullar da açılmıştır. Her ne kadar Tanzimat reformları, eğitimde fırsat eşitliği ve modern bilimlerin yaygınlaşmasını hedeflese de uygulamada bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Finansal sıkıntılar, yetersiz altyapı, siyasi ve sosyal sorunlar, kaliteli eğitimcilerin yetişmemesi gibi nedenlerden dolayı reformlar istenilen düzeyde bir ilerleme sağlayamamıştır. Bu olumsuz koşullara rağmen Osmanlı'nın son yüz yılı modern eğitimin başlangıcı ve gelecek dönemler için temel atıldığı devir olarak Türk eğitim sistemi tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur.

Sosyolojik ve sistematik açıdan Osmanlı Devleti'nin siyasi ve sosyal yapısını tanımaya çalışan seyyahlar yazdıkları seyahatnamelerde eğitim konusuna ayrı bir önem vermişlerdir. Bunun nedenlerinden biri yabancı olarak gördükleri toplumu dış dünyaya tanıtmaya amacı iken, diğeri Doğu'nun Batı'dan geri kaldığı söylemine eğitim üzerinden cevap verme çabasıdır. Toplumsal cinsiyet rollerinin sınırlarını zorlayarak egzotik olarak gösterilen toprakları kendilerine güzergâh seçen kadın seyyahların hepsi eğitimin övgüye değer yanlarından bahsederken, ağır eleştiriler de yapmışlar, özellikle çocukların cahil olmasını Osmanlı kadını üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Ele alınan kadın seyyahların eğitim hususunda verdikleri bilgilerin oldukça değerli olmasının önemli nedenlerinden biri seyyahların Osmanlı'nın sancılı son yüzyılına şahit olmalarıdır. Çalışmada ele alınacak seyyahlar ve kitapları sırasıyla şöyledir: Julia Pardoe *Sultanlar Şehri İstanbul* (Pardoe: 2021)., Mary A. Walker *Eastern Life and Scenery, With Excursions in Asia Minor, Mytilence, Crete and Roumania Volume I-II* (Walker: 2016)., Lucy M.J Garnett *Turkey of the Ottomans* (Garnett: 1915). ve *Turkish Life in Town and Country* (Garnett: 1904)., Fanny J. Blunt *The People of Turkey, Twenty Years' Residence Among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks and Armenians Volume I-II*. (Blunt: 1878).¹

1836 yılında İstanbul'a gelen ve toplum yapısını gözlemleme şansı bulan Pardoe, üç ciltlik bir seyahatname yazmış ve okuyucuya Osmanlı toplum yapısı ile ilgili eşsiz bilgiler sunmuştur. Osmanlı'ya duyduğu ilgiyle bilinen Pardoe'nin kitapları yayınlandığı dönemde

¹ Önemli tarihî kaynaklar olarak addedilen bu eserlerden sadece Julia Pardoe'nin seyahatnamesinin Türkçe çevirisinden yararlanılmıştır.





19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı

İngiltere’de büyük ilgi görmüştür. Diğer bir gezgin Walker ise 1856 yılında sona eren Kırım Savaşı’nın akabinde İstanbul’a gelmiş ve geldikten sonra birçok ünlü ismin ve yerleşimin resimlerini yapmıştır. Eserinde birçok eskize yer vererek, karşılaştığı tüm detayları en ince ayrıntısına kadar anlatmıştır. Garnett ve Blunt da Osmanlı’nın son dönemine şahitlik eden ve Osmanlı toplumunu kaleme alan diğer önemli iki seyyahdır. Sayısal verilere ve siyasi olaylara ayrıca yer veren Garnett ve Blunt’ın Osmanlı topraklarında kaldıkları süre diğer seyyahlara nazaran daha fazladır.

Tüm bu kadın seyyahlar yazdıkları seyahatnamelerle sadece eğitime değil, birçok çeşitli konuya değinmiş ve Osmanlı toplumunun adeta canlı tasvirini vermişlerdir. Ancak belirtilmesi gereken önemli husus seyyahların Osmanlı eğitim sistemiyle ilgili bilgiler verirken, 19. yüzyıl Viktorya Dönemi’ni görmezden gelmeleridir. Nitekim Viktorya Dönemi’nde, “üzerinde güneş batmayan bir imparatorluk” dünyanın her yerine yayılmaya çalışırken, toplumunda var olan eşitsizlikleri görmezden gelmiştir. Dönemin ünlü yazar, şair ve tarihçileri tarafından da eleştirilen bu dönemden Osmanlı topraklarına gelen seyyahların yaptıkları “yanlı” çıkarımlar oryantalist çalışmaların bir kolu olarak da ayrıca görülmelidir. Bu nedenle yaptıkları eleştirilerin doğruluğu sorgulanırken, kendi dönemlerinde kızlara ve erkeklere tanınan eğitim olanakları da ayrıca bilinmelidir. Nitekim toplumun farklı kesimleri arasında önemli bir eşitsizlik sağlayan bu dönemde eğitim sistemi, sosyal sınıf, cinsiyet ve gelir düzeyine bağlı olarak büyük farklılıklar göstermiştir. Üst sınıfların çocukları daha iyi bir eğitim alma imkânına sahipken, maddi durumu iyi olmayan çocuklar ise genellikle erken yaşta çalışmaya başlamaları gerektiği için nitelikli bir eğitim alamamışlardır.

Doküman analizi, basılı ve elektronik materyaller olmak üzere tüm belgeleri incelemek ve değerlendirmek için kullanılan sistemli bir yöntemdir (Kıral: 173). Bu amaç doğrultusunda, çalışmada konuyla ilgili kitaplar seçilerek doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Dokümanların objektifliği ve güvenilirliği sorunu da dikkate alınarak, eleştirel bir yaklaşım ile kaynakların doğruluğu ve güvenilirliği değerlendirilmiştir.

1. Medreseler

Selçuklu Devleti’nin mirası medreseler, Osmanlı Devleti döneminde İslam dininin temel prensipleri, matematik, fen, felsefe, hadisler, klasik Arapça ve dinî ilimler konusunda eğitim veren önemli eğitim kurumlarıdır. Öğrencilerin genellikle ücretsiz olarak eğitim aldıkları bu kurumlar İslam dininin öğretilmesi, korunması ve yayılmasında etkin rol oynamışlardır. Osmanlı yönetimi tarafından desteklenen ve toplumun farklı kesimlerinden bağışlarla finanse edilen medreselerde yetişen öğrenciler, devlet dairelerinde görev almış, imamlık yapmış veya dinî bilgin olarak toplum içinde etkili pozisyonlara gelmişlerdir.

19. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı Devleti’nde eğitim, genellikle medrese sistemi üzerinden yürütülmüş, Selçuklulardan devraldığı kültürel mirası etkin bir şekilde





değerlendiren Osmanlı Devleti topraklarında birçok medrese açmıştır. (Hızlı 1987: 279). Birçok âlimin yetişmesine katkıda bulunan, eğitim, dinî otorite ve hukuk sistemini güçlendiren bu kurumlar 17. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş bozulmaya başlamıştır. Bunda rol oynayan etkenler; medreselerdeki eğitimin dar ve kısıtlı bir alanla sınırlı kalması, uzun süren savaşlar, iktisadi ve idari sorunlar, rüşvetin ve kayırmanın yaygınlaşması, ders müfredatının genellikle İslam hukuku, teoloji ve Arapçaya odaklanması, diğer disiplinlerin ve bilimlerin ihmal edilmesi, zamanla medrese mezunlarının toplumun diğer alanlarında rekabet edememeleri, tıp, astronomi, matematik, tarih, edebiyat gibi alanlarda ders veren medreselerin zamanla sadece dini eğitime yönelmesi ve zamana ayak uyduramayan eğitim sistemi ve eğitimde modernleşme çabalarıdır. Çalışmada ele alınan seyyahlardan Garnett ve Blunt medrese sistemine daha çok değinmiştir. Özellikle Garnett kitaplarında medreselere ayrı bir yer ayırmış ve bu kurumları Ortaçağ Avrupa'sındaki üniversitelere benzetmiştir. Başkentte yaklaşık altı bin öğrenci olduğu bilgisini veren seyyah eserlerinde, medreselerde verilen eğitimin dinî eğitim olmasına rağmen, önceki dönemlerde medreselerin önemli eğitim merkezleri olduğunu, akli ilimlerin müfredatta bulunduğunu ve Osmanlı'nın birçok ünlü şair, tarihçi ve filozofunun medreselerden mezun olduğunu yazar. Medreseden yetişenler, çeşitli görevlerde önemli roller üstlenmişler ve devletin farklı kurumlarında kritik görevlerde bulunarak dinî eğitim, yargı sistemi ve dinî danışmanlık gibi alanlarda etkili olmuşlardır. Bunlara rağmen Osmanlı'nın entelektüel yaşamında önemli rol oynayan bu okullarda ilerleyen dönemlerde bazı kişiler medreselerdeki ders programlarında akli fen derslerinin olmamasını hoş karşılamışlardır. (Şanal 2003: 153). Garnett, Türkiye'de Avrupa'ya nazaran eğitimin daha erken yaşta başladığından bahsederek, hayırseverlerin durumu olmayan çocukların eğitim ücretlerini karşılamalarını, medreselerde durumu olmayan çocuklara yiyecek verilmesini ve para yardımı yapılmasını takdir eder. Çocuklar için okulun ilk gününün çok önemli olduğunu, bayramlıklarını giyen çocukların süs eşyalarıyla süslenmiş feslerini taktıklarını yazarak halk arasında "Âmin Alayı" olarak bilinen küçük bir seremoni ile ilgili bilgiler verir.

"Küçük fesleri altın sikke dizileri, kolyeler, inci püsküller ve nazara karşı tılsım olarak takılan çeşitli küçük nesnelere süslenmiştir. Parmakların da kınalar vardır. Gösterişli bir şekilde donatılmış ata binerek ve mahallenin sokaklarında şatafatlı bir alayla dolaştırılırlar. Önlerindeki, müstakbel eğitimcileri sanki töreni uzatmak istercesine yavaş ve ciddi bir şekilde geriye doğru yürür. Arkasında bir çocuk, bir gence veya kıza hangi kutsal kitabın ezberlenerek hafızlık unvanı verildiğini göstermek için ipek mendilin üzerinde Kur'an taşır. Bir diğeri, sedef ile yontulmuş ceviz ağacından, açıldığında kutsal cildin üzerine yerleştirildiği katlanır kitap standını taşır, üçüncüsü altın iplikle hilalin ve yıldızın işlendiği çantayı taşır. Bunların arkasından, müstakbel okul arkadaşları gelirler, ikişer ikişer yürürler ve Peygamber'in, bilginin verdiği zevkleri öven, komşu sevgisini nasihat eden, çalışkanlığı teşvik eden hadislerini okurlar. Yeni arkadaşları için iyi dileklerde





19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı

bulunurlar; anne-babalarını ve öğretmenlerini överek ve son olarak padişahı yücelterek ayini bitirirler. Tüm seyirciler “âmin” diyerek onlara katılırlar. Çocuklar evlerine döndüklerinde, babaları okul arkadaşlarına ve ayrıca geçidin çevresinde toplanacak olan tüm yoksullara bakır paralar dağıtırlar. Çocuk ilk sınavını geçene kadar bu seremoni devam eder. Hocasına bir Türk lirası ve keten bir takım elbise verilir.” (Garnett 1904: 276-278).

İlk defa ne zaman ve nasıl başladığı kesin olarak bilinmeyen bu tören, halk arasında âmin alayı olarak adlandırılmış ve bu törene “bed’-i besmele cemiyeti” de denilmiştir. (Öcal 1991: 63). Garnett ve Blunt ayrıntılı bir şekilde bu töreni kitaplarında anlatır. Ailenin mutluluğu, hocanın çağırılması ve çocuğun elini öpmesi, çocukların süslenmesi, ellerine kınalar yakılması, ilahiler söyleyerek okula gitmeleri ve okul dönüşünde Âmin diyerek sokaklarda bağrırmaları, eş, dost ve durumu olmayanlara yemek verilmesi belirtilen önemli hususlardır. Garnett’ın kitaplarında medreseler konusunda değindiği diğer bir husus da bu okullardan mezun olan birçok ünlü filozof, tarihçi ve şairin olmasıdır. Özellikle II. Abdülhamid Dönemi’nin her olayına şahit olmasından dolayı medreselerdeki softaların devrimlerde aktif siyasi rol oynadığını ve Türk halkını etkilediğini belirterek, Abdülhamid’in bu softalara karşı bir dizi önlem aldığını yazar. Pardoe ve Walker kitaplarında medreselerden söz etmezler. Garnett ile aynı dönemde İstanbul’da ve Balkanlar’da bulunan Blunt da medreselerin oldukça yetersiz olduğunu söyleyerek, sadece dinî eğitim verilmesini eleştirir. O da Âmin Alayı seremonisinden bahseder ve çocukların kâfir kelimesiyle büyütölmelerini eleştirerek son yüzyılda cahilliğin oldukça arttığından söz eder.

“Müslümanların çocukluklarının en güzel zamanlarını geçirdikleri bu müesseselerde yapılacak çok şey vardır. Günlük dilde öğretilen, basitleştirilmiş ve çocukların anlayışına uyarlanmış din, sıradan bilginin temel ilkeleriyle birlikte, teolojik soyutlamalar üzerinde derin derin düşünmekle kaybedilen tüm bu uzun yıllardan daha bilge ve daha kârlı bir eğitim sisteminin temellerini atacaktır. İslam’ın en dogmatik ve dolayısıyla en hoşgörüsüz eklemleri üzerinde duracağı kesin olan hocanın açıklamalarıyla ancak bu tür genç beyinlere kavranabilir bakışlar aktarılabilir. Böylece çocukların hazır fikirleri arasına, ilk ifadesini kâfir ve gâvur (kâfir kelimesinin yaygın yanlış kullanımı, diğer tabirle galat-ı meşhur) kelimelerinde bulan o fanatizmin zararlı tohumu ekilmiştir.” (Blunt 1878: 168).

Garnett ve Blunt’un eleştirilerinin haklılık payı vardır. Medreselerin müfredatından akli ilimlerin kaldırılması ve sadece dinî eğitim verilmesinin toplumun ilerlemesini ve eğitimdeki verimi düşürdüğü bir gerçektir. Özellikle Osmanlı Devleti’ndeki modernleşme çabaları, medreselerin rolü ve işlevi üzerinde etkili olmuş, Batılı tarzda okulların ve modern eğitim kurumların açılmasıyla beraber bu okullar medreseleri geri plana itmiştir. Ayrıca medrese öğrencileri yavaş yavaş yeni tarzda açılan okulları tercih etmeye başlamıştır. (Berkes 2002: 231). Medreselerde yapılan değişikliklerle geleneksel medrese eğitimini tamamen





ortadan kaldırmak yerine, medreselerle beraber modern eğitim kurumlarının da oluşturulması hedeflenmiştir.

19. yüzyılda medreseler Osmanlı topraklarında İslam eğitiminin önemli bir parçası olmaya devam etmiştir. Garnett ve Blunt medreselerin yetersiz olduklarını ve çocukların cahil kaldıklarını eserlerinde ileri sürmüşlerdir. Ancak daha önce belirtildiği üzere bu tür durumların sadece Osmanlı Devleti'ne has olduğunu düşünmek kanıksanmış bir düşüncenin daha da zihinlere yer etmesine imkân vermiştir. Nitekim seyyahların geldiği Viktorya Döneminde çocuklar bir birey olarak görülmemiş, saatlerce ağır işçi olarak çalıştırılmış ve eğitim hakkı sadece üst sınıfa tanınmıştır. Viktorian Dönemi'nde popüler olan ve "Sunday School" olarak adlandırılan "Pazar Okulları" önemli eğitim kurumları haline gelmiş ve dersler daha çok din eksenli olmuştur. (Tholfsen 1980: 78) 1880 yılında kabul edilen Zorunlu Eğitim Yasası ile birlikte İngiltere'de, eğitimin evrensel hale gelmiş ve yasaya göre, 5 ila 10 yaş arasındaki çocuklar, herhangi bir dini veya devlet okulunda eğitim görmüştür.

2. Mekteb-i Harbiye

Osmanlı Devleti döneminde askerî eğitim veren bir kurum olan Mekteb-i Harbiye, 19. yüzyılın ortalarında kurulmuş ve Osmanlı Devleti'nin modernleşme çabaları kapsamında yetenekli subaylar yetiştirmeyi amaçlamıştır. Osmanlı ordusunda görev almak isteyen gençlerin eğitim aldığı bu okulda öğrenciler, çeşitli askerî konuların yanı sıra zihinsel ve düşünsel yeteneklerini geliştirmeye yönelik dersler almıştır. Nitelikli subayların yetişmesine katkısı bulunan Mekteb-i Harbiye'nin açılması, bu yüzyılın önemli gelişmelerinden biridir. Erkân-ı Harbiye Mektebi kuruluşundan itibaren değişik dönemlerde farklı isimler altında faaliyet yapmış; 1845-1899 yılları arasında "Mekteb-i Fünun-u Harbiye-i Şahane Erkân-ı Harbiye Sınıfları", 1899-1909 yılları arasında "Erkân-ı Harp Namzet Sınıfları", 1909-1923 yılları arasında "Erkân-ı Harbiye Mektebi", 1923-1924 yılları arasında "Mekteb-i Âli-i Askerî", 1923-1927 yılları arasında "Erkân-ı Harbiye Mektebi", 1927-2016 yılları arasında "Harp Akademisi" ve 2016 yılından itibaren de "Millî Savunma Üniversitesi" olarak adlandırılmıştır. (Özlu 2020: 2) Her ne kadar orduya çağdaş subaylar yetiştirebilmek gayesi ile II. Mahmud'un emri doğrultusunda bu okulun kurulmasına karar verilse de okul 1861 yılına kadar istenilen gelişmeyi gösterememiştir. (Karpas 2002: 69).

Kurulduğu dönem itibarıyla sadece Pardoe bu okuldan bahsetmiş ve burayı ziyaret etmiştir. Okulda Lancaster Sistemi'nin uygulandığı bilgisini veren seyyah, matematik dershanesinde çok sayıda gencin ülkenin coğrafi haritalarını renklendirmekle meşgul olduğunu yazar. İskoçyalı Anglikan din adamı Dr. Andrew Bell'in (1753-1832) Hindistan'daki Madras Erkek Yetimhanesinin başına getirildiğinde (1789) eğitim kalitesini yükseltme adına bir metot geliştirmeye karar vermiş ve zeki çocukları seçerek; onlara, alfabenin kum üzerine yazılarak diğer çocuklara nasıl öğretileceğini göstermiştir. (Aksu 2008: 33) Ortaya çıkan bu metoda karşılıklı eğitim (mutual instruction) adını veren Bell, İngiltere'ye döndükten sonra





19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı

Eğitimde Bir Tecrübe (An Experiment in Education) adlı kitabını yayınlamakla geliştirdiği öğretim metotları hakkında kamuoyunu bilgilendirmiş ve Londra'daki Borough Okulu'nun genç öğretmenlerinden Joseph Lancaster (1778-1838) da ülkesindeki pek çok kurum ve eğitimci gibi bu sistemi uygulamaya koymuştur. (Aksu 2008: 34) Lancaster bu sistemi daha da geliştirmiş ve giderek okullarda uygulanmaya başlamıştır.

Okulun yemekhanesinin Avrupalı bir görünüme sahip olduğunu da ekleyen seyyah, şişman ve kibirli Afrikalı muhafız yüzbaşidan söz eder. Pardoe her ne kadar gördüklerinden övgüyle bahsetse de bunun boşa bir çalışma olduğunu belirterek, gençlerin yaratıcı değil taklitçi olduğunu belirtir. Seyyah, Mekteb-i Harbiyenin o dönemki konjonktüre göre Rusya'nın himayesinde olmasını eleştirip, öğretmenlerin çoğunun açıkça Ruslar tarafından seçildiğini belirterek, okulu boş bir gölge ve kireç boyalı bir mezara benzetir. (Pardoe 2021: 149) Ayrıca Rusya'nın burayı kıskandığını, okulun önü kesilmezse günün birinde Türk Devleti'nin elinde büyük bir manevi makineye dönüşebileceğini belirtir. Bunun için de Türklerin manevi gününün tam farkına varıp, etraflarını ören hileli ve sinsî ağı yırtmaları gerektiğini söyler. Bunun da Türklerin, Avrupa'nın ilmini almasıyla gerçekleşebileceğini yazar. Pardoe, Mekteb-i Harbiye ziyaretinin son kısmında elli yıl sonra Türkiye'ye gelecek bir seyyahın Mekteb-i Harbiyeye dair söyleyecek bir şeyler bulmasının şüpheli olduğunu ifade eder. (Pardoe 2021: 150)

Pardoe'nin son kısımda sözüne ettiği önyargılı kehanet gerçekleşmemiş, Mekteb-i Harbiye Türk eğitim sistemi açısından çok önemli bir yere sahip olmuştur. 1848 yılında ilk mezunlarını veren okul, Kırım Savaşı'ndan sonra başka yere taşınmıştır. Osmanlı Devleti'nin modern askerî gücünün geliştirilmesinde önemli bir rol oynayan bu okulun mezunları, ilerleyen süreçte çeşitli savaşlarda aktif olarak görev yapmış ve ordunun komuta kademesinde yer almışlardır. Harbiyede II. Abdülhamid Dönemi'ne kadar hem pratik hem de teorik derslere yer verilmiştir. II. Abdülhamid'in paşalık rütbesi vererek askerî okullar müfettişliğine getirdiği Alman Goltz Paşa, 1882 yılında Harbiyenin eğitim sistemini değiştirmiş, okulda teorik derslerin yerini pratik eğitim almıştır. (Özcan 1997: 117). Fransız etkisindeki Osmanlı askerî eğitim sistemi Goltz Paşa'nın gayretleriyle Alman etkisine girmiş ve böylece Almanya'da olduğu gibi her ordu merkezinde birer harbiye mektebi açılmasına karar verilmiştir. (Özcan 1997: 117). II. Meşrutiyet ve I. Dünya Savaşı nedeniyle Harbiyenin belirli aralıklara kapatılması eğitimi engellememiştir. Mekteb-i Harbiyenin eğitim sistemi zaman içinde değişiklik göstererek Cumhuriyet Dönemi'nde, Türk Silahlı Kuvvetlerinin subay yetiştirme okulu olarak faaliyet göstermeye devam etmiş ve daha sonra farklı askerî akademilere dönüşmüştür.

3. Dâr'ül-mu'allimât

Osmanlı'da eğitim genellikle aile içinde başlardı. Toplumda kadınlar çoğunlukla ev işleri ve aileyle ilgilenmiş ve bu nedenle kızların eğitimleri genellikle ev işleri, anne rolü ve





sosyal etiketlere odaklanmıştır. Kız çocukları, anneleri ve kadın eşrafı tarafından ev işleri, temel okuma-yazma becerileri ve sosyal davranışlar konusunda eğitilmiş, bazı aileler kız çocuklarına dini eğitim vermek için özel hocalar tutmuşlardır. Ayrıca medreselerde küçük yaşlardaki kızlar da eğitim görmüştür. Özellikle soylu ailelerin kızları, haremdede Arapça, Farsça, şiir, musiki, dans ve resim gibi konularda eğitim almışlardır (Akyüz 1999: 12).

Tanzimat ile başlayan değişim sürecinde Osmanlı kadını da eğitime dâhil edilmeye çalışılmış, bazı kesimlerin itirazlarına rağmen kadın öğretmen yetiştirmek amacıyla kurulan Dar'ül-mu'allimât 1870 yılında açılmıştır. Bu okul kadınların öğretmenlik mesleğine hazırlanması için kurulan eğitim kurumları olduğundan ayrı bir öneme sahiptir. 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlıda kadın eğitimi ve kadınların mesleki gelişimi açısından önemli bir adım gerçekleşmiş, okullar genç kızlara birçok alanda eğitim imkânı sağlamıştır.

Dar'ül-mu'allimât'ta öğrencilere genellikle öğretmenlik mesleği ile ilgili derslerin yanı sıra resim, dilbilgisi, matematik gibi derslerde eğitim verilmiştir. Kadınların eğitim seviyelerinin yükseltilmesi, kadın öğretmenlerin yetiştirilmesi ve toplumsal hayatta kadınların erkeklere nazaran daha aktif rol oynaması amacıyla kurulan burulan bu okullar, kadınların mesleki gelişimi açısından önemli bir rol oynamıştır. 26 Nisan 1870 Salı günü Maarif Nazırı Saffet Paşa'nın bir nutku ile okul açılmış, paşanın Türk eğitim tarihi için oldukça önemli olan konuşmasında Türk kadınlarının cehaletini ve İslam'ın kadın eğitimine verdiği önemi ifade etmiştir (Şanal 2004: 253). Çalışmada ele alınan seyyahlardan Walker, Dar'ül-mu'allimâtta iki yıl (1870-1872) resim öğretmenliği yapmış ve kitabında ayrıntılı bir şekilde okulu anlatmıştır.

“İstanbul'da kız okullarına ve hareme Müslüman öğretmenler yetiştirmek amacıyla kadınlar için birkaç yıl içinde normal bir okul kurularak, kadınların eğitimi için çaba gösterildi. Alt sınıfa mensup kızların çoğu yaşmak ve ferace takana kadar erkek çocuklarla beraber mahallerindeki okula gidiyorlardı. Bunun devam etmesi için o zamanın Maarif Nazırı Saffet Paşa tarafından normal okulların kurulması planlandı. Okul, Aziz Yere Batan Mahalle'sinde Sofya Camisi'nin yakınında kuruldu. Tek ayırt edici işaret büyük Arapça karakterlerle kapının üzerinde asılı bir panoydu. Eğitim hem karşılıksızdı hem de çocukların masraflarını karşılaması için küçük bir miktar para veriliyordu. Çünkü birçoğu, şehrin dışındaki uzak varoşlardan geliyordu. Katılımları cesaretlendirilmek istenmişti. Bu plan genellikle Doğu'daki yerel okulların ilk zamanlarından beri takip edilmektedir. Eğitim şeması basit çalışmalar içermektedir. Özellikle bu çalışmalar kendi dilleri ile alakalıdır. Arapça ve Farsça, Türkçe yazma (hem normal hem de süslü), coğrafya, resim, aritmetik, dikiş nakış ve müzik derslerdir. Daha sonra Fransızca eklenmiştir.” (Walker 2016: 220-222).

Okulun açılış günü orada bulunan Walker bu olayı şöyle anlatır:





19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı

“Okul resmi olarak nazır, Maarif Meclis Maşkanı Münif Efendi, bazı üyeler ve birkaç mahalli imamın katılımıyla 1870 baharında açıldı. Açılışta 40 öğrenci vardı ve odalar peçeli kadınlar ile doluydu. Genç kızlara anneleri ya da diğer kadın akrabaları eşlik etmekteydi. Herkes ayakta idi. Üyeler ve mollalar önde, kadınlar arka sıradaydı. Listedeki tüm isimler çağrıldı ve nazır kadınların eğitim alması ile ilgili bir konuşma yaptı. Özellikle kadınların kendi iş ve yeteneklerine katkı sağlayacağını belirtti. Kız çocuklarının okulunun bu yeni planının işleyişini resmetmek ve onunla bağlantılı küçük olayları ortaya çıkarmak konusunda oldukça hevesli olduğum için çok dikkatli bir şekilde tuttuğum günlükten birkaç sayfa çıkarmalıyım. Çünkü okulun kuruluşunda iki yıl boyunca devam ettiğim resim dersinin yönetimine çok ilgi duyduğum bir kurumun yardımına fayda sağlama umuduyla razı oldum. Ayrıca bir iç görü kazanmalıyım, aksi takdirde orta ve alt seviyedeki Türk kadınının duygularını ve hayatını anlayamam. Resim dersi, kadınların yaptığı muslin ve mendille boyama ve çeşitli süsleme çalışmalarını geliştirmeleri için verildi. 1870 Mayıs’ında dersler hakkında planlama yapmak için Yerebatan’a gittim. Emin Efendi (Münir Efendi ya da reis efendi de deniliyor. İki terimde müdür beye uygun) tarafından karşılandım. Onu diğer bir saygı değer biriyle birlikte buldum ancak iş görüşmesi üçüncü kişi gelene kadar yapılmadı. O daha az saygın biriydi ama yine de kar beyazı sarığından ağırbaşlılık ve saygınlık yayılıyordu. Son gelen meclis üyesinden biriydi. Derhal kahve ve uzun çubuklar servis edildi. Bu arada hepsi “gâvur bayana” saygılıydı. Ayrıca diğer profesörlerin saatlerini düzenlemeden önce resim dersi için en uygun saati belirlediler. Bu esnada hocalar geldi. Yeşil Sarıklı (seyit veya Peygamber soyundan gelen demek) Arapça ve süslü yazı öğretmeni idi. Diğer sarıklı aritmetik, coğrafya ve dünya kürelerinin kullanımı konusunda uzman Profesör İsmail Efendi’ydi. Bektaşilerin camisine bağlı bir imamdı. İlk resim dersi Yerebatan okulundaydı. Bina Yerebatan diye adlandırılan Konstantin’in büyük sarnıcının girişinin önündeydi. Mahalle de ismini buradan alıyordu. İlk katın penceresinden eski bir ahşap konağın içine bakıyordunuz. Sarnıcın girişi bir çeşit kurumuş kuyu ya da sarayın merkezindeki oyuğa doğruydı” (Walker 2016: 223-225).

Dersliklerin resim dersi için uygun olmadığını dile getiren seyyah okulda kırk kız öğrencinin bulunduğu bilgisini verir. Walker’ın ders verdiği dönemde, üst sınıfa mensup İngiliz kadınlar Dâr’ül-mu’allimât’ı ziyaret etmişler ve kızların eğitimde ilerlemelerine şaşırılmışlardır. Nitekim kendi toplumlarında bulunan gerçeği görmeyi reddeden İngiliz üst sınıf kadınların bu tutumu önyargılı bir yaklaşım olarak görülebilir. Onlara göre Türk kadınının eğitilmesi zordur. Ancak kendi dönemlerinde İngiltere dâhil Avrupa’nın tamamında da bu gerçekleşebilmiş değildir. Viktorya Dönemi’nde Osmanlı’da da olduğu gibi yüksek sınıfa mensup ailelerin kızları evde özel eğitim almıştır. Yüzlerce çocuğun bir sınıfta olması, öğretmenlerin yetersizlikleri ve uygulanan metotlar İngiliz edebiyatında birçok romana da konu olmuştur. (Murdoch 2013: 158). 19. yüzyıl sonlarına kadar çocuklar eğitim ve oyun





olanaklarından mahrum bırakılarak, ağır işlerde uzun süre çalıştırılmış, bu yüzyılın sonunda devlet çocukların ilkökul eğitimi ile yakından ilgilenmiştir. (Murdoch 2013: 159). Yine bu dönemde cinsiyet ayrımı, çocukların eğitimi konusunda da etkili olmuştur. Kız çocuklarına eğitim verilmesi yaygınlaşmasına rağmen, genellikle erkek çocuklarının eğitimi daha fazla önemsenmiştir. (British Literature Wiki) Özellikle erkekler üniversite eğitimi alırken, kız çocukları daha sınırlı bir eğitim almıştır.

Walker, çok severek yaptığı öğretmenliği özel sebeplerden ve yorulduğu için bıraktığını söyleyerek okulun amacının mükemmel olmasına rağmen, birkaç yıl Alman hükümetinin yardımıyla kızlara eğitim verme gayretinin başarısız olduğunu ifade eder. Seyyaha göre kızlar tembel doğu hayatlarına geri dönmüştür. Ancak Walker kızların tembel doğu hayatlarına dönmediklerini görememiştir. İnas rüştiyeleri sayesinde kızların eğitim olanağı gelişmiş, 19. yüzyıl sonunda eğitim derecesinin liseye kadar yükselmesi ile birlikte kadın öğretmenler görülmeye başlanmıştır. (Ortaylı 2010: 285). 19. yüzyıldan itibaren modernleşme hareketleri ve kadın hakları konusunun gittikçe yaygınlaşmasıyla, kızların eğitimi konusunda ilerlemeler kaydedilmeye başlanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, Dar'ül-mu'allimât okulları, modern Türk eğitim sisteminin bir parçası olarak yeniden yapılandırılmış, kız öğretmen okulları açılarak, Anadolu'nun her yerinde kadın öğretmenler yerini almıştır.

4. 1860 Sonrası Osmanlı'da Eğitim

1860'lardan sonra Osmanlı Devleti'nde eğitimde bazı önemli değişiklikler gerçekleşmiş, bu dönemdeki modernleşme çabaları ve Batılılaşma hareketleri, Osmanlı eğitim sisteminde reformları beraberinde getirmiştir. Modern batı tarzında eğitim anlayışı amacıyla idadiler ve rüştiyeler kurulmuştur. Eğitim sistemini Batı anlayışıyla daha modern bir hale getirme arayışı, devletin karşılaştığı siyasi, ekonomik ve sosyal sorunlar nedeniyle yeterince hızlı olmamıştır. Osmanlı'nın eğitimi modernleştirme anlayışı, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte ivme kazanmış ve modern bir temel üzerine oturtulmuştur.

Osmanlı'nın son dönemine tanıklık eden Garnett ve Blunt eğitim sistemine kitaplarında ayrı bir önem vermiştir. Garnett eserlerinde askerî okullara, Galatasaray Lisesine, akademilere, deniz harp okuluna, askerî ve sivil tıp fakültesine yer ayırır. Garnett'a göre Batı'nın Doğu ile mücadelesinin bu en son aşamasında, son doksan yılda yenilikçi Türkiye'nin yaptığı başarılı değişikliklerin ilk belirtileri II. Mahmud zamanında başlamıştır. Osmanlı eğitimini ise şöyle tarif eder:

“Şu an Türkiye'de iki farklı eğitim sistemi vardır ilki tüm Müslüman ülkelerdeki eski sistem diğeri geçen yüzyılın ilk yarısında başlayan ve son kırk yılda büyük ölçüde gelişen modern sistemdir. Birinci sınıfa ait eğitim kurumları mahalle mektepleri ve medreselerden oluşmaktadır. İkisinin giderlerini de bağlı oldukları camilerin fonu karşılar. Avrupa'daki hiçbir





19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı

ülkede ilköğretim Türkiye'deki kadar erken başlamaz ve fakir ailelere çocuklarını okula vermeleri için bu kadar teşvik yapılmaz." (Garnett 1904: 196)

Garnett ayrıca İstanbul'a gelen Avrupalıların yüksek sınıfa mensup kişilerin ne kadar eğitilmiş ve zeki olduklarını görünce genelde şaşırarak ve yetkili kişilerin çoğunluğunun Fransızca bilmekte ve okumakta olduklarından bahseder. (Garnett 1904: 206) 1867 yılında Abdülaziz tarafından kurulan Sivil Tıp Okulu Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye'ye değinen seyyah, buradaki eğitimin oldukça iyi olduğuna, 1200 öğrencinin eğitim aldığını ve eğitim süresinin altı yıl olduğuna değinir. İyi olan öğrencilerin eğitimlerine devam etmek için Fransa ve Almanya'ya gittiklerini de ayrıca ifade eder.

Yaşadığı dönem itibarıyla Garnett yabancı misyonerler ve yabancı eğitim kurumlarına da değinir. Özellikle Amerikan, Fransız ve İtalyan misyonerler tarafından kurulan okullar, Batı tarzı eğitimi ve dilleri öğretmek amacıyla faaliyet göstermiş, seyyahların da oldukça ilgisini çekmiştir. *Osmanlı Türkiyesi* adlı eserinde yabancı okullara değinen Garnett, herkesin değinmediği bir kurum olan Alliance Israélite Universelle okulunu ele alır. Osmanlı Devleti döneminde Alliance Israélite Universelle adlı bir okul ağı olduğu doğrudur. Osmanlı Devleti'nde Alliance Okulu 1867'de Edirne'de kurulmuştur. Bu tarih bir dizi yaygın eğitim reformunu içeren Tanzimat Dönemi'ne denk geldiği ve Alliance okullarının ana hedefinin Yahudilerin Osmanlı toplumuna uyumunun sağlanması olduğu için Alliance okulları Osmanlı yetkililerinin desteğini almıştır. (Görmüş 2020: 259). Daha sonra bu okullar diğer şehirlerde de açılmıştır. Alliance Israélite Universelle'in genel amaçları doğrultusunda Osmanlıda Yahudi topluluklarına eğitim ve destek sağlamayı hedefleyen bu okullar, modern eğitimi Yahudi kültürel ve dini gelenekleriyle birleştirerek vermeyi amaçlamıştır. Osmanlı Devleti'ndeki

Alliance Okulları, Yahudi öğrencilere modern bir eğitim sağlamanın yanı sıra Türkçe ve diğer dillerde eğitim vererek dilsel ve kültürel çeşitliliği teşvik etmeye çalışmıştır. Bu okullarda öğrenciler hem Batı tarzı seküler eğitim hem de Yahudi kültürü ve diniyle ilgili dersler almışlardır. Elli yıl önce Paris'te kurulan ve burayı kendisine karargâh edinen Alliance Israélite'in Doğu'daki Yahudileri eğitmek için Osmanlı topraklarında da bir şube açtığını belirten Garnett, müdür ve kadın öğretmenlerin Fransız olmasına rağmen, yardımcı öğretmenlerin yerli Yahudilerden oluştuğunu, dinî okulların Yahudi olmayanlara da açık olduğunu ancak Yahudi olmayanların bu okula devam etmelerinin oldukça nadir görülen bir durum olduğunu belirtir. (Garnett 1915: 245). Garnett, verilen eğitimin Siyonizm'i destekler nitelikte olduğunu ve Selanik'te de büyük bir Yahudi nüfusunun ve bunlara hizmet veren okulun bulunduğunu yazdıklarına ekler.

Gayrimüslim toplulukların dini ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kurulan bu okullar, gayrimüslimlerin kendi kimliklerini, yaşayışlarını ve kültürlerini devam





ettirebilmeleri için önemli roller üstlenmişlerdir. Tebaasının dinî inanışına ve yaşayış biçimine karışmayan Osmanlı, baştan beri bu okulların açılmasına karşı çıkmamıştır. Ancak son yüzyılda başlayan ve tüm toprakları saran milliyetçi fikirler okullarda serpilip büyüyerek her ulusu etkilemiştir. Garnett milliyetçi fikirlerin yoğun olarak yaşandığı dönemde İstanbul'da bulunduğu için yükselen milliyetçi fikirler ve Türk egemenliğine aykırı emellerin meydana gelmesini engellemek için devrimden (1908) hemen sonra tek tip bir eğitim sistemi oluşturulduğunu ayrıca eserinde belirtir. (Garnett 1915: 243). Bunun eski mezhepçi kurumları ortadan kaldıracak eğitim sistemi olduğunu ve Rum, Ermeni ve Bulgar okullarında Türk karşıtı bir ön yargıyla yazılmış dışarıdan ithal tüm okul kitaplarının bir an önce taranmasının tavsiye edildiğine de değinir (Garnett 1915: 244).

Gayrimüslim okulları yazmaya devam eden Garnett, 1863 yılında kurulan Robert Koleji'ne *Turkish Life* kitabında şöyle yer verir:

“Boğazda bebekte bulunan Amerikan Kurumu Robert Koleji olarak bilinir. Amerikan sistemiyle kurulan kolej Yunan, Ermeni, Bulgar ve Türk profesörlerin bulunduğu bir fakülte tarafından yönetilmektedir. Doğunun her millettten ve her inançtan gencine makul ücretler karşılığında mükemmel bir eğitim veren bir fakültedir. Çoğunluk Rum'dur. Ancak Ermeniler ve Bulgarlar da fazladır. Bununla birlikte, pazar günleri Protestan kilisesinin günlük kilisesine ve ayinlerine katılma zorunluluğu, mevcut fanatik ve taciz edici rejimde olduğu gibi kolejin Türk gençliğine faydalı olması yönünden bir engeldir. İnançlı bir Müslümanın yatılı ya da günlük öğrenci olması da güvenli olmayacaktır. Kurumun 200 yatılı öğrencisi vardır. Toplam öğrenci 300'den fazladır. 40 yıl önce kurulan bu okulun mezunları, Balkan vilayetlerindeki hükümetlerde yüksek görevdedirler ve oldukça tanınmışlardır. Tüm Hıristiyan ve ayrıca Yahudi toplulukları, buna ek olarak, gönüllü katkılarla desteklenen ve Avrupa modellerine göre organize edilen kendi özel mezhep okullarına sahiptir. Çoğunluğu iyi bir eğitim verir ve katılım oldukça fazladır. Uzun yıllardır yüksek sınıfa mensup aileler oğullarını eğitim için Fransa ve İngiltere'ye yollamaktadır. Oldukça fazla kız da İngiliz, Fransız ve Alman mürebbiyeler tarafından evde eğitim almaktadır. Sayı ve donanım azlığı olsa da orta ve düşük kesime ait Türk kızları için okullar artmaktadır. Harem kısıtlamaları 12 yaşından sonra kızların okula gitmesi için bir engeldir.” (Garnett 1904: 205-206).

Faaliyetine bugünde devam eden Robert Koleji, Amerikan misyonerler tarafından İstanbul'da 1863 yılında ABD'li misyoner Cyrus Hamlin ve Christopher Robert tarafından kurulmuştur. Modern Batı tarzı eğitim vererek gençleri her yönden geliştirmeyi hedefleyen bu okul hem erkek hem de kız öğrencilere eğitim imkânı sağlamıştır. Garnett'ın da değindiği gibi okuldaki mezun olanlar hem Osmanlı Devleti'nde hem dünya çapında çeşitli alanlarda etkili olmuş, devlet hizmetinde ve özel sektörde önemli roller üstlenmişlerdir.





19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı

Garnett ve Walker ile aynı dönemlerde Osmanlı topraklarında bulunan Blunt ise eğitim sistemini eleştirir. Çocukların cahil olmasını kadınların cahil kalmasına bağlar. Çocukların ne okulda ne de evde bir şey öğrenemediğini belirtir. Eğitimin ana sorununu hareme ve çocuk yetiştirmeye bağlayan seyyah, çocukların sabahları soğuk suyla yıkanmamalarına, onlar için kütüphane bulunmamasına, çocukların kitaplara ya da Avrupa dehasının çocukları eğlendirmek için icat ettiği yaratıcı oyuncaklara ilgi duymamalarına anlam veremez. Türklerin bazen hocaları özel öğretmen olarak tuttıklarına değinen seyyah, bu öğretmenlerin yeterli olmadığını vurgular. Satırlarında olumsuz eleştirilerin fazlalığı dikkat çekicidir. Ancak nadir de olsa olumlu görüşlere yer verir. İstanbul'da bazı değişikliklerin olduğuna dikkat çeken Blunt, üst sınıfa mensup kızların eğitimlerinin iyi olduğunu ve bizzat kendisinin yabancı dil bilen kızlarla tanıştığını ifade eder.

İlk olarak medreselere değinen ve eleştiren seyyah, eğitim alanındaki yeniliklerden bahseder. Rüştîyelerin yanı sıra, erkeklerin ücretsiz olarak kabul edildiği ve üç yıldan beş yıla kadar kaldıkları İdadi veya daha gelişmiş hazırlık okullarından bahseder. Öğrencilerin idadilerden ayrılarak, tıp, askerî, denizcilik ve topçu okullarını bitirdiklerini yazar ve şu bilgilerle devam eder.

“Başkente bu okulların yanı sıra, Rüştîyeler için müderris yetiştirme okulu, Babıali'nin bazı memurlarına yabancı dil öğreten bir okul, bir orman okulu ve bir tamirci okulu gibi eşit derecede önemli başka okullar da bulunmaktadır. Bütün bu kurumların orijinal teşkilatlarının iyi olduğu söyleniyor ama ne yazık ki yönetmelikler uygulanmıyor. Uygun bir kontrol sisteminin ve katı disiplinin yokluğu, öğrencilerin dikkat eksikliği ve profesörlerin yetersizliği çoğunun başlıca özellikleridir. Buna ek olarak başkentin eğitim kurumlarının yanı sıra tüm büyük taşra kasabalarında ve hatta bazı vilayetlerde Rüştîyeler açılmıştır.” (Blunt 1878: 169).

Blunt yapılan düzenlemeleri eksik bularak şu çıkarımı yapar: “Türkler bu şekilde başlayan hareketi daha sistematik bir şekilde takip etseydi; ülke çapında yaygınlaşsaydı ve gerekli özen ve sebatla işaretlenseydi, şu anda Türkiye'yi kuşatan kötülüklerin çoğu önlenebilirdi.” (Blunt 1878: 170). Eşinin Selanik konsolosu olması ve Blunt'ın orada bulunması nedeniyle, Selanik'teki okullar ile ilgili ayrıntılı bilgilere eserinde yer verir:

“2.500 Dulme veya Peygamber inancına geçmiş Yahudiler de dâhil olmak üzere yaklaşık 15.000 Müslüman sakini barındıran Selanik kasabasındaki Türk okullarının listesi aşağıdadır: —yedi tane Mahalle Mektebi veya “Ulusal” okullar; bir Rüştîye veya Devlet okulu; yaklaşık on iki ay önce kurulan Türk kızları için küçük bir özel okul ve kız ve erkek Dulmeler için iki özel okul. Rüştîye Mektebi hükümet tarafından desteklenmektedir. Okulda bir müdür, iki öğretmen ve tam günlük 219 öğrenci bulunmaktadır. Öğretim dört sınıfa ayrılır. İlki şiir, Türkçe, Arapça ve Farsça; ikincisi, mantık, matematik, temel aritmetik ve coğrafyanın temelleri; üçüncüsü, kozmografya, Osmanlı ve evrensel tarih, yazı; dördüncüsü, yeni başlayanlar için hazırlık





dersleridir. Bu okuldan ayrılan öğrenciler, Harbiye'ye veya Manastır'daki askerî okula girebilirler veya softalar ve ulemanın mezun olduğu medresede öğrenimlerine devam edebilirler. Boş bir pozisyon veya başka bir şans onların kazançlı bir göreve gelmesine yardımcı olana kadar bazı devlet dairelerinde maaşsız Kâtip veya *Chaouch* denen kâtip olarak çalışabilirler." (Blunt 1878: 170).

Blunt burada Dulme okullarından bahseder. Okulun ismini " The Dulmes" olarak veren seyyahın kastettiği "Dönme Okulları"dır. O dönemde Selanik şehrinde yaşayan ve dönme olarak bilinen bir Yahudi topluluğunu ifade eden bu terim Osmanlı Devleti'nde Müslümanlık veya diğer dinlere geçmiş Yahudileri ifade etmek için kullanılmıştır. Osmanlı'da dönmelerin eğitimi, 19. yüzyılın sonuna dek kapalı kapılar arkasında gerçekleşmiş, genellikle grubun yerleştiği mahallelerin merkezinde müşterek binalarda okullar açılmıştır.(Baer 2011: 71). Kendisinin bizzat okulu ziyarette bulunduğunu ancak çok fazla eksikliklerin olduğunu belirten seyyah sadece Selanik'te çok sayıda bulunan dulmelerin, son yıllarda küçük ama gelişen topluluklarının her iki cinsiyet arasında da eğitimi teşvik etmek için büyük bir gayret gösterdiklerini yazar ve şöyle devam eder: "Bu odalardan biri, yaklaşık 30 çocuğu barındırabilecek masa ve sıralarla donatılmıştı; girdiğimde bütün öğrenciler iğne işi yapıyorlardı; Müdür Şemsi Efendi, biraz girişim ve kapasiteye sahip ve oldukça zeki bir genç adam yolu gösterdi ve herkesin ayağa kalkıp selam vermesini emretti."(Blunt 1878: 174). Şemsi Efendi, 1871 yılında Selanik'te Blunt'ın sözüne ettiği yabancılar için olan özel okulda Türkçe öğretmenliği görevinde bulunmuş, birçok yeni öğretim tekniğini görme ve öğrenme fırsatı bulmuş, öğrendiklerini Türk öğrencilerin eğitim hayatına yansıtmak istemesi ile 1872 yılında ilk özel okulunu Selanik'te açmıştır. (Aksoy 2022: 1).

Blunt hemen akabinde Türk kız okuluna değinir. Kızların görünüşlerini ve kendilerini yetersiz bulmasına rağmen; bu müessese ne kadar kusurlu olsa da, Türk kadınlarını daha yüksek bir eğitim standardına ulaştırabilecek bir ilk teşebbüs olarak övgüyü ve teşviki hak etmektedir diye ifade eder.

"Son zamanlarda zeki bir Türk ile bunları konuşurken, Türk genç kızlarından bazılarının kendilerine verilen eğitimden o kadar yararlandıklarından, kompozisyonda ve hatta roman yazarlığında büyük ilerleme kaydettiklerinden emin oldum; bu milletin kadınlarının yaşamlarında eş görülmemiş bir olaydır. Bazıları kendilerini Fransızca öğrenimine adadılar ve bir veya iki küçük Fransızca eseri Türkçeye çevirdiler. Bu kurumlardan biri artık başka okullara gönderilen kadın öğretmenler için bir eğitim koleji haline geldi. Selanik'teki Türk kız okuluna kırk sekiz öğrenci, müfettiş ve bir Rum okul öğretmeni devam ediyor. Sağlanan eğitimin çok kusurlu olduğunu ve birkaç yıllık çocukluktan sonra on ya da on bir yaşına geldiklerinde, tam da genç zihinleri olgunlaşıp kendilerine öğretilenleri benimseye başladıkları yaşta okulu bırakan genç kızlar için çok az pratik fayda sağlayabileceğini söylemeye gerek yok. Bununla birlikte, biraz olması hiç yoktan iyidir ve Selanik kız





19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı

okullarının daha etkili öğretim yöntemlerinin yolunu açacağı umulmaktadır.” (Blunt 1878: 175).

1868 yılında Ali ve Fuad paşaların çabalarıyla kurulan Mekteb-i Sultaniyeye (Galatasaray Lisesi) değinen seyyah, idare ve çalışmaların büyük bir kısmının Türk bakanının onayıyla Fransa'da Maarif Bakanı tarafından seçilen Fransız memurlara emanet edildiğini belirtir. Okulda eğitim gören öğrencilerin ve öğretmenlerin farklı dinlere mensup olmalarından dolayı tatil günlerinin sorun olduğunu ve itirazların başladığını yazar. Türkiye’de gibi eğitimin pahalı ve elde edilmesinin zor olduğunu belirterek, dengeleyici avantajlar uğruna bu incelikleri geçiştirmek isteyen, liberal zihniyetli insanların olmadığını lisenin açılışında 147 Müslüman, 48 Gregoryen-Ermeni, 36 Rum, 34 Yahudi, 34 Bulgar, 23 Roma Katolik ve 19 Ermeni Katolik olmak üzere toplam 341 öğrencinin başvurduğunu yazar. İki yılsonunda sayının ikiye katlandığına ancak Ali ve Fuad paşaların ölümüyle her şeyin kötüye gittiğine değinir. Fransız müdür M. De Salve’nin entrikalardan bunalarak işi bıraktığını yazarak 1874 tarihinde Fransız bir dergiye verdiği röportajı aynen aktarır:

“Üç yıl sonra, Haziranda liseden 8 öğrenci Fransızca diploma *Bachelier es Sciences* almaya hak kazandı. Ertesi yılda aynı sonuçlar elde edildi. Başlangıç noktası ve kaydedilen ilerleme dikkate alındığında, başarıyı öngörmenin ya da umut etmenin neredeyse imkânsız olduğu kabul edilecektir. Elde edilen derece, koruma endüstrisine ve öğrencilerin iyi niyetine olduğu kadar ustaların işlerine ve sadakatlerine de bağlıdır. Çeşitli çalışma dallarında, özellikle de Fransız dilinde ve taklit sanatında kaydedilen ilerleme, tüm umutlarımızı aştı ve bu tür çeşitli öğrenciler arasındaki öykünme mücadelesinde, en övgüye değer sonuçlar elde edildi. O zaman Doğu ırklarını ciddi bir entelektüel kültüre sahip olmaktan aciz olarak görmekte ve onları nihai ve ölümcül eylemsizliğe mahkûm etmekte yanılmış olmalıyız. Hangi milletlerin en iyi ve en akıllı öğrenciler olduğunu bilmek ilginç olabilir. Bu bağlamda Bulgarlar her zaman ilk sıradadır, arkasından Ermeniler, sonra Türkler ve Yahudiler gelir. Üzülerek söylemeliyim ki Roman Katolikler sonucudur. Rumların iyi yönleri yanı sıra, çok fazla kötü yönleri vardır. (Blunt 1878: 180).

Garnett da aynı bilgileri vererek farklı dinlerin ön yargılarına rağmen, okulun eğitime devam ettiğini yazar. Blunt 341 öğrenci olduğunu belirtirken, Garnett bu sayıyı 350 olarak verir. Asıl rakam Blunt’ın belirttiği gibi 341’dir. Blunt’ın sözüne ettiği gibi okulun açılmasıyla beraber tepkiler ortaya çıkmış, Rusya siyasi sebeplerle- Fransa’nın nüfuzunun artmasından duyduğu endişe, Rumlar ise Yunancanın ders programları arasında bulunmamasından rahatsızlık duymuştur. (Engin 2022: 2). Aynı şekilde Museviler Hıristiyan bir müdürün yönetimindeki okula öğrenci göndermekte çekingen davranırken, Katolikler de çeşitli milletlere mensup öğrenciler arasında Katolik çocukların ahlaklarının bozulacağını düşünmüşlerdir (Engin 2022: 2). Buna rağmen Mekteb-i Sultani 19. yüzyılda devletin modernleşme sürecinde önemli bir rol oynayarak, modern bilimlerin ve Batı tarzı eğitimin Osmanlı toplumunda yayılmasına katkıda bulunmuştur. Galatasaray hızla gelişerek başarılı bir kurum olmuş, hukuk, ekonomi ve mühendislik bölümlerinin katılmasıyla adeta bir





üniversite haline gelmiştir. (Berkes 2002: 243). Blunt eğitim bölümünün son kısmında Türkiye'de eğitimin genel durumunun yukarıda anlatıldığı gibi olduğunu yazarak önyargılı bir tutum sergiler. Seyyaha göre sıradan bir Türk'ün kurnaz, cahil ve buna bağlı olarak fanatik olmasının sebebi cahil bir anne, daha az cahil olan mektep hocası veya daha ender durumlarda, devlet okullarının iyi niyetli ancak beceriksiz hocalarıdır (Blunt 1878: 183).

Sonuç

Değişim ve gelişim dinamik kalmak isteyen her topluluk ve her devlet için kaçınılmazdır. Bu süreçte sadece toplumlar değil sistemler de çağa ayak uydurmaya çalışır. Uzun yıllar geniş topraklara hâkim olan, farklı dinlere mensup milletleri bünyesinde barındıran Osmanlı Devleti'nde de kaçınılmaz değişimler meydana gelmiştir. Özellikle Avrupa'nın gerisinde kaldığı ve çağa ayak uydurulamadığı düşüncesiyle 19. yüzyılda modernleşme çalışmaları birçok alanda ortaya çıkmıştır. Bu alanlardan biri de eğitimidir. Zaman içerisinde Osmanlı eğitim sisteminde değişiklikler yaşanmış ve geleneksel eğitimden modernleşmeye doğru ilerleyen süreçte her kademedeki okul açılmıştır. Yaşanılan bu gelişmeler, Osmanlı toplum yapısını merak eden, inceleyen ve kaleme alan seyyahların da dikkatini çekmiştir. Özellikle 19. yüzyılda egzotik Doğu ve Osmanlı Devleti, meraklı gezginlerin başlıca uğrak yeri olmuştur. Modernleşme çabaları içerisinde eğitime ayrı bir önem veren kadın seyyahlar, kadın olmanın avantajlarını kullanarak gezdikleri yerlerde haremi incelemiş, okulları gezme imkânı bulmuş ve öğrencileri gözlemlemiştir. Zaman zaman eğitimi ve yapılan yenilikleri eleştirmiş, yetersiz bulmuş, zaman zaman da yeniliklerin övgüye değer yanlarını kaleme almışlardır. Çalışmada eserleriyle tarihi çalışmalara önemli katkılar yapan Julia Pardoe, Mary A. Walker, Lucy M.J. Garnett ve Fanny Blunt' ın seyahatnameleri incelenmiştir. 19. yüzyıl İngiliz kadın seyyahların Osmanlı eğitim sisteminde yapılmaya çalışılan reformların olumlu ve olumsuz neticelerini yazarken, kendi toplumlarındaki eğitim eşitsizliğini ve her çocuğun nitelikli eğitim almamasını gözden kaçırmış olmaları, en hafif tabirle görmezden gelinmeyecek bir çifte standarttır. Nitekim toplumların değişimi ve bu değişimin hızı her toplumda farklı olmuştur. Bu değişimleri toplumun karakter yapısından ziyade dönemin koşullarıyla değerlendirmek daha gerçekçi bir anlayış olacaktır. Sonuç olarak önemli tarihi kaynaklar arasında değerlendirilen seyyahların çalışmada ele alınan eserleri 19. yüzyıl Osmanlı eğitim sistemini kadın gözüyle göstermiş ve sundukları fikirler ve önerilerle okuyucuya farklı bir bakış açısı sunmuştur.

Kaynakça

- Aksoy, Volkan. "Şemsi Efendi Mektebi". Atatürk Ansiklopedisi. www.ataturkansiklopedisi.gov.tr. (Erişim tarihi: 05.08.2022).
- Aksu, Ayşe. 2008. "İngiltere – Amerika – Osmanlı Hattında Lancaster Öğretim Sistemi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6 (16): 29-67.





19. Yüzyıl İngiliz Kadın Seyyahların Osmanlı Devleti Eğitim Sistemine Bakışı

- Akyüz, Yahya. 1999. Osmanlı Son Döneminde Kızların Eğitimi ve Öğretmen Faika Ünlüer'in Yetiştirilmesi ve Meslek Hayatı, *Milli Eğitim*, C. 143: 12-32.
- Baer, Marc David. 2011. *Selanikli Dönmeler: Yahudilikten Dönmeler, Müslüman Devrimciler ve Seküler Türkler*. Çev. Sevinç Kayır. İstanbul: Doğan Kitap.
- Berkes, Niyazi. 2002. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Blunt, Fanny Janet Sandison. 1878. *The People of Turkey, Twenty Years' Residence Among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks and Armenians Volume I-II*. Ed. Stanley Lane-Poole. London: Murray.
- British Literature Wiki, Education in Victorian England, <https://sites.udel.edu/britlitwiki/> (Erişim Tarihi: 15.07.2018)
- Engin, Vahdettin. "Galatasaray Lisesi". Atatürk Ansiklopedisi. www.ataturkansiklopedisi.gov.tr. (Erişim Tarihi: 17.08.2022).
- Garnett, Lucy. M.J. 1904. *Turkish Life in Town and Country*. New York: G.P Putnam's Sons.
- Garnett, Lucy. M.J. 1915. *Turkey of the Ottomans*. New York: Charles, Scribner's Sons.
- Görmüş, Evrim. 2020. "Alliance Israelite Üniversalite: Osmanlı Yahudilerinin Dönüşümünde Bir İtici Güç". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (40): 257-267.
- Hızlı, Mefail. 1987. "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2(1): 273-280.
- Karpat, Kemal H. 2002. *Studies on Ottoman Social and Political History Selected Articles and Essays*. Leiden: Brill
- Kıral, Bilgen. 2020. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Sayı (15): 170-189.
- Murdoch, Lydia. 2014. *The daily life of Victorian Women*. California: The Greenwood Press.
- Ortaylı, İlber. 2010. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öcal, Mustafa. 1991. "Âmin Alayı". ss. 63 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3. Ankara: TDV Yayınları.
- Özcan, Abdülkadir. 1997. "Harbiye". ss. 115-119 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 16. Ankara: TDV Yayınları.
- Özlu, Hüsnü. 2020. "Erkân-ı Harbiye Mektebi". Atatürk Ansiklopedisi. www.ataturkansiklopedisi.gov.tr. (Erişim Tarihi (29.10.20209)).
- Pardoe, Julia. 2021. *Sultanlar Şehri İstanbul*. İş Bankası Kültür Yayınları, Ed. Emre Yalçın. Çev. M. Banu Büyükkal. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şanal, Mustafa. 2003. "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1(14): 149-168.
- Şanal, Mustafa. 2009. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kız Öğretmen Okulunun (Dârümuallimât), Kuruluşu, Okutulan Dersler ve Kapatılışı (1870-1924)", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* (26): 221-244.
- Tholfsen, Trygve R. 1980. "Moral Education in the Victorian Sunday School", *Cambridge University Press*, 20(1): 77-99.
- Walker, Mary Adelaide. 2016. *Eastern Life and Scenery, With Excursions in Asia Minor, Mytilene, Crete, and Roumania Cilt I-II*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.





Abdullah BAYINDIR

Doktor Öğretim Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi/İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Tarih Bölümü/Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Kilis/Türkiye
Faculty Member, Kilis 7 Aralık University/Faculty of Humanities and Social Sciences/Department of History/Department of Medieval History, Kilis/Türkiye



eposta: abdullahbayindir27@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0002-6581-0894>



<https://ror.org/048b6qs33>

Atıf/Citation: Bayındır, Abdullah. 2023. Makale Adı. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 488-507.

<https://doi.org/10.33692/avrasyad.1330609>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	20.07.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	15.08.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

BİZANS'A DAMAT OLAN TÜRK SULTAN: I. GIYASEDDİN KEYHÜSREV VE İKTİDARDAN UZAK YILLARI

Öz

488

Anadolu Selçuklu sultanlarından olan fakat pekte şanslı bir sultanlık evresi geçirmeyen Gıyaseddin Keyhüsrev ilginç ve dikkat çekici bir yaşam öyküsüne sahiptir. Saltanata geldiği yıllarda ağabeylerinin hışmına uğrayarak tahtının elinden alınması onu, uzun yıllar yorucu ve çileli bir gurbet hayatına sürüklemişti. Etrafındaki yakınlarından destek arayışı içerisine gitmiş, hemen hemen bütün ağabeylerinin kapısını çalmıştı. Hatta komşu devletlerde bile yardım arayışı için ziyaretlerde bulunan Keyhüsrev, ne yazık ki aradığı dostluğu ve desteği bulamamıştı. Bu durum üzerine İstanbul'a yönünü çeviren Keyhüsrev, babasının dostluk ilişkilerine güvenerek Bizanslı dayılarına sığınmak durumunda kalmıştı. Burada dokuz yıl kadar kalmış ve iyi hürmet görmüştü. Onun için özel toprak ve kalacak yer tahsis edilmişti ve hatta İmparator onu Komnenos hanedanlığı gibi soylu bir aile ile tanıştırmış ve burada bir kadınla evlenmesine vesile olmuştu. Nitekim 1204 yılına gelindiğinde Keyhüsrev'in huzuru tekrar bozulmuş oldu. Haçlıların Venediklilerden yardım alarak İstanbul'u zapt etmesiyle Bizans imparatorluğunda durumlar değişmişti. Bozgun sonrası adeta harabeye dönen şehir Haçlılar tarafından günlerce yağmalanmıştı. Durum karşısında aciz kalan şehir halkı ancak canının derdine düşmüştü. İmparatorun şehri terk etmesi üzerine Bizans asilzade aileleri de şehirden ayrılmıştı. Latinler hiç vakit kaybetmeden burada yeni bir imparatorluk kurarak Bizans'ın parçalanmasını hızlandıracaklardı. Öte yandan Şehri terk etmek zorunda kalan Keyhüsrev de, kayınbabası Mavrozomes'in büyük desteklerini görmüştü. Yine onun sayesinde Anadolu'ya geçmişti. Meliklik döneminde kontrollündeki Uc Türkmen beylerinin destekleri ile tekrar Konya'da tahta oturmayı başaran Keyhüsrev, ikinci sultanlığı döneminde geçmişteki hatalarından ders çıkarttığını gösterecekti.

Anahtar Kelimeler: Selçuklu, Bizans, Gıyaseddin Keyhüsrev, Mavrozomes, Konya.





Bizans'a Damat Olan Türk Sultan: I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve İktidardan Uzak Yılları

THE TURKISH SULTAN WHO BECAME SON-IN-LAW TO BYZANTIUM: I. GIYASEDDİN KEYHÜSREV AND HIS YEARS IN EXİLE

Abstract

Gıyaseddin Keyhüsrev, one of the Anatolian Seljuk sultans, had an interesting and remarkable life story, although he did not experience a very fortunate period during his sultanate. When he ascended to the throne, he faced the wrath of his brothers and was dethroned, which led him to endure many years of exhausting and challenging exile. He sought support from his close relatives and even knocked on the doors of almost all his brothers. He even visited neighboring states in search of help but unfortunately couldn't find the friendship and support he sought. As a result, he turned his direction towards Istanbul, seeking refuge with his Byzantine uncles based on his father's friendship relations. He stayed there for about nine years and was treated with respect. Special land and accommodation were allocated for him, and he was even introduced to a noble family like the Komnenos dynasty, which led to his marriage to a woman from that family. However, by the year 1204, Keyhüsrev's peace was once again disrupted. The Crusaders, aided by the Venetians, captured Istanbul, which drastically changed the situation in the Byzantine Empire. After the defeat, the city was looted by the Crusaders for days, leaving it in ruins. The helpless city dwellers were left to fend for themselves, and with the departure of the Emperor, the Byzantine aristocratic families also left the city. Taking advantage of the situation, the Latins quickly established a new empire there, further accelerating the fragmentation of the Byzantine Empire. On the other hand, Keyhüsrev, who had to leave the city, received significant support from his father-in-law, Mavrozomes. Thanks to him, Keyhüsrev made his way to Anatolia again. During his reign as a Melik (ruler), he managed to reclaim the throne in Konya with the support of the Turkmen tribal leaders in his territory. In his second sultanate, Keyhüsrev demonstrated that he had learned from his past mistakes.

Keywords: Seljuk, Byzantine, Gıyaseddin Keyhüsrev, Mavrozomes, Konya.

Giriş

Gıyaseddin Keyhüsrev, Trükiye Selçuklu Devletinin önemli sultanlarından biri olarak tarihte yer almıştır. O, özellikle tahta iki kere çıkmasıyla bilinmektedir. Babası II. Kılıçarslan her ne kadar onu, veliaht olarak tercih etmiş olsa da ileride yaşanacak çekişmelere engel olmamıştır. O, meliklik döneminde kazandığı tecrübeleri sultanlık döneminde kullanarak, Trükiye Selçukluları adına önemli işler yapmıştı. Nitekim Türk devlet yönetimindeki *ülke hanedanının ortak malıdır*¹ anlayışı sebebiyle kardeşler arasında yaşanan kavgalar yüzünden saltanat süresi kısa olmuştu. Öte yandan ağabeyi Rukneddin Süleymanşah'ın korkusuyla şehri (Başkent Konya) terk etmek durumunda kalmıştı. O, ailesi ve sadık adamlarıyla beraber destek arayışlarıyla tahtını kurtarmaya çalıştı fakat bu konuda hüsrana uğradı. Uzun bir süre adeta çalmadık kapı bırakmayan Keyhüsrev, aradığını bulamayınca İstanbul'a gitmeye karar verdi. Annesinin Bizanslı olması ve dayılarının orada bulunması belki de onun için yeni bir umut kapısı olmuştu. Ayrıca babasının Bizanlarla iyi dostluklarının

¹ Selçuklu imparatorluğunda veraset ve hükümdar olabilme hususlarıyla ilgili bkz. Kafesoğlu, İbrahim. 1992. *Selçuklu Tarihi*. ss.79-81, 92-93. İstanbul: MEB Yayınları.





olduğunu biliyordu². Nitekim düşündüğü gibi karşılanan Keyhüsrev, imparatorun özel hürmetine layık ağırlanmış hatta ona özel iktalar tahsis edilmişti. Öte yandan burada yeni bir evlilik yoluna giderek ilişkilerini perçinlemişti.

Eski Türklerde hanedan üyelerinin farklı ülkelerin hanedanlarına mensup kadınlarla siyasi evlilikler yapması gayet normal bir durumdu. Böyle bir örneği Keyhüsrev'in hayatında da görebiliriz. Öte yandan bu tarz evlilikler genellikle siyasi olmakla beraber ilişkileri güçlendirmek adına yapılmaktaydı.

Yine bu tarz evlilikler sadece erkek hanedan mensuplarına mahsus bir durum değil, kadın hanedan üyelerinin de bu tür evliliklerde gelin oldukları tarihi kayıtlar arasında bulunmaktadır.

Mesela³;

Hanedana mahsus evliliklerin ağırlıklı olarak erkek hanedan mensupları üzerinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Mesela Asya Hun hükümdarı Mete Han'ın Çinli prensesle evlenmek istemesi, yine Avrupa Hun İmparatoru Attila'nın Batı Roma prensesi Honoria ile olan ilişkisi⁴, Göktürk kağanı İşbara'nın Çin'in Chou hanedanı prenses Ch'ien-chin ile evlenmesi⁵ gibi birçok örnek mevcuttur.

İslam döneminde de Türk devletlerinde bu tarz evliliklerin olduğunu biliyoruz. Birkaç örnekle; Büyük Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in, Halife Kaimbiemrillahın kızı Seyyide hatunla evlenmesi, ünlü sultan Alparslan'ın, Ağuvan kralının kızıyla evlenmesi ve yine Karahanlılardan kendine gelin getirmesi ülke dışı evliliklere örnektir⁶ (Urfalı Meteos 1987: 117-118).

² II. Kılıçarslan'ın Bizanslılarla olan ilişkisi ve onlara karşı yaptırımları için bkz. Kafesoğlu, İbrahim. 2014. *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*. ss.253-257. İstanbul: Ötügen Yayınları.

³ Türk saraylarından komşu ülkelerin saraylarına çok sayıda gelin gitmiştir. Batı Wei imparatoru Kung döneminde Mukan Kağan, kızını Çinli prens Chouların kurucusu Wen'a Prenses olarak gitmesine razı olmuştu. Aynı zamanda Göktürklerin ileri gelenleri de bu evliliğe karşı çıkmamıştı. Lakin imparatorun ölümü üzerine gerçekleşmeyen evlilik ileriki tarihlerde farklı siyasi çıkarlar uğruna tekrar değerlendirilmişti (Tasağıl 2014: 27-30). Yine Hazar ile Bizans devleti arasında oluşturulan dostane ilişkilere bağlı olarak, hükümdarlık sayesinde yapılan evlilikler iki devlet arasındaki ilişkinin perçinlenmesini sağlamıştı. Buna bağlı olarak, İmparator II. Jüstinyen 695-705 yıllarında ülkesinden sürgün edilip Hazarlara sığındığı dönemde, Kağanın kız kardeşlerinden biriyle evlenmiştir. Öte yandan 732 tarihinde V. Konstantin'in Hazar Kağanının kızıyla evlenmiş ve Hazar kağanının kızı Basilisa İren olmuş, bu evlilikten olan oğulları 775-780 yıllarında IV. Leon da Leon Hazar adıyla zikredilmiştir. Bu evlilikler ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Çiftçioğlu, İsmail. 2013. "Anadolu Selçuklu Sultanlarının Gayrimüslim Kadınlarla Evlilikleri", *ZfWT*, 5(1): 7-25.

⁴ Avrupa Hun hükümdarı Attila'nın Batı roma prensesi Honaoria'yı bahane ederek giriştiği faaliyetlerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Gömeç, Sadettin Yağmur. 2018. *Türk-Hun Tarihi*. s.344-345. Ankara: Berikan Yayınevi; Ahmetbeyoğlu, Ali. 2021. *Attila ve Hunlar*. s.51-53. İstanbul: Selenge Yayınları.

⁵ Göktürk Kağanı İşbara dönemi ve Çinli prensesle evlenmesi meselesindeki detaylar için bkz. Tasağıl, A. (2014). *Gök-Türkler I-II-III*. s.54-56. Ankara: TTK Yayınları.

⁶ Sultan Alparslan ve dönemi için bkz. Köymen, Mehmet Altay. 1995. *Alparslan ve Zamanı*, İstanbul: MEB Yayınları.





Foto :I Gerçek kafatası üzerine etlendirme yöntemiyle yapılan I.Gıyaseddin Keyhüsrev büstü.



Birinci Gıyaseddin Keyhüsrev (vefat: 1211).

Kaynak: <https://www.haberturk.com/ozel-icerikler/murat-bardakci>

Öte yandan babasının ölümünden sonra tahta geçen Melikşah'ın Bizans İmparatoru Aleksios Komnenosa akrabalık teklifinde bulunması, yine sultanın Karahanlı prensi Terken Hatun'la, evlenmesi sayılacak birçok örnek arasında yer almaktadır. Bunlardan başka Anadolu Selçuklu sultanlarından II. İzzeddin Kılıçarslanın eşi Grek (Bizans) asıllıydı. Yine I. Alaeddin Keykubat'ın eşi ve oğlu II. Gyaseddin Keyhüsrev'in eşleri arasında Bizans asıllı kadınlar mevcut idi⁷ (Cahen 1994: 204-205).

Üzerinde durmaya çalıştığımız konumuzda da Anadolu Selçuklu sultanlarından I. Gyaseddin Keyhüsrev'in İktidardan uzak kaldığı yıllarda Bizans sarayına gitmesi, orada kaldığı sürede evlilik yapması ve sonrasında saltanatını tekrar ele geçirmek için ülkesine dönmesini konu aldık.

1. Gyaseddin Keyhüsrev⁸ Kimdi?

Sultan II. İzzeddin Kılıçarslan'ın⁹ oğlu I. Gıyaseddin Keyhüsrev¹⁰, Müslüman olduktan sonra adını Ümmühan olarak değiştiren Bizans asıllı bir anneden olmadır¹¹ (Turan

⁷ Tarihi kayıtlarda gerçekliği destanlara dayandığı söylenen diğer bir evlilik girişimi de Selahaddin Eyyubi ile Aslan Yürekli Rişar arasında vuku bulmuştur. Kayıtlara göre Selahaddin Eyyubi'den giden aileler arasında yapılacak bir evlilik teklifi Aslan Yürekli Rişar tarafında karşılık bulamamıştır. Bkz. (Cahen 1994: 204).

⁸ Çalışmanın bundan sonraki yazımında okuma kolaylığı sağlaması açısından I. *Gıyaseddin Keyhüsrev* ismi *Keyhüsrev* diye zikredilmiştir.

⁹ Sultan II. Kılıçarslan dönemi için bkz. Turan, Osman. 2002. "Kılıç Arslan II (İzzeddin)". ss. 688-703 içinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 25 Ankara: TDV Yayınları.

¹⁰ Gıyas al-Din Keyhusrav bkz. Turan, Osman. 2014. *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*. ss.169. Ankara: TTK Yayınları.





2014c: 261; Sevim 2022: 346; Cahen 1994: 205). II. Kılıçarslan'ın diğer bütün çocuklarına uyguladığı gibi Keyhüsrev için de iyi bir eğitim zemini hazırlamış ve özel hocalardan ders almasına imkân vermiştir. Keuhüsrev, bütün bu eğitimler sayesinde Arapça, Farsça, Rumca ve Yunanca dillerine de hâkim olarak oldukça donanımlı biri haline gelmişti (Baykara, 1997: 7-8).

Babası, eski Türk hâkimiyet anlayışına göre ülkesini 11 oğlu arasında paylaştığında Keyhüsrev'e de Ulu-Borlu (Borgulu-Sozopolis) ve Kütahya havalisini vermişti (Turan 2014c: 261; Sevim & Merçil, 2014: 551-553). II. Kılıçarslan ise sultan sıfatıyla başkent Konya'da oturmaya devam etmişti (Turan 2014a: 292-293; Sevim 2014: 131).

Tablo 1: II. Kılıçarslan'ın oğullarına ikta olarak düşen yerler.

Kutbeddin Melikşah	Sivas ve Aksaray
Rükneddin Süleymanşah	Tokat ve yöreleri
Nureddin Sultaşah	Kayseri ve yöreleri
Mugiseddin Tuğrulşah	Elbistan
Muizzeddin Kayserşah	Malatya
Muhyiddin Mesut	Ankara, Çankırı, Kastamonu ve eskişehir
Gıyaseddin Keyhüsrev	Ulu-Borlu ve Kütahya
Nasrüddin Berkyaruşah	Niksar ve Koyluhisar
Nizameddin Argunşah	Amasya
Arslanşah	Niğde
Sancarşah	Ereğli ve güney uç bölgeleri

Kaynak: Sevim, 2014: 130-131.

Sultan Kılıçarslan'ın yaşlılığından ve artık yorgun biri olmasından ötürü ülkeyi oğulları arasında pay ettiği rivayet olunmaktadır (Sevim & Merçil, 2014: 551). Bu durum sultanın, saltanat kavgalarının önüne geçmek istediği şekilde de yorumlanabilir. Çünkü kaynaklarda Onun, küçük oğlu Keyhüsrev'i veliht gösterdiği yazmaktadır. Yine başka

¹¹ I.Gıyaseddin Keyhüsrev'in annesiyle ilgili farklı rivayetler mevcuttur. II. Kılıçarslan'ın İstanbul'da bulunduğu sıralarda bir prensle evlendiği söylenmektedir. Lakin başka kaynaklarda da bu kadının sıradan bir Bizanslı Hristiyan olduğu yönünde iddialar vardır. Detaylı bilgi için bkz. (Turan 2014c: 261). Öte yandan Müslüman olup olmadığı konusunda da ihtilaflar mevcuttur. Bkz. (Çiftçiöğlü 2013: 13).





kaynaklara göre Keyhüsrev'in küçük yaşta olması ve babasıyla Konya'da bulunması bu duruma etken olabilir¹².

Bu bağlamda kardeşlerin ellerinde bulunan iktâ toprakları her kardeşin kendi tasarrufuna bırakılmış durumdaydı. Kendisine ayrılmış olan memleketlerde hüküm süren melikler, inşa ettikleri binalar üzerindeki kitabelere adlarını yazdırabiliyorlar, kendi adlarına para bastıra biliyorlardı¹³ ve tabii babalarının adından sonra hutbede, melik olarak, isimlerini zikrettirebiliyorlardı. Bu uygulamalardan anlaşılan II. Kılıçarslan'ın, sadece fiili olarak sultanlıktan çekildiği yönünde olmalıdır. Neticede melikler, sultan sıfatıyla hareket etmiyor hala babalarını sultan olarak tanıyorlardı. Hatta taht için isyan edip saltanatı ele geçirme iddiasında buldukları zaman bile sultan unvanıyla değil, melik sıfatıyla hareket etmişlerdi. Ve yılda bir kez babalarını ziyaret için Konya'ya gidiyorlardı. Bu durum bize meleklerin, Türk hâkimiyet anlayışına ve kaidelerine uygun hareket ettiğini göstermektedir (Turan, 2014b: 169).

Bu üleştirilenin ardından Türkiye Selçukluları, başkent Konya'ya bağlı on bir ayrı devlet statüsüne gelmişti. Her ne kadar bölünme olmuş olsa da Bizans'a karşı sınırlarda güvenlik en üst seviyede idi ve yine fetih faaliyetleri devam etmekteydi.

Hal böyleyken, yetenekli ve zeki Keyhüsrev, bütün bu eğitim ve birikime dayalı olarak meleklik döneminde oldukça başarılı işlere imza atmıştı. O, bundan sonra kendisine iktâ edilen Ulu-Borlu'da oturarak hâkimiyeti altındaki bölgenin idaresi ile ilgilenmişti. Büyük bir kısmı kendine bağlı olan Türkmen Uc beyleri¹⁴ ve ağabeyleri Kutbüddin Melikşah ve Muhyiddin Mesud ile beraber gerek Haçlılara karşı gerekse Bizans sınırlarında oldukça faydalı işler yürütmüştü (Öngül 2014: 84; Bayındır 2020: 306-308; Sevim 2022: 347). Yine Keyhüsrev, Rükneddin Süleyman Şah ve Türkmen beyleriyle Bolu, Karadeniz, Kastamonu

¹² Konu hakkında farklı rivayetler de bulunmaktadır. Buna göre; Haçlıların Anadolu'ya gelmesinden hemen önce Kutbeddin Melikşah'ın babası II.Kılıçarslan tarafından vâliyet ilan edildiği bilinmektedir. Fakat Kutbeddin babasını kullanarak diğer kardeşlerine hükmetmeye kalkınca II.Kılıçarslan bu durumdan oldukça rahatsız olup küçük oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev'in yanına gitmiştir. Burada oldukça hoş karşılanan sultan, ömrünü küçük oğlunun yanında tamamlamıştır. Yine bu süre zarfında I.Gıyaseddin Keyhüsrevi vâliyetli olarak tayin etmiştir. Bkz. (Turan 2014c: 262).

¹³ Meliklerin adlarına para bastırmaları bir nevi bağımsızlık sembolleri olarak bilinmektedir. Adına para bastıran meliklerin sikkeleri için bkz. Ek 1.

¹⁴ Kaynaklar incelendiğinde Gıyaseddin Keyhüsrev'e verilen uç bölgelerin; İmparator II. Alexis döneminde Bizans'tan alınan yerler olduğu görülecektir. Bu bölgelere doğudan gelen Türkmenlerin sistemli olarak yerleştirilmesi ve batıya doğru fetih hareketleri yapması, Türkmen nüfusunun artmasını sağlamıştı. Gıyaseddin Keyhüsrev, belki de daha önceden planlanmış olarak bu bölgenin hâkimiyetine verilmişti. Çünkü sonraki faaliyetler incelendiğinde sürekli bir Türkmen desteği aldığı görülecektir. Bütün bunlara bakarak Gıyaseddin Keyhüsrev'in vâliyetliğinin önceden onaylandığı ve planlı şekilde bu bölgeye melik olarak atandığı sonucu çıkarılabilir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Kaymaz Nejat. 2011. *Anadolu Selçuklularının İnhitâtında İdare Mekanizmasının Rolü*. s.42-43. Ankara: TTK Yayınları.





ve Batı Anadolu'da önemli birçok işe imza atmışlardı. Ayrıca Bizans'a ait sınır kalelerinin çoğunu ya ele geçirmiş ya da tahrip etmişlerdi (Sevim ve Merçil, 2014: 552).

2. Haçlılarla Mücadele ve Kardeşler arası çekişme

Selahaddin Eyyubi'nin Kudüs krallığına son vermesinin ardından Avrupa, bu durumu hazmedemeyerek yeni bir Haçlı ordusu yola çıkarmıştı (Sevim, 2014: 132). Fredrick (Friedrich) Barbaros (Barbarossa) komutasındaki büyük Haçlı ordusu, 1190 yılında Anadolu içlerine girmişlerdi. Fredrick Barbaros'un II. Kılıçarslan ile olan dostluğuna güvenerek hareket eden Haçlılar, Anadolu topraklarından rahatlıkla geçebileceklerini düşünüyorlardı. Nitekim Bizans sınırlarında bulunan Türk beyleri bu durumu tersine çevirmişti. Bu beyler zaman zaman haçlı ordusuna baskınlar yaparak ağır kayıplar verdiriyordu. Haçlılarla yoğun temas haline giren Selçuklu kuvvetlerinin başında ise şüphesiz I.Gıyaseddin Keyhüsrev bulunuyordu. Ufak çaplı çarpışmalarla baş edemedikleri Haçlıların, Konya önlerine kadar gelmesi ve burada büyük bir savaşa tutuşmalarının ardından, iki tarafta ağır kayıplar vererek anlaşma yapmak zorunda kalmıştı. Bundan sonra yolarına devam eden Haçlılar, Konya-Karaman üzerinden inerek Çukurova'ya yollandılar¹⁵ (Sevim ve Merçil 2014: 553).

Haçlıların Çukurova'ya inmelerinin hemen ardından muhtariyet pozisyonundaki bu Selçuklu devletleri kendi aralarında çekişmeye başladılar. Melikler sultan olabilmek için harekete geçmiş durumdaydı. Bu bağlamda Sivas meliki Kutbeddin Melikşah, babasının bulunduğu başkent Konya'ya gelerek kendisini zorla da olsa veliaht tayin ettirerek tahta oturdu. Babası adına faaliyet yürüttüğünü iddia etse de aslında kendi saltanatını kurmaya çalıştığı diğer kardeşleri tarafından geç olmadan fark edilmişti. Bir süre sonra sultan Kılıçarslan oğlunun baskılarına dayanamayarak yanından kaçıp küçük oğlu Uluborlu hâkimi melik Keyhüsrev'in yanına gitti (Öngül 2014: 84; 398-402; Turan 2014c: 262). Burada daha iyi karşılanması ve oğlunun ona karşı hizmette kusur etmemesi Kılıçarslan'ı oldukça mutlu etmişti. Bu gelişmeler üzerine sultan Kılıçarslan, Keyhüsrev'i veliahtı olarak duyurmuştu. Daha sonra Kılıçarslan, veliahtıyla beraber başkent Konya'ya, diğer oğlu Kutbeddin Melikşah'ın üzerine yürüdü. Kuşatma sonrası Kutbeddin Melikşah şehri terk ederek Aksaray'a döndü. Nitekim Konya kuşatması sırasında hastalanan 80 yaşında olduğu tahmin edilen II. Kılıçarslan hayatını kaybetti 1192 (Sevim 2014: 133).

Kaynakların aktardığına göre Keyhüsrev babasının ölümünü bir hafta kadar gizlemiş, daha sonra sultanlığını ilan etmişti. Bu duruma benzer hadiseler daha önce de yaşanmıştır. Örneğin Melikşah'ın ölümünü gizleyen Terken Hatun'un kendi oğlunu tahta çıkarmak için yapacağı hazırlıkları tamamladıktan sonra sultanın ölümünü duyurması

¹⁵ Haçlı ordusu uzun mesafeler dayanacak şekilde tasarlanmıştı. Nitekim atların zırhlı olması ve zırhların ağır metalden yapılması hareket kabiliyetlerinde kısıtlamalara da sebep olmaktaydı. Belki de bunlara bağlı olarak Fredrick Barbaros Silifke çayını geçmeye çalışırken boğularak hayatını kaybetmişti. Ayrıca bkz. (Sevim 2014: 132).





buradaki hadiseyle ile aynı amacı taşımaktadır. (Turan 2014c: 263). Bu olaydan kısa süre sonra en ihtiraslı rakibi ağabeyi Kudbeddin Melikşah'ın ölümü, Keyhüsrev'in nefes almasını sağladı. Öte yandan diğer ağabeylerinden Ankara meliki Muhiddin Mesud ve Tokat meliki Rukneddin Süleymanşah kendi aralarında mücadele durumdaydılar. Bu durumu fırsat bilen Keyhüsrev, zorlanmadan ve karşısına rakip çıkmadan tahta oturma fırsatı bulmuştu. Yeni sultan, ağabeyleriyle savaşmaktan ziyade batı siyasetine ağırlık vererek Bizans topraklarına yönelik faaliyetlerde bulundu (Turan, 2014c: 263-264).

a. Batı Siyaseti

Babası gibi Keyhüsrev de kendine ait ikta bölgesinde Bizans'la olan ilişkilerine oldukça dikkat etmekteydi. Uluborlu da melik olarak hüküm sürdüğü 1189 yıllarında imparator İsaak Komnenos'a isyan edip bulunduğu bölgede bağımsızlığını ilan eden Mankapas'ın kendisine sığınma talebini çıkarları doğrultusunda kabul etmişti. Bizans imparatorluğuyla anlaşmayı bozmadan kurnaz siyaset yürüten Keyhüsrev, bu isyancı mülteciye, Uc bölgelerdeki Türkmenler ile Bizans'a karşı giriştiği istilaları desteklemişti (Turan 2014b: 170).

Bundan başka III. Aleksios Angelos'un Konya-İstanbul arasında ticaret yapan Selçukluların mallarına el koyulması diğer bir batı siyaseti örneğidir. Keyhüsrev'in bu durumu düzeltmeye çalışmasına rağmen olumlu sonuç alamaması, onu, karşı hamle yapmaya zorlamıştı. O, Mısır Eyyubi hâkimi Melik Adil'in, Bizans imparatoruna gönderdiği yüklü miktardaki hediyelere el koydu. Antalya güzergâhı üzerinden gönderilen hediyeler içerisinde birçok cins at, kıymetli kumaşlar, değerli taşlar bulunmaktaydı (İbn Bîbî 2014: 48-50; Turan 2014c: 263-265). Bu karşılıklı sürtüşmeler neticesinde ilişki artık çıkmaza girerek bozulmuş oldu. Bunlara bağlı olarak Keyhüsrev, Menderes ırmağına kadar olan Bizans topraklarının çoğunu fethedip ganimet kaldırdı. Binlerce Bizanslı insanı esir alan Melik Keyhüsrev, bu insanları sistemli bir şekilde Akşehir bölgesine yerleştirdi (İbnü'l Esir 1987: XII, 82-84; Turan 2014b: 171). Ziraat işleriyle uğraşıp üretim yapmaları için onlara destek vermiş ve beş yıl vergiden muaf tutmuştu¹⁶. Ayrıca imparator ile olan anlaşmazlığın bitiminde isteyenin yurduna dönmesine de izin verdi (Sevim 2014: 133; Öngül 2014: 85). Haçlı seferleri dolayısıyla boşalan bu topraklar bu sayede tekrar faal duruma getirilmeye başlandı. Öte yandan Keyhüsrev'in yaptıkları Bizans Hristiyan halkı tarafından ilgiyle karşılanmış, birçok insan kendi yurtlarını terk ederek Selçuklu ülkesinde yaşamak için göç

¹⁶ Selçuklu sultanları ülkenin kalkınabilmesi adına her türlü yatırım ve icraat işleriyle ayrıca ilgilenmişlerdir. Tarım ve üretim konusunda halkın işini kolaylaştıracak hamlelerden geri durmamışlardır. Selçuklu ülkesinde ziraat ve hayvancılık ile ilgili bkz. Köymen, Mehmet Altay. 2016. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. XVII. bölüm. Ankara: C. I. TTK Yayınları.





etmişti¹⁷. Hatta bu insanlar Bizans'la dostluğun tekrar kurulmasından sonra ülkelerine dönmeyerek burada kalmayı tercih etmişlerdi (Cahen 1994: 206; Sevim ve Merçil 2014: 554).

Nitekim Keyhüsrev'in saltanatı sadece 5 yıl kadar sürdü 1192-1196. Birinci saltanat süresince ağabeylerinin tehdidinden uzak tahtını koruyan Keyhüsrev sağlam bir politikayla ülkesini yönetmekteydi. Fakat ağabeylerinden Tokat meliki Rukneddin Süleymanşah'ın 1196 yılında taht iddialısı olarak Konya'ya yürümesi işleri bozdu (Turan 2014a: 293). Keyhüsrev'in, ağabeyine karşı direnecek gücünün olmaması onu saltanatından etti (Turan 2014b: 172; Sevim 2014: 134; Sevim ve Merçil 2014: 554).

Rükneddin Süleymanşah'ın başkent (Konya) kuşatması kaynaklara göre oldukça şiddetli olmuştu. Keyhüsrev'in durum karşısında daha fazla dayanamayacağını anlayarak ağabeyine sulh teklifinde bulunduğu bilinmektedir. Öte yandan bu teklife, tahta oturmadan sıcak bakmayan Süleymanşah red cevabıyla karşılık vermişti. Canını tehlikede gören Keyhüsrev ise maiyetiyle birlikte şehri terk etmeye mecbur kaldı (Turan 2014b: 172; Kaymaz 2011: 44). Böylelikle Rukneddin Süleymanşah yeni sultan olarak Konya'da tahta oturdu 1196¹⁸. Yine Rukneddin Süleymanşah'ın, kardeşi Keyhüsrev'i babalarını zehirlemekle suçladığı kaynaklar tarafından zikredilmektedir. Bu ithamın saltanat iddialıları tarafından durumu meşrulaştırmak adına yapıldığı şüphesini de beraberinde getirmektedir. Devlet ileri gelenlerin tepki göstermeyip durumu kabullenmeleri ve Rukneddin Süleymanşah'ı sultan olarak tanımaları adına ortaya sağlam gerekçeler konulmuştu. Bu minvalde Rukneddin Süleymanşah'ın, babası II. Kılıçarsalan döneminden kalma ve kardeşi Keyhüsrev'in bizzat görevlendirdiği devlet adamlarını kısmen veya toplu şekilde tasfiye ettiği de bilinmektedir. Öte yandan Rukneddin Süleymanşah, yanında getirdiği Türkmen beylerini devletin kademelerinde kadrolaştırdığı bilinir (Kaymaz 2011: 44).

3. İktidardan uzak yıllar

Keyhüsrev, saltanatını ağabeyi Rukneddin Süleymanşah'a kaptırmasından sonra dokuz yıllık uzun ve yorucu bir gurbetlik hayatı yaşamıştı (Sevim 2014:136-137). Bu durum eski sultanın kardeşlerini daha iyi tanınmasına fırsat verirken komşu devletlerdeki dostluklarını da gözden geçirmesine vesile oldu. O, Tahtı ağabeyine teslim ettikten sonra şehirden çıkarak İstanbul'a yönelmişti (Sevim ve Merçil 2014: 558). Keyhüsrev'in İstanbul'a yönelmesini Bizanslı dayılarına bağlayabiliriz. Nitekim eski sultanın yolda saldırıya uğraması güzergahının değişmesine ve yönünü Kilikya tarafına doğru çevirmesine sebep olmuştu (İbn Bîbî 2014: 65-75).

¹⁷ Bizans dönemi halkın yaşam tarzı ve imparatorluk sistemi içindeki düzen için bkz. Mango, Cyril. 2011. *Bizans-Yeni Roma İmparatorluğu*. (Çev., Gül Çağalı Güven). s.237-249. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

¹⁸ Rukneddin Süleymanşah dönemine dair detaylı bilgi için bkz. (Kaya 2010: 105-108).





Bizans'a Damat Olan Türk Sultan: I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve İktidardan Uzak Yılları

Belirtmeliyiz ki Keyhüsrev'in böyle maceralı bir yolculuğa çıkmasının ardında yatan sebep, saltanatını tekrar elde etme sevdası idi. Çünkü O, mevcut durumu itibariyle ağabeyi ile mücadele edebilecek şartlara sahip değildi. Şayet kendine destek bulur da güçlenirse, tekrar tahta oturabilirdi. Bu minvalle eski sultan bir arayış içerisine girmişti.

Mahiyeti ile birlikte bu yolda ilerlerken oğulları İzzettin Keykâvus ve Alâeddin Keykubat da adamlarıyla birlikte ona katıldılar. Buradan hareketle Kilikya Ermeni kralı ikinci II. Leon'un topraklarına giren Keyhüsrev, kral tarafından çok iyi bir şekilde karşılanmıştı. Keyhüsrev, kral Leon'un yanında kaldığı sürede ona destek vermeyeceğini anlamıştı (Turan 2014b: 172). O ve maiyeti bir müddet burada konakladıktan sonra Malatya'daki kardeşi Muizzeddin Kayserşah'ın yanına geçerek az bir süre de burada kaldı. Daha sonra Elbistan'da melik olarak hüküm süren kardeşi Muğseddin Tuğrulşah'ın yanına doğru yola çıktı (Öngül 2014: 97). Elbistan'da sultanlara yakışır şekilde karşılanan Keyhüsrev, burada kardeşinin temlik verme teklifiyle karşılaşmıştı. Tuğrulşah, şehrin kadısını ve din ulemasını toplayıp onların huzurunda;

Ben Tuğrulşâh olarak ikrar ediyorum ki, Kılıç Arslan'ın bana mülkiyet olarak verdiği Elbistan ve havâlesini kardeşim sultan Gıyaseddin Keyhüsrev bin Kılıç Arslan'a temlik eyledim. Bugünden sonra bu şehirde, kasaba ve köylerinde benim ve evlâdlarımın mülk ve iktâ olarak bir tasarruf ve müdahalemiz olmayacaktır.

sözleriyle ve şehrin ileri gelen büyüklerinin şahitlikleriyle yazılan temlik-nâme'yi kardeşi Keyhüsrev'e takdim etmişti. Bütün bu tören ve özel ilgiye rağmen Keyhüsrev, kardeşinin bu teklifini kibarca reddederek tekrar ona hibe etmişti. Çünkü eski sultanın amacı Konya'yı tekrar ele geçirip saltanatına kavuşmaktı. Burada yeni bir iktaya ihtiyacı yoktu. Nitekim Tuğrulşah'ın özel hürmeti ve alakasına rağmen kendisine destek veremeyeceğini anlayınca da şehirden ayrılmak durumunda kalmıştı. Tuğrulşah, onu, kendi memleketinin özel dokuma kumaşlarıyla ve birçok yüksek değere sahip hediyelerle uğurlamıştı (Turan 2014c: 291).

Keyhüsrev, Malatya ve Elbistan'daki kardeşlerinden de umduğunu bulamayınca bu sefer yönünü Eyyubi hâkimi melik Adil'in memleketi Halep'e çevirdi. Halep de melik Adilin kardeşi melik Zâhir tarafından karşılanan ve hürmetler içerisinde ağırlanan eski sultan burada da ne yazık ki istediği desteği bulamayarak ayrıldı. Daha sonra Diyarbakır'e (Amid-Diyarbakır) uğrayıp oradan Ahlat şâhu Bedreddin (Balaban) Aksungur Hezârdînarî'in yanına geçti (Çiftçioğlu 2013: 12).

Keyhüsrev, her gittiği yerde sultanlara layık karşılama merasimleri ve davetler eşliğinde ağırlanıyordu. Bu durumu kaynaklar uzun anlatılarla detaylı bir şekilde vermektedir. Nitekim sultan gibi karşılanıp, gösterişli törenlerle hürmet edilen Keyhüsrev, ne kardeşlerinden ne de komşu devletlerden istediği desteği sağlayamamıştı. En son kapısını





çaldığı Eyyubi hükümdarı da desteğini ondan esirgemişti. Keyhüsrev'in yardım talep ettiği yerlerin tamamı Süleymanşah'tan korkup çekiniyorlardı. Hatta onu (Keyhüsrev'i) uzun süreli misafir etmek dahi işlerine gelmiyordu (İbn Bîbî 2014: 41-51).

Bütün bunları kısa bir sürede yaşayan ve aradığını bulamayan sabık (eski) sultan, yönünü batıya çevirerek İstanbul'a gitmeye karar verdi. Ahlat üzerinden Diyarbakır'a oradan da Canik valisiyle buluşarak Karadeniz limanından İstanbul'a gidecek olan gemiye binip İstanbul'un yolunu tutmuştu (Selçuknâme: 40-41). Keyhüsrev'in neden Karadeniz güzergâhını seçtiği ise, o dönem yaşanan Haçlı tehlikesiyle açıklayabiliriz. Öte yandan Bizanslı dayılarının kendisine destek vereceğini düşünerek böyle bir tercih yapması da oldukça olası bir durumdur. Neticede, kendi topraklarında aradığı desteği bulamayan Keyhüsrev, belki de son çare olarak Hristiyan dayılarını görmüştü. Babası II. Kılıçarslan burada hürmet görmüştü ve kendisinin de bu şehirde yabancı kalmayacağını düşünüyordu.

a. İstanbul'daki yıllar ve evlilik

Keyhüsrev'in İstanbul'a sığındığı yıllarda Bizans imparatorluğunun başında III. Aleksios Angelos (1195-1203) bulunmaktaydı. Keyhüsrev, düşüncelerinde yanılmamış ve İmparator, onu oldukça iyi karşılayarak hediyeler ihsan etmişti. O da imparator için yanında getirdiği kıymet biçilemez eşyaları ve altın işlemeli özel elbiseleri hediye etti. Yine ona, kalacağı rahat ve lüks yerler tahsis edilerek emrine hizmetçiler verilmişti. İmparator, Keyhüsrev'i sık sık sarayına davet ederek görüşmeler gerçekleştiriyordu (Selçuknâme: 26-27). Keyhüsrev, babası gibi, üst düzey bir hizmetle ağırlanıyor ve sultanlara yakışır hürmet görüyordu. Öte yandan imparatorluk onun için on bin altınlık değerinde ikta vererek rahat bir hayat yaşamasını da sağlamıştı (Turan 2014c: 292).

Her ne kadar iyi karşılanıp hürmet görse de eski sultan Keyhüsrev'in gönlü kendi topraklarındaydı. Neticede gurbette yaşayan ve vatan hasreti çeken biri olarak üzüntülü günler içerisindeydi. Hal böyleyken imparator Aleksios onu, Komnenoslar ailesine mensup üst düzey Bizanslı devlet adamlarından Milet (Menderes) vadisinden sorumlu Manuel Mavrozomes'in kızıyla evlendirdi (İbnü'l Esir XII: 168-169; Sevim 2014: 137; Turan 2014b: 172-173). Bu hadise biraz olsun Keyhüsrev'in yaşamında daha iyi gelişmelerin ortaya çıkmasını sağladı. O mevkiine münasip biriyle evlenerek daha iyi bir hayata kavuşmuştu (Çiftçioğlu 2013: 13; Ögöl 2014: 98).

Şartların daha iyi hale getirilmesine karşın Keyhüsrev, Bizans sarayında horlandığı ve dışlandığı anlarda olmuştur. Kaynaklar bu durumu şöyle aktarmaktadır. Nüfuz sahibi bir Frenk beyinin Saraydan alacağını tahsil etmeye geldiğinde çıkan tartışmada Keyhüsrev'de olaya karışmıştı. Bunun üzerine Frenk beyini, düelloya davet etmiş ve ikili at üstünde birbiriyle kapışmışlardı. Keyhüsrev'in gürz darbeleriyle Frenk etkisiz hale getirilmiş ve Keyhüsrev düelloyu kazanmıştı. Kaynaklar bu olayın rivayet ettiğine dair bilgiler taşımaktadır. Yaşanan bu hadiseden sonra Keyhüsrev;





Bizans'a Damat Olan Türk Sultan: I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve İktidardan Uzak Yılları Ben Kılıç Arslan'ın oğluyum; şark-garp ülkelerini fetheden ve şöhretleri cihanı tutan Melikşâh ve Alp-Arslan'ın soyundanım. Senin ecdadın onların hazinelerine her yıl altın ve gümüş yükleri haraç gönderirdi. Sen de benim hazineme vergi verirdin. Kader beni buraya düşürdü. Fakat her biri bir iklimde padişahlık eden kardeşlerim var. Eğer onlar bir Frenk beynin bana burada küstahlık ettiğini duyarlarsa senin şehir ve kalelerini harap ederler (Turan 2014c: 293).

sözlerini sarf ederek soyunun nereden geldiğini ve hala namının devam ettiğini hatırlatmış ve kardeşlerine karşı olan bağı ve sadakatini dile getirmişti.

Öte yandan bu olaydan sonra Frenklerin çıkarabileceği taşkınlığa karşın Keyhüsrev'in, Aleksios tarafından İstanbul'dan uzaklaştırılmak istendiği de söylenmektedir. Kaynaklar bu bilginin doğruluğu konusunda tartışmalı olsa da Keyhüsrev bu hadiseden kısa süre sonra kayınbabasının yanına geçmiştir. Yine kaynakların ifadesine göre; Keyhüsrev, Haçlıların¹⁹ (Latinlerin²⁰) 1204 yılında İstanbul'u Venedik hakimi Enrico Dandolo ile beraber yağma ve talan etmeye başlamasının ardından kayınbabası Mavrozomes'in yanına gittiğini zikretmektedir (İbnü'l Esir XII: 169; Villehardouin 2016: 52; Clari1994: 38-39).

Bu hadiselerden sonra Keyhüsrev, ailesi ve Türkmen beyleriyle beraber tekrar Konya'ya dönecektir.

4. Konya'ya Dönüş

Haçlıların İstanbul'u zapt etmesi üzerine imparator Aleksios, ailesini de yanına alarak şehri terk etmişti (Khoniates 2004: 122). Bu durumda Keyhüsrev de kayınbabası Mavrozomes'in yanına geçerek bir müddet burada kaldı (Sevim ve Merçil 2014: 558; Öngül 2014: 98).

Kayınbabası Mavrozomes'in kalesinde kalan Keyhüsrev, bu sırada kardeşi Rukneddin Süleymanşah'ın ölüm haberini almıştı (Turan 2014b: 173). Onun henüz çocuk yaşta olan oğlu III. Kılçarslan'ın devletin başına geçmişti fakat devlet yönetimi için çocuk yaştaki biri pek uygun görülüyordu. Bu durumdan hareketle, Keyhüsrev'e mensup beylerden bir kısmının harekete geçerek tekrar eski sultan Keyhüsrev'i Konya'ya getirme telaşına girdiğini görüyoruz. Özellikle Uc Türkmenlerinin başı çektiği bu meselede Yağlı-basan oğulları önemli rol oynamaktaydı. Bu beyler uzun zamandır Keyhüsrev'in hizmetinde olduklarından onu tekrar başa getirmek için etraf vilayetlerin emirleriyle görüşüp onaylarını alıp bu fikre razı etmişlerdi (Sevim ve Merçil 2014: 558; Turan 2014c: 294).

¹⁹ Haçlı sefer tarihi ve Anadolu'da Türklerle münasebetleri konusunda detaylı bilgi için bkz. Runciman, Steven. 2008. *Haçlı Seferleri Tarihi*, (Çev. Fikret İşıltan). Ankara: C.I. TTK Yayınları.

²⁰ Latinlerin İstanbul'un zaptından sonra Bizans'ın dağılması üzerine kurdukları imparatorluk için bkz. Gregory, E. Timothy. 2011. *Bizans Tarihi*. (Çev. Esra Ermert). ss.272-277. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.





Bu minval üzere önceden de Keyhüsrev'in Hâcibliğini yapmış olan Hâcib Zekeriya'yı sultanın yanına gönderdiler. Hâcib Zekeriya, Keyhüsrev'in huzuruna çıkarak ona, Uc beylerinin ve memleket ileri gelenlerinin kendisini tahta çıkarmakta hem fikir olduklarını anlatmış aralarında yapmış oldukları taahüd-nameleri okutmuştu. Durum karşısında kayınpederi Mavrozomes ile de istişare eden Keyhüsrev, kayınbabasından da destek alacağını öğrenince yol hazırlıklarını başlatmıştı (Sevim 2014: 137; Öngül 2014: 98).

Bu gelişmeler üzerine Keyhüsrev, yanında kayınbabası, oğulları ve maiyetiyle birlikte yola çıktı. Nitekim İznik merkezde yeni bir Bizans devleti kurmuş olan Theodoros (Teodore) Laskaris Keyhüsrev'in ülkesinden geçişine izin vermedi²¹. Gerekçe olarak III. İzzeddin Kılıçarslan ile yaptığı anlaşmayı öne sürüyor, Selçuklu topraklarına geçiş izni veremeyeceğini söylüyordu (Turan 2014c: 295). Öte yandan Keyhüsrev'in, Selçukluları Laskaris aleyhine tahrik edebileceği endişesi de bu geçişi engellemekteydi (Turan 2014b: 172). Bu aksilik üzerine iki taraf arasında antlaşma için görüşmeler oldu. Ve neticede Keyhüsrev'in tekrar tahta çıkması durumunda henüz fethedilmiş olan Honas (Honaz)²² ve Denizli (Lâdik) Bizanslılara teslim edilmek üzere ve iki oğlu (Keykubat ile Keykavus) ve Hâcib Zekeriya'nın rehin bırakılması suretiyle geçiş izni verildi (İbn Bîbî 2014: 98-102; Cahen 1994: 128).

Benzer durum Keyhüsrev'in yıllar önce İstanbul'a gitmek için Karadeniz üzerinden güzergâh çizmesine benzemektedir. O dönemde de Haçlıların Anadolu'nun batısında tehlike unsuru oluşturması böyle bir seçeneği doğurmuştu. Kimseyi rehin bırakmamıştı ama gidiş güzergâhında ciddi değişiklikler yapmıştı. Belki Keyhüsrev aynı yoldan tekrar dönüş sağlayabilirdi fakat durumun aciliyeti böyle bir hadisenin yaşanmasına mahal vermiş olabilir.

Anlaşma sağlandıktan sonra hızlı bir şekilde Anadolu'daki Uc Türkmenlerine yetişen Keyhüsrev, meliklik döneminde iktâsı olan ve kendisini davet edenlerin beklediği Uluborlu (Borgulu) şehrine vardı²³ (Turan 2014c: 296; Cahen 1994: 128). Bu suretle kuvvetlerini bu merkezde toplayan ve hazırlıklarını yapan Keyhüsrev, Konya üzerine yürüyerek şehri muhasara etti. Bir ay kadar süren bu kuşatma başarısızlıkla sonuçlandı. İlgin mevkiine çekilmek zorunda kalan Keyhüsrev, morali bozuk şekilde ne yapacağını düşünürken,

²¹ Bizans'ın dağılmasından sonra kurulan yeni devlet sisteminin detayları için bkz. (Ostrogosky 2011: 390-401).

²² Honas (Honaz) şehri ve Anadolu'daki bazı şehirler (Niksar, Antalya, Alâiye (Alanya), Tokat ve şehre-küstü) için bkz. Baykara, Tuncer. 1990. *Anadolu'nun Selçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisadi Tarihi Üzerine Araştırmalar*. ss.90-128. İzmir: Ege Üni. Basımaevi.

²³ Bu süre zarfında Keyhüsrev'in rehin bıraktığı Hâcib Zekeriya İznik Rum muhafızlarının kumandanını vaatlerle ikna ederek Keyhüsrev'in iki oğlunu da alıp tutsaklıktan kurtarmış ve babalarının yanına ulaştırmıştı. Bu gelişme Keyhüsrev için son derece mutluluk vericiydi. Hâcib Zekeriya kumandana verdiği vaatte; Selçuklu ülkesinde toprak sahibi olmak ve huzurlu bir yaşam sürmek vardı. Bizans'ın bu kargaşalı döneminden sıkılmış ve bıkmış olan kumandan bu teklifi kabul ederek rehinelere serbest bırakmıştı. Bkz. (Turan 2014c: 296; Turan 2014b: 173).





Aksaray halkının daveti ile tekrar hareketlendi²⁴. Bu davet Konya halkını ve ileri gelenlerini tahrik edince mesele, Aksaraylılardan hızlı davranarak Keyhüsrevi 1205 senesinde şehre alıp payitahtın yeni sahibi olarak ilan etmeleriyle neticelendi 1205 (Turan 2014b: 173; Müneccimbaşı 33-36).

Sonuç

Keyhüsrev, çileli ve uzun bir gurbet hayatının ardından ağabeyinin siyasi istikrarı sağladığı ve sınırlarını hayli genişlettiği devletin başına oturmuş ve ikinci kez sultan olmuştu. Fakat bu defa birinci saltanatından farklı olarak gayet faal ve muktedir bir hükümdar imajı sergilemekteydi. Bu durum yaptığı işlerle sabittir. Sultanın bu değişiminde içinde bulunduğu koşulların etkisinin yanı sıra uzun yıllar gurbet hayatı çekmiş olmasının da büyük etkisi bulunmaktadır. O, sözde bir sultan değil de siyasi ve idari birliği eksiksiz kurulmuş, güçlü ve etkili bir devletin hükümdarı olmuştu. Belki de geçirdiği sıkıntılı yıllar onu, artık daha dikkatli davranmaya sevk etmiş, önlemler alarak kendini koruma zorunluluğuna sürüklemişti.

Bu bağlamda ilk icraatları kendini emniyete almak üzerine olmuştu. Saltanat iddiacısı olmalarından korktuğu Rukneddin Süleymanşah'ın oğlu yeğeni III. Kılıçarslan'ı ve Türk asıllı devlet erkânını ortadan kaldırarak işe başladı. III. Kılıçarslan'ı Gâvele kalesine hapsederek burada hayatının nihayete ermesine sebep olan Keyhüsrev, temkinli hareket etmekteydi. Yine Kendisinin İstanbul'da kaldığı yıllarda dinen caiz olmayan bir hayat sürdürdüğü ve bu durumun kabullenemeyeceğine, hatta bunlar yüzünden sultan olamayacağı yönünde fetva verdiği iddia edilen Tirmizi'yi de idam ettirmişti. Çünkü Tirmizi'in bu fetvası yüzünden Konya muhasarası uzayarak başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bu hadisenin kaynaklarda gerçekliği konusu tartışmalıdır. İbn Bibi bu durumun itiraftan ibaret olduğunu kaydetse de Bizans kaynaklarında da böyle bir hadisenin yaşandığı yazılmıştır (Turan, 2014b: 174).

Öte yandan gerek merkezde gerekse eyaletlerde en önemli mevkilere ve noktalara kendisiyle beraber gurbet yılları geçiren sadık adamlarını görevlendirmişti. Bu görevlendirmelerde kölesi olarak bilinen Ertokuş ve Ay-Aba gibi isimlerin ön plana çıktığını görmekteyiz.

Keyhüsrev, sultanlığının bu yıllarında büyük oğlu İzzedin Keykavus'u Malatya yöresine, ortanca oğlu Alâeddin Keykubat'ı Tokat ili merkezine ve Danişmendli²⁵

²⁴ Aksaray halkı ile Konya halkı arasında eskiden beri bir rekabet durumu bulunmaktaydı. Konyalıların Keyhüsrev'i şehre almamasını fırsat bilen Aksaraylılar, onu şehre davet ederek adına hutbe okutmuşlardı. Bu durum rekabeti kızıştırarak Konyalıları harekete geçirmişti ve Keyhüsrev'i şehre alarak Sultanlık tahtına oturtmuşlardı. Bkz. (Öngül 2014: 99).

²⁵ Danişmendliler ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Turan, Osman. 1993. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. s.112-142. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.





topraklarına ve nihayet küçük oğlu Celâleddin Keyferidun'u da Koyluhisar ellerinde yanlarına atabeg ve memurlar da vererek melik tayin etmişti (Kaymaz, 2011: 52; Turan, 2014a: 298). Evvelinde Malatya meliki olan ağabeylerinden Muizzeddin Kayserşah ise tekrar iktasını almak istemişse de bu durum Keyhüsrev tarafından kabul edilmeyerek geri çevrilmişti (Öngül, 2011: 100). Buna karşın daima itaatkâr tavırlar içerisinde olan diğer ağabeyi Erzurum meliki Muğîseddin Tuğrulşah, yerinde bırakılarak saltanatı devam etti hatta onun ölümünden sonra da çocukları müstakil yönetimi devam ettirdiler.

Yine Keyhüsrev'in, Bizans'ta uzun yıllar kalması ve burada evlilik yoluyla akrabalık kurmasına bağlı olarak, yeni sultanlığı döneminde Türkiye Selçuklu devletinin içinde bazı Bizanslıları görmemiz de olası bir durumdur. Bu ilişki, Türkiye Selçuklusu içinde özerk bir yapıya sahip olan bir Bizanslı yönetimin oluşması ile sonuçlanmıştır. Gurbette kaldığı yıllarda ona gerçekten de büyük desteklerde bulunan ve kızı ile evlendirip oğullarından birini hizmetine veren kayınbabası Mavrozomes'e, yakın dönemde Bizans'tan alınan Honas ve Lâdik yörelerine sahip olma hakkını vermiştir.

Selçuklular Anadolu'da milli birliği sağladıktan sonra denge siyaseti içerisine girdiler. Kıyı şehirlerine egemen olmak için Kuzey-Güney, yönünde fetih faaliyetleri yürütülmüştü. Buna bağlı olarak 1204 yılı Latinlerin İstanbul'u işgali nedeniyle Karadeniz ve Akdeniz limanlarına çıkan yolların güvenliği kalmamıştı²⁶. Keyhüsrev, Trabzon Rum İmparatorluğuna karşı, İznik Bizans devleti ile dostluk ve müttefiklik kurarak bu yolların tekrar tesisini sağlamıştı. Yine Antalya'yı fethederek uluslararası ticareti sağlayan bir liman vücuda getirmiş ve devletin ekonomik durumunu son derece kuvvetlendirmiştir. Öte yandan Venediklilerle ticaret anlaşmaları yaparak denizcilik faaliyetlerine de el atmışlardır.

Keyhüsrev zamanında iktisadi kalkınma imar ve kültür faaliyetleri oldukça ileri seviyelere taşınmıştı. O, ticaret yollarında soyguna uğrayan tüccarların mallarını devlet hazinesinden karşılayarak bir nevi devlet sigorta sistemini oluşturmuştu. Öte yandan Keyhüsrev, şifahane, cami ve benzeri imar faaliyetleri ile de şehir mimarisinde ve sosyal hayatta halkının refahı için çalışmıştı.

Kaynakça

Ahmetbeyoğlu, Ali. 2021. *Attila ve Hunlar*. İstanbul: Selenge Yayınları.

Anonim Selçuknâme Târîh-i Âl-i Selçuk, (Ter. ve Not. Gök, H.İ ve Coşguner, F.). 2014. Ankara: Atıf Yayınları.

Bayındır, Absullah. 2020. *Selçuklularda Saltanat Mücadeleleri*. İstanbul: Hiperyayın.

Baykara, Tuncer. 1990. *Anadolu'nun Selçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisadi Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İzmir: Ege Üni. Basımaevi.

²⁶ Latinlerin, Bizans için bir felaket olayına dönüşen Haçlı hareketi için bkz. Cameron, Averil. 2015. *Bizanslılar*. s. 217-238. İstanbul: İşbankası Yayınları.





- Bizans'a Damat Olan Türk Sultan: I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve İktidardan Uzak Yılları
Baykara, Tuncer. 1997. *I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1164-1211) Gazi Şehit*. Ankara: TTK Yayınları.
- Cahen, Claude. 1994. *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*. (Çev. Yıldız Moran). İstanbul: e Yayınları.
- Cameron, Averil. 2015. *Bizanslılar*. İstanbul: İşbankası Yayınları.
- Clari, Robert De. 1994. *İstanbul'un Zaptı*. (Çev. Beynün Akyavaş). Ankara: TTK Yayınları.
- Çiftçioğlu, İsmail. 2013. "Anadolu Selçuklu Sultanlarının Gayrimüslim Kadınlarla Evlilikleri". *ZfWT*, 5(1): 7-25.
- Erkiletlioğlu, Halit, Güler, Oğuz. 1996. *Selçuklu Sultanları ve Sikkeleri*. Kayseri: Erciyes Üni. Yayınları.
- Gömeç, Sadettin Yağmur. 2018. *Türk-Hun Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Gregory, E. Timothy. 2011. *Bizans Tarihi*. (Çev. Esra Ermert). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Grousset, Rene. 2006. *Bozkır İmparatorluğu (Attila, Cengiz Han, Timur)*. (Çev., M.Reşat Uzmen). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- İbn Bîbî. 2014. *el Evâmîrü'l Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye, Selçuknâme II*. (Çev., Mürsel Öztürk). Ankara: TTK Yayınları.
- İbnü'l Esir. 1987. *el Kâmil fi'l-t-Tarih*, c.IX-XII. (Haz., Carlous Johannes Tornberg, Beyrut 1966). (Çev. Abdülkerim Özeydın). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim. 2014. *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim. 1992. *Selçuklu Tarihi* İstanbul: MEB Yayınları.
- Kaya, Selim. 2010. "Süleyman Şah II". ss.105-108 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38 Ankara: TDV Yayınları..
- Kaymaz, Nejat. 2011. *Anadolu Selçuklularının İnhitâtında İdare Mekanizmasının Rolü*. Ankara: TTK Yayınları.
- Khoniates, Niketas. 2004. *Niketas Khoniates'in Historia'sı (1195-1206) İstanbul'un Haçlılar Tarafından Zaptı ve Yağmalanması*. (çev. Işın Demirkent). İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- Köymen, Mehmet Altay. 1995. *Alparslan ve Zamanı*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Köymen, Mehmet Altay. 2016. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. Ankara: C. I. TTK Yayınları.
- Mango, Cyril. 2011. *Bizans-Yeni Roma İmparatorluğu*. (Çev. Gül Çağalı Güven). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Müneccimbaşı Ahmet b. Lütfullah. 2000. *Câmiu'd-Düvel: Selçuklular Tarihi I (Horasan-Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*. (Der., Ali Öngül). İzmir: Akademi Kitabevi Yayınları.
- Ostrogosky, Georg. 2011. *Bizans Devleti Tarihi*. (Çev. Fikret İşıltan). Ankara: TTK Yayınları.
- Öngül, Ali. 2014. *Selçuklular Tarihi II-Anadolu Selçukluları Ve Beylikler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Runciman, Steven. 2008. *Haçlı Seferleri Tarihi*. (Çev. Fikret İşıltan). Ankara: C. I. TTK Yayınları.
- Sevim, Ali. 2014. *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*. Ankara: TTK Yayınları.
- Sevim, Ali. 2022. "Keyhusrev I". ss. 346-348 içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25 Ankara: TDV Yayınları.
- Sevim, Ali, Merçil, Erdoğan. 2014. *Selçuklu Devletleri Tarihi, Siyaset, Teşkilat Ve Kültür*. Ankara: TTK Yayınları.





Abdullah BAYINDIR

- Taşgöl, Ahmet. 2014. *Gök-Türkler I-II-III*. Ankara: TTK Yayınları.
- Turan, Osman. 1993. *Selçuklular Zamanında Türkiye. İstanbul*: Boğaziçi Yayınları.
- Turan, Osman. 2014a. *Selçuklular Tarihi Ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Turan, Osman. 2014b. *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*. Ankara: TTK Yayınları.
- Turan, Osman. 2014c. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Turan, Osman. 2002. "Kılıç Arslan II (İzzeddin)". ss. 688-703 içinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 25 Ankara: TDV Yayınları.
- Urfalı Mateos. 1962. *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. (Çev. D. Hrant Andreasyan). Ankara: TTK Yayınları.
- Villehardouin, Geoffroi De, Valenciennes Henri De. 2016. *IV. Haçlı Seferi Kronikleri*. (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

İnternet kaynakları

- Bardakçı, Murat. Yazar Arşivi. <https://www.haberturk.com/ozel-icerikler/murat-bardakci> (Erişim Tarihi: 12.07.23).

Ekler

Ek 1: II. Kılıçarslan adına bastırılan (kestirilen-darbedilen) dirhem.



Kaynak: Erkiletlioğlu & Güler, 1996: Selçuklu Sultanları ve Sikkeleri.





Ek 1: Rukneddin Süleyman Şah II'nin 1201 yılında Kayseri'de adına bastırıldığı Dirhem ve Dinar.



Kaynak: Erkiletlioğlu & Güler, 1996: Selçuklu Sultanları ve Sikkeleri.

Ek 2: I.Gıyaseddin Keyhüsrev adına bastırılan sikke.

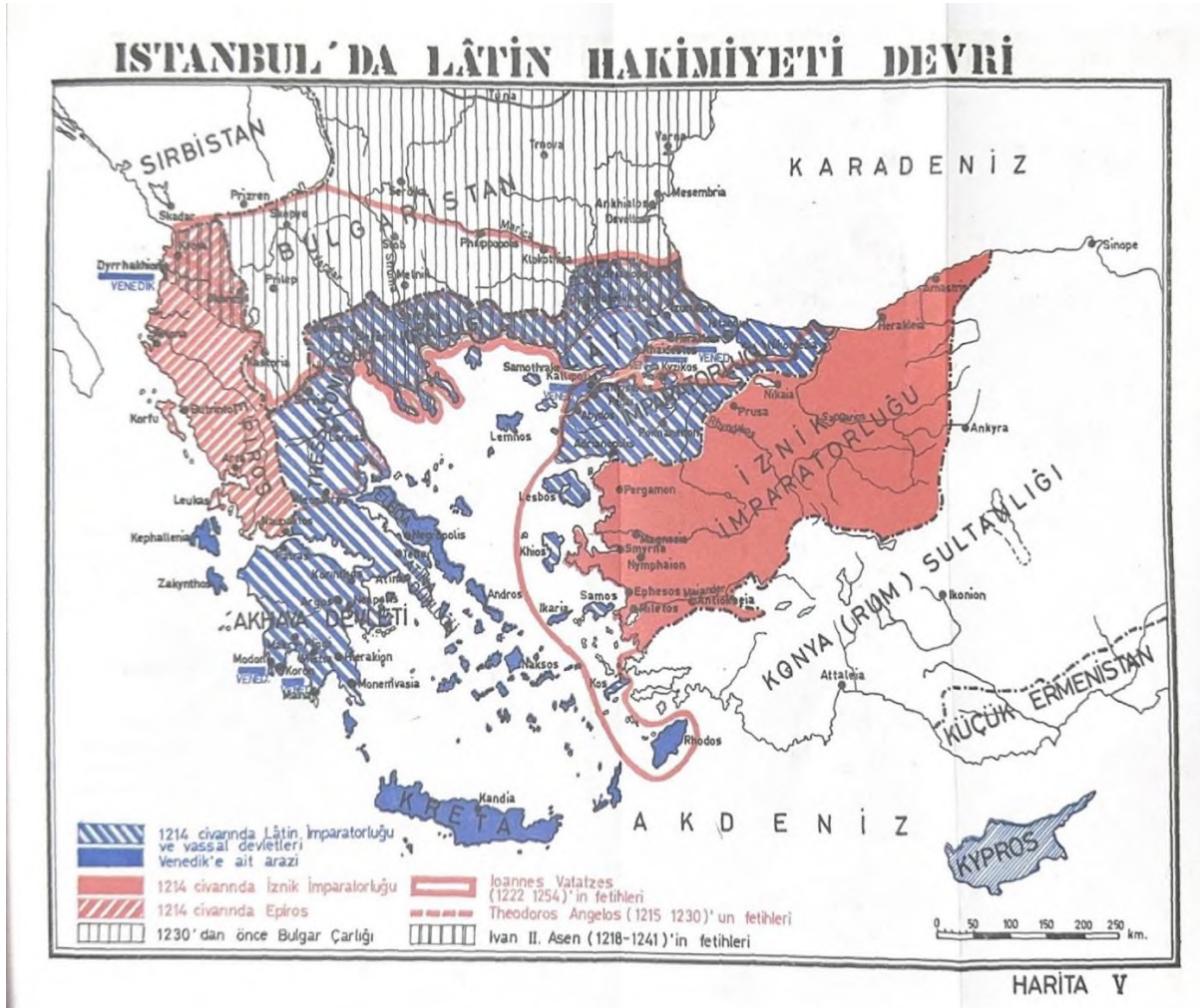


Kaynak: Erkiletlioğlu & Güler, 1996: Selçuklu Sultanları ve Sikkeleri.





Ek 3: Latin Devletini gösteren harita.

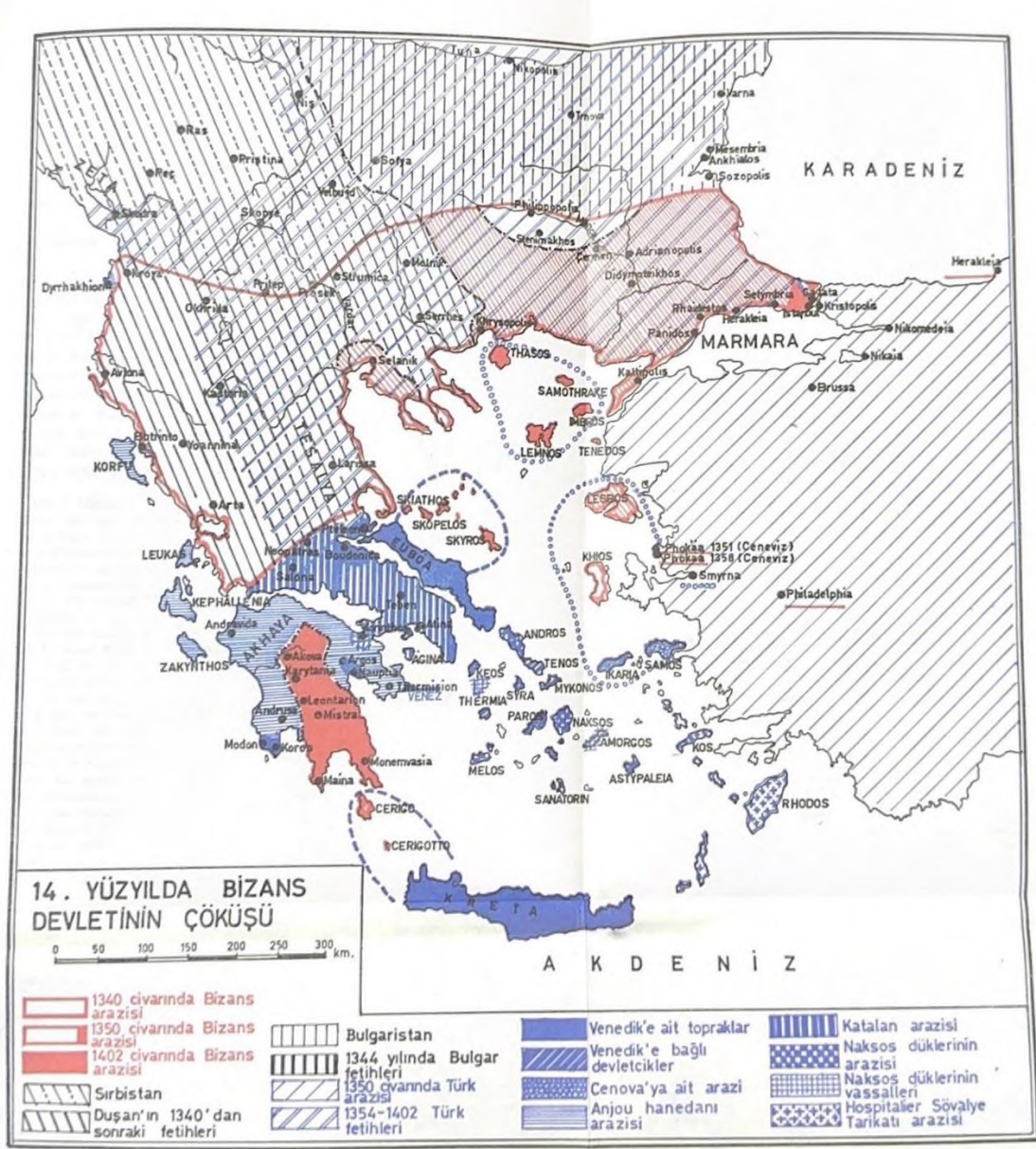


Kaynak: Ostrogosky, 2011: 400-401.





Ek 4: 14.yy. Bizans Devletinin çöküş dönemindeki durumunu gösteren harita.



Kaynak: Ostrogosky 2011: 496-497.





Hyunjoo PARK

Doktorant, Hacettepe Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/ Türk Halkbilimi Anabilimi Dalı,
Ankara/Türkiye

Doctorate, Hacettepe University/Faculty of Literature/Department of Turkish Folklore,
Ankara/Türkiye

eposta: tarsus99@hanmail.net

<https://orcid.org/0000-0002-1564-738X> - RorID: <https://ror.org/04kwvgz42>

Atıf/Citation: Park, Hyunjoo. 2023. Türk ve Kore Kültüründe Mağara ve Mitolojik Ana İlişkilendirmesi Üzerine Bir İnceleme. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (36), 508-517. DOI <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1268193>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü /Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received:	22.03.2023
Kabul Tarihi/Accepted:	06.07.2023
Yayın Tarihi/Published:	20.09.2023

TÜRK VE KORE KÜLTÜRÜNDE MAĞARA VE MİTOLOJİK ANA İLİŞKİLENDİRMESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

508

Öz

Mitoloji, başlangıçtan günümüze sözlü kültür olarak aktarılan değerlerimizin ve dünya görüşlerimizin kaynağıdır. Kadim dönemde yaşayan insanlar, korku ve hayret uyandırdıkları için doğal unsurların ve olayların kutsallığına inanmışlardır. Mağara inancı Türk mitolojisinde önemli bir yere sahiptir ve bu inançtan dolayı mağaralar kutsal kabul edilmektedir. Kore’de ise mağara, “hayatın anası” veya “hayatın doğduğu yer” olarak tanımlanmıştır. Özellikle mağara, tanrıçanın temsili bir kutsal alanıydı. Bu nedenle, geçmişte mağara kutsal bir mekân olarak kabul edilmiş ve ibadet edilecek bir yer olarak görülmüştür. Bu nedenle kadim dönemdeki Türk kağanlarının ve Kore krallarının yılın belirli zamanlarında atalar mağarasını ziyaret edip orada kurban sunup ibadet ettikleri bilinmektedir. Mağara çeşitli inanç grupları tarafından ana rahmi olarak görülmüş ve bazı Moğol kabileleri tarafından “ehin umay” olarak adlandırılmıştır. Mağaradan çıkan her şey, yeni bir yaşama kavuşur. Mağara, mitlerin ve efsanelerin özel bir köklü mekânıdır ve yeniden doğuşu simgelemektedir. Türklerde mağara, önce Mitolojik Ana kültürü ile sonra kadınların ve çocukların koruyucusu olan Umay Ana kültürü ile ilgili bir gelişim görmüştür. Türk Dünyasında Umay Ana’nın Kore Mitolojisindeki karşılığı “Mago halmi” olarak anılan Mago Tanrıça’dır.

* This work was supported by the Core University Program for Korean Studies through the Ministry of Education of the Republic of Korean Studies Promotion Service of the Academy of Korean Studies (AKS-2019-OLU-2250002)





Türk ve Kore Kültüründe Mağara ve Mitolojik Ana İlişkilendirmesi Üzerine Bir İnceleme

Bu araştırmanın amacı, Kore ve Türk kültüründe “Mitolojik Ana” bağlamında ki mağara kültürünün incelenmesidir. Özellikle kadim zamanda Türk ve Kore milletinde var olan mağara kültürleri yakınlığı ve benzerlikleri açısından ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Türk, Kore, Mitoloji, Mağara, Kültü.

CAVE AND MYTHOLOGICAL MOTHER IN TURKISH AND KOREAN CULTURE A REVIEW ON THE RELATIONSHIP

Abstract

Mythology is the source of our values and worldviews that have been transmitted as oral culture from the beginning to the present. People living in ancient times believed in the sanctity of natural elements and events because they aroused fear and astonishment. Cave belief has an important place in Turkish mythology, and because of this belief, caves are considered sacred. Cave belief has a very important place in Turkish mythology and because of this belief, caves are considered sacred. In Korea, cave is defined as the mother of life or the birthplace of life. In particular, the cave was to represent the sanctuary of the goddesses. Therefore, in the past, caves were considered sacred places and an object to be worshiped. The cave was seen as a womb by various belief groups and was called *ehin umay* by some Mongolian tribes. Everything that came out of the cave got a new life. Caves are a special rooted place in myths and legends and symbolizes rebirth. For Turks, the cave has seen developments in relation to the Mythological Mother cult first and then the *Umay Ana* cult, which is the protector of women and children. *Umay Ana* in the Turkish world can be compared to the Mago Goddess, also known as *Mago halmi*, which is the mythological mother in Korea.

The aim of this research is to examine the cave cults in the context of Main Mythology in Korean and Turkish culture. Especially in the ancient times, the closeness and similarities of the cave cults that existed in the Turkish and Korean nations are to be determined.

Keywords: Turk, Korea, Mythology, Cave, Cult.

Giriş

Mit kelimesi yaklaşık 2400 yıl önce antik Yunanda icat edilmiştir. Yunanca'daki “mythos” Türkçe’de “hikâye” veya “anlatı” anlamına gelir. M. Eliade’nin (1993) en geniş kapsamlı bir mit tanımı olarak verdiği tanıma göre mit, kutsal bir öyküyü ve en eski “başlangıçtaki” zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Yani, mitler, arkaik toplumların dünya algısını simgesel bir dille ifade eden bir anlatım biçimidir. Bu bağlamda mitlerin varsayımsal oluşumu, bir anlamda dil ve fikir birlikteliğinin diğeriyle birlikte oluşumunun ve aynı zamanda insanın toplumsal ve kültürel bir varoluş yoluna ulaşmasının öyküsü gibidir (Çobanoğlu 2016 :11-12). Kadim toplumlar, içinde yaşadıkları dünyayı ve etraflarında olup bitenleri mitolojinin aydınlatıcı bir niteliği ile algılar. Bu nedenle mitolojiler, tarihin en eski





dönemlerinde insanların sorularına cevap olarak ortaya çıkan mitler, insan hayatında ve toplumların kültürel belleğinde önemli bir yere sahiptir (Kızıldağ 2017: 1029).

Mitolojik Ana, ilk zamanlarda tüm canlı varlıkların hamisi ve yaratıcısı olarak bilinmesine rağmen, çeşitlenme sonucunda birçok koruyucu ruh ortaya çıkmış ve bunların bir kısmı iye kategorisine girmektedir. Ancak Mitolojik Ana'nın uzlaştırıcı işlevi, inanç bağlamında da olsa korunmuştur (Bayat 2007:13). Türk mitolojisinde dağ, su, ateş, ağaç, orman gibi doğa unsurlarının her biri mitolojik ana tasavvur temelinde şekillenmiştir. Türk destanlarında değişim ve dönüşümle mağara iyesi, dağ iyesi, yer iyesi gibi kütlerle Mitolojik Ana, genellikle kahramanların koruyucusu olarak görülmektedir (Akçam ve Kös 2022 :390).

Kore mitolojisi denilince insanların aklına Dangun mitolojisi gelir ama Dangun mitinden önce yaratılış tanrıçası Mago vardır. Kore Ana Tanrıçası 'Mago'nun, "dağlar, kaleler, kayalar, nehirler, taşlar vs." yarattığı bilinmektedir (Kim 2014:53). Kore halkları, Mago'ya "Mago halmi" diye hitap eder. Halmi, hem Ana tanrıça hem de ata anlamındadır (Whang 2010: 196) ve kökeni Han omi'den gelmektedir. Korece "büyük" anlamına gelen "han" ve "anne" kelimelerinin birleşimidir, sözün gelişi "Han omi", "büyük anne" (大母) anlamındadır (Song 2003: 298). Kore'de uzun zamandır sözlü anlatımda mevcut olan halmi, Türkçe olarak "büyükanne" sadece yaşlı bir kadın değil, "tanrıça" anlamına gelen kutsal bir Mitolojik Ana'dır.

Türk ve Kore Mitolojisinde Mağara Kültü

Mağaralar, ilkel çağlardan bugüne kadar insan barınağı, korunma ve sığınma özellikleri taşıyan bir mit mekânı olarak dikkat çekmektedir. Mağara, fiziksel boyutunun yanı sıra ilahi yönüyle insanı koruyan ve barındıran sırlarla yeni bir hayatın kapılarını açan kutsal bir mekândır. İnsanoğlu zaman içinde mağaralara çeşitli yeni anlamlar kazandırmış ve onları simgesel mekânlara dönüştürmüştür (Bars 2017 :77).

Türk Mitolojisinde Mağara Kültü

Mağara kültürü, Türk mitolojisinde önemli bir yere sahiptir ve Türkler'in ilk ataları mağaralarda yaşadıkları için onların ruhlarının da burada olduğuna inanılıyordu. Bu inançtan dolayı mağaralar kutsal kabul edilmektedir. Bahaeddin Ögel'in, Türkler'deki mağara inancı hakkında Çin kaynağından aktardığı bilgiler şu şekildedir: Büyük Hun Devleti'nde Kutsal Ata Mağarası vardır, bu kutsal mağaraya sadece Şamanlar ya da bireyler değil; tüm devlet kurumu saygı gösterir ve her yılın belirli bir ayında bu mağaraya gelerek büyük bir ibadet yapılırdı. Bu törende hükümdarın başkanlık etmesi çok önemli bir konudur. Göktürk Hakanı da yılın belirli günlerinde hükümetin ileri gelenleri ve boyların ileri gelenleri ile birlikte bu atalar mağarasına giderek orada kurban sunar ve saygı duruşunda bulunurlardı. Ancak bu mağaranın nerede ve hangi mağara olduğunun bilmediğini söyler (Ögel 2014: 25). Kırgız Türeyiş Efsanesinde de mağara kültürü bulunmaktadır. Onlar, atalarının bir inekle birlikte





Türk ve Kore Kültüründe Mağara ve Mitolojik Ana İlişkilendirmesi Üzerine Bir İnceleme mağarada yaşadığına ve Kırgızlar'ında, onların soyundan geldiğine inanmaktadırlar. Ay Ata ile Türklerin ilk atasının anlatıldığı destanda da bir mağarada yaşanıldığı bilgileri yer almaktadır. Mağara ile rahim arasında bir benzetme yapılmış, bağ kurulmuştur (Ögel 2014:26).

Eskiden insanlar mağaralarda yaşarlardı. Mağarada ata hayvanı doğar ve yaşar. Türk kültüründe de aynıdır. Bu yüzden Tabgaclar ve Tukiler gibi Türk kavimlerinde de mağarayı kutsal bir yer olarak düşünölmüştür. Bu kavimler, kutsal olarak kabul edilen mağarayı düzenli olarak ziyaret eder ve kutsal törenler yaparlardı. Sözlü kültürlerinde çok görölen bu halk inancı, içi boş imgenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Daha sonra çukurun görüntüsü, nemli ve karanlık mağaranın simgesi olarak ana rahmine benzetilmiştir (Roux 2012:95).

Göktürkler'in menşe efsanesine göre; Türkler Hazar Denizi'nin batısında yaşarken, hepsi komşuları tarafından öldürölmüş ve sadece bir çocuğa acıdıkları için çocuğun ayaklarını kesip bir bataklığa atıp bırakmışlar. Bir dişi kurt yaralı olan bu çocuğu bulmuş, onun beslenmesi, iyileşmesi ve yaşaması için onu bir mağaraya getirmiş. Sonra mağarada dişi kurtlar karı-koca olarak yaşamaya başlar. Kurt, hamile kalır ve çocukları olur. Bu çocuklardan biri Asena/Aşına ismini alır ve Göktürk Devleti bu klandan oluşur (Ögel 2014:24-25). Çobanoğlu'na göre: Türk kozmolojisinin anaerkil yapısının yanı sıra hayvan merkezli "hayvan ata" kültüründen ortaya çıkan "kurt" motifi ve "totem" de bu döneme ait eserlerdir ve menşei açısından büyük önem taşımaktadır. Türkler kendi atalarını, sıradan bir kadın ile ilişkilendirmek yerine, olağanüstü "bozkurt" ile ilişkilendiriyordu (Çobanoğlu 2013: 50-53). Türklerin kökenine dair bir diğerefsaneye göre "Ay-Ata" olarak bilinen Türklerin ilk atası da bir mağarada doğmuştur (Ögel 2014: 25).

Mağara, önce Mitolojik Ana kültü ile sonra kadın ve çocukların koruyucusu olarak bilinen Umay Ana kültü ile ilgili bir gelişim göstermiştir. Bunların arasında genetik bir bağ olduğu görölmektedir. Yer Ana ve onun rahmi olan mağara, doğurganlık işlevini tek başına yürüttüğü halde zamanla bu işlevini Umay Ana'ya devretmiştir. "Umay" Tatarca'da kadın cinsel organı, Moğolca'da mağara anlamına gelmesi mağaraların ve kayaların Yer Ana'nın rahmi olduğu fikriyle ilgilidir (Kalafat 2014:35). Bazı Moğol kavimlerinde mağaranın ehun umay (ana rahmi) diye adlanması ve çocuk sahibi olmayan kadınların bu mağaraları çocuk doğurmak amacıyla ziyaret etmeleri bir kez daha mağaranın en eski işlevinin Mitolojik Ana'nın metonimisi olan rahimle özdeşleştirilmesine dayanır. Bu Mitolojik Ana'nın metonimisidir. Mağaranın çeşitli inanç grupları tarafından ana rahmi olarak kabul edilmesi ve ehun umay denilmesi Mitolojik Ana kavramının bir delilidir. Mağaradan çıkan her şey, yeni bir hayata kavuşur. Mağarada gizli tutulan törenleri bu düşüncenin sonucudur (Bayat 2018: 32).





Kore Mitolojisinde Mağara Kültü

Tarih öncesi çağlardan gelen Kore kültürleri dağlara, ormanlara, nehirlere, mağaralara, göllere, ağaçlara, taşlara gibi kutsal sayılan kaynaklara tapmış ve onları kutsal alanlar veya nesnelere olarak görmüştür. Özellikle mağara, tanrıçanın temsili bir kutsal alanıydı. Morfolojik olarak kadın üreme organlarına ve rahmine benzeyen mağara, çok eski zamanlardan beri insan yerleşimi olmuş ve en geç Paleolitik Çağ'dan beri kutsal bir mekân olarak kabul edilmiştir. Mağara, yenileyici gücü olan tanrıçanın rahmini simgeler. Bu nedenle, ayrı ayrı bir kutsal alan inşa etmek yerine, doğal nesnenin kendisi bir kutsal alan olarak düşünülmüştür (Kim 2016:150).

Kadim Kore halk kültüründe mağaralara olan inanç, en açık şekilde Goguryeo mağara tanrıçasında görülebilir. Kadim Kore kültüründe, Mağara tanrısı anlamına gelen Susin (수신: 隧神), Goguryeo'nun ulusal toplantısı olan Dongmeng (동맹: 東盟¹) ilgili olarak Samgugsagi (Üç Krallığın Günlükleri) ve Çin yazılı kaynağı olan Huo Han-Shu (후한서: 後漢書²) gibi tarihi kayıtlarda yer almaktadır. Goguryeo'da Ekim ayında Dongmeng adına tüm ülke için büyük bir etkinlik düzenlenmiştir. Ögel: "Kore'liler her senenin Ekim ayında Ata -Mağarası'na gidiyorlar ve orada göğe kurban veriyorlardı" (Ögel 2014:26) diyerek Türk Mitolojisi kitabında bahsetmiştir. Ekim ayı, yılın hasadı için teşekkür etmek ve gelecek yılın çalışmalarını gözden geçirmek için uygun bir zamandır. Bu dönemde askeri hareket, dış ilişkiler, vergi tahsilatı, bayındırlık işleri ve suçluların yargılanması gibi önemli ulusal meseleler ele alınıyordu (Park 2010:12). Goguryeo o dönemde (MÖ 1-MS 668) birlikte yaşadığı Çin, Hiongnu, Seonbi, Kitan ve Moğol gruplarıyla önemli dış ilişkiler meselelerine karar vermiş olabilir.

Her sene Ekim ayında yapılan Dongmeng etkinliğinde, Goguryeo'nun kurucu annesi güneş aracılığıyla hamile olup Jumong'un doğduğu olay, Ana Tanrıça'ya olan tapınma töreninde kutsama geleneğinin yeniden canlandırılmasıdır. Bu törende Ana Tanrıça olarak kabul edilen 'Mağara Tanrısına' (隧神 Suì shén) tapınıyordu. Faaliyetinin ilk günlerinde Doğudaki bir büyük mağarada, Mağara Tanrısının tahtadan heykelini yapıp ona tapmışlardır. Mağara Tanrıçası ve Gök Tanrı'ya tapınmak ülke genelinde büyük bir şenliktir ve o zamanlar ülkenin her yerinden insanlar yemek, içmek, şarkı söylemek ve dans etmek için bir araya gelirdi. Bu, Gök tanrılarına bir tür şükran günüdür. Bunun üzerine Eberhad Gav-li (Goguryeo)ler, "Kendisine tapılan Sui - tanrı bulunan bir mağara vardır. Mağara tanrısı ayininde tanrının yanına ağaçtan bir burgu dikerlerdir" (Eberhad 1942: 18, 20). Eberhad'ın bahsettiği burgu, ağaçtan yapılmış bir ilahi heykelidir. Bu heykel, gök ve yer arasındaki bir aracı simgelemektedir ve bulunduğu mağara, yer üstü dünya ile yer altı dünyası arasında bir geçiş

¹ Dongmyong (동맹), 동명-東明 olarak da söylenir. Gök tanrı'ya ekim ayında göğe adak sunulur ve etkinlik düzenleniyordu.

² Hou Han-shu (후한서): Yazarı Fan-ye'dir (范曄: MS 398~ MS 445) dir. MS 25-220 yıllarını kapsayan Sonraki Han Sülâlesi Tarihi eseridir.





Türk ve Kore Kültüründe Mağara ve Mitolojik Ana İlişkilendirmesi Üzerine Bir İnceleme

kapısıdır. Mağara, yeryüzünün enerjisini içeren ve Tanrı'nın iradesinin toprağa çıktığı bir alan olması yönüyle Toprak Ana olma özelliğine sahiptir. Ayrıca tarım ile uğraşan halklarda yaygın olan Ana Tanrıça tapınması, Goguryeo bölgesinin yerli halkında da var olmuş olabilir (Lee 1999: 152-153). Bu tür festivaller, etnik topluluğun yaşayan bir kültürü olarak günümüze kadar yaygın bir şekilde aktarılmıştır (Park 2010:12-13). Suì (隧) kelimesinin Türkçe karşılığı mağara veya delik anlamına geldiği için kadın sembolü olarak da kabul edilmektedir.

Goguryeo'nun Ana Tanrısı'nın dünya ile iletişim kurabildiği yerin bir mağarada olduğu ve bu Mağara tanrıçası, Jumong'un annesi Yuhwa (유화: 柳花) olduğu Kore'de akademisyenler tarafından kabul gören bir görüştür (Kim 2016: 150). Goguryeo'yu kuran Jumong, annesi Yuhwa bir yumurta doğurdu ve o yumurtasından Jumong çıktı. Bu nedenle Mağara Tanrıçası tapınma törenlerinde detaylı olarak bir yazılı kaynak olmamasına rağmen bu tören sırasında bir yumurtadan doğan ataya iyi doğum dileyerek onurlandırdığı sanılmaktadır. Dongmeng şenliğinde halklar, Atalarının yumurtadan doğmasından, bir ulusun kuruluşuna kadar geçen zamanla ilgili şarkıları birlikte söylemişlerdir. Cho Tae-young, bu şarkının bugün Koreliler tarafından en çok söylenen Arirang olduğunu tahmin etmektedir. Arirang'ın doğum ayinlerine dayalı bir şarkı olduğunu ve doğumun hem acısını hem de sevincini içermesi gerektiğini söylemektedir. Eski toplumlarda yumurtadan doğmak, doğurganlık ve bolluk getiren gizemli bir doğum şekli olup, bir kabilenin atasının doğumuyla birleşerek kurucu bir mitos haline gelmiştir. Bir yumurtadan doğma ayininin, insan yaşamının merkezinde yer alan doğum ve doğurganlık ayinlerinde yeniden icra edildiği düşünülmektedir (Cho 2005: 113, 116).

“Ungnyeo” ayrıca mağaralarla ilişkilendirilen bir tanrıçadır. Dangun mitindeki “Ungnyeo”, kaydedilen en eski kadın Tanrıça'dır. Ayı ve kadın anlamı olan Ungnyeo (웅녀: 熊女), ilk Kore krallığı olan Gojoseon'un kurucusu Dangun Wanggeom'un annesidir. Dangun mitolojisine göre Kaplan ve Ayı bir İlahi ağacın (신단수: 神壇樹) altında insan olmak için dua ederler. Onu gören Tanrı, onlara insana dönüşebileme yöntemini söyler, yani kaplan ve ayı, gün ışığı olmayan mağarada sadece sarımsak ile pelin otu yiyerek çeşitli testlerden geçerler. Sonuç olarak kaplan bu testten kaçarak başarısız olmuş, ayı ise 21 gün boyunca sarımsak ile pelin otu yemiş ve ardından ayı insan olmuş (Park 2017: 143).

Mağarada insan olma sürecinden geçtikleri hikaye tam anlamıyla tanrılar dünyasında geçmektedir. İnsana dönüşen bir ayı olan Ungnyeo'nun gökyüzündeki en yüksek tanrının oğlu Hwanung ile evlenip Gojoseon'un kurucusu Dangun Wanggeom'u doğurduğu hikayesi ancak mitolojik düşünce alanında anlaşılabilir. Ungnyeo'nun gerçek formunun bir tanrıçanın olduğu söylenmelidir (Jeon 2018 :7). Ungnyeo ayrıca "Toprak Ana" olarak düşünülmektedir. Bu teori, 'Woong' yani “ayı”nın daha önce “罽” olarak yazıldığı ve aynı zamanda “toprak” anlamına geldiği teorisine dayanmaktadır. Dangun mitolojisinde kurucunun baba soyu, Gök Tanrı olarak, Anne soyu ise Yer Tanrısı olarak belirlenir. Buna göre





“Ungnyeo”, Dangun'un anne tarafından bir tanrı olarak tanrılaştırılan bir tür totem olarak kabul edilmektedir. Ayı totemi yerli bir kabilenin ve gökten inen yönetici bir kabilenin (天降) birleşimi olarak yorumlanır. Yani totemi ayı olan Ayı kabilesi (吾: 熊族) ile totem olarak kaplanı olan kaplan kabilesinin (호: 虎族) rekabet ettiği ve Ayı kabilesinin zaferi kabileler arasında bir birlik ile sonuçlandı (Kim ve Lee 2017 :251). Toprak Ana olarak karakteri, tarım kültüründe ürün üreten rahmi simgelediği için ağırlıklı olarak dişil bir karaktere sahiptir. “Ungnyeo” ayrıca bir tür ana tanrıça olarak yorumlanabilir. Bir tanrı ve bir tanrıça arasındaki evlilikten doğan bir tanrının oğlunun bir ülke kurduğuna dair eski fikir, Dangun mitinin hikayesinin çekirdeğini oluşturur. Eski insanların cennet ve yerin buluşmasının tarihte yeni bir kapı açtığı fikrini gösteriyor (Jeon 2018 :7).

Bu bağlamda Mağara tanrısı (隧神), Dangun mitolojisinde Ungnyeo'yu ve Jumong efsanesinin Yuhwa'yı simgeleyen Gök Tanrı ile Mağara Tanrı'sını birleştirerek bereket için dua etme ritüeli olarak görülebilir (Han ve Park 1991: 45). Gök Tanrı'ya yapılan ibadet tüm ülke için büyük bir etkinlikti, o zamanlarda bütün ülke insanları toplanıp yeme, içme, şarkılar ve danslar eşliğinde eğlenmekteydi. Krallar, Gök tanrıya şükran ayinleri düzenlemiş ve iktidar gücünün sınırlı olduğu durumlarda, törenler aracılığıyla birliğin teşvik edilmesinde rol oynamıştır.

Kim Yeol-gyu (1987), mağarayı hayatın anası veya hayatın doğduğu yer olarak tanımlamıştır. Öte yandan, Dangun mitindeki mağara, ana karakter için bir kopukluk yeri, bir saklanma yeri veya bir anne rahmini sembolize etmektedir. Bu bağlamda bir ayının mağaradan çıktıktan sonra bir insan vücuduna bürünüp tekrar yaşayabildiği iddia edilmektedir. Bu anlamda mitolojik düzeyde mağaraların yumurta ve kutu ile aynı kategoride oluşabileceği ve mağara, yumurta ve kutunun bağlama göre değiştirilebilen homojen varyasyonlar olduğu savunulmaktadır. Ayrıca mağara yerleşim yerinin dünyanın en mükemmel anası, toprak ananın rahmi olduğunu ve mağaranın efsanevi prototipinin son dinlenme yerimiz olan ana oda veya ana eve aktarıldığını ve gerçek bir ev olarak düşünülmüştür (Kim 1987 :211).

Türk ve Kore’de Mitolojik Ana Tanrıça ile Mağara

Her iki ülke de mağarayı başlangıç noktası olarak kullanmıştır. Bu iki mitolojiye baktığımızda kadınların hayatın başlangıcı ve güçlü olduklarını göstermektedir. İki milletin Mitolojik Analarını karşılaştırmak, toplumsal kolektif düşüncesinde algılar, olgular, inançlar ve uygulamalarının yorumlanmasında ve geçmişin aydınlatılmasında önemli katkılar sağlar. Mağara, mitlerin ve efsanelerin özel bir köklü mekânıdır ve yeniden doğuşu simgelemektedir. Türk mitolojisinde mağara, çeşitli işlevlerde yer alan halkbilimi ürünlerinden biridir. Kadim Türk inancında mağaralar yeraltına giren kapılar olarak kabul edilmiştir (Bars 2017:79). Türk ve Kore efsaneler ve destanlarında kahramanlar bazen mağaralarda doğarlar. Bir kahramanın bir mağarada doğması ve yeraltı dünyasına gitmesi, onun kahramanlığını gösterir. Kutsanmış





Türk ve Kore Kültüründe Mağara ve Mitolojik Ana İlişkilendirmesi Üzerine Bir İnceleme
bir kadından doğan kutsal bir çocuk, kraliyet iktidarının meşruiyetine sahip olur (Na 2005: 64-65). Tarih öncesi insanlar, tanrıçanın rahminde yeniden doğacakları inancıyla ölüleri mağaralara yerleştirmişlerdir. Tanrıça inancı bir doğa kültü olduğu için sadece kadının bedeni değil, doğanın kendisi de kutsal sayılmaktadır.

İncelediğimiz üzere iki milletin anaerkil inançları vardır. Türk Dünyasında Mitolojik Ana kültü zamanla Umay Ana'ya dönüşmüştür. Umay Ana'nın, Gök Tanrı oluşmadan önce yaratıcı, doğurgan ve hayat veren niteliklere sahip olan "büyük dişi tanrı" olduğuna inanılmıştır. Ancak zaman gittikçe sosyal yapı ve yaşam tarzı değiştikçe onun panteondaki hiyerarşik yeri ve önemi azalmıştır (Çobanoğlu 2020:136). Türk Dünyasındaki Umay Ana'nın Kore Mitolojisindeki karşılığı olan Ana Mago halmi olarak anılan Mago Tanrıçası mevcuttur. Kore mitolojisi denilince çoğu kişinin aklına Dangun efsanesi gelir. Ancak Dangun efsanesinden önce Kore'de bir Yaratılış Tanrıçası olan Mago bulunmaktadır. Fakat Mago Tanrıçası da Umay gibi günümüz Kore halkı arasında bir bebeğin doğumunu yöneten ve çocukları koruyan Samsin halmi olarak bilinir (Seok 2019 : 123). Oysa Mago'nun sadece kadınların ve çocukların koruyucusu değil, yaratıcı tanrıçadır. Mago isminde bir magic (sihir) bulunmaktadır; "Ma" kadın anlamı içermekte, "Go" ise ilahi anlamındadır. Bir deyiş ile Mago tapınakta kutsal kabul edilen yaratılış Ana tanrıçasıdır. Mago, kadın cinsiyetini temsil eden insan varoluşunun bir sembolüdür (Park 2014:40). Genelde Kore halkları arasında Mago halmi olarak hitap edilir. Sonuç olarak, Türk ile Kore, iki milletin yaratıcı tanrıçadan zamanlar kadınların ve çocukların koruyucusu olan Umay ve Mago bulunmaktadır. Çobanoğlu, dilin en büyük kültür oluşturucu ve taşıyıcısı olduğunu vergularak Altay mitolojisinin ve dinin bağımsız olarak araştırılması gerektiğini vergulamıştır (Çobanoğlu 2018:37).

Sonuç

İki milletin Mitolojik Analarını karşılaştırmak, Türk kültürü ile Kore kültürü arasında ve belgesel anlatılar ile sözlü kültürler arasında bir karşılaştırmadır. İncelediğimiz gibi Türk ve Kore mitolojisinde mağara inancı önemli bir yere sahiptir ve bu inanç nedeniyle mağaralar kutsal kabul edilmektedir. Mağara, kökleri mitlere ve efsanelere dayanan ve yeniden doğumu simgeleyen özel bir yerdir. Türklerin ilk atası "Ay-Ata" ve Korelilerin ilk Anası bir mağarada doğmuştur. Bu nedenle Büyük Hun Devleti ve Göktürk Kağanı da yılın belirli zamanlarında atalar mağarasını ziyaret ederek orada kurban sunup ve ibadet yaptıkları bilinmektedir. Ögel'in Türk Mitolojisi kitabında da bahsedildiği gibi Koreliler de her senenin Ekim ayında Ata -Mağarası'na topluca gidip Gök Tanrı'ya kurban sunmuşlardır.

Bazı Moğol kavimlerinde çocuk sahibi olamayan kadınların, ehin umay (ana rahmi) olarak bilinen mağarayı ziyaret ederek çocuk sahibi oldukları bilinmektedir. Mağara, ilk önce Mitolojik Ana kültü ile ilişkilendirilirken, daha sonra kadınların ve çocukların koruyucusu olan Umay Ana kültü ile ilişkilendirilmiştir. Türk Dünyasında Umay Ana gibi günümüzde çocukları ve kadınları koruyan Kore'de Mago halmoni olarak anılan Mago halmi





bulunmaktadır. Mitoloji Ana ve onun rahmi olan mağara, Türk ve Kore kültüründe de mağarayı hayatın anası veya yeniden hayatın doğduğu yer olarak tanımlamıştır. Bu yüzden tarih öncesi çağlardan beri Türk ve Kore kültüründe mağaralar kutsal alanlar veya nesnelere olarak kabul edilerek mağaralara tapmışlardır.

Son olarak yukarıda bahsettiğimiz gibi "Umay" Tatarca'da kadın cinsel organı, Moğolca'da mağara anlamına gelmektedir. "Ma" kadın cinsiyetini temsil eder, "Go" ise ilahi demektir, Mitoloji-dil bağlamında Mago ve Umay isimlerinin kökeni bakımından araştırılmalıdır. Daha da önemlisi Mago ve Umay Ana'nın içermiş olduğu işlevler ve anlamlar Halkbilimi açısından incelenmesi gereken konulardandır.

Kaynakça

- Akçam, Harun, Köser, Serkan. 2022. "Mitolojik Ana Tasavvuru Bağlamında Toprak", *Motif Vakıf yayını*, Cilt:15, Sayı 38: 389-396 .
- Bars, Emin. 2017. "Türk Destanlarında Mağara Kültü Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 52: 75-85.
- Bayat, Fuzuli. 2018. *Türk Mitolojik Sistemi 2 (Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Cho, Tae-young. 2005. "Kore Kurucu Efsanesinin Doğuşu ve Yumurta Şarkısı 'Arirang'", *Kore ve Çin Çalışmaları*, *Kore ve Çin Çalışmaları Dergisi*, 16: 113-143
- Çobanoğlu, Özkul. 2013. "Mit, Mitoloji ve Edebiyat", *Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları*, Eski-şehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul. 2016. "Toplumsal ve İktisadi Kökenleriyle Türk Mitolojisi", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 22, Sayı: 270 : 11-36.
- Çobanoğlu, Özkul. 2018. "Altay Mitoloji Bağlamında Türk Ve Kore Şamanizmi Üzerine Tespitler", *Türk ile Kore Arasında Uygurlukların Etkileşimi Bildirileri*, 20: 32-47: İstanbul.
- Çobanoğlu, Özkul. 2020. "Türk Mitolojisinde Anaerki Dönem", *Türk Söz İle Kültür Varlıklarının İzinde*, *Türk Bilim Araştırmaları Dizisi 1* : 117-160, İstanbul : Kutlu Yayınevi.
- Eberhard, W. 1942. Çin'in Şimal Komşuları, (Çev.: N. Uluğtuğ), TTK Yayınları, Ankara.
- Ercilasun, A. Bican, Akkoyunu Ziyat. 2018. Kaşgari, M. *Divân-ü Lügati't-Türk*, TDK yay. Ankara.
- Han, Sangjun. Park, Kidong. 1991. "A Sport Scientific Study of Korean Ancient Checheon Ceremony", *Kangwon Üniversitesi Beden Eğitimi Enstitüsü Bildirileri*, 16 : 41-55.
- İnayet, Alimcan. Adem, Öger. 2009. Uygur Türklerinin Mitolojik, Dini ve Tarihi Kadın Kahramanları Üzerine, *Türkojoloji Araştırmaları* cilt: IV, sayı 3 (II) :1183-1198.
- Jeon, Ho-Tea. 2018. "Kore'de Antik Tanrıça İnancı, Tarih ve Sınırlar", *Pusan-Kyungnam Tarih Dergisi*, 108 :1-28, Pusan.
- Kalafat, Yaşar. 2014. "Kazan ve Çevresi İzleri ile Türk Mitolojisinde Umay". *Kültür Evreni*, 6 (22) : 29 - 44.
- Kızıldağ, Hasan. 2017. "Onondaga Kızılderililerinin Kozmogoni Miti: Kaplumbağanın Sırtındaki Dünya". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* , 6 (2) : 1019-1027.
- Kim, Hyun Woo, Lee Gyung Won. 2017. "The Origin of Korea Mental Culture in Ethnical Religions", *Kore Felsefe Tarihi Derneği*, *Kore Felsefesi Dergisi*, 52: 243-280.
- Kim, Myoungsook. 2016. "Cheomseongdae, Tanrıça heykeli ve tapınağı", *Kore Kadın Çalışmaları Dergisi*, 32 : 139-187.
- Kim, Yeol-gyu.1987. *Mitler ve Mağaralar ve Sembolik Prototipleri*, Edebiyat ve Eleştiri yayınları.





Türk ve Kore Kültüründe Mağara ve Mitolojik Ana İlişkilendirmesi Üzerine Bir İnceleme

- Lee, Enbong. 1999. *Eski Kore Dini Düşüncesi*, Gipmundang, Seul.
- Na, Heera. 2005. "Founding Myth of Kingdom and Rituals in Silla Dynast", *Korean Ancient History*, Seoul: Korean Society of Ancient History, 39: 64-65
- Ögel, Bahaeddin. 2014. *Türk Mitolojisi I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Park, Jungjin. 2014. *Mother Magod -Yeniden yayılmış Budoji*, Mago Books.
- Park, Mira. 2010. Üç Krallık ve Goryeo Hanedanlığı'nın ritüelleri ve sorunları, Uluslararası Beyin Eğitimi Üniversitesi Kore Çalışmaları Enstitüsü, *Sundo Kültürü*, 8 : 7-30 .
- Roux, Jean-Paul. 2012. *Eski Türk Mitolojisi* (çev. Musa Yaşar Sağlam), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Seok, Sang Soon. 2019. "Kore ve Çin'deki Mago Geleneğinin Karşılaştırmalı çalışması", *Avrasya Kültür Derneği, Avrasya kültürü dergisi*, Cilt 1: 121-165.
- Song, Jungwha. 2003. "Kore-Çin Mitolojisinde Bulunan Tanrıçaların Karşılaştırılması", *Taocu Kültür Araştırmaları* 19: 285-314, Taocu Kültür Araştırmaları.





AVRASYA ULUSLARARASI ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

Hakemli Uluslararası Bilimsel E-Dergi

Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi üç ayda bir yayınlanan çift kör hakemli uluslararası dergidir. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi'ne aittir.

Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi'ndeki makaleler, Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 (CC BY-NC) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Bilimsel araştırmaları kamuya ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyen dergi, tüm içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi TÜBİTAK ULAKBİM, MLA, DRJİ, ISI, ESJİ, ADVANCED SCIENCE INDEX tarafından taranmaktadır.

e-ISSN:2141-2610

