

YAZ-SUMMER 2023

23/1

ISSN: 1301-2045

eISSN: 2667-6729



EGE ÜNİVERSİTESİ  
TÜRK DÜNYASI



İNCELEMELERİ  
DERGİSİ *27. yıl*

**TDİD**



EGE ÜNİVERSİTESİ  
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ



# TDİD

EGE ÜNİVERSİTESİ  
TÜRK DÜNYASI  
İNCELEMELERİ  
DERGİSİ *27. yıl*

Journal of Turkish World Studies  
Журнал Исследований Тюркского Мира

YAZ-SUMMER 2023

23/1

ISSN: 1301-2045  
eISSN: 2667-6729

Türk Dnyası İncelemeleri Dergisine gnderilen yazıların dşünsel ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına, çeviri ve aktarmaların hukuki sorumluluğu çevirmenlerine/aktaranlarına aittir. Gnderilen her yazının yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler TDİD yazı işleri tarafından yapılır.

Yayınlanan yazıların her türlü telif hakkı  
Ege Üniversitesi Türk Dnyası Araştırmaları Enstitüsüne aittir.

# TDiD

EGE ÜNİVERSİTESİ  
TÜRK DÜNYASI  
İNCELEMELERİ  
DERGİSİ

**KURUCU / Founder**  
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN

## **SAHİBİ-SORUMLU MÜDÜR / Owner**

Ege Üniversitesi  
Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü adına  
Enstitü Müdürü Prof. Dr. Nadim MACİT

**EDİTÖR / Editor**  
Dr. Öğr. Üyesi Mertcan AKAN

**Alan Editörleri**  
Doç. Dr. Soner AKŞEHİRLİ  
Doç. Dr. Erhan AKTAŞ  
Doç. Dr. Elem EYRİCE TEPECİKLİOĞLU  
Doç. Dr. Hasan UÇAR

**İngilizce, Rusça ve Çince Editörleri**  
Prof. Dr. Peter B. GOLDEN  
Prof. Dr. Alimcan İNAYET  
Arş. Gör. Seçil ÖRAZ BEŞİKÇİ

**Ön Kontrol, Tashih ve Dizi**  
Arş. Gör. Şengül AYĞÜMÜŞ  
Dr. Öğr. Üyesi Nağihan BAYSAL YURDAKUL  
Arş. Gör. Gökçe EMEÇ YÜCESOY  
Arş. Gör. Seçil ÖRAZ BEŞİKÇİ

**Kapak Tasarım**  
Arş. Gör. Ali BALCI

**Halkla İlişkiler ve Dağıtım**  
Arş. Gör. Şima DOĞAN BALCI

**YAZIŞMA ADRESİ / Correspondence**  
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları  
Enstitüsü 35100 / Bornova - İZMİR  
http://www.tdid.ege.edu.tr  
Tel / telephone: (+90) (232) 388 01 10 / 2958  
Belgegeçer / Fax: (+90) (232) 342 74 96  
Elmek / E-mail: egetdid@gmail.com  
http://dergipark.gov.tr/egetdid

**BASKI / Print**  
Ege Üniversitesi Basımevi Bornova / İZMİR  
Tel: 0(232) 388 10 22  
Yayın Tarihi: Haziran 2023

## **YAYIN KURULU / Editorial Board**

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Türkiye)  
Dr. Svitlana BİLİAÏEVA (Ukrayna)  
Dr. Feruza CUMANIYAZOVA (Özbekistan)  
Prof. Dr. Konuralp ERCİLASUN (Türkiye)  
Doç. Dr. Kuanyshbek KENJALİN (Kazakistan)  
Dr. Artur KONOPACKİ (Polonya)  
Prof. Dr. İnci KUYULU ERSOY (Türkiye)  
Prof. Dr. László MARÁCZ (Hollanda)  
Prof. Dr. Eunhyung OH (Seul / Güney Kore)  
Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (Türkiye)  
Prof. Dr. Mübariz SÜLEYMANLI (Azerbaycan)  
Prof. Dr. Erdoğan UYGUR (Türkiye)

## **DANIŞMA KURULU / Advisory Board**

Prof. Dr. İsmail AKA (Ege Ü, Emekli)  
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (Uludağ Ü)  
Doç. Dr. Murat Necip ARMAN (Aydın Adnan Menderes Ü)  
Prof. Dr. Sema ASLAN DEMİR (Hacettepe Ü)  
Prof. Dr. Erhan AYDIN (İnönü Ü)  
Prof. Dr. Yunus BALCI (Pamukkale Ü)  
Prof. Dr. Sedat BAYRAKAL (Uşak Ü)  
Prof. Dr. Şerif Ali BOZKAPLAN (Dokuz Eylül Ü)  
Prof. Dr. Ekrem ÇAUŞEVİÇ (Zagreb Ü)  
Prof. Dr. İsmet ÇETİN (Gazi Ü)  
Prof. Dr. Nurettin DEMİR (Hacettepe Ü)  
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Ü)  
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Mehmet ERKAN (Ege Ü)  
Prof. Dr. Magripa ESKEYEVA (L.N. Gumilyev Avrasya Milli Ü)  
Doç. Dr. Elem EYRİCE TEPECİKLİOĞLU (Ankara Sosyal Bilimler Ü)  
Prof. Dr. İlhan GENÇ (Düzce Ü)  
Prof. Dr. Peter GOLDEN (Rutgers U, Emekli)  
Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Toğrul İSMAYIL (Kahramanmaraş Sütcü İmam Ü)  
Prof. Dr. Ahmet KANLİDERE (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Birsel KARAKOÇ (Uppsala Ü)  
Prof. Dr. Hakan Sırrı KIRIMLI (Bilkent Ü)  
Prof. Dr. Gülsüm KİLLİ YILMAZ (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Alexandar NIKOLOV (St. Kliment Ohridski Ü)  
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (Ankara Hacı Bayram Veli Ü)  
Doç. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL (Ankara Hacı Bayram Veli Ü)  
Prof. Dr. Mehmet ÖLMEZ (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL (Muğla Sıtkı Koçman Ü)  
Prof. Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Ü)  
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Ü)  
Prof. Dr. Kadir PEKTAŞ (İstanbul Medeniyet Ü)  
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN (Balıkesir Ü)  
Prof. Dr. İbrahim ŞİRİN (Kocaeli Ü)  
Prof. Dr. Oktay Fırat TANRISEVER (Orta Doğu Teknik Ü)  
Prof. Dr. Ali YAKICI (Ankara Hacı Bayram Veli Ü)  
Prof. Dr. Emine YILMAZ (Hacettepe Ü)  
Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN (Gazi Ü)  
Prof. Dr. Azamat ZİYO (Özbekistan Bilimler Akademisi)

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 18679

## TDİD KURUMSAL

*Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan ve DergiPark sisteminde yer alan uluslararası hakemli bir dergidir. Ege Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun 16.02.2023 tarih ve 5/2 No'lu kararı ile basılmıştır.

## CORPORATE IDENTITY

Journal of Turkish World Studies is a scientific refereed journal which is published twice a year and takes part in DergiPark system.

It is published by Ege University Executive Board's No. 5/2 decree dated 16.02.2023

## DERGİMİZİN TARANDIĞI ULUSAL VE ULUSLARARASI İNDEKSLER

TR Dizin, Index Copernicus, EBSCO, MLA

## ABSTRACTED AND INDEXED IN FOLLOWING INDEXES:

TR Dizin, Index Copernicus, EBSCO, MLA

Dergimize gelen tüm yazılar, bilimsel etiğe uygunluk yönünden ön kontrol aşamasında



programıyla denetlenmektedir.

## Kapak Görseli

Türkistan Albümü: Türkistan Genel Valisi General K.P. von Kaufman'ın emriyle 1871-1872 yılları arasında derlenen albümünün II. cildi Orta Asya'daki yerli nüfusu konu alan "Etnografik Bölüm"dür. Ön ve arka kapakta yer verdiğimiz görseller ise "Türkistan Albümü"nde yer alan ve "International Art Development Association" tarafından Photoshop ve açık kaynak kodu DeOldif kullanılarak renklendirilen fotoğraflardır.

**Ön Kapak:** Bir Kırgız çadırının içi.  
(<https://www.loc.gov/pictures/phpdata/pageturner.php?type=&agg=ppmsca&item=09950&turnType=byImage&seq=42>; Renklendirilmiş: <https://iada-art.org/hhhh/turkestan-album-in-color> )

**Arka Kapak:** Kok Gumbaz Camii'nin içerisinden bir kesit.  
(<https://www.loc.gov/pictures/phpdata/pageturner.php?type=&agg=ppmsca&item=09950&turnType=byImage&seq=63>; Renklendirilmiş: <https://iada-art.org/hhhh/turkestan-album-in-color> )

## Dergimizin Yurtdışı Haberleşme Üyeleri

ALMANYA - Mark KIRCHNER  
ALTAY - Nadejda TIDIKOVA  
AZERBAJYCAN - Kemal ABDULLAYEV  
BULGARİSTAN - Memiş MERDAN  
ÇİN - Abdulhekim MEHMET  
FİNLANDİYA - Okan DAHE  
FRANSA - Remy DOR  
GÜRCİSTAN - Marika ÇIKIA  
HAKASYA - Viktor BUTANAYEV

HOLLANDA - F. De JONG

IRAK - Çoban Hıdır ULUHAN

İNGİLTERE - Arthur HATTO

İRAN - Ali BERAZENDE

JAPONYA - Tadashi SUZUKI

KAZAKİSTAN - Kuanyshbek KENZHALIN

KIBRIS - Mustafa YENİASIR

KIRGIZİSTAN - Ulanbek ALİMOV

KOSOVA - Mülazım MAZREK

MACARİSTAN - István ZİMONYI

MAKEDONYA - Sevim HALİL

MOLDOVA - Lübov ÇİMPOEŞ

ÖZBEKİSTAN - Cabbar İŞANKUL

ROMANYA - Tahsin CEMİL

TATARİSTAN - İhsan DEMİRBAŞ

TUVA - Mira Viktorovna BAVUU-SÜRÜN

TÜRKMENİSTAN - Kakajan JANİBEKOV

UKRAYNA - İsmet ZAT

YUNANİSTAN - İbrahim BALTALI

## BU SAYININ HAKEMLERİ

Doç. Dr. Atıf AKGÜN

Dr. Öğr. Üyesi Ulanbek ALİMOV

Dr. Öğr. Üyesi Cevdet AVCI

Doç. Dr. Samet AZAP

Prof. Dr. Nergis BIRAY

Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt ÇİÇEN

Dr. Mehmet Önder DURAN

Prof. Dr. Muvaffak DURANLI

Prof. Dr. Metin EKİCİ

Doç. Dr. Muharrem EKŞİ

Prof. Dr. Erkin EMET

Doç. Dr. İnci ERDOĞDU

Doç. Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ

Prof. Dr. Kemal Kutgün EYÜPGİLLER

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba GÖNEL SÖNMEZ

Prof. Dr. Alimcan İNAYET

Doç. Dr. İhsan Seddar KAYNAR

Doç. Dr. Emine KILIÇASLAN

Doç. Dr. Cemile KINACI

Doç. Dr. Selçuk Kürşad KOCA

Dr. Öğr. Üyesi Gökhan KÖMÜR

Dr. Coşkun KUMRU

Doç. Dr. Jale Özlem OKTAY ÇEREZCİ

Dr. Öğr. Üyesi Sema ORSOY

Prof. Dr. Süleyman ÖZBEK

Doç. Dr. Fazıl ÖZDAMAR

Prof. Dr. Abdullah ÖZDEMİR

Doç. Dr. Ahmet SAĞLAM

Prof. Dr. Serdar SARISIR

Doç. Dr. Çağla Derya TAĞMAT

Dr. Nur UMAR

Prof. Dr. Aşlı YAĞMURLU

Prof. Dr. Ali YAKICI



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- 
- 1 - 24 **Eski Çin ve Bozkır Yazıtlarındaki Ejderha, Kaplumbağa ve Arslan Tasvirleri Üzerine**  
*On Dragon, Tortoise, and Lion Depictions in Ancient Chinese and Steppe Inscriptions*  
**Tuğba Gökçe BALCI, Tilla Deniz BAYKUZU**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1243466
- 25 - 39 **Political Role Played by Yanzhis in the Xiongnu Empire**  
*Hun İmparatorluğu'nda Yanzhıların Oynadığı Politik Rol*  
**Gökay YAVRUCUK**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1143054
- 41 - 57 **Memlûk – Çağataylı İlişkilerine Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler**  
*Some Findings and Evaluations on the Mamluks and the Chagataids Relations*  
**Kazım UZUN**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1284390
- 59 - 90 **Oniki Ada'da Geç Osmanlı Dönemi Kamu Yapıları Üzerine Değerlendirme**  
*Public Buildings on the Dodecanese Islands in the Late Ottoman Period*  
**Merve YILDIRIM ÖZBAŞ**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1179267
- 91 - 120 **Emperyalizmin Bolşevik Devrimi Perspektifinden Liberal ve Marksist-Leninist Yorumu**  
*Liberal and Marxist-Leninist Explication of Imperialism from the Perspective of the Bolshevik Revolution*  
**Hamit ÖZMAN**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1290408
- 121 - 150 **İkinci Dünya Savaşı'nda Batı Sahillerine Sığınan Yunanlar, Yunanistan'a Yapılan İnsani Yardımlar ve İzmir**  
*Greek Refugees to the West Coast During the Second World War, Humanitarian Aid to Greece and İzmir*  
**Ozan YÜCESOY**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1285502
- 151 - 185 **İkinci Dünya Savaşı, Sovyet Resmî İslamı ve Orta Asya Müslüman Ruhani İdaresi (Müftülüğü)-SADUM**  
*Second World War, Soviet Official Islam and The Spiritual Administration of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan-SADUM*  
**Mehmet Erkan KILLIOĞLU**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1273974



- 187 - 200** **Türk Halk Hekimliğinde Hayvan Sembolizmi**  
*Animal Symbolism in Turkish Folk Medicin*  
**Nagihan BAYSAL YURDAKUL**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1280860
- 201 - 217** **Uygur Destanlarında Folklorik Unsurlar**  
*Folkloric Elements in Uyghur Epics*  
**Bahar TÜRKYILMAZ**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1280731
- 219 - 234** **Mekân, Bellek ve Ritüel Ekseninde Kırgızlarda Komşuluk İlişkileri**  
*Neighborhood Relations in Kyrgyz in the Context of Space, Memory and Ritual*  
**Arzu KİYAT**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1266479
- 235 - 250** **Bozkırın Bilgesi Olcas Süleymanov**  
*The Wise of the Steppe Olcas Suleimanov*  
**Ekrem AYAN, Cemre Sena YILDIZ**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1274905
- 251 - 266** **Kamu Diplomasisi Bağlamında Türkiye'nin Türk Devletlerine Yardımları**  
*Turkey's Aids to Turkish States in the Context of Public Diplomacy*  
**Süleyman EREN**  
Araştırma Makalesi (Research Article) DOI: 10.32449/egetdid.1240211
- 267 - 273** **Sağlam, S. ve Sakallı, E. (Ed.) (2020). Türk Dünyasından Çocuk Şiirleri. Bengü. (ISBN: 978-605-7654-83-0).**  
**Demir Tezcan ÖZAKAYDIN**  
Kitap İncelemesi (Book Review) DOI: 10.32449/egetdid.1280056
- 275 - 285** Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (TDİD)  
Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları
- 287 - 291** Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (TDİD)  
Yayın Etiği ve Yayında Suistimal Beyanı

## Saygıdeğer Okur,

27 yıldır yayın faaliyetine devam eden Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (TDİD) 2023 Yaz (23/1) sayısıyla siz değerli okuyucuların karşısına çıkmaktadır. Bu sayıda tarih ağırlıklı olmak üzere sanat tarihi, folklor, edebiyat, iktisat ve uluslararası ilişkiler gibi farklı bilim dallarından on iki araştırma makalesi ve bir kitap incelemesini sizlere sunuyoruz.

Bu sayının ilk makalesi Tuğba Gökçe Balcı ve Tilla Deniz Baykuzu'nun ejderha, arslan ve kaplumbağa gibi hayvanların Çin mitolojisi ve Çin'in öteden beri kültür alışverişinde bulunduğu bozkır medeniyetindeki yerine değindikleri "Eski Çin ve Bozkır Yazıtlarındaki Ejderha, Kaplumbağa ve Arslan Tasvirleri Üzerine" isimli çalışma olmuştur. Gökay Yavrucuk'un Çin kaynaklarında imparatoriçe unvanıyla eşleştirilen yanzhi unvanı ve bu unvanla anılan kadınların siyasal etkinliklerini incelediği "Political Role Played by Yanzhis in the Xiongnu Empire" isimli çalışması sayının ikinci makalesi olmuştur. Üçüncü makale olarak Kazım Uzun, Kaydu ve Çağatay hanları arasındaki ilişkilere dair kayıtları dönemin konjonktürüne uygun düşen bir bağlamda değerlendirdiği "Memlûk - Çağataylı İlişkilerine Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler" isimli çalışmasıyla yer almıştır. Akabinde Merve Yıldırım Özbaş'ın Tanzimat'ın ilanı ve 1912 İtalyan işgali arasındaki dönemde Oniki Ada'daki imar faaliyetlerini, kamu yapıları kapsamında incelemiş olduğu "Oniki Ada'da Geç Osmanlı Dönemi Kamu Yapıları Üzerine Değerlendirme" isimli çalışması yer almıştır. Hamit Özman'ın kaleme almış olduğu "Emperyalizmin Bolşevik Devrimi Perspektifinden Liberal ve Marksist-Leninist Yorumu" isimli ekonomi alanındaki çalışmasında ise Marx, Lenin ve Hayek'in eserleri incelenerek klasik ve modern emperyalizm olgularına yönelik yazarların iktisadi ve siyasal bakış açıları aktarılmaya çalışılmıştır.

Sayımızın art arda gelen ve İkinci Dünya Savaşı dönemini konu alan çalışmalardan ilki Ozan Yücesoy'un "İkinci Dünya Savaşı'nda Batı Sahillerine Sığınan Yunanlar, Yunanistan'a Yapılan İnsani Yardımlar ve İzmir" başlıklı çalışmasında İkinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'ye sığınan Türk, İtalyan ve Yunan sığınmacılar ve onların iltica faaliyetlerini Türk-Yunan ilişkileri kapsamında ele aldığı çalışma olmuştur. Diğeri ise Mehmet Erkan Kılıoğlu'nun Orta Asya ahalisinin Sovyetler Birliği'ni sahiplenmesi ve savaş sırasında desteklemesi amacıyla kurulan Orta Asya ve Kazakistan'dan sorumlu müftülüğün, kısa adıyla SADUM'un kuruluşunu ve faaliyetlerini tarihi süreç içinde aktardığı "İkinci Dünya Savaşı, Sovyet Resmi İslamı ve Orta Asya Müslüman Ruhani İdaresi (Müftülüğü)-SADUM" isimli çalışmayla dergimizde yer almıştır.



Türk Halk Bilimi alanında Nagihan Baysal Yurdakul'un Türk halk hekimliğinde hayvan sembolizminin önemine odaklanarak hayvanların sembolik anlamları ve halk hekimliği uygulamalarındaki etkisini konu aldığı "Türk Halk Hekimliğinde Hayvan Sembolizmi" isimli araştırma makalesini, Bahar Türkyılmaz'ın Uygur Türklerinin destanları arasından belirlenen on üç Uygur destanındaki hayatın geçiş evrelerinden düğün ve ölüm geleneklerinin incelendiği, halk hekimliği ve halk inanışlarının izlerinin sürüldüğü "Uygur Destanlarında Folklorik Unsurlar" başlıklı çalışması takip etmiştir. Arzu Kiyat'ın Kırgızistan'da gerçekleştirdiği alan araştırması neticesinde elde ettiği; mekân, bellek ve ritüel kavramları doğrultusunda irdelediği "Mekân, Bellek ve Ritüel Ekseninde Kırgızlarda Komşuluk İlişkileri" isimli çalışması ise Türk Halk Bilimi alanındaki bir diğer çalışma olmuştur. Ekrem Ayan ve Cemre Sena Yıldız'ın ortaklaşa kaleme aldığı "Bozkırın Bilgesi Olcas Süleymanov" adlı çalışma ise edebiyat, siyaset ve diplomasi alanlarında Kazakistan'a büyük katkılar sağlamış önemli bir halk figürü olan Olcas Süleymanov'un hayatını, edebî kişiliğini ve diplomasisini konu almıştır.

Dergimizin bu sayısındaki son araştırma makalesi olan "Kamu Diplomasisi Bağlamında Türkiye'nin Türk Devletlerine Yardımları" isimli Süleyman Eren'in uluslararası alanındaki çalışması ise Türkiye'nin başta TİKA olmak üzere birçok kurum ve kuruluşu ile kamu diplomasisi yardımları sayesinde Türk Devletleri ile ilişkilerini ve bu alandaki yumuşak güç politikasını konu almıştır. Demir Tezcan Özakaydın'ın Cıldız İsmailova, Ekrem Ayan, Erhan Solmaz, Erol Sakallı, Gökçe Yükselen Peler, Gülşah Tuğlacı, Önder Sezer ve Soner Sağlam'ın kaleme aldığı ve Soner Sağlam ile Erol Sakallı'nın editörlüğünde yayımlanmış "Türk Dünyasından Çocuk Şiirleri" isimli eseri değerlendirdiği kitap incelemesi ise bu sayının son çalışması olmuştur.

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 2023 Yaz sayısının hakem sürecinde yer alan tüm değerli bilim insanlarına; ön kontrol, tashih, dizgi, son okuma ve kapak tasarımı süreçlerinde görev alan arkadaşlarımıza teşekkür ediyoruz. Ayrıca davetlerimizi kırmayıp yenilenen danışma kurulumuzda yer almayı kabul eden, sundukları görüşler ile katkı sağlayan tüm bilim insanlarına şükranlarımızı sunarız.

Editör  
Mertcan Akan



## Eski Çin ve Bozkır Yazıtlarındaki Ejderha, Kaplumbağa ve Arslan Tasvirleri Üzerine *On Dragon, Tortoise, and Lion Depictions in Ancient Chinese and Steppe Inscriptions*

*Tuğba Gökçe BALCI*

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskiçağ Tarihi  
Anabilim Dalı, gokcebalci@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-0877-2254

*Tilla Deniz BAYKUZU*

Prof. Dr., Trakya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi Anabilim  
Dalı, realhuns@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3457-8607

### Özet

*Türk Yazıtlarının varlığı hem Türk dili ve tarihi açısından hem de Türk sanat tarihi açısından oldukça önemlidir. Araştırmacılar yazıtlar üzerinde uzun yıllar titizlikle çalışmış ve bu konuda birçok değerli eser yazılmıştır. Ancak bu çalışmalarda genel olarak İslam Öncesi Türk Devletlerinin yakın ilişkide bulunduğu, zaman zaman üzerinde hâkimiyet kurduğu veya birçok alanda ekilediği Çin kültürüne detaylı bakılmamış olduğunu tespit ettik. Bu büyük bir eksiklik olup her iki milletin birbirlerini bilhassa kültürel alanda ne kadar ekilediğini görmezden gelmek demektir. 2022 yılı yaz aylarında İlderiş Kagan'a ait olduğu düşünülen bir mezar külliyesinin bulunması herkesi heyecanlandırdı. Henüz bitmeyen kazı çalışmalarında bulunan yazıtta geçen "Türk" kelimesi bu ifadenin bilinen en eski halidir ve yazıtın Orhun Yazıtlarından daha eski tarihli olması ihtimali Türk tarihi ve dili açısından oldukça önemlidir. Söz konusu yeni buluntu ve heykeller bize Çin kültüründe yer alan benzer motifleri hatırlattı ve devam eden çalışmalara yardımcı olabileceği düşüncesiyle konuyu araştırmaya sevk etti. Bu yüzden çalışmamızda taş stellerin, mezar kitabelerinin, mezar taşı işçiliğinin, ejderha başlı ve kaplumbağa kaideli stellerin, Çin kültür ve kanunlarındaki yerini ortaya koymaya çalışırken ejderha, arslan ve kaplumbağa gibi hayvanların Çin mitolojisindeki yerlerini arayacağız. Bunu yaparken aynı zamanda söz konusu unsurların Çin'in öteden beri kültür alışverişinde bulunduğu bozkır medeniyetindeki yerlerine de değineceğiz.*

**Anahtar kelimeler:** *Stel, mezar kitabesi, ejderha, bixi, arslan heykelleri, kaplumbağa kaide*

### Abstract

*Turkish inscriptions are important in terms of the Turkish language and history and art history. Researchers have studied the inscriptions meticulously for many years and many valuable works have been written on this subject. However, in these studies, we found that the Chinese culture, with which the Pre-Islamic Turkish States had close relations, which they sometimes dominated or influenced in many areas, was not examined in detail. This is a great deficiency and means ignoring how much both nations influence each other, especially in the cultural field. The discovery of a tomb complex thought to belong to İlderish*

*Qaghan in the summer of 2022 excited everyone. The word "Turk" in the inscription found in the unfinished excavations is the oldest known version of this expression. The possibility that the inscription is older than the Orkhon Inscriptions is very important in Turkish history and language. The new finds and sculptures in question reminded us of similar motifs in Chinese culture and prompted us to investigate the subject, thinking that it could help ongoing studies. Therefore, in our study, we will search for the places of animals such as dragons, lions, and turtles in Chinese mythology, while trying to reveal the place of stone steles, tomb inscriptions, stonework, steles with dragon heads, and turtle bases in Chinese culture and laws.*

**Keywords:** *Stele, tomb inscription, dragon, bixi, lion statues, turtle pedestal*

Çin tarihi ve kültüründeki birçok husus Çin tarihinin derinliğine inmeyen veya sahaya vâkıf olmayan araştırmacılar tarafından doğrudan “Çin kültürü” veya “Çinli” olarak nitelendirilmektedir. Bu durum zamanla giderek birçok alana yayılarak düzeltilemez hale gelmektedir. Oysa Çin uzun tarihi boyunca, kendi coğrafyasında birçok bozkır kavmi tarafından yönetilmiş, bu topluluklar zamanla bir taraftan Çin kültürü içinde yok olurken, bir taraftan da geride bozkır kültürüne bürünmüş ve onunla harmanlanmış yeni bir “Çin kültürü” bırakmışlardır. Netice itibariyle bu kültür alışverişinde zaman içerisinde kimin kimden neyi aldığı bir bilinmeze dönüşmüştür. Çalışmamız bu karmaşık meselenin bir kısmını aydınlığa çıkartmayı amaçlamaktadır.

Öteden beri Türklerle yakın ilişkileri olan Çin kültüründe, Türk Yazıtlarında bulunan ejderha motifleri, kaplumbağa kaideler ve arslan heykelleri gibi unsurlara sıkça rastlanmaktadır. Biz de Çin kültüründe bu motiflerin ne olduklarını, kökenlerini ve neyi sembolize ettiklerini açıklamak ve böylece her iki kültürün bu öğelerini karşılaştırmaya hazır hale getirmek amacındayız.

## **Yazıtlarda Kullanılan Bazı Hayvan Tasvirleri**

### **1. Ejderha**

Çin tarihinin en eski devirlerinden beri izlerine rastlanan ejderha figürünün ilk örnekleri Çin’in kuzeydoğusundaki Batı Liao Irmağı 西辽河 Vadisi’nde bulunan ve aşağı yukarı M.Ö. 4700-2920 yılları arasına tarihlenen Hongshan Kültürü’ne红山文化 aittir. Burası günümüzdeki Liaoning 辽宁 ve İç Moğolistan 内蒙古 Eyaletlerini içine alan bölgede yer almaktadır. Tarih öncesi dönemlerde ekolojik çeşitliliğe sahip olan bu bölgede farklı yaşam biçimleri süren topluluklar yaşamaktaydı. Bölgede bulunan insan kalıntıları üzerinde yapılan çalışmalar bunların komşu kavimlerden farklı genetik yapıda olduklarını ayrıca günümüz Kuzey Asya halkları ile benzerlikler taşımakla birlikte onlarla bazı belirgin farklara da sahip olduklarını göstermektedir. Kendine özgü boyalı çanak çömlek ve özenli yeşim süslemeleriyle Doğu Asya’daki en gelişmiş Neolitik kültürlerden biri olan Hongshan Kültürü’ne ait yeşim taşıdan yapılan ejderha figürleri iki tiptir: Sarmal biçimde ve büyük burunlu yapılan örnek “domuz ejderha” olarak bilinmektedir ve bir mezardan çıkartılan erkeğin göğsünün üzerinde

bulunmuştur. Objede yer alan delik, onun ölünün boynuna asıldığını düşündürmektedir. Diğer örnek ise yine sarmal biçimde ancak daha ince yapılmış ve kafasının arkasında yeleye benzer bir uzantıyla tasvir edilmiştir<sup>1</sup> (Smolarski, 2021, s. 32-35; Johnson, 1991, s. 82-93; Cui vd., 2013).



**Resim: 1-2**

**Sol:** Domuz Ejderha Figürü

(Alıntı: [https://web.archive.org/web/20080211223345/http://www.nga.gov/education/chinatp\\_sl01.htm](https://web.archive.org/web/20080211223345/http://www.nga.gov/education/chinatp_sl01.htm))

**Sağ:** Sarmal Ejderha Figürü

(Alıntı: <https://www.worldhistory.org/image/7342/hongshan-jade-dragon/>)

Shang 商 Hanedanlığı döneminde (M.Ö. 1600-1046) ejderha anlamına gelen Çince karakter tıpkı Neolitik dönemde yapılan tasvirlerde olduğu gibi sarmal bir biçimde yazılmaya başlanmıştır. Batı Zhou 西周 Hanedanlığı döneminde (M.Ö. 1046-771) yazılan *Yijing* 易经<sup>2</sup> adlı eser ejderhadan bahseden ilk kayıttır. Burada ejderha erilliği ve aydınlığı temsil eden “yang” enerjili bir varlık olarak tanımlanmıştır. Yine bu eserde bahsedilenlere göre ejderha kendisini gökyüzünde yıldırım şeklinde, siyah ve sarı renklerle göstermekteydi. Eski Çinliler sarı-siyah bulutlar gökyüzünü kapladığında ejderhaların birbiri ile savaştığına ve bu renklerin onların akan kanından ortaya çıktığına inanırlardı. Ayrıca burada ejderhanın yılanla akraba, bir tür su varlığı olduğundan, kış boyunca su altında yaşadığından, baharda ise gökyüzüne çıkarak yağmurları oluşturduğundan

<sup>1</sup> Hong-shan Kültürü'nü Klasik Çin Kültürü'ne dâhil eden fikirlerin yanında, buna karşı çıkarak onun Erken Dönem Kore Kültürü'nün bir parçası olduğunu öne süren görüşler de bulunmaktadır (Andrew, 2020, s. 279-322).

<sup>2</sup> *Değişimler Kitabı* olarak bilinen *Yijing* veya batıda bilinen şekliyle *I-ching* Çin'in en eski klasiklerinden olup, bir fal kitabıdır. Aslen Zhou Hanedanlığı Kurucusu olan Kral Wen ( M.Ö. 1046-256) ve oğluna ait olan metinler, onun zamanında *Zhou Yi* 周易 adıyla biliniyordu. Birkaç yüz yıl sonra, Savaşan Devletler döneminde Konfüçyüsçü ekolün bölümleri olan metinleri “On kanat 十翼 (Shi Yi)” olarak adlandırdı ve yorumladı. Han Hanedanlığı döneminde (M.Ö. 206 – M.S. 220), bugünkü adı olan *Yi Jing* yani *Değişimler Kitabı* adını aldı. Elbette zamanla metnin yorumu değişmiş, ancak sıralaması Han 汉 Hanedanlığından bu yana değişmeden kalmıştır (Bernardo, 2013, s. 7-8)

bahsedilmektedir. Yine Çin'in en eski klasiklerinden biri olan *Shujing* 书经<sup>3</sup> ise ejderhanın güneş, ay, yıldızlar, dağlar ve çeşitli hayvanlar ile birlikte imparatorun kıyafetlerinde yer alan altı sembolden biri olduğundan bahsetmektedir. Bir diğer klasik olan *Liji* 礼记<sup>4</sup> ise ejderhanın boynuzlu at, anka ve kaplumbağa ile birlikte dört kutsal varlıktan biri olduğunu yazmaktadır (The Yih-king, s.122-124; Visser, 1918, s. 35-40).

Esasında ejderha tasvirinin ilk ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle beraber bazı görüşlere göre yağmurdan sonra ortaya çıkan gökkuşağından feyz alınarak oluşturulmuştur. Eski çiftçiler ürünleri için çok ihtiyaç duydukları yağmurun klasik eserlerde de bahsedildiği gibi ejderha tarafından getirildiğine inanıyorlardı. Hatta ejderhanın ürünlerine bol yağmur getirmesi için insanlar bir araya gelir ve bir yandan ejderhanın resmini taşırken, bir yandan da dans eder ve dua ederlerdi. Yine bu esnada seramikten yapılan küçük ejderha figürleri taşırıldardı. Eğer kuraklık baş gösterirse evlerinin dışına ejderha resimleri asarlardı. Bu dönemde yapılan ejderha dansları günümüze kadar varlığını koruyarak Çin yeni yılı kutlamalarının bir parçası haline gelmiştir.

Çin masallarında ve efsanelerinde de sıklıkla kullanılan ejderha bahsedildiği üzere öteden beri yağmur ve su kaynakları ile ilişkilendirilmiş olup ona ithaf edilen özellikler batıda algılanış biçiminden farklıdır. Ejderha, Çin'de ve batıda farklı anlayışlardan ortaya çıktığı için birbirinden farklı görüşlere, karakterlere ve davranışlara sahiptirler. Batı kültürlerinde korkutucu ve yıkıcı bir varlık olarak yer alan ejderha Çin'de daha ziyade koruyucu özellikleri ile şans ve bereketin timsalidir. Çin kültüründeki ejderhanın fiziki özellikleri de batıdaki ile aynı değildir. İnanışa göre Çin ejderhası bir geyiğin boynuzuna, bir öküzün kulaklarına, bir devenin yüzüne, bir iblisin gözlerine, bir yılanın boynuna, bir horozun karnına, bir sazanın pullarına, bir kartalın pençelerine ve bir kaplanın ayaklarına sahip olarak dokuz varlığın birleşiminden oluşmaktadır. Ayrıca batıda olduğundan farklı olarak kanatları yoktur ve ağzından ateş püskürtmez. En belirgin yeteneklerinden birisi ise istediği zaman boyutunu değiştirebilmesi yani şartlara göre büyüyüp küçülebilmesi ve istediği zaman görünmez hale gelmesidir. Sonbahar ve kış boyunca su altında yaşayan ejderha yılın ikinci ayının ikinci gününde göğe yükselir ve yağmur yağdırmaya başlardı. Eski tasvirlerde çoğu zaman bulutlar arasında elinde bir küre ile resmedilen ejderhanın elindeki bu top

<sup>3</sup> *Shujing* ya da diğer adıyla *Shangshu* 尚書, imparatorların sözlerini kaydeden siyasi ve yasal bir tarihi eserdir. Çinin en eski tarih kitabı olup Yedi Klasik'ten biridir. İlkbahar-Sonbahar Döneminde (M.Ö. 722- M.Ö. 481) yazılmıştır (Wang, 2020, s. 434).

<sup>4</sup> *Liyi* yani *Ayinler Kitabı*, Savaşan Devletler Döneminden Qin ve Han Hanedanlıklarına kadar kutsal törenlerle ilgili yazıları açıklayan ve Konfüçyüsçü âlimler tarafından yazılan makalelerin bir koleksiyonudur.

yağmurun yağmasına neden olurdu (Visser, 1918, s. 70; Zeng, 2008, s. 27; Eberhard, 2000, s. 104-107)<sup>5</sup>.

Çin kültüründe ejderhanın en zeki varlıklardan biri olarak görülmesinin yanında adil ve yardımsever kabul edilmesi onu aynı zamanda Çin imparatorunun simgesi haline getirmiştir. Eski Çin'de en yüce varlıklardan birisi olarak kabul edilen ejderhanın yine yeryüzündeki en kutsal kişi olarak kabul edilen Çin imparatorunun sembolü olarak düşünülmesi şaşırtıcı değildir. Bu nedenle Çinliler kendilerini “ejderhanın torunları” olarak görmektedirler. Ayrıca anlatılardan onun bir nevi imparatorun hizmetkârı ve yardımcısı olduğu sonucu da çıkartılabilir. Birçok Çin efsanesi imparator ve ejderha ilişkisine değinmektedir. Örneğin *Shiji*'de 史记 efsanevi Sarı İmparator'un bir ejderhaya binerek göğe yükseldiğinden bahsedilmektedir. Yine burada efsanevi İmparator Shun ve Han Hanedanlığı imparatoru Gaozu'nun 高祖 “ejderhanın oğlu” olduğu yazılmaktadır (Shi Ji, 1963, s. 341-343). Bu örneklerde olduğu gibi imparatorlar ve hatta kutsal görülen başka kişiler ile ejderha ilişkisinin kurulduğu başka birçok anlatı mevcuttur. Örneğin bunlardan bir tanesi Konfüçyüs'ün doğumu ile ilgilidir. Efsaneye göre; Konfüçyüs'ün doğduğu gece iki mavi-yeşil ejderha yeryüzüne inerek onun doğduğu eve gelmiştir (Visser, 1918, s. 42-43, 122-123).

Eski Çin'de inanışa göre her biri değişik renkte ve farklı karakterde dört çeşit ejderha vardı. Bunlardan ilki Doğu Çin Denizi'nin hâkimi ve baharın temsilcisi olan uyum ve sağlık manasına gelen mavi-yeşil ejderhadır. İkincisi; Kuzey ve Batı Çin Denizi'nin hâkimi, sonbahar ve kışın temsilcisi, denge manasına gelen siyah-beyaz ejderhadır. Üçüncüsü; Güney Çin Denizi'nin hâkimi, yazın temsilcisi, şans ve mutluluk manasına gelen kırmızı ejderhadır. Dördüncüsü ise; diğer tüm ejderhaların efendisi ve erdem manasına gelen sarı ejderhadır. Sarı ejderha aynı zamanda Çin imparatorunun simgesi olarak onun kıyafetlerinde de sıklıkla kullanılan bir motiftir. İmparator ve imparatoriçe kıyafetlerinde kullanılan sarı ejderhalar en kutsal olup, pençeleri beş tırnaklıydı. Bu şekilde Han Hanedanlığından itibaren imparatorun simgesi haline gelen sarı ejderhanın beş tırnaklı olanının imparatorun dışında kullanılması Yuan 元 Hanedanlığı döneminde yasaklandı. Ejderhanın hiyerarşik düzende kullanımı ise aşağı rütbeye doğru indikçe tırnak sayısının azaltılması şeklinde olmaktadır. Hatta Kore ve Japon kültüründe kullanılan ejderha motiflerinde de dört ya da üç tırnak kullanılıyordu (Zeng, 2008, s. 29).

Çin kültüründe bu denli derin izleri olan ejderha esasında Türk kültüründe de köklü ve önemli bir yere sahiptir. Eski Türkçede Büke, Luu, Nek-yılan, Kök-luu, Abırğa, Acırğa, İndel-endek gibi isimlerle bilinen ejderha, Türk mitolojisinde de

<sup>5</sup> Bazı araştırmacılar ise ejderhanın, bir Budist figürü yarı insan, yarı yılan olan “Naga” ile ilişkili olduğunu düşünmektedir. Naga hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Visser, 1918, s. 1-25); ayrıca Fuxi ve Nüwa ile ilgisi için bk. (Çoruhlu, 2019, s. 57).

tıpkı Çin’de olduğu gibi yağmur ve su kaynakları ile ilişkilidir. Mitolojiye göre ejderha aslında yer altındaki sulara yaşamaktaydı. Ancak bahar geldiğinde başının üzerinde bir çıkıntı ve boynuzlar oluşur, kanatları, sakalı ve kuş tüyleri çıkardı. Ardından gökyüzüne yükselir ve yağmurları oluştururdu. Tıpkı Çin Takvimi’nde olduğu gibi 12 Hayvanlı Türk Takvimi’nde de bulunan ejderha yılının bol yağmurlu ve bereketli bir yıl olduğuna inanılırdı. Yine gök çarkının iki ejder tarafından çevrildiğinin düşünülmesi de yaygındı. Bu şekilde ejderha hem göksel mekânın hem de zamanın simgesi haline gelmiştir. Çin’dekine benzer fiziki özellikleri ile dikkat çeken ejderha Türk sanatında zaman zaman çift başlı olarak da tasvir edilmiştir. Hunlarda yer ve gök tanrıları ejderha şeklinde olabiliyordu. Ejderhanın yer ve gök arasında hareket ettiği düşünülüyor için bazen yer ile bazen gök unsurları ile ilişkili olduğu görülmektedir. Gök ejderi yeryüzüne yağmuru getiren bir varlık iken, yeraltındaki yüzü günahkârları yutan ölüm olarak kendisini gösteriyordu. Ayrıca Uygurlara ait anlatılarda yarı insan yarı ejderha olan hanlardan bahsedilmektedir. Genel olarak bakıldığında Türk mitolojisinde Çin’de olduğu gibi kendisine iyi özellikler ithaf edilen ejderha bazen kötülük ile ilişkilendirildiği için bir takım kahramanlar tarafından öldürülmesi bazı destanlara konu olmuştur. Eski Türk kültüründe ejderhanın kimi zaman iyilik ve bazen kötülük ile ilişkilendirilmesi şaşırtıcı dursa da inanışlardaki bu değişikliklerin belki de geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türk kültürünün etkileştiği diğer kültürlerden kaynaklandığı düşünülebilir (Kaşgarî, 1985, s. 155; Esin, 1969, s. 161-168; Esin 2001, s. 43-44, 83-85; Esin, 2003, s. 130-142; Çoruhlu, 2019, s. 53-83; Roux, 2005, s. 39; Aydın, 2013, s. 2-9; Duman, 2019, s. 482-483, 486-489, Çerezci, 2020, s. 208-209).



**Resim:3**

Çin Ejderhası Tasviri

(T. D. Baykuzu ve T. G. Balcı Arşivi, 2008-Datong)

Eski Çin’de ejderhanın dokuz oğlu olduğuna inanılırdı. Bu dokuz oğulun hem görünüşleri hem de karakterleri birbirinden farklıydı. Bu farklılıklar onların mimari ve sanatta da değişik yerlerde kullanılmasına neden olmuştur. Her biri

birbirinden farklı olan bu figürler ile kullanıldıkları yerler şu şekilde sıralanabilir (Visser, 1918, s. 101):

Qiuniu 囚牛 : Ejderhanın en büyük ve en sakin oğludur. Müziği sever ve bu yüzden tasviri “huqin”<sup>6</sup> 胡琴 adlı enstrümanın sapının üst ucuna oyulur (Sun, 2013, s. 114-117).

Yazi 睚眦: Kurt başlı ejderhadır. Öldürmeyi ve kanlı atmosferi sever. Genellikle ağzında kılıç taşır ve düşmanı korkutmak için kılıç sapına resmedilir.

Chaofeng 嘲風: Maceradan hoşlanır. Genellikle çatıların dört tarafına yerleştirilir.

Pulao 蒲牢: Sesi çok güldür ve yüksek sesle bağırabilir. Bu yüzden sesin geniş bölgelere gitmesi herkesçe duyulması için büyük çanın kancası olarak yapılır. Efsaneye göre aslında deniz kenarında yaşamasına rağmen balinalardan çok korkar ve görünce çok yüksek sesle bağırır. Bu yüzden balina şeklindeki bir tokmakla bronz çanın başındaki pulao'a vurulur ve böylece yüksek ses çıkarması beklenir.

Suanni 狻猊 : Oturmaktan hoşlanır. Bu nedenle arslana benzer şekilde genellikle Buda ve Bodisatvaların ayağının altında oturur vaziyette tasvir edilir.

Bixi 赑屃: Eşi benzeri olmayan bir güçle doğmuştur. Dağları yerinden oynatabilir ve denizleri alt üst edebilirdi.

Bian 狻狴: Kaplan ve ejderhanın birleşiminden oluşur. Bekçi olarak hapishane kapılarına yapılır.

Fu-xi 负屃: Çok zarif ve yazı yazma konusunda yetenekliydi. Bu nedenle stellerin baş kısmına koyulurdu.

Chiwen 螭吻: Yutma konusunda çok yeteneklidir. Bu nedenle tüm kötü şeyleri yutması için çatıların iki ucuna yerleştirilirler.

### 1. Kablumbağa

Yukarıda bahsedildiği üzere ejderhanın dokuz oğlundan biri de kaplumbağadır ve zevk için çok ağır yükleri taşıyabilmesi ile meşhurdur. Ejderhanın dokuz erkek çocuk doğurduğuna dair deyimler Çin halk kültüründe çok yaygındır. Örneğin; ejderhanın dokuz oğlunun hepsinin birbirinden farklı olduğu ile ilgili bir deyiş vardır. Ancak halk arasında en bilinen, “*Ağırlık taşımayı seven bu ejderha oğluna “Bixi” denir, yani insanların sıklıkla gördüğü taş tabletin altındaki kaplumbağadır*” sözüdür. Çinliler muhtemelen kaplumbağanın kabuğu oldukça sert ve büyük olduğu için çok ağır yükleri kaldırabildiğine inanmışlardır. Ayrıca kaplumbağa uzun ömürlülüğü de temsil ettiği için insanlar anıtın da uzun süre kalacağını umarak kaide olarak bu mitolojik hayvanı

<sup>6</sup> “Huqin”, adından da anlaşılacağı üzere bir Hun müzik aletidir. Kabak kemane gibi olup iki tellidir ve yayla çalınır.



kullanmışlardır. Kısaca kaplumbağa, Çin kültüründe binlerce yıldır uğurlu bir hayvan olarak yer almıştır (Wang, 2007, s. 1-2). Çinliler kaplumbağanın sırtı yuvarlak olduğu için bu tarafı göğe, karnı düz olduğu için bu tarafı ise yeryüzüne benzeterek, sırta “yang”, karna “yin” demişlerdir (Çoruhlu, 2006, s. 153; Alyılmaz, 2013, s. 141-164). Kaplumbağa Türk mitolojisine de Hint ve Çin inançlarından geçmiştir.

Kaplumbağa tarih boyunca uzun ömürlülüğün ve uğurlu şeylerin yıldızı olarak görülmüştür. Kaplumbağa, ejderha, boynuzlu at ve anka kuşuna “dört ruh” denir. Ancak ejderha, boynuzlu at ve anka kuşunun hepsi insanların hayal ettiği ruhsal şeylerin görüntüleridir. Yalnızca kaplumbağa şekli görülebilen ve davranışları gözlemlenebilen gerçek bir hayvandır. Bu nedenle Çin tarihinde insanlar her zaman kaplumbağa kabuğunu fal için kullanmış, uğur, uzun ömür ve sevinci tek bir bedende bütünleştirmek istemişlerdir. Hatta bu iyi sıfatları temsil ettiği için Çin imparatorlarının saltanat yıllarına, insan isim ve soy adlarına, şehirlere, dağ ve nehirlere kaplumbağa ismi verilmiştir (Gu, 2010, s. 77-78).

Kaplumbağa heykellerinin kökeni bir efsaneye ilgilidir. “Dayu’nün大禹 Tufanı Kontrolü” efsanesi, binlerce yıl önce Xia Hanedanlığının (MÖ 2200 – 1800) yeni kurulduğu zaman yaşandığına inanılan son derece geniş kapsamlı bir tarihi hikâyedir. Hikâyede Çinli halkın doğa üzerinde mucizevi bir zafer elde etmesi anlatılmaktadır. Burada bahsi geçen ve halkı kurtaran Kral Dayu’nün su kaynaklarını kontrol edebilen bir tanrı-kahraman olduğuna inanılır. Bir tanrı olarak Dayu tarihte, en azından suların meydana getireceği tehlikelerde koruyucu bir statüye sahip olarak insanların zihninde önemli bir yer tutar. Dayu, mücadele, sıkı çalışma ve cesaret ile güçlü ruhları temsil eder (Hu, Wang, 2009, s.277).

Kral Dayu sel baskınlarını kontrol etmeye ve halkı kurtarmaya çalışırken ejderhanın dokuz oğlundan biri olan ve dağları yerinden oynatacak kuvvete sahip Bixi’nin gücünden yararlanmak ister. Bixi, Dayu’nun emriyle dağları suların önüne iter, hendekler kazar, nehirlerin yönünü değiştirir ve sonunda seli durdurur. Ancak sel bastırıldıktan sonra Dayu, Bixi’nin tekrar çıldıracağından, kafasına göre dağları oynatacağından endişelenerek yerde dik duran devasa bir taşı onun sırtına koyar. Böylece artık Bixi kımıldayamaz hale gelir. Hareket etmek için tırnaklarını toprağa batırarak, başını olanca gücüyle dışarı ve yukarı kaldırarak hareket etmeye çalışır ama kurtulamaz.

Bixi ve gerçek kaplumbağalar birbirine çok benzer, ancak yakından bakıldığında aralarında bazı farklar olduğu görülür. Bixi’nin bir sıra dişi vardır, ancak kaplumbağalarda yoktur. Bixi’nin ve gerçek kaplumbağaların tırnakları ve kabuklarındaki plakalarının sayısında da farklılıklar vardır (Sun, 2013, s.116).

## 2. Arslan

Arslan her ne kadar Çin kültüründe önemli yeri olan bir hayvan olsa da aslen Çin coğrafyasına ait değildir. Arslanın genel olarak Afrika, Kuzey Hindistan ve

Batı Asya'da yaşadığı bilinmektedir. Eski kaynaklarda birçok kültürde heybeti, gücü ve asaleti vurgulanarak işlenmiştir. Çin'e ise Batı Han Hanedanlığında Hunlara karşı müttefik aramak için bilinmeyen batı dünyasına seyahat ederek İpek Yolu'nu fark eden Zhang Qian sayesinde İpek Yolu üzerinden girmiştir. Zhang Qian 张骞 M. Ö. 119 yılında yazdığı raporda Wuyi 乌弋 ülkesinde yaşayan arslandan bahsetmektedir (Onat, 2012, s. 34). Doğu Han Hanedanlığı kayıtlarına göre Çin ilk kez 88 yılında Büyük Yuechilerden hediye gelen arslanla bu hayvanı tanımıştır (Hou Han Shu, 1973, s. 2918). Daha sonra 101 ve 133 yıllarında Persler ve Kaşgar Krallığı'ndan yine hediye olarak arslan gönderilmiştir (Hou Han Shu, 1973, s. 263). Bu şekilde arslan hediye geleneği Han Hanedanlığı döneminde başlayarak uzun yüzyıllar devam etmiş ve 1678 yılında Portekiz Büyükelçisi'nin Qing imparatoru Kangxi'ye, arslan hediye etmesiyle son bulmuştur (Zou, 2018, s. 42-61).

Bütün bunlara rağmen arslanın Çin'e girerek Çin kültüründe yer etmesi aslen Budizm'le birlikte olmuştur. Hindistan'da arslan, evrenin dört yönünden biri olan kuzeyi temsil eder. Aynı zamanda o, Vedik çağdan beri Hintliler tarafından kahraman ya da hayvanların kralı olarak saygı görmüştür. Budizm, arslanların heybetli ama gaddar olmadığını, insanlardan uzak ama zararsız, gizemli ve sevimli olduğunu düşünür ve arslanlara bazı öğretiler yükler. Budist kutsal metinleri Buda'yı "insanlar arasında bir arslan" olarak tanımlar. Buda'nın "insanlar arasındaki arslan", ve "büyük arslan kral" gibi birçok unvanı vardır. Bütün bunlar arslana kutsal ve uğurlu anlamlar katmış ve aslan Budizm'in koruyucu canavarı olmuştur. Bu nedenle, Budizm Çin'e girdikten sonra, arslanın kültürel önemi Çin'e de yayılmış ve o Çin halkı tarafından iyi bilinen uğurlu bir canavar haline gelmiştir. Görüntüsü heykel, resim ve diğer sanat alanlarında yaygın olarak kullanılmaktadır. Çin zihnindeki arslan, görünüşünü yabancı ülkelerin getirdiği haraçtan ve tanrısını Budist yazıtlarından alır. Manjusri Bodhisattva, bilgeliğin bir simgesidir ve bineği Vadisimha adında bir arslandır. Hint Mahayana Budist panteonunun en eski ve en önemli Bodhisattvalarından biri olan Manjusri Çin Budizmi'nde de çok önemli bir figürdür ve mavi bir arslanın sırtına binerek gideceği yere uçar halde betimlenir (Ma, 2015, s. 99). Her zaman Buda'nın yanında olan Manjusri, Çin Budizmi'nin dört büyük Bodisatvasından biridir. Bunlar Guanyin Bodisatva, Manjusri Bodisatva, Samantabhadra Bodisatva ve Ksitigarbha Bodisatvadır. Manjusri, Budizm'de bilgeliğin sembolüdür, tüm prajnalara dikkat eder ve önce bilgelik olarak adlandırılır. Budalık mertebesine ulaşmış olmasına rağmen âlemlerde kendini göstermeye devam ederek canlı varlıklara yardım etmek için yeniden doğmuştur (Quinter, 2019, s. 591). 5. yüzyılda, Çin'deki Wutai Dağı onun dünyevi ikametgâhı sayılmış burada adına sayısız tapınak inşa edilmiştir. Manjusri'yi Çin'in koruyucu tanrısı olarak tanımlayan ve onu kendi meşruiyetleri ile ilişkilendiren Tang 唐 Hanedanlığı (618-907) yöneticileri Çin'in sonraki

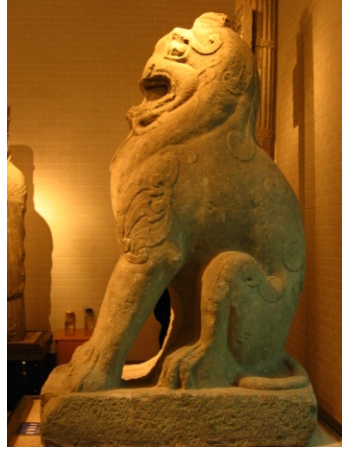
yöneticileri için bir model olmuştur<sup>7</sup>. Manjusri, diğer pek çok biçimin yanı sıra, genellikle bir genç ya da prens olarak tasvir edilir, sol elinde bir lotus çiçeği veya Prajnaparamita Sutra, sağ elinde ise bir kılıç tutar. Doğu Asya'da, ayrıca sık sık bir aslana binerken gösterilir (Quinter, 2019, s. 591). Wutai Dağındaki tapınaklarda betimlenen Manjusri ise genel olarak mavi bir arslana biner ve yukarı kaldırdığı sağ elinde cehaleti delip geçen aevli bir bilgelik kılıcı tutar. Sol elinde ise, kalbinin üzerinde bir cilt kitap tutar. Manjusri heykellerinde ise, Sakyamuni Buda'nın sol tarafında bulunur. Manjusrinin bindiği arslan kendi sakin bilgeliğiyle uyumsuz gibi gözükse de burada Manjusrinin arslanı aklı evcilleştirmek için bilgeliğin kullanımını, tutku, hırs gibi kontrolü zor duyguları kontrol ettiğini sembolize etmektedir (Tribe, 1997, s. 48).

Çin kültüründe arslan heykellerinin dine bağlı olmaksızın gelişmesi sürecinde, arslan ailesi haline gelmesi ve antropomorfik şekil alması, Çin arslanını diğer kültürlerin arslanlarından çok farklı bir yere getirmiştir. Örneğin bir bina veya ihtiram yolu üzerindeki arslan heykelleri koruyucudur ve tipik olarak erkek arslan ve dişi arslan karşı karşıya durur, erkek arslan dişlerini gösterir, dişi arslanın ağzı kapalı olup gülümser durumdadır ve dişi arslan yavrusu veya yavruları ile oynar. Arslanlar sosyal hayvanlar olup sürüler halinde yaşamalarına rağmen, Çin tarihinde tek tek hediye edildiğinden onların sosyal yaşamları gerçekte hiç görülmemiştir. Bu yüzden Çin kültürü içindeki değişimi ve şekillenışı tamamen psikolojiktir. Bundan dolayı aile ve mutluluğun sembolü olmuştur. Büyük arslan yavru arslanı sırtında taşır, elinde tutar veya üzerine basar vaziyettedir, yavru arslan kendini anne arslanın yanında gizler veya gösterir. Çin arslanları genellikle mimarının başta gelen süslemelerindedir (Ya, 2010, s. 2022).

Doğu Han Hanedanlığının arslan heykelleri, diğer ülkelerin heykellerine pek benzemez. Bu durum Çinlilerin arslanı yakından görmemelerinden kaynaklı olmalıdır. Doğu Han Hanedanlığının son çeyreğinde artık Çin'in güneyindeki uzun kuyruklu ve uzun dilli arslan heykelleri kuzeydeki dört ayağının üzerinde dik duran arslanlarla birbirlerine benzememeye başlamışlardır. Kuzey Zhou Hanedanlığına 北周 (557-581) gelindiğinde arslanlar güç ifadesi vurgulanarak yapılmış, arka ayaklarının üzerine oturur vaziyette tasvir edilmişlerdir. Ön ayakları dik ve düz, göğsünün iki yanındaki kaslar şişkin, ağzı açık, dili dışarda değil ancak açık ağzın içinde görünür vaziyettedir. Başının etrafındaki yeleleri kalın ve yumuşak görünmektedir. Metropolitan Müzesi'nde bulunan bu döneme ait bronz bir arslan heykeli ise arka ayakları kıvrık, yarı oturur vaziyettedir. Ön ayakları düz olup ayakları tamamen yere basmaktadır. Ağzında iki sivri dişi gözükmektedir ancak ağzı açık değildir. Yüzü sakin, vücudu dingindir. En farklı

<sup>7</sup><https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-186-07-10-2022>

özelliği başının göğsünden daha geride olması, göğsün ileriye çıkık işlenmesidir. Yüzünün ve başının etrafındaki yeşelleri ise uzunlu kısalıdır ve kuyruğu kalkık olarak betimlenmiştir. Kuzey-Güney Hanedanlıkları döneminde dışı arslanın bir eli havada iken Tang döneminde dışı arslanın havadaki eli yavru arslanla oynar vaziyete evrilmiştir (Shen, 1993, s. 12, 16-17).



**Resim: 4-5**

Tabgaçların Kuzey Wei Hanedanlığı Dönemi'ne Ait Arslan Heykeli  
(T. D. Baykuzu ve T. G. Balcı Arşivi, 2008-Henan Müzesi)

### **Çin Topraklarında ve Bozkırda Mezar Taşı İşçiliği**

Çince stelin yazısız olanın karşılığı “bei 碑” dir. Stelin yazılı haline ise “beike 碑刻” denilir. Stel üst bölge, gövde ve kaide olmak üzere üç kısımdan oluşur. Stel başı olarak da adlandırılan üst kısımda dikdörtgen şeklinde ucu sivri bir kısım vardır. Buna “alın” denir ve içine stelin adı yazılır. Üst kısım, burgulu, yuvarlak, ejderha başlı veya köşegen olabilir. Hemen altındaki kısım ise stelin gövdesi olup esas yazıt buraya yazılır. Stelin ön yüzü “yang”, arka yüzü ise “yin” olarak adlandırılır. Alt kısım yani kaide ise dönemine göre kare, dikdörtgen bir taş veya kaplumbağa şeklindedir (Li, 2017)<sup>8</sup>.

Anıt stelleri Qin (M.Ö. 221-207) ve Han Hanedanlıkları döneminde ortaya çıkmış olup ihtiram yollarında, tapınakların yakınında ve dağlara dikilirdi. Bu dönemde henüz mezar yazıtları yoktu. Mezarlara sadece ölümlerin isimleri ve statülerinin yazılı olduğu basit tuğla veya kiremitler konulurdu. Bu tuğlalara “Ölüm Beyan Taşları 告地磚” denir ve bunlar kişinin ölümünü bildirirdi. Batı Han Hanedanlığının son yıllarında mezarlara yerleştirilmeye başlayan resimli çiniler mezarlara taş yazıt koyma uygulamasının başlangıcını oluşturdu. Böylece Han taş stelleri, sadece ismin yazıldığı tuğla döneminden, “mezar yazıtına” geçiş

<sup>8</sup> Stelin Çin'deki doğuş ve gelişim süreci hakkında bk. (Wong, 2004, s. 15-42).

yaptı. Batı Jin Hanedanlığı (265-316) döneminde mezarın dışında yani toprak üstünde hatıra stelleri koyma yasağı getirilince bu durum ölen kişinin yakınlarını mezarın içine daha küçük taş parçalarına yazılmış metinler koymaya itti. Bunlar genellikle kare bir taşın üzerine yazılan yazılardan oluşurdu.

Burada vurgulanmalıdır ki, Orta Çin’de Shang (M.Ö. 1600-1046) ve Zhou (M.Ö.1046-256) Hanedanlıkları döneminde taş kullanma geleneği çok azdır. Tanrıların insan biçiminde temsil edilmesi Çin dini yaşamında çok az önemliydi ve muhtemelen aynı nedenle kral tasviri de gelişmemiştir. Taş oymacılığının Çin’de yaygınlık kazanarak genellikle cenaze kapsamında uygulanması ve iki temel yöntemi içermesi Han Hanedanlığına kadar gerçekleşmemiştir. İlk yöntem geleneksel yeşim ve bronz oymacılığına dayanan daha eski çizgi temsili iken ikincisi yarı kabartma yöntemidir. Batı Han Hanedanlığı döneminde başlayan ve Doğu Han Hanedanlığı döneminde devam eden bu taş kabartma geleneğinin yanı sıra, yekpare taş heykeller yapımına da ilk kez yine bu dönemde başlanmıştır. Bugün ayakta kalan en ünlü örneklerden biri, General Huo Qubing’in 霍去病 (M.Ö. 140-117) mezarında yer alan ve M.Ö. 117’ye tarihlenen “Hun’u Çiğneyen At” adlı heykeldir.



**Resim: 6-7**

General Huo Qubing Mezarı, “Hun’u Çiğneyen At” Heykeli  
(T. D. Baykuzu ve T. G. Balcı Arşivi, 2007-Xian)

Mezardaki bu ve diğer yekpare taş heykeller geleneksel Çin stillerinin dışında olup, tema itibarıyla da Çin topraklarına yabancıydı. Yani fetih ana fikrini barındıran bir at görüntüsü Çinliler için oldukça farklı idi. Bu taş heykelin egzotik doğası muhtemelen Huo Qubing’i Han Hanedanlığının batı sınırlarındaki Hunlara karşı bir dizi faaliyet yürüten ve Çin’in batıya giden yolunu açan bir general olarak önemini güçlendirmeyi amaçlıyordu (Tseng, 2012, s. 133-134). Ayrıca aynı mezardaki diğer yatan hayvan heykelleri, dingin duruşlarıyla klasik Çin sanatını yansıtırken “ayıyla güreşen adam” heykeli diğerlerinden çok farklıdır ve Çin sanatında olmayan hem dingin hem de hareketli bir heykeldir. Bu üslup Çin heykel sanatına ivme kazandıracak bir gelişme sağlamıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde M.Ö. 121’de Huo Qubing’in Hunların batı kolunu ele geçirmesiyle Çin’e göç eden yoğun Hun nüfusu, beraberlerinde bozkırın heykel

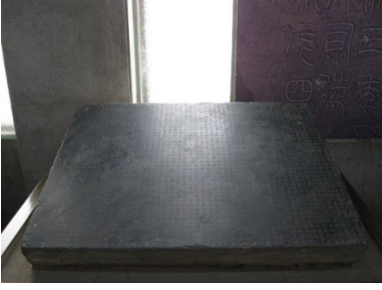
sanatını da Çin başkentine getirmiş görünmektedir (Baykuzu, 2013, s. 88). Bu mezarda çeşitli hayvan heykelleri zamanla “ihtiram yolu 神道 (ruhsal yol)” geleneğinin oluşmasını sağlamıştır. Ancak 5. yüzyıla gelindiğinde Tabgaçların, kurdukları Kuzey Wei Hanedanlığı (386-534) döneminde her boyda hatta devasa ölçülerde Buda heykelleri yaparak heykel sanatını mezarlıklardan sosyal alanlara taşımış oldukları anlaşılmaktadır (Tseng, 2012, s. 133-134).

Çin topraklarındaki cenaze merasim kültürüne geriye dönerek baktığımızda ise Doğu Han Hanedanlığının sonunda abartılı ve gösterişli cenaze töreni atmosferini engellemek amacıyla Başbakan Cao Cao'un 曹操, özel anıtların dikilmesini yasakladığını görmekteyiz. 3. yüzyılın başından 4. yüzyılın sonuna kadar Wei, Jin ve Güney Hanedanlıkları stel dikme yasağını korusa da hepsinde durum aynı değildi. Bazıları bu konuda şiddetli baskı uygularken bazıları daha hoşgörülüydü. Bu dönemde steller hâlâ dikiliyor olmasına rağmen, Doğu Han Hanedanlığı döneminde olduğu kadar serbestliği asla geri kazanamadı. Doğu Jin Hanedanlığında 东晋 (317-420) stel dikme geleneği gelişmesine ve sayılarının çoğalmasına rağmen bunlar oldukça düzensizdi.

Çin'de mezarlara dikilen ve ölenin sadece adı soyadının yazıldığı dikey taşlara “mu-bei 墓碑 (mezar taşı)” denir ve bu taşta ölenin hayat hikâyesi bulunmaz. Mezar yazıtları ise Çince “muzhiming 墓志铭” olarak adlandırılır. Bunlar ölen kişinin hayat hikâyelerinin yazılı olduğu taş yazıtlardır. Aynı zamanda yazıttaki metni ifade etmek için de aynı kelime kullanılır. Yazıtlar genellikle iki kısma ayrılır: İlk kısım “zhi” olarak da bilinen önsözdür ve nesir şeklinde yazılır. Kuzey Hanedanlıkları ile Sui 隋 (581-617) ve Tang Hanedanlıkları çoğunlukla nesir kullanmış, bu gelenek Song, Yuan, Ming ve Qing Hanedanlıkları zamanında da devam etmiştir. Yazıtın “ming” diye adlandırılan bölümü, kafiyeli şekilde yazılmış, ölen kişinin adını, aile geçmişini ve yaşam hikâyesini açıklayan kısımdır. Burası aynı zamanda ölen kişinin övüldüğü bölümdür. Bir kitabede “zhi” ve “ming” in ikisi aynı anda olmayabilir, hatta birçoğunda yalnızca “zhi” denilen düzyazı vardır. Daha erken yazıtlarda ise yalnızca “ming” bulunmaktadır (Davis, 2015, s. 5; <http://www.kaogu.cn/cn/kaoguyuandi/kaogusuibi/2015/0710/50833.html>).

Birçok yeni uygulamanın doğduğu dönem olan Kuzey Wei Hanedanlığı zamanında gelişen muzhiming, Tabgaç beylerinin kaybettikleri yakınlarını onurlandırmak için geliştirdikleri yeni bir stildir. Muzhiming ölen kişinin kimliğinin belirlenmesinde ve bir nevi mezar tapusu görevi gördüğü gibi aile hafızasının inşa edilmesine ve ailenin elit statüsünü teyit etmede de yardımcı olmuştur. Esasında mezar yazıtlarının bozkırlıların Çin içlerine yerleştikleri 5. yüzyıldan sonra başlaması tesadüfî değildir. Çin'e yerleşen bozkırlı ailelerin üç kuşak sonraki torunlarının bile kuzeyli ataları ile psikolojik bir bağ içinde oldukları görülmektedir. Artık anayurtlarından uzakta yaşayan bu bozkırlılar

mezar yazıtlarına aile şecerelerini kaydettikleri gibi bilhassa evlilik ile kendi aralarında inşa ettikleri bağları da bu yazıtlar üzerine işlemişlerdir. Hatta mezar yazıtlarının el yazması nüshalarını da koruyarak bir sonraki jenerasyona aktarmışlardır (Tseng, 2012, s. 133-146; Davis, 2015, s. 1-2, 23, 27, 31, 35).



**Resim: 8-9**

Tabgaçların Kuzey Wei Hanedanlığı Dönemi'ne Ait Muzhiming Örnekleri  
(T. D. Baykuzu ve T. G. Balcı Arşivi, 2008/07-Henan/Xian)

Stel benzeri mezar yazıtları Taihe saltanat yıllarından (477-499) sonra, giderek yerini başka bir forma bıraktı ve kare mezar taşlarının üzerine ayrıca yazılı bir kapak konmaya başlandı. Kapak kısmına kişiye ait kısa bilgiler yazılırken alttaki kare taşın ön yüzünde ise hayat hikâyeleri bulunuyordu. Bu tipte yapılmış en erken örnek İmparator Xiao Wen'in büyük amcası Yuan Zhen'a aittir. Bundan sonra artık mezar kitabelerinin formu standart hale gelmeye başladı. Tang Hanedanlığı da bu standart şekli küçük farklılıklarla devam ettirdi (Liu, 2005, s. 174-176).

### **Ejderha Tasvirinin Stel Başlarına Konulmaya Başlaması**

Stel başlarına ejderha koyma geleneği nadiren Batı Jin Hanedanlığı sonunda yani bozkır kökenli halklarla yakın temaslardan sonra görülse de asıl Kuzey Wei Hanedanlığında dönemde yapılan Budist stellerde görülmeye başlanmıştır. Steller, dindar aileler tarafından kasaba ve köylerdeki tapınaklara, köy girişine ya da yol kenarlarına konulurdu. Bu taşlar söz konusu grupların kültürel ve bölgesel kimliklerini gösterirdi (Özcan 2012, s. 70). Kimi Budist grupları tarafından yaptırılan ve Buda adına diktirilen bazı Budist stellerin üst kısımda çift, bazen daha fazla hatta altılı ejderha motifi görmekteyiz<sup>9</sup>. Bunun en güzel örneklerinden birisi 528 yılına ait 72 kişilik bir Budist başışçı grubu adına diktirilmiş olan steldir. Gövde kısmında Buda ve Bodisatvalar, keşişler ve aslanlar kabartma olarak kullanılmıştır. Üst kısımda ise bir niş içerisinde Buda oturmaktadır. Üst kısım yuvarlaktır, sağ ve solda üçer ejderha betimlenmiştir. Ejderhaların başı aşağı doğru sarkıktır. Stelin arkasında ise başışçıların tasvirleri vardır (Şekil 1, 2, 3, 4). Bu tip ejderha başlı stellerde ejderhanın bazen bir yılan gibi ince bazen ise kalın ve bol kıvrımlı bir gövdesi olduğu dikkat çekmektedir.

<sup>9</sup> Ejderha başlıklı steller hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Özcan, 2014, s. 69-78).



**Resim: 10-11-12 ve 13**

Kuzey Wei, Doğu Wei, Doğu Wei, Kuzey Qi Hanedanlıkları Dönemi Ejderha Başlıklı Budist Steller  
(Alıntı: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/42710>)

Ele geçen arkeolojik verilerden yola çıkarak Çin'de 6. yüzyıl Tabgaç Budist stellerindeki ejderha başlıklarının Doğu ve Batı Wei ile ardılı olan Kuzey Qi ve Kuzey Zhou dönemlerinde devam ettiğini ve Sui ile Tang Hanedanlıkları döneminde yüksek statülü insanların mezar kitabelerine örnek olduğunu söyleyebiliriz. Bir asır önce başlayan ve çok tutulan bu moda artık bir standarda girmiş ve kanun ve yönetmeliklerle kimler için hangi formda ve yükseklikte yapılacağı kesinleştirilmiştir. Örneğin; Sui Hanedanlığı ülkeyi tek bayrak altında toplayınca birçok şeye olduğu gibi stellere de yasa ile bir standart getirdi. Buna göre steller resmi rütbe ve statüye göre dikilecekti: *“Başkentteki bir cenaze için şehirden yedi mil uzağa gidilmelidir. Üçüncü derecenin üzerindeki steller kaplumbağa kaideli ve ejderha başlı dikilmeli ve stelin boyu dokuz chi'yi (2. 76 m.) geçmemelidir. Yedi Derecenin üzerindeki memurların stelleri ise dört chi (1.23 m.) yüksekliğinde, tepesi yuvarlak hatlı kaidesi köşeli olmalıdır.”* (Wei Shu, 1974, s. 156-157)

Sui Hanedanlığındaki stel dikme sistemi, resmi rütbeye göre idi ve ancak yetkililer stel dikme hakkına sahipti. Fakat halk arasında salih kimseler ve evlâtları da bu hakka sahiptiler. Sui Hanedanlığının bu sistemini devralan Tang Hanedanlığının stel diktirme kanunu ise *“Beşinci derece üstü bürokratlar için dikilecek steller ejderha başlı ve kaplumbağa kaideli, beşinci dereceden memurların stelleri ise yuvarlak başlı ve dörtgen kaideli olacaktır.”* diye belirtmektedir (Liu, 2001, s. 4-10).

*Tang Hanedanlığı Altı Yasası*唐六典 adlı eserde konuyla ilgili kanun şöyle geçer:

*“Her iki başkentte ölen 5. dereceden yukarı memurların cenazesinde koyun veya domuz kurban edilir, 3. dereceden yukarıda olan memurlar için ipek mendil, 1. dereceden bürokrata ise bir at hediye edilir... Cenaze törenlerinde cenaze arabası, yay, pelerin, bronz çan, yelpaze, çeşitli mezar sunu objeleri, şeytan kovucu ve*



*hayaletlerle savaşırken kullanılan bir maske gibi eşyalar kullanılır. Yazıtlar ise beşinci derecen yukarı olanların yazıtları ejderha başlı ve kaplumbağa kaideli olup yüksekliği 2 m. 76.3 cm'yi geçmemelidir. Yedinci dereceden bir memurun yazıtı ise baş kısmı yuvarlak, dört köşe kaideli olup uzunluğu 1 m. 22.8 cm'yi geçmemelidir” (Tang Liu Dian, Bölüm 4)*

Yazımı 961 yılında biten ve Tang Hanedanlığının siyasi, kültürel ve ekonomik kanunlarını içeren *Tang Hui Yao* 唐会要 adlı eserde ise cenaze merasimi ile ilgili birçok kanun bulunmaktadır. Ölen kişinin memuriyet derecesine göre mezarının genişliği ve yüksekliği, töreninin kim tarafından yapılacağı, sunu objelerinin cinsi ile konulacak heykellerin iki insan, iki arslan, iki koyun gibi çift olup ihtiram yoluna kaç adet heykel konulacağı gibi standartlar da kaydedilmiştir. Ayrıca:

*“Merhum flaması, eski sisteme göre yapılır. 3. dereceden yukarı olanların flaması 9尺 yani 2 m. 76.3 cm., beşinci dereceden yukarıda olanların ise 8 chi yani 2 m. 45.4 cm., 6. dereceden aşağı memurların ise 7 chi yani 2 m. 14.9 cm olarak belirlenmiştir..... Mezar yazıtı dikmek ise yine eski yönteme göredir ve beşinci dereceden yukarı olanların yazıtı ejderha başlı ve kaplumbağa kaideli yapılır, yazıtın boyu 2 m. 76.3 cm'den<sup>10</sup> yüksek olamaz. 7. dereceden yukarı olan memurların mezar kitabeleri yuvarlak başlı, dikdörtgen kaidelidir ve boyu kaideden yukarı 1 m. 22.8 cm. olmalıdır. Halk içinden, rütbesi olmasa da bazı erdemli ve iyi ahlaklı kişilere yazıt dikilebilir. Hayvan ve insan heykeli dikmek ise şöyle belirlenmiştir: 3. dereceden yukarı olanlar altı adet, beşinci dereceden yukarı olanlar ise sadece dört adet hayvan veya insan heykeli diktirebilirler” (Tang Hui Yao, Bölüm 38).*

<sup>10</sup> Bu ölçüler Tang Hanedanlığı dönemindeki cm. uzunluğuna göre hesaplanmıştır. Yani o dönemde 1 chi yaklaşık 30,7 cm'dir.

**Resim:14-15**

Tabgaçların Kuzey Wei Hanedanlığı Dönemi'ne Ait Ejderha Başlıklı Steller  
( T. D. Baykuzu ve T. G. Balcı Arşivi, 2008/07-Shenyang/Xian)

**Resim:16-17**

Tabgaçların Kuzey Wei Hanedanlığı Dönemi'ne Ait Budist Stelin Başlığı ve Kaidesi (T. D. Baykuzu ve T. G. Balcı Arşivi, 2007-Xian)

## Sonuç

Çin mezar yazıtlarında memurlar için ölçüler ve standartlar uygulanırken imparator ve imparatoriçelerin genellikle mezar yazıtı bulunmazdı. Ancak İmparatoriçe Wu Zetian'in武则天 kendisi ve eşi İmparator Gaozong 唐高宗 için diktirdiği iki parça stel istisnadır. Bunlar 7.53 m. yüksekliğinde ve sekiz ejderhalı olup batı tarafındaki Gaozong için bir övgü kitabesi, doğu tarafındaki ise kendi yazıtıdır. Ancak sebebi bilinmeyen bir şekilde üzerinde hiçbir yazı bulunmamaktadır. Bu yazıtlar Çin tarihinin en yüksek mezar yazıtlarıdır.

**Resim:18-19**

Wu Zetian'ın Steli (Alıntı:<http://www.china.org.cn/english/features/atam/115372.htm>)

General Li Ji Yazıtı

(Alıntı: <https://new.qq.com/rain/a/20200221A0H6BC00?pc>)

Tang Taizong'un mezarı olan Zhaoling'de toplamda 80 yazıt bulunmasına rağmen bunlardan sadece 21 tanesi günümüze ulaşmıştır. Müzede korumaya alınan yazıtların çoğu imparatorun değer verdiği ve yine imparatorun mezar külliyesinde gömülü olan kişilere aittir. Bu sevilen, başarılı olmuş asker ve sivil bazı önemli kişilerin mezar yazıtlarının da çok yüksek olduğunu görmekteyiz. Örneğin Doğu Göktürklerini, Sir Tarduşları ve Goguryo'yu yenen siyasetçi ve asker, General Li Ji'nin 李勣 (594-669) yazıtı 5.70 metredir, başlığında altı adet ejderha bulunmaktadır ve yazıtı bizzat imparator Xuan Zong tarafından yazılmıştır (Jiu Tang Shu, 1975, s. 2475) . İmparator Xuan Zong'un bir diğer sevdiği adamlarından sadık hadım General Gao Lishi'in高力士 (690-762)<sup>11</sup> yazıtı ise 4 m. yüksekliğindedir. Hanedanlığın ilk bakanlarından olan Gao Shilian'ın高士廉(576-647) kitabesi ise 4.37 m. yüksekliğindedir ve yüksekliği standart dışıdır. Hanedanlığın ünlü askeri stratejisti olan Li Jing'in 李靖<sup>12</sup> (571-649) yazıtı ise 4.27 metredir. Göktürk Kaganlığı'nın Sol Bilge beylerinden Ashina Zhong'un kitabesi ise ejderha başlıklı olup 3.88 metredir. Bu yazıt Zhaoling imparator mezarlığında bulunan mezarından 1974 yılında Zhaoling Müzesi'ne taşınmış olup hâlâ burada sergilenmektedir<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Tang Handedanlığının önemli bakanlarından birisidir. İmparator Xuan Zang döneminde yönetimde olan bu bakan oldukça etkilidir (Baykuzu, 2013, s. 69, 71, 79, 111).

<sup>12</sup> Li Jing için bk. (Erkoç, 2017, s. 41 – 52).

<sup>13</sup> Yazıt 33 satır olup her satırda 82 kelime bulunmaktadır. Toplam 2600 kelime olup 1700'ü okunabilir durumdadır. Formundan dolayı bir kaplumbağa kaidesi olması gerekmektedir ancak müzedeki yazıtta kaplumbağa kaide yoktur. (Ma, 2007, s. 78, 83-84, 85-86, 90).

Konuyu Türk Yazıtları ile bağdaştırdığımızda ortaya şu sonuçlar çıkmaktadır: Bugut Yazıtı, bilinen ilk kaplumbağa kaideli, ejderha tepelikli Türk yazıttır. Kaplumbağa kaidesi ile birlikte 2.45 m. yüksekliğinde olan bu yazıt Göktürk kaganı Taspar Kagan tarafından diktirilmiştir ve 580-581 yılına tarihlenmektedir. Üç yüzü Soğdca, bir yüzü ise Sanskritçedir (Alyılmaz, 2003, s. 13-14; Çağatay ve Tezcan, 1976, s. 245-251). Kazılar esnasında fazlaca tahrip olan Taspar Kagan Külliyesi'nde bulunan eserler ayrıca başka bir yere nakledilirken de zarar gördüğü için anıtın günümüzdeki ölçülerinin orijinali ile aynı olmadığı kanaatindeyiz. Taspar Kagan'ın Kuzey Qi Devletiyle daha sıcak ilişkilere girip onların Budizm inancından etkilenerek, merak edip araştırdığı ve çeşitli çeviriler yaptırdığını biliyoruz. Bu yüzden tam da Sui Hanedanlığının kuruluşu olan 581 yılının sadece devlet kademesinde çalışan insanlar için yazıt dikilmesinin kanunlaştığı yıllara denk gelmesi, bu yazıtın saraydan gönderilen Çinli ustalar tarafından yapıldığı, en azından o formun örnek alındığı düşüncesini doğurmaktadır<sup>14</sup>. Ayrıca yazıtın yan cephesi görüntülerine göre ejderha tepeliğinde dört veya altı ejderha olduğu anlaşılmaktadır. Diğer Türk Yazıtlarından farklılığı, üçüncü bir kişinin ağzından yazılmış olmasıdır.

Köl Tigin Anıtı ise kaidesiz 3.31 m. olup kaplumbağa kaidesi kırıldığı için dikdörtgen bir taş üzerine oturtulmuştur. Kaplumbağa kaide ise 70 cm. yüksekliğindedir (Alyap, 2014, s. 1-21). Bilge Kagan Yazıtı ise 3.80 m. olup kaplumbağa kaidelidir. Doğu, kuzey ve güney yönleri Türkçe, güney yüzü ise Çince yazılmıştır. Yan yüzlerinde 15 satır yazı bulunduğu göre yazıtın eninin geniş olduğunu düşünmekteyiz. 15 satır yazının sığabileceği taşın üst kısmı da mantıken geniş olmalıdır. O halde çift ejderha başlığı olan tepesinin geniş yan yüzünün de boş bırakılmamış olması gerekir. Nitekim çekilmiş fotoğraflar incelendiğinde ne kadar tahrip olsa bile başlığın aslında çift ejderhali değil tam altı ejderhali olduğu gözükmektedir. Netice olarak hem Köl Tigin hem de Bilge Kagan Yazıtı'nın tepeliğindeki motif bazı eserlerde yazıldığı gibi "kurttan süt emen çocuk" değil, başları aşağı sarkan, yukarıda kuyrukları birbirine dolanmış ejderhalardır. Üstelik bu ejderhalar sağ ve solda üçer çift yani toplam altı adettir. Çinli sanatçı imparatorun emri ve kendi ülkesinin kanunlarına göre olan yazıt formu yapıp Çince kısmı olan batı yüzünü yazmış görünmektedir. Ancak Bilge Kagan ve Köl Tigin Yazıtı'nın form olarak Tang yazıtlarına çok benzemesinin dışında onu kendine has yapan en önemli özelliğini belirtmemiz gerekir. Bu

<sup>14</sup> 577 yılında Kuzey Qi Devleti Kuzey Zhou Devleti tarafından ortadan kaldırıldı ancak Kuzey Zhou Devleti'nin önemli bakanlarından biri olan Yang Jian 楊堅 birkaç yıl sonra 581 yılında tahtı ele geçirerek Sui Hanedanlığı'nı kurdu. Aslen bir Han Çinlisi olan Yang Jian'in ailesi yüz yıldan fazla Tabgaç Devletlerinde görev yapıp yaşamış, hatta Batı Wei imparatoru babasına bir Xianbi adı vererek taltif etmişti. Sui Wendi unvanını alan Yang'ın en belirgin özelliklerinden biri de inançlı bir Budist olmasıydı.

özellik Tang Hanedanlığındaki gibi yazıtın sadece ön yüzünün değil dört yüzünün de yazılı olmasıdır.

Köl Tigin ve Bilge Kagan Yazıtları Bugut'tan 150 ve 152 yıl sonra dikilmiştir. Köl Tigin Yazıtı'nda I. Göktürk Kaganlığı'nın tarihi ana hatlarıyla özetlendikten hemen sonra II. Göktürk Kaganlığı'nın kuruluşundan Köl Tigin'in 731'de ölümüne kadarki tarihi anlatılmaktadır. Özellikle Bilge Kagan Yazıtı'nda onun halkına seslendiği satırlar son derece akıcı ve etkili bir anlatım gücüne sahiptir. Orhon Yazıtlarının Türkçe'nin en eski ve en güzel hitabeti olduğu söylenebilir (Tekin, 1995, s. 15). Halkına acı tatlı neler yaşadıklarını, onların da hataları olduğunu ancak tanrının kut verdiği kaganın onları kurtarmak için ne çok zorluklarla uğraştığı hatırlatılmaktadır. Bu bir nevi bir millete millet olma özelliklerini ve bunu korumak için nelerden ders alınması gerektiğini anlatmaktadır. Yazıt öncelikle Türk milletine seslenmiştir. Oysa Çin yazıtlarındaki metinlerde kişi hakkında üçüncü bir kişinin ağzından bilgi ve övgü bulunur. Bunlar tıpkı Köl Tigin ve Bilge Kagan Yazıtlarındaki Çince batı yüzünde olduğu gibidir<sup>15</sup>. Burada Çin imparatorunun ağzından iki ülkenin kardeşliği ve Göktürlere övgü yazmaktadır. Bu yüzden Türk yazıtları her ne kadar Tang yazıt mimarisinden etkilenmiş de olsa amaç, metin içeriği ve metin yazımı çok farklıdır. Bütün bunlara ek olarak Çin'deki yazıtları önemli edebiyatçı veya tarihçiler gibi kişiler yazar ve kendi duygularını eklemesler, oysa bu iki Türk yazıtında duygular edebi bir şekilde anlatılmaktadır.

Uygur dönemi Moyen Çor adına dikilmiş Terhin veya Taryat Yazıtı ise kaplumbağa kaidelidir ancak ejderha başlı değildir. Bunun gibi Şine Usu Yazıtı da kaplumbağa kaidelidir. Bugut Yazıtı'ndan aşağı yukarı 239 yıl sonra yapılan Karabalgasun Yazıtı ise ejderha başlıdır.

Çalışmamızda Çin'de ve bozkırda yazıtların ortaya çıkışı, gelişimi, özellikleri ve birbirlerine olan etkilerini kronolojik olarak aktarmaya çalıştık. Ayrıca yazıtlarda yer alan ejderha, arslan ve kaplumbağa tasvirlerinin hem Çin hem de Türk mitolojisindeki yerlerine değindik. Sağlıklı karşılaştırmalar yapabilmek için üzerinde durduğumuz unsurlar ile ilgili Çin kaynaklarında verilen bilgileri en erken dönemden itibaren taradık. Hanedanlık tarihlerinde yer alan konuyla ilgili standart ve protokollerin neler olduğunu belirledik. Sonuç olarak tüm bunlar dikkate alındığında her daim birbiri ile yakın ilişkide bulunan bozkır ve Çin kültürünün diğer birçok hususta olduğu gibi mezar mimarisi söz konusu olduğunda da karşılıklı etkileşim halinde olduğu görülmektedir. Eserlerin amaç, üslup, gelişim süreci ve kullanılan motiflerin mitolojik kökenlerine baktığımızda çoğu zaman araştırmalarda kolayca "Çin kültürüne" mâl edilen birçok unsurun bozkır kültürü etkisinde son formunu kazandığı, o nedenle bunları salt bir kültüre

<sup>15</sup> Çince batı yüzü için bk. (Taşağıl, 2005, s. 403-421; Yalınkılıç, 2013, s. 79-85; Alyap, 2014, s. 1-21).

ait görmektense sentez bir anlayışın ürünleri olarak görmenin daha doğru olacağı kanaatine vardık.



**Resim: 20-21**

Köl Tigin ve Bilge Kağan Kitabeleri

(Alıntı: Alyılmaz, C., Orhun Anıtlarının Bugünkü Durumu)



**Resim: 22-23**

Bugut ve Ashina Zhong Kitabeleri

(Alıntı: Sol: Alyılmaz, C., Bugut Yazıtı ve Anıt Mezar Külliyesi Sağ: sogou.com)

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Katkı Payı:** Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı yaptıklarını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazarlar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

### Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

### KAYNAKÇA

- Alyap, L. (2014). Köl Tigin anıtının Batı yüzü üzerine grafiksel bir deneyim. *TEKE Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3(1), 1-21.
- Alyılmaz, C. (2003). Bugut yazıtı ve anıt mezar külliyesi üzerine. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, 11-21.
- (2013). Türk Kültüründe Kaplumbağa, Leyla Karahan Armağanı içinde (s. 141-164). Akçağ.
- Aydın, Ö. (2013). Çin ve Türk işlemlerinde ejderha motifi. *Akdeniz Sanat Dergisi*, 6 (12), 2-9.
- Baykuzu, T. D. (2013 a). Türk heykel sanatının en eski örneği: Geç Hun dönemine ait (V-VI. yüzyıl) bir at heykelinin incelenmesi. *Turan Dergisi*, 21, 81-89.
- (2013 b). *An Lu-shan isyanı ve Büyük Yen devleti*. Kömen.
- Bernardo, D. (2013). Yi Jing (I Ching) Chinese/English dictionary with concordance and translation.  
<https://archive.org/details/ICHING.RidingTheChanges/page/n15/mode/2up>
- Cui, Y., Li, H., VS. (2013). Y chromosome analysis of prehistoric human populations in the West Liao river valley, Northeast China. *BMC Evol Biol*, 13 (216).  
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3850526/19.11.2022>
- Çağatay S., Tezcan, S. (1976). Kök Türk tarihinin çok önemli bir belgesi: Sogutca Bugut Yazıtı. *Belleten*, 23-24, 245-251.
- Çerezci, J. Ö. (2020). Türk sanatında ejder ve su birlikteliği. *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (2), 207-227.
- Çoruhlu, Y. (2006). *Türk mitolojisinin anahatları*. Ötüken.
- (2019). Türk sanatında hayvan sembolizmi 1 proto-türk devrinden, ms 14. yüzyıla kadar efsanevi ve yırtıcı hayvanların sembolizmi üzerine bir deneme. Ötüken.
- Davis, T. M. (2015). Entombed epigraphy and commemorative culture in early medieval China. Brill Academiz Pub.
- Duman, H. (2019) Türk mitolojisinde ejderha. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5 (11) 482-493.
- Eberhard, W. (2000). *Çin simgeleri sözlüğü*. Kabalıcı.
- Erkoç, H. İ. (2017). The impact of general Li Jing's military thought on the fall of the eastern Türk qaghanate. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 15 (22), 41-52.
- Esin, E. (1979). Evren Selçuklu san'atı evren tasvirinin Türk ikonografisinde men'şeleri. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 1, 161-168.
- (2001). *Türk kozmolojisine giriş*. Kabalıcı.
- (2003). *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk sanatında ikonografik motifler*. Kabalıcı.

- Gu B. X. 顾博贤. (2010). *Yuanyuanliuchang gui wenhuarong guanchangzhou shu qiannian* 源远流长龟文化 融贯常州数千年, *Jiang su ren wen she hui ke xue jiang zuo*, 江苏人文社会科学讲座, 77-87.
- Hou Han Shu 后汉书. (1973). Pekin: Zhonghua Shuju Chuban中华书局出版.
- Hu J. X. 胡金星. (2009). *Cong dayu zhi shui jingshen jian tan wenhuayu minzu jingshen he shidai jingshen* 从大禹治水精神浅谈水文化与民族精神和时代精神. *Jing shen pian* 精神篇, 277-281.
- Jiu Tang Shu 旧唐书. (1975). Pekin: Zhonghua Shuju Chuban中华书局出版.
- Johnson, E. C. (1991). Jades of the Hongshan culture: The dragon and fertility cult worship. *Arts Asiaqitus*, 46 (1), 82-93.
- Kaşgarî M. (1985). *Divanü lûgat-it-Türk: Cilt 3*. (Besim Atalay, Çev.). TDK.
- Li F. C. 李丰春. (2017). *Baizu xiao wenhua yanjiu* 白族孝文化研究. Yunnan 云南: Yunnan Daxue Chubanshe 云南大学出版社.
- Liu, C. H. J. (2005). *Ritual Concepts And Political Factors In The Making Of Tang Dynasty Princess Tombs (643-706 A.D.)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. University of London / School of Oriental and African Studies.
- Liu T. 刘涛. (2001). *Weijin nanchao de jin bei yu li bei* 魏晋南北朝的禁碑与立碑. *Gugong bowuguan yuan kan*, 故宫博物院院刊, 5 (95), 4-10.
- Logie, A. (2020). Claiming the lineage of northeast asian civilization: the discovery of hongshan and the "hongshan turn" in popular korean pseudohistory. *Seoul Journal of Korean Studies*, 33 (2), 279-322.
- Ma H. J. 马海舰, Guo R. 郭瑞. (2007). *Tang Taizong zhaoling sheke guibao* 唐太宗昭陵石刻瑰宝. Xian: Sanqin Chubanshe 三秦出版社.
- Ma T. H. 马天行 (2015). *Dongnan yanhai gudai muzang zhuangshiyishu zhong de wailai yinsu* 东南沿海古代墓葬装饰艺术中的外来因素. *Nanfang wenwu* 南方文物, 99-106.
- Onat, A. (2012). *Çin kaynaklarında Türkler: Han hanedanı tarihinde "batı bölgeleri"*. TTK.
- Özcan, Ş. B. (2014). Ejder Tepelikli Stel İkonografisi. *I. Uluslararası Avrasya Türk Sanatları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (s. 69-78). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Quinter, D. (2019). Mañjuśrī in East Asia. *Brill's Encyclopedia of Buddhism* içinde ( Cilt. 2, s. 591–599). Brill.
- Roux, J. P. (2005). *Orta Asya'da kutsal bitkiler ve hayvanlar*. Kabalcı.
- Shen C. 莊申. (1993). *Zhongguo de shizi* 中國的獅子雕刻. *Guoli Taiwan yishu jiaoyu guan* 國立臺灣藝術教育館, 40-41, 9-27.
- Shi Ji 史记. (1963). Zhonghua Shuju Chuban中华书局出版.
- Smolarski, P. (2021). The dragon in Chinese Hongshan culture, s. 32-35. [https://www.researchgate.net/publication/355467170\\_THE\\_DRAGON\\_IN\\_CHINESE\\_HONGSHAN\\_CULTURE](https://www.researchgate.net/publication/355467170_THE_DRAGON_IN_CHINESE_HONGSHAN_CULTURE)



- Sui Shu 隋书 . (1983). Pekin: Zhonghua Shuju Chuban中华书局出版.
- Sun L. 孙琳. (2013). Xingxiang shanbian de meixue tanjiu 形象嬗变的美学探究. Pekin: Zhongyang Bianyi Chubanshe中央编译出版社.
- Tang Liu Dian唐六典 – Cilt 4 卷四 . <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=868365>
- Tang Hui Yao 唐会要, Cilt 38卷三十八 . <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=760099>.
- Taşagül, A. (2005). Köl Tigin Yazıtı'nın Çince yüzü hakkında. *Belleten*, 68, 403-421.
- Tekin, T. (1995), *Orhon yazıtları*. Simurg.
- The Yih-king, Charles de Harlez (Çev.).[https://www.biroco.com/yijing/de\\_Harlez/de\\_Harlez\\_part\\_1.pdf](https://www.biroco.com/yijing/de_Harlez/de_Harlez_part_1.pdf)
- Tribe, A. (1997). Manjusri - Origines, Role And Significance Parts I & 2. *The Western Buddhist Review*, 2, 49-123.
- Tseng, C. Y. (2012). The making of the Tuoba Northern Wei: constructing material cultural expressions in the Northern Wei Pingcheng period (398-494 CE). [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. University of Oxford.
- Visser, M. W. (1918). *The dragon in China and Japan*. Cornell University Library.
- Wang C. F. 王琛发. (2007). Jixiangwu yi long gui yu bixi 吉祥物——龙龟与鬲辰. *Xiaoen zazhi 孝恩雜誌*. [https://www.xiaoen.org/magazine\\_content\\_info.php?lang=chi&category=18&page=6](https://www.xiaoen.org/magazine_content_info.php?lang=chi&category=18&page=6)
- Wang, K. (2018). A Dynamic study of historical changes in the legend of Great Yu. *Advances in Social Sciences*, 7 (12), 1916-1919.
- Wang, T. R. 王藤蕊. (2021). Xiong de mi, “guonei shangshu yingyi yanjiu zhongshu (2000-2020) 熊德米, “国内《尚书》英译研究综述 (2000~2020)”. *Xiandai Yuyanxue 现代语言学*, 9(2), 433-440.
- Wei Shu 魏书. (1974). Pekin: Zhonghua Shuju Chuban中华书局出版.
- Willow C. *Chinese mythology: dragons and their importance*. <https://www.oxbowschool.org/assets/gallery/os37-final-projects/docs/willow-c-os37fppaper.pdf>
- Wong, D. C. (2004). *Chinese steles: Pre-Buddhist and Buddhist use of a symbolic form*. University of Hawaii Press.
- Ya Y. J. 江亞玉. (2010) . Bixie yu qifu- zhongguo shi wenhua de yuanyuan ji yanbian xing daren wenxue bao 避邪與祈福——中國獅文化的淵源及演變. *xing daren wenxue bao 興大人文學報* , 44, 207 – 232.
- Yalınkılıç, T. (2013), Bir dönemin iki farklı anlatımı - Kül Tigin yazıtının Çince ve Türkçe metinlerinin karşılaştırması. *TEKE, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2(2), 79-85.
- Zeng, L. C. (2008). Western dragon and Chinese long: mistranslation and resolution. *US-China Foreign Language*, 8 (9), 27.
- Zou C. H. 邹振环. (2018) . Kangxi chao xiren gong shi yu ”shizi shui” 康熙朝西人贡狮与《狮子说》. *Zijin Cheng 紫禁城*, 42-61.



## Political Role Played by Yanzhis in the Xiongnu Empire *Hun İmparatorluğu'nda Yanzhıların Oynadığı Politik Rol*

Gökay YAVRUCUK

Dr., gokayyavrucuk@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1787-6282

### Abstract

*Yanzhi title associated with the title huanghou (empress) in Chinese sources, was often used to include concubines of the chanyu. Women who were called yanzhi were generally recorded for their political activities during the decline of the Xiongnu Empire and the weakening of the chanyu's authority. In spite of that, yanzhis were functional as part of a permanent system. The empire was ruled by the Luandi/Xulianti dynasty. The dynasty established marriage ties only with certain noble families. These families were the ruling partners of the dynasty and their marriage ties represented the political cooperation between them and the dynasty. Chanyus probably had a concubine from each noble family, and the woman who was the most powerful and important family's member rose as yanzhi. Yanzhi not only represented the strength of the bond between her family and chanyu, but also worked as an intermediary to strengthen the bond. Typical in steppe societies, the custom of marrying stepmother when the father died, or sister in law when the brother died, helped the yanzhi to maintain her position and the power of her family. However, the new chanyu inherited all concubines and could claim any of them as yanzhi. In this case, the balance of power was changing. In order to both maintain their position and influence, these yanzhis were making efforts to be accepted as yanzhi by the newly erected chanyu or to put their own son on the throne. In times when the central authority of the empire weakened, these efforts could cause great turmoil.*

**Keywords:** Xiongnu; Yanzhi; Succession; Struggle for the Throne; Heqin

### Özet

*Çin kaynaklarında huanghou (imparatoriçe) unvanıyla eşleştirilen yanzhi unvanı, çoğunlukla chanyulerin cariyelerini de kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Yanzhi unvanıyla anılan kadınlar genelde Hun İmparatorluğu'nun güçten düştüğü ve chanyu otoritesinin zayıfladığı dönemlerdeki siyasal etkinlikleriyle kaydedilmişlerdir. Yanzhıların siyasal etkinlikleri kriz dönemleri dışında neredeyse hiç anılmıyorsa da daimi bir sistemin parçası olarak işlevseldi. İmparatorluğu Luanti/Xuliandi hanedanı yönetiyordu. Hanedan yalnızca belirli soylu ailelerle karşılıklı kız alıp veriyordu. Bu aileler hanedanın iktidar ortağı olup evlilik bağları hanedanla aralarındaki siyasî iş birliğini temsil ediyordu. Chanyulerin muhtemelen her soylu aileden bir cariyesi bulunuyor, en güçlü ve önemli ailenin ferdi olan kadın da yanzhi makamına yükseliyordu. Yanzhi, ailesiyle chanyu arasındaki bağı güçlülüğünü temsil etmekle kalmayıp bağı güçlendiren bir aracı gibi de çalışıyordu. Bozkır toplumlarında tipik olan baba ölünce üvey anneyle veya abi ölünce yengeyle evlenme âdeti yanzhi'nin pozisyonunu ve ailesinin gücünü korumasına yardımcı oluyordu. Ancak yeni chanyu bütün cariyeleri tevarüs ediyordu ve içlerinden herhangi birini yanzhi yapabiliirdi. Bu durumda güç dengeleri değişiyordu. Bu bakımdan yanzhiler hem pozisyonunu korumak hem de etkinliğini sürdürebilmek için yeni chanyu tarafından yanzhi ilan edilmek yahut*

*kendi oğlunu tahta geçirmek için çaba sarf ediyordu. İmparatorluğun merkezi otoritesinin zayıfladığı dönemlerde bu çabalar büyük çalkantılara yol açabiliyordu.*

**Anahtar kelimeler:** *Kutadgu Bilig, Yusuf Khass Hajib, religion and state, Kün-Togdi, Odgurmış*

Sima Qian (司馬遷), author of the *Shi Ji* (史記), wrote that in Modu Chanyu's<sup>1</sup> reign the Xiongnu (匈奴) became a powerful threat to China. Because of this reason the Chinese began to inscribe their history. Modu himself is known to history for his legendary story. His father Touman<sup>2</sup> also had a yanzhi (闕氏). Yanzhi wanted her son to be the heir. She convinced Touman to send Modu to Yuezhi (月氏) as hostage and then let Touman attacked them. Thus, Yuezhi was going to kill Modu and her son was going to be the heir. When they came to kill him, Modu escaped miraculously. Touman rewarded him for his courage by appointing him as the commander of ten thousand horsemen. Modu raised his army with iron discipline. Killed his father, mother in law and her son and claimed the throne. (SJ: 110: 2888; HS: 94A: 3749). Although what she did seem to be related to her personal greediness, from the later history of the Xiongnu, we know that these kind of conspiracies are mostly about power struggles among the noble families or within the imperial family. By addressing this narrative, I aim to examine yanzhi role regarding power relations in the Xiongnu Empire.

### **Yanzhi as a Title**

Sources provides a little about marriage customs of the Xiongnu. According to *Shi Ji* and *Han Shu*, the Xiongnu married their mother in law after their father died and when their elder brothers died, they married their sister in law (SJ: 110: 2879; HS: 94A: 3743). According to Lin Gan who thought at the beginning of the 3th century B.C. the Xiongnu society developed to a slave society which newly developed private property, in the Xiongnu era marriage bonded not two individuals but two clans. A clan's need to cooperate with other clans due to security and economy matters, gave way to exogamous marriage ties (Lin, 2007, p. 161-164). Shu Shunlin agrees with him (Shu, 1995, p. 66).

After marrying with a man from other clan, woman becomes a member of her husband's clan, but when her husband dies she is no more member of his clan. Probability of her collecting her husband's heritage and leaving considered a risk for her husband's clan. To prevent her from leaving, marrying her to another clan member (in most cases her brother in law, and sometimes her son in law) became

<sup>1</sup>冒頓單于. Reigned 209-174 B.C.

<sup>2</sup>頭曼. Reigned ?- 209 B.C.

custom for Inner Asian societies. By doing so, they secure passed away husband's property, widow's work force<sup>3</sup> and ties with her clan.

Shi Gu's (師古) annotation in to *Hanshu* claims that yanzhi is the Xiongnu empress' title (HS: 94A: 3749). However modern Chinese scholars have doubt about it. After examining sources Wang Weidi concludes yanzhi was not empress title. Yanzhis were simply chanyu's consorts (Wang, 1984, p. 172). Hei Longjiang and Lang Dianjun suggested yanzhi was not only chanyu's wife's title but also Xiongnu begs' wives (Hei & Lan, 1989, p. 36). Sources such as Shi Ji and Han Shu includes clear state that yazhi was Xiongnu empress title. However in some cases the same sources "informs" us about more than one yanzhi. So the main question here is if a chanyu had more than one wife or not. If chanyus had only one wife with the title of yanzhi, then other yanzhis mentioned in sources were only consorts who were represented as yanzhis by mistake.

In 36 B.C. when Han generals suprisingly attacked Zhizhi Chanyu, the chanyu ordered every yanzhi and adult men to gather arms and shoot the enemy. After Han army gained victory, they took 1518 people including yanzhis and princes (HS: 70: 3014). In 49 A.D. Southern Xiongnu chanyu sent his son as prisoner. Being flattered, Han ruler bestowed gifts to him. In the same year emperor sent ten thousand pieces of silk for chanyu's mother, all yanzhis, sons who were left and right sage begs, left and right luli begs and guduhaus (HHS: 89: 2944).

There are two title groups related to yanzhi in sources: great yanzhi and zhuanqu yanzhi. In some cases great yanzhi was chanyu's mother and former chanyu's widow (HS: 54: 2457). But there are other records including both great and zhuanqu yanzhis. After his enthronement, Xulüquanqu Chanyu appointed right great general's daughter as great yanzhi and downgraded former yanzhi's favorite zhuanqu yanzhi (HS: 94A: 3787; Onat, et al., 2004, p. 48). After his death, zhuanqu yanzhi managed to enhtrone Woyanqudi. In return, she became the only yanzhi (HS: 94A: 3789; Onat, et al., 2004, p. 50). While Huhanye Chanyu was in his deathbed; two sisters, zhuanqu yanzhi and great yanzhi was on his side. Accoring to Han Shu, zhuanqu yanzhi's position was higher. On the other hand, there were Wang Zhaojun who were "Ninghu Yanzhi" (HS: 94B: 3807; Onat, et al., 2004, p. 66-67). In this case, Huhanye Chanyu had three yanzhis i.e. three empresses. Considering their powerful lineages, it would be understandable each one of them to be bestowed yanzhi title. Bu other cases, a chanyu's having more than one yanzhi/empress seems to be unusual. Since

<sup>3</sup> Most Inner Asian societies' customs require husband to pay bride wealth to bride's family. Since in Inner Asian societies every individual participates work force taking a bride means her family to lose work force. Groom has to compensate this lose. Turkish word "gelin" means "bride" and related to "to come". Another Turkish word "kalın" means "bride wealth" and related to "to stay". If a man takes a bride (work force) away from her family, he has to pay bride wealth "to stay". DLT: 393.

Huhanye's political situation was on a knife-edge; he may needed to give yanzhi title to three women to gain their families support.

According to records mentioned above, I suggest yanzhi was empress title of the Xiongnu. But Chinese sources applied this title even to consorts like in the case of Zhizhi Chanyu. Because I do not think Xiongnu chanyus had more than one empress except Huhanye.

### **Power Struggles Among Dynasty Members**

The Xiongnu Imperial Family was Luandi (攏鞮) or according to the *Hou Han Shu* it was Xuliandi (虛連題). From Touman to Junchen<sup>4</sup>, the throne succeeded from father to son (Chen, 2007, p. 231). We don't know what was the former chanyus' titles before they succeeded the throne but most likely all of them were left sage beg (Ercilasun, 2019, p. 210). That was a fair and useful system. Since the tradition permitted only sons to succeed, succession allowed only a certain branch of the dynasty, so that the potential succession crises wouldn't occur among distant family members. Chanyu's appointment of his heir as left sage beg was another measure (SJ: 110: 2890; HS:94A: 3751; Onat, et al., 2004, p. 8). Although the heir was appointed by chanyu by his will, the heir needed be approved by delegates at the kurultai as well (Ercilasun, 2019, p. 221). Gathering the kurultai was a serious and essential business in the steppe tradition. Generally the kurultai gathered 3 times per year (SJ: 110: 2892; HS: 94A: 3752; Onat, et al., 2004, p. 8). For succession voting was realized by kurultai. Thus, the new chanyu started a good relation with his vassals or it was hoped so.

When Junchen died in 126 B.C. his brother Left Luli Beg Yizhixie<sup>5</sup> seized the throne by attacking Junchen's son, Yüdan (SJ: 110: 2907; HS: 94A: 3767; ZZTC: 18: 609; Onat, et al., 2004, p. 25; Lin, 1984, p. 22). Yizhixie broke both rules of the tradition: the kurultai's consent and the left sage beg's being the heir himself (Ercilasun, 2019, p. 73). This was a turning point. Thereafter, the tradition became fragile. It became possible for brother to succeed his brother, disregarding the kurultai or even to seize the throne by force. Succession from brother to brother allowed cousins to claim the throne as all of them were sons of a chanyu. This problem led destabilization since some princes plotted or opened war against each other. If new chanyu came from a branch of the dynasty that was far from power for a couple of generations, it would cause a great chaos.

Woyanqudi Chanyu<sup>6</sup> was Wuwei Chanyu's<sup>7</sup> grandson (HS: 94A: 3789; Onat, et al. 2004, p. 50; ZZTC: 26: 858). This branch of the dynasty was absent from power for more than 30 years. Since the ministers came from certain noble

<sup>4</sup>軍臣單于. Reigned 161-126 B.C.

<sup>5</sup>伊稚斜單于. Reigned 126-114 B.C.

<sup>6</sup>握衍胸鞮單于. Reigned 60-58 B.C.

<sup>7</sup>烏維單于. Reigned 114-105 B.C.

families and had marital ties with the chanyus, Woyanqudi's ties with government was weak. He had to reestablish the government to strengthen his own position. He started by executing nobles like Xingweiyang<sup>8</sup>. He deposed former chanyu's brothers, sons and close relatives and then appointed his own sons and brothers (HS: 94A: 3789-3790; Onat, et al., 2004, p. 50-51; ZZTC: 26: 858-859). One of deposed sons of former chanyu was Jihoushan (稽侯獬), the future Huhanye Chanyu<sup>9</sup>. His father in law Wuchanmu (烏禪幕) was the king of a vassal state between Wusun and Kangju. He was married with Rizhu Beg Xianxianchan's<sup>10</sup> sister. There was hostility between Woyanqudi and Xianxianchan. Xianxianchan took refuge in China. Despite Wuchanmu's objection, chanyu executed Xianxianchan's two brothers. Wuhuan invaded Xiongnu border in 58 B.C. (Lin, 1984, p. 50). Chanyu blamed guxi beg (姑夕王). Guxi beg and Wuchanmu declared Jihoushan as Huhanye Chanyu. Huhanye's army defeated Woyanqudi and forced him to commit suicide (HS: 94A: 3790-3791; Onat, et al., 2004, p. 51-52; ZZTC: 27: 867; TD: 195: 5333).

Woyanqudi broke every rule. His extreme and ruthless decisions drove the empire into dissolution. Huhanye's being declared chanyu by his fellowmen has shown the fact that every member of the dynasty can claim the throne. A year later, there were 4 more chanyus (HS: 94B: 3795-3796; Onat, et al., 2004, p. 53-54; ZZTC: 27: 868; Chen, 2007, p. 295-296). There was even Li Ling's son who was not descended from the dynasty among the ones who claimed themselves as chanyus<sup>11</sup>. This civil war gave way to split the empire to two halves and Huhanye's submission to Han.

Brother succession did not always cause turmoil in short term. The only outcome of Yizhixie's taking the throne by force was the result of his nephew to take refuge in China. Although succession system has become more complicated, Xulihu Chanyu's<sup>12</sup> election by the kurultai after his nephew Wushilu Chanyu's<sup>13</sup> death seemed the best choice as his nephew's son was a little child (SJ: 110: 2916; HS: 94A: 3775; ZZTC: 21: 703). One year later, when Xulihu Chanyu died, also

<sup>8</sup> 刑未央. His title was haosu beg (郝宿王). He was the one who invited delegates to the kurultai when Xuliquanqu Chanyu died.

<sup>9</sup> 呼韓邪單于. Reigned 58-31 B.C.

<sup>10</sup> 日逐王先賢揮. His father was one of two sons of Qiedihou Chanyu with the title as left grand commander. When Qiedihou died the kurultai elected him. But he left the throne for his elder brother Hulugu Chanyu. Hulugu appointed him as left sage beg (the heir). But soon after he died. Hulugu did not appoint Xianxianchan as left sage beg but rizhu beg (HS: 94A: 3778 and 3790; ZZTC: 22: 721-722).

<sup>11</sup> Li Ling (李陵) was married with Qiedihou Chanyu's daughter. His son was Wuji Commander (烏藉都尉).

<sup>12</sup> 响犁湖單于 or according to Hanshu Julihu Chanyu 句黎湖單于. Reigned 102-101 B.C.

<sup>13</sup> 烏師廬單于 or according to Hanshu Zhanshilu Chanyu 詹師廬單于. Also known as The Child Chanyu (兒單于) because he was a child when he ascended the throne. Reigned 105-102 B.C.

the best choice was to elect Xulihu's other brother<sup>14</sup> (SJ: 110: 2917; HS: 94A: 3776; ZZTC: 21: 708). For 77 years following Huhanye's death in 31 BCE (Lin, 1984, p. 59), reigned all 6 chanyus were Huhanye's sons (Ercilasun, 2019, p. 211). None of these caused problems in short term. On the other hand, each and every one of them had catastrophic consequences in long term. Long lasted series of brother succession came to an end with Huduershidaogao Ruodi Chanyu<sup>15</sup> in 18 CE (Lin, 1984, p. 68). He was Huhanye's latest son who ascended the throne among his other sons. Left sage beg was chanyu's brother. Chanyu got rid of him and his son having them assassinated, appointed his own son as the left sage beg (HHS: 89: 2941). That would've been a good move to stabilize the empire. However soon after his nephew Right Yujian Rizhu Beg Bi (右奠韃日逐王比) protested against chanyu by claiming that he was the rightful heir as he was Wuzhuliu Ruodi Chanyu's<sup>16</sup> elder son (HHS: 89: 2942). When chanyu died at 46 A.D. (Lin, 1984, p. 78), his son ascended to the throne, but he also died at that summer. This time Punu<sup>17</sup>, the youngest son of Huhanye, was elected (HHS: 89: 2942; ZZTC: 43: 1402). Bi was determined to claim the throne but he didn't have enough power to seize. He secretly moved in China and declared himself Huhanye the Second (HHS: 89: 2942; ZZTC: 43: 1402). By doing so, he gave his loyalty to The Han Emperor. Thus, the Xiongnu Empire was divided once more due to the succession problems.

Beginning with Touman, the dynasty grew crowded generation by generation. Conflicts within the dynasty increased as the new titles were needed for princes and the number of shareholders grew. The slightest of these problems was that the princes did not attend the kurultai if they were not satisfied with their titles. By refusing to attend the kurultai, princes showed their dissatisfaction in a modest way (Chen, 2007, p. 280). Princes with greater dissatisfaction defected to China along with their people. Most of these people were the princes whose ascendancy to the throne was denied. When Huyandi<sup>18</sup> enthroned in a questionable way, left sage beg and right luli beg planned to submit to Han, but they didn't dare to do this alone. Therefore, they forced lutu beg to join them. Lutu beg denounced them to chanyu. They denied the accusations and decided not to attend to kurultai at Longcheng (HS: 94A: 3782; ZZTC: 23: 753). After the fraudulent enthronement of Woyanqudi, Jihoushan united with his father in law. Left rizhu beg took refuge in China (HS: 94A: 3790; ZZTC: 26: 859). First Southern Xiongnu chanyu Bi also submitted to Han because he could not ascend the throne (HHS: 89: 2942; TD: 195: 5347).

<sup>14</sup> 且鞮侯單于 Qiedihou Chanyu. Reigned 101-96 B.C.

<sup>15</sup> 呼都而屍道臯若鞮單于. Personal name Yu (輿). Reigned 18-46A.D..

<sup>16</sup> 烏珠留若鞮單于. Reigned 8 B.C.-13A.D..

<sup>17</sup> 蒲奴單于. Founder of the Northern Xiongnu Empire. Reigned 48-?A.D..

<sup>18</sup> 壺衍鞮單于. Reigned 85-68 B.C.

In some of these events that drove the empire to destabilization, yanzhis played a role, directly or indirectly, through their relationships with princes or noble families.

### Positions of the Noble Families

According to *Shi Ji* and *Han Shu*, Xiongnu had three noble families: Huyan (呼衍), Xubu (須卜) and Lan (蘭)<sup>19</sup>. Hou Han Shu adds Qiulin (丘林) Family. These families had marriage ties with the royal family (SJ: 110: 2890-2891; HS: 94A: 3751; Onat, et al., 2004, p. 8). There were more noble families. Fuzhulei Ruodi Chanyu's<sup>20</sup> two daughters were married to the members of Xubu and Dangyu (當于) families (HS: 94B: 3808; ZZTC: 30: 960). Since Huyan Family was at the left, Xubu and Lan families were at the right side, the most noble family was Huyan (HHS: 89: 2945). Members of these families occupied certain positions and those were "hereditary positions" (Miller, 2014, p. 6). Family leaders were judges (HHS: 89: 2945). They also served chanyu as guduhou (骨都侯)<sup>21</sup>. After the empire divided into northern and southern parts, members of new families became guduhou as well: Han guduhou (韓氏骨都侯) at Beidi (北地), Dangyu guduhou (當于骨都侯) at Wuyuan (五原), Huyan guduhou (呼衍骨都侯) at Yunzhong (雲中), Lang guduhou (郎氏骨都侯) at Dingxiang (定襄), Liji guduhou (栗籍骨都侯) at Daijun (代郡) (HHS: 89: 2945). Leader of Huyan Family was Huyan beg (呼衍王). His territory extended from Tanrı Mountains (天山) to Qilian Mountains (祁連山)<sup>22</sup>. Huyan beg became more important for Northern Xiongnu after the empire's second division (McGovern, 1939, p. 260).

It was possible for them to affect chanyu's decisions or even to decide who will be the next chanyu via marriages between his close relatives like his daughters or sisters. Right guduhou Xubu Dang (須卜當) was married to Fuzhulei Ruodi Chanyu's daughter Princess Yimo (伊墨居次)<sup>23</sup>. Dang and Yimo dominated both domestic and foreign policies. After Wuzhuliu Chanyu's death, they enthroned Xian<sup>24</sup> who was in good relationship with Yimo (HS: 94B: 3827; ZZTC: 37: 1200). Yimo suggested chanyu to request heqin. They accepted bribe from envoys to hand over Chinese deserters (HS: 94B: 3828). 3 years later (18

<sup>19</sup> Gumilëv claims that Huyan is Turkish word kuyan means rabbit. Xubu is also Turkish word means country. He considered Lan as a Chinese word means orchid (Gumilëv, 2013, p. 91)

<sup>20</sup> 復株累若鞮單于. Reigned 30-21 B.C.

<sup>21</sup> According to Shiji, guduhous were grand ministers from non-dynasty royal families (異姓大臣) (SJ: 110: 2891). There were left and right guduhous to help chanyu to govern (SJ: 110: 2891; HS: 94A: 3751; TD: 194: 5304). Some scholars think "gudu" means "kutlug" and guduhou means "kutlug beg" as "hou" was a Chinese title frequently translated as "marquis". Ercilasun, 2019, p. 216-217; Miller, 2014, p. 7.

<sup>22</sup> HHS: 2: 120 note 3. See Onat, et al., 2004, p. 114.

<sup>23</sup> Yimo Juci. Juci means princess. Her personal name was Yun (云). HS: 94B: 3807; ZZTC: 37: 1200.

<sup>24</sup> Wulei Ruodi Chanyu (烏累若鞮單于). Personal name Xian (咸). Reigned 13-18A.D..



A.D.) left sage beg Yu (輿) enthroned as Huduershidaogao Chanyu<sup>25</sup>(HS: 94B: 3829; Lin, 1984, p. 68). He sent Yimo, Dang and Danyu Princess' son Xidu beg (醯犢王) to Wang Mang<sup>26</sup> with presents. These were the last years of Xubu Dang. Wang Mang tried and failed to gather an army to enthrone him as Xubu Shanyu (須卜善于) (HS: 99: 4155-4156). In the meantime Dang died (HS: 94B: 3829; Onat, et al., 2004, p. 91; ZZTC: 38: 1225).

### Yanzhis in Politics

There were no position open to women in the Xiongnu Empire. Women had to marry with a man who had important position as they weren't able to access to power directly. It doesn't mean that men didn't want women to be involved in politics. On the contrary, especially noble families seek for a chance to establish marriage ties with powerful men. When they were married with powerful men, women were expected to serve their families' interests. Powerful men -including chanyu- also wanted to marry with noble women to make alliances with their families. Women acted like diplomats among their husbands and families.

Chanyus had many wives with title of yanzhi. Some of them were ordinary women captured in wars. Also, according to Ji Jie's annotation to *Shi Ji*, some and most influential yanzhis were members of the noble families (SJ: 110: 2891). Huhanye Chanyu's favorite yanzhis were Huyan beg's two daughters (HS: 94B: 3806-3807; ZZTC: 30: 959-960). Huyandi Chanyu's zhuanqu yanzhi was left grand qiequ's (左大且渠) daughter. Xulüquanqu Chanyu<sup>27</sup> downgraded her position and gave grand yanzhi title to right grand general's (右大將) daughter (HS: 94A: 3787). Lastly, there were Han princesses like Wang Zhaojun<sup>28</sup> married to chanyu according to Heqin Treaty.

Each yanzhi had a rank in yanzhi hierarchy. In 13th century Friar William of Rubruck witnessed that Batu's 26 wives placed their residences according to their ranks (Jackson and Morgan, 2010, p. 74)<sup>29</sup>. The same policy should be effectual for Xiongnu yanzhis. Since left side symbolized east, it was steppe tradition for the nobility to sit on the left side. Therefore, left sage beg (左賢王) was the heir to chanyu. Presumably high-ranking yanzhis always belonged to the left side. The highest yanzhi title was zhuanqu yanzhi (顛渠闕氏). Chanyu's mother was grand yanzhi (大闕氏) (ZZTC: 23: 753) but there were others with grand yanzhi title.

<sup>25</sup> 呼都而屍道臯若鞮單于. Reigned 18-46 A.D.

<sup>26</sup> 王莽. Usurper of Han throne. Reigned 8-22A.D.. as Xin Emperor.

<sup>27</sup> 虛閭權渠單于. Reigned 68-60 B.C.

<sup>28</sup> 王昭君. Personal name Wang Qiang(王嬙). When Huhanye Chanyu visited Han court in 33 B.C. Han emperor Yuandi (元帝) ordered her to marry to Huhanye. The Xiongnu gave her the Ninghu Yanzhi title (寧胡闕氏).

<sup>29</sup> Although William claims that chief wife's residence was placed at the westernmost end, we know that steppe people believed that the left side (east) was blessed. Chief wives residence should be placed at the easternmost end.

Families of high-ranking yanzhis had more influence on chanyu. By bestowing yanzhi higher rank, chanyu showed her family's importance.

Chanyus and most noblemen had many wives. Wives competed on two issues. First, gaining the trust of their husband with their political advices and the second was giving birth to a son. By doing so, women could leave other wives behind and share their husbands' or sons' power. Modu's stepmother had enough influence on her husband Touman, to persuade him to kill his own son. If the plan was successful, her son would become the heir. She was already sharing her husband's power and would be sharing her son's power in the future. Hulugu Chanyu had a stepbrother who was the left grand central commandant. He was very popular among people. Hulugu's mother worried about chanyu appointing him as his heir, not her son. She assassinated the left grand central commandant. His brother did not attend the kurultai no longer. Hulugu said "my son is very young. He is not able to govern. I prefer my brother, the left luli beg to take the throne" when he fell terribly ill. After chanyu passed, his mother and Wei Lü covered up chanyu's will and enthroned his son left luli beg as Huyandi Chanyu. As it's mentioned before, the left sage beg and the right luli beg rejected to attend the kurultai after their plan to submit to Han was exposed. At that time, Huyandi was young. His mother yanzhi took over control for at least 3 years cooperating with Wei Lü. Her actions caused unrest. People were afraid of being attacked by Han armies. Wei Lü suggested that building a city to stock food in case of being attacked, food would be distributed from that city. Preparations immediately started but in short time they realized that defending a city was very difficult to Xiongnu (HS: 94A: 3782).

Huhanye Chanyu's two favorite yanzhis were left yizhizi's elder brother Huyan beg's daughters. Elder one zhuanqu yanzhi had two sons: Qiemoché (且莫車) and Nangzhiyasi (囊知牙斯). Younger one grand yanzhi had four sons: Diaotaomogao (雕陶莫皋), Qiemixu (且麋胥), Xian (咸) and Le (樂). Other yanzhis had 10 more sons. Before his death, Huhanye decided zhuanqu yanzhi's eldest son Qiemoché to be his heir. Zhuanqu yanzhi opposed this idea saying "Xiongnu people is in chaos for more than ten years. It is like woolly hair. We found peace again thanks to Han support. There isn't much time passed since we found peace. People are afraid of war. Since Qiemoché is still too young, people will not obey him and I am afraid our country will fall in chaos once more. Grand yanzhi and I are a family. We do not distinguish our children. It would be better if Diaotaogao ascend the throne." Grand yanzhi responded saying "Even if Qiemoché is young, he can manage state affairs with statesmen's help. Today if we put aside a noble son and enthrone other son with lesser rank, there will be chaos in the future." Finally Huhanye agreed with zhuanqu yanzhi. He decided Diaotaomogao to be his heir on condition that he will give up the throne to his brother (HS: 94B: 3806-3807; Onat, et al., 2004, p. 66-67).

This event highlights the great importance of the impact of competition among yanzhis on destabilization. Having learned from past succession crises, two yanzhis put stabilization above all. Sister yanzhis' first move to prevent power struggles between their sons was to give consent to each other. I would like to point out that meanwhile all of these are happening, other yanzhis were quiet. Most likely yanzhi sisters neutralized others and shared authority.

The most powerful yanzhis promoted to zhuanqu or grand yanzhi positions. When chanyu died all delegates were invited. Gathering all of them took several months, maybe even a year. During this time, zhuanqu or grand yanzhi were acting as regent for chanyu. By occasion, yanzhis had opportunity to leave out the kurultai or manipulate chanyu's testament to impose their own interests. Yanzhi's close relatives also affected court policy. Left grand qiequ got angry when he heard his daughter yanzhi was degraded by Xulüquanqu Chanyu. In the meeting about heqin policy with Han, he persuaded chanyu not to make peace, instead attack (HS: 94A: 3787-3788). Before Xiongnu army reach the border, three horsemen informed Han authorities. Han army prepared to defend their borders. Emperor sent an army under Grand General Inspector Zhi Zhong (大將軍軍監治眾) and other 4 generals. Dividing into three corps, Han army crossed the border and defeated the Xiongnu. Same year, Xiongnu suffered from famine (HS: 94A: 3788; Onat, et al., 2004, p. 48-49). When chanyu died, yanzhi and her brother left grand qiequ Dulongqi (左大且渠都隆奇)<sup>30</sup> enthroned the right sage beg Tuqitang (右賢王屠耆堂) with the title Woyanqudi Chanyu without gathering the kurultai (HS: 94A: 3789; Onat, et al., 2004, p. 50). Woyanqudi gave authority and power zhuanqu yanzhi's brother Dulongqi.

### Heqin as an External Factor

*Shi Ji* introduces Liu Jing (劉敬) as founder of Heqin policy<sup>31</sup>. *Cefu Yuanguai* includes a brief history of Heqin from beginning to Tang times. According to this narrative, Heqin was direct result of Baideng incident<sup>32</sup>. In this respect that would be useful to pay attention to Liu Jing's Heqin advice in *Shi Ji*:

“After siege was lifted and Gaozu returned from Pingcheng, Han Wang Xin defected to Hu. At that time Modu was chanyu. His army was strong. More than 300 thousand. They raided the borders several

<sup>30</sup> When Xulüquanqu Chanyu enthroned, the left grand qiequ was yanzhi's father. Since the left grand qiequ was yanzhi's brother, when chanyu died, yanzhi's father presumably died before Xulüquanqu. This is an evidence that certain positions belonged to certain families (Ercilasun, 2019, p. 125).

<sup>31</sup> His real name was Lou Jing (婁敬). Before Gaozu was besieged at Baideng, Lou Jing opposed to attack Xiongnu forces. Because he realized that Modu hid his powerful army. Gaozu arrested him by anger. He realized he made a mistake after being besieged. Released Lou Jing and gave him his surname Li. Furthermore, bestowed Marquis of Jianxin (建信侯) title (SJ: 99: 2718).

<sup>32</sup> After a brief introduction, Heqin Account of *Cefu Yuanguai* describes Han Gaozu's anxiety about the Xiongnu threat. Many centuries later the Baideng incident, story of origin of Heqin policy is the same with *Shiji*'s narrative. CFYG: 978: 11317

times. The Emperor got worried and asked Liu Jing for advice. Liu Jing said: ‘Under the heaven just settled in. Armies disbanded. It is impossible to recruit them, yet. Modu killed his father, took his wives as his own. He built up his power by force. He cannot be persuaded by righteousness. Only his descendants would be persuaded to submit to Han in long term. But I am afraid your majesty could not do it.’ Emperor said ‘It may be feasible. But how to do it?’ Liu Jing replied: ‘If your majesty can marry the eldest princess born by the empress to him as his wife and give him rich gifts, he is going to know that Han princess will bring riches, Man and Yi people will love the princess as yanzhi. The birth to a son who princess will give will be the heir, and then chanyu. How so? Because They are greedy for Han coins. Your majesty send Han surplus to Xiongnu every year, send people with silver tongue to enlighten them; while Modu is still alive he will be [your majesty’s] son in law. When he died, chanyu will be [your majesty’s] grandson. How could you ever hear that a grandson stand against his grandfather? The army can gradually subdue [the Xiongnu] without going to battle. If your majesty is not able to send his eldest princess, he can send a royal woman or a concubine to pretend to be the princess. If he understands he will not approach her and it will be not beneficial.’ Gaodi said ‘good.’ He decided to send eldest princess. Empress Lü wept day and night saying ‘I have only a prince and a daughter. How can I send her to Xiongnu?’ Finally unable to send the eldest princess, emperor found a girl from the family, pretended she was the eldest princess and sent her to chanyu as his wife.” (SJ: 99: 2719)

The author of *Han Shu*, Ban Gu’s commentary on Heqin:

“The idea of Heqin is suggested for the first time by Liu Jing. At that time, under the sky [China] was just settled. Due to difficulties he met in Pingcheng, [Han ruler Gaodi] tried to make a Heqin treaty and sending gifts to chanyu, hoping to settle peace on the northern front by following his advice. In the reigns of Xiao Hui and Gao Hou, Xiongnu raids on the front didn’t stopped and the chanyu became even more arrogant. In the reign of Xiao Wen, border markets were opened, daughters of Han were sent [to chanyu] as wives, quantities of gifts were increased to 1000 golden pieces per year. However, the Xiongnu violated the treaty for many times and border regions suffered by their hands. So, in the middle of the Wen’s reign, a new policy was suddenly emerged. [Emperor] wore military uniform, mounted on his horse and gathered strong soldiers

from noble families of six administrations and trained them for riding and shooting in Shanglin to prepare for battle. Gathered elite soldiers and deployed his army in Guangwu. Consulted with Feng Tang and discussed how to lead the army. [Because] he clearly understood that heqin treaty was useless by thinking ancient statesmen.” (HS: 94B: 3830-3831; Onat, et al., 2004, p. 93)

Liu Jing thought marrying to a Han princess was going to captivate the chanyu and he would appoint Gaodi’s grandson as his heir. The grandson was going to be obedient to his grandfather, the Xiongnu would do the same. This naive plan based on the idea that the Xiongnu was in greed for Chinese riches, so they would be easily manipulated by sending gifts. He didn’t consider the Xiongnu as a rival empire that has its own political institutions and traditions. Describing northern people as beasts was a common view in China since Zhou era (Lien-sheng, 1967, p. 24-26; Di Cosmo, 2004, p. 93-97). This thought tend to underestimate China’s neighbors. But it wasn’t idealistic at all. While representing the Xiongnu as greedy bandits Liu Jing also suggested to found equal relationship between two rulers. He was aware of Modu’s power. That was his main reason to find a way to deal with the Xiongnu without battle.

Maybe Liu Jing was the founder of heqin relationship between the Han and the Xiongnu, but making peace with marital relations was not something new, neither for China nor for the steppe. In third century BC, these kind of diplomacy was already traditional (Ercilasun, 2019, p. 205). Marital ties between aristocratic families strengthened their alliances. Heqin was a form of adaptation of domestic alliances like the ones within the Xiongnu Empire. Problematic nature of this policy lies there. It is possible to unite several families in a single state organization around common interests, but when it comes to relations between two states, it is not easy to tie the two royal families around common interests. Heqin definitely is not just about chanyu marrying a Han princess. The treaty includes Han sending annual tribute to Xiongnu and two rulers’ becoming brothers. But the important aspect of the treaty in terms of subject of this study is marriage, and did not meet Liu Jing’s expectations.

Chen Zijing concludes Liu Jing’s plan was not succesful, pointing out that although Chinese histories recorded all events about Heqin, there is no record whether there was a chanyu born of Han princess (Chen, 2007, p. 197). According to Lin Gan, Han Dynasty sent five princesses between 198-133 BC (Lin, 1986, p. 50-51; Lin, 2007, p. 45). But in fact there were six princesses. In 198 BC Liu Jing was sent by Gaozu to accompany the first Han princess to marry Modu Chanyu (SJ: 110: 2895; HS: 94A: 3754; Lin, 1984, p. 7). In 192 BC Empress Lü sent a princess to marry Modu Chanyu (HS: 94A: 3755; Lin, 1984, p. 9). In 179 B.C. after Wendi’s enthronement, a princess was sent to Modu Chanyu (HS: 4: 129; HS: 94A: 3756). In 174 BC Laoshang Chanyu enthroned, Wendi sent a

princess to marry him (SJ: 110: 2898; HS: 94A: 3759; Lin 1984, p. 11). In 160 B.C. heqin treaty was renewed (SS: 110: 2904; HS: 94A: 3764; Onat, et al., 2004, p. 22). In 156 BC Jingdi sent a princess to marry Junchen Chanyu (SJ: 110: 2904; Lin, 1984, p. 15). In 152 BC Jingdi sent another princess to marry Junchen Chanyu (Lin, 1984, p. 15). It is important that none of these princesses names were recorded. Most probably the Chinese people didn't need to record their names, because these princesses didn't played important role. In 33 BC Princess Wang Zhaojun married to Huhanye Chanyu. She has been the only Han princess married to Xiongnu Chanyu as far as we know. Huhanye's reign was a turning point for relations between two empires. He accepted Han supremacy and paid homage visits to Han court. At that time Chinese influence on the Xiongnu was strong. The Chinese expected Huhanye to appoint Wang Zhaojun's son as his heir, but he didn't. Even though his sons ascended the throne one from another, Wang Zhaojun's sons never got the chance. She even wanted to return to China (HHS: 89: 2941), but Chengdi rejected her request. One of her sons, Yituzhiyashi (伊屠智牙師), was the left sage beg at Huduershidaogao Chanyu's reign. Chanyu got him killed to appoint his own son as the left sage beg (HHS: 89: 2941).

The Chinese expected to gain control over the Xiongnu using Han princesses' sons. Despite the expectations not a son but a daughter played an important role. One of Wang Zhaojun's daughters, namely Princess Yimo, were married to Xubu Dang. She dominated court politics of the Xiongnu with her husband. As it's mentioned before, they had enough power to enthrone whoever they want and directly handle empire's foreign relations. They provided the Chinese some privileges, but Wang Mang's attempt to turn Xubu Dang into puppet Xiongnu chanyu was a fiasco.

### **Conclusion**

Women played an important role in politics within a tradition that kinship relations was in the center of politics. Women's involvement in politics became more visible in historical sources when they caused a trouble. But in fact, they were always participated in politics mostly without causing any trouble. Marital ties between the dynasty and the noble families lasted more than 4 centuries. This persistent relations created long lasted political core of certain powerful families that kept empire alive. Yanzhi titles represented how the ties were strong between chanyu and her family. To enthrone her son was the most effective way for yanzhi to maintain her family's power and gain more power for herself. Conflicts within the dynasty members had a reflect on noble families. While leaders of noble families served to chanyu, certain nobles collaborated with rival princes. In this way rivalry within imperial familiy integrated with rivalry among members of noble families. Breaking the succession tradition gave way to new kinds of alliances. More branches of the dynasty and noble families gained opportunity to access political power by alliances.

Women participated politics without their own authority and responsibility. They shared their husbands' authorities or manipulated them. Using power by unauthorized people was a risky situation. Some yanzhis' irresponsible behaviors caused serious problems. But steppe political culture had an assurance; as long as the empire had the will to maintain its unity, the Kurultai became an institution where problems were solved or at least postponed. Even when the kurultai was left out by yanzhi to enthrone whoever she wants, new chanyu held his position. Gathering kurultai with limited participants was enough to appease dissatisfied people for a while. In time, new chanyu had opportunities to gain their trust. Otherwise, if yanzhi or new chanyu continued to act against common interests or made irresponsible choices, dissatisfaction turned into rebellion or civil war immediately.

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

### Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

### KAYNAKÇA

- Ban, G. (1988). *Hanshu*. Zhonghua. (班固. 漢書. 北京: 中华).
- Chen, Z. (2007). *Xiongnu Shigao*. Zhongguo Renmin Daxue. (陈宇经. 匈奴史稿. 北京: 中国人民大学).
- Di Cosmo, N. (2004). *Ancient China and its enemies the rise of nomadic power in East Asian history*. Cambridge University.
- Du, Y. (1992). *Tongdian*. Beijing: Zhonghua. (杜佑. 通典. 北京: 中华 ).
- Ercilasun, K. (2019). *Türk tarihinde Asya Hunları birinci hâkimiyet dönemi*. Dergâh.
- Fan, Y. (1973). *Hou Hanshu*. Zhonghua. (范曄. 後漢書. 上海: 中华).
- Gumilëv, L. N. (2013). *Hunlar*. Ahsen Batur (Trans.). Selenge.
- Hei, L., Lan, D. (1989). 'Yanzhi' bingfei xiongnu Huanghou de zhuan cheng. *Wenshi Zazhi*, 2, 36-37. (黑龙江 兰殿君. “阏氏”并非匈奴皇后的专称”. 文史杂志.).

- Jackson, P. and Morgan, D. (2010). *The mission of friar William of rubruck his journey to the court of the Great Khan Möngke 1253-1255*. United Kingdom: Ashgate.
- Kaşgarlı Mahmud. (2007). *Divanü lugati't Türk*. (Serap Tuba Yurtsever and Seçkin Erdi Çev.). Kabalıcı.
- Lien-sheng, Y. (1968). *Historical notes on the Chinese world order*. in John King Fairbank (eds). *The Chinese World Order Traditional China's Foreign Relations* (p.20-33). Harvard University.
- Lin, G. (1984). *Xiongnu lishi nianbiao*. *Zhonghua*. (林幹. 匈奴历史年表. 中华).
- (1986). *Xiongnu tongshi*. Renmin. (匈奴通史. 北京: 人民).
- (2007). *Xiongnu shi*. Nei Menggu Renmin. (匈奴史. 内蒙古人民出版社).
- McGovern, W. M. (1939). *The early empires of Central Asia – a study of the Scythians and the Huns and the part they played in world history*. The University of North Carolina.
- Miller, B. K. (2014). Xiongnu 'Kings' and the political order of the steppe empire. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57, 1-43.
- Onat, A. ve ark. (2004). *Çin kaynaklarında Türkler Han Hanedanlığı tarihi bölümü 94A/B Hsiung-nu (Hun) monografisi (açıklamalı metin neşri)*. Türk Tarih Kurumu.
- Shu, S. (1996). Xiongnu hunyin xisu lun. *Beifang Wenwu*, 3, 65-68. (舒顺林. “匈奴婚姻习俗论”. 北方文物).
- Sima, G. (1976). *Zizhi tongjian*. *Zhonghua*. (司馬光. 資治通鑒. 上海: 中华).
- Sima, Q. (1973). *Shiji*. *Zhonghua*. (司馬遷. 史記. 上海: 中华).
- Wang, Q. (2006). *Cefu yuangui*. Fenghuang. (王欽若. 冊府元龜. 南京: 鳳凰).
- Wang, W. (1984). “Yanzhi” Bushi “Huanghou”. *Cishu Yanjiu*, 3, 171-172. (王维堤. “阏氏”不是“皇后”. 辞书研究).







## Memlûk – Çağataylı İlişkilerine Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler *Some Findings and Evaluations on the Mamluks and the Chagataids Relations*

Kazım UZUN

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, kazim.uzun@ege.edu.tr,  
ORCID ID: 0000-0003-0302-5863

### Özet

Moğolların batı yönlü ilerleyişleri Ortadoğu'da köklü değişikliklere sebep oldu. Deşt-i Kıpçak sahasında Altın Orda Devleti'nin ve İran merkezli olarak da İlhanlı Devleti'nin kurulması bu değişimlerin başında geliyordu. İlhanlıların bu ilerleyişini ancak Memlûkler 1260 yılında Ayn Câlut'ta durdurabildiler. Ne var ki, takip eden yaklaşık yarım yüzyılı aşkın süreçte İlhanlıların Azerbaycan, Anadolu ve Suriye'de hâkim olma gayretleri devam etti ve Memlûklere karşı saldırgan tutumlarında herhangi bir değişiklik olmadı. Bununla birlikte, İlhanlılar kendi soydaşları ve aynı zamanda sınır komşuları olan Altın Orda ve Çağataylılar ile de mücadele halindeydiler. İlhanlıların diğer sınır komşuları ile düşmanca ilişkileri Memlûkleri, Altın Orda, Çağataylılar ve hatta Anadolu Selçukluları ile doğal birer müttefik adayı haline getiriyordu. Sultan Baybars dönemin büyük güçlerinden ve Müslüman bir lidere sahip Altın Orda Devleti ile ilişkiler tesis ederek bunları geliştirmeyi başardı. Bununla birlikte, Çağataylıların da bölgenin etkili güçlerinden biri, İlhanlılarla sınır komşusu ve aynı zamanda mücadele halinde olmaları Memlûkleri onlarla da diplomatik ilişkiler kurma yönünde teşvik etti. Nihayet Memlûklerin, bir süre Çağataylıların üst hâkimi pozisyonunda bulunan Kaydu ve sonra Çağatay hanları ile ilişkilerine dair kayıtlar kaynaklara yansımıştır. Bu çalışma söz konusu kayıtları ortaya koyma ve aynı zamanda bunları dönemin konjonktürüne uygun düşen bir bağlamda değerlendirmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar kelimeler:** Memlûkler, Çağataylılar, Kaydu, İlhanlılar, Altın Orda

### Abstract

The westward advance of the Mongols caused radical changes in the Middle East. The establishment of the Golden Horde State in the Desht-i Qipchaq area and the Ilkhanate State based in Iran were at the forefront of these changes. The Ilkhanids could not be stopped until 1260 when the Mamluks could hinder their advance in Ain Jalut. However, in the following half-century, Ilkhanids' efforts to dominate Azerbaijan, Anatolia and Syria continued, and there was no change in their aggressive policy towards the Mamluks. The Ilkhanids also were at war with their own kinsmen, as well as their northern and eastern border neighbors, the Golden Horde and the Chagataids. The hostile stance of the Ilkhanids towards their other border neighbors set the Mamluks natural candidates of allies for the Golden Horde, the Chagataids and even the Anatolian Seljuks. Sultan Baybars succeeded in establishing and developing relations with the Golden Horde state, which was among of the great powers of the time under the reign of a Muslim leader. In addition, the Chagataids were also among the influential powers in the region, bordering the Ilkhanids and they were in conflict with them which encouraged the Mamluks to establish diplomatic relations with them as well. The accounts of the Mamluks' relations with Qaidu, who were the de facto

*ruler of the Chagataids for a while, and Chagatai khans were reflected in the sources. This study aims to reveal these accounts and at the same time study them in a context to investigate the period.*

**Keywords:** *The Mamluks, The Chagataids, Qaidu, The Ilkhanids, The Golden Horde*

XIII. yüzyılın ortaları Anadolu, Suriye, Mısır, Irak, İran, Azerbaycan ve Deşt-i Kıpçak sahasını etkileyen önemli gelişmelerin yaşandığı bir süreçti. Uzun ve daha kısa geçmişe sahip ve gerek bölge gerekse dünya tarihi açısından önemli bazı siyasi teşekküller artık ömürlerini tamamlayarak tarih sahnesinden çekilirken onların yerini yeni başka unsurlar alıyordu. Bu geniş sahadaki değişimin temel sebeplerinden birisi, belki birincisi Moğolların batı yönlü ilerleyişiyle alakalıydı. Bu ilerleme Deşt-i Kıpçak sahasından başlamak üzere Azerbaycan, Anadolu, İran ve Irak'a doğrudan tesir ederek İslâm dünyasındaki durumu köklü şekilde etkiledi ve değiştirdi.

İşaret edilen geniş coğrafyadaki etkilerden farklı olarak ve fakat takriben aynı tarihlerde Mısır, Suriye ve Anadolu'nun belli bir kısmında tesirli olacak mühim bir hadise gerçekleşiyordu. Eyyübî askerî sistemi içerisinde özel bir güç olarak yetiştirilen, zamanla sayıları artan ve etkili pozisyonlara gelerek bir anlamda devletin esas gücünü teşkil eden memlûkler Eyyûbîlere son vererek Mısır'da kendi isimleriyle anılacak devletlerini kurdular. Takip eden yaklaşık on yıllık süre içerisinde Memlûkler iktidarlarını güçlendirecek önemli adımlar attılar. Bu sırada henüz hiç kimsenin durdurmayı başaramadığı Moğolları 1260 yılında Ayn Câlût mevkiinde yenmeleri Memlûkler açısından aynı zamanda yeni bir misyonun üstlenilmesi ve bir liderlik deklarasyonuydu (savaşla ilgili olarak bkz. Özbek, 2002, s. 127-33). Aynı yıl Baybars'ın tahta çıkışı ve onun takip ettiği politikalar sayesinde ise devlet her anlamda daha güçlü bir noktaya ulaştı ve Memlûk Devleti İslâm dünyasının yeni lider siyasi gücü olarak kendi pozisyonunu inşa ve tahkim etti.

Mısır ve Suriye'de iktidarlarını güçlü bir şekilde tesis ettikten ve Moğolları yenilgiye uğrattıktan sonra Memlûkler Sultan Baybars'ın iktidarıyla birlikte devletlerarası arenada yeni ve etkili bir oyun kurucu olarak yükselmeye başladılar. Bu süreçte, Sultan Baybars'ın Altın Orda ile kurduğu münasebetler ve bunların ifade ettiği anlam kıymetlidir. Temelde İlhanlı karşıtı bir cephe oluşturma söylemine dayanmakla birlikte, bu politika diğer devletlerle münasebetlerde de belirleyici derecede etkili olmuştur. Aynı siyaset Memlûk, Altın Orda ve İlhanlı üçgenindeki gelişmelere bağlı olarak Bizans İmparatorluğu ile kurulan ilişkilere tesir etmiş ve zaman zaman belirleyici bir unsur haline gelmiştir. Keza söz konusu çok yönlü münasebetlerin Anadolu Selçuklularıyla ilişkileri belirli oranda etkilediği, dolayısıyla da Anadolu üzerinde yansımalarının varlığı malumdur. Bu bağlamda Memlûklerin kuzeydeki (Deşt-i Kıpçak ve Orta Asya) devletlerle münasebetlerinde yoğun ilişki içinde buldukları ve bir

anlamda müttefik oldukları taraf Altın Orda'dır. Bununla birlikte, sınırlı kayıtlara rağmen Memlûklerin Çağataylılar hâkimiyetindeki bölgeye de kayıtsız kalmadıkları anlaşılmaktadır. İlgili husustaki tarihi veri bütünlüklü bir resim ortaya koymaya imkân vermez, ancak sınırlı da olsa bu kayıtlar ilgili dönemin konjonktürü bağlamında değerlendirildiğinde fikir verecek ölçüde bir manzara sunar. Bu çalışmada işaret edilen amaca yönelik olarak Memlûklerin Çağataylılarla ve bir süre, Çağatay Ulusu'nun üst hâkimi pozisyonunda bulunan Kaydu ile ilişkileri tespit ve tetkik edilmiştir.

Malum olduğu üzere Cengiz Han henüz ölmeden önce ülkesini ve askerini oğulları arasında pay etmiş ve dört kısma ayırmıştı. Genel hatlarıyla, bu paylaşım kapsamında Deşt-i Kıpçak ve batıya doğru gidebildikleri sınıra kadar uzanan saha Cuci Ulusu'na bırakılırken, Maverâünnehr'i de içine alacak şekilde Orta Asya Çağatay Ulusu'na verilmişti (Cüveynî, 2013, s. 95; Morgan, 2001, s. 112-4). Bununla birlikte, Möngke'nin 1251 yılında Moğol büyük hanı olmasından kısa süre sonra, kardeşi Hülegü'yü İran, Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu'yu ele geçirmek üzere görevlendirmesi ve Hülegü'nün 1256 yılında İlhanlı Devleti'ni kurmasının ardından sınır hatları yeniden şekillendi. İlhanlı Devleti İran merkezli olarak kurulmuş olmakla beraber Irak'ın ve Anadolu'nun önemli bir kısmını da doğrudan veya dolaylı şekilde hâkimiyeti altına almıştı. Buna rağmen, son halde İlhanlılar ve komşularının durumu şu şekilde özetlenebilir. Batı yönünde, Mısır ve Suriye'de Memlûkler hâkimdi ve Memlûkler İlhanlıları mağlup etmeyi başarmış tek gücü (Sağlam, 2018, s. 83-157; Kanat, 2001, s. 31-45). Kuzeyde Altın Orda Devleti bulunuyordu ve Kafkas hattını tutmalarının yanı sıra Azerbaycan bölgesinde hak iddia ediyorlar ve bu iddianın bir gereği olarak zaman zaman İlhanlılarla çetin savaşlar yapmaktan çekinmiyorlardı. Keza Herevî'nin kaydını (Herevî, 1383, s. 260-72; Khelejeni, 2013, s. 56) Altın Orda'nın hak iddialarının Azerbaycan ile sınırlı olmadığı şeklinde okumak mümkün ise de İlhanlıların İran'da güçlü bir hâkimiyet tesis etmeleri muhtemeldir ki, söz konusu iddiaların Azerbaycan'da yoğunlaşmasına sebep oldu. Nihayet, sebebi ne olursa olsun kesin olan husus batı hattının ardından İlhanlıların kuzey sınırında da güçlü bir düşmanın var olduğuydu. İlhanlıların kuzeydoğu ve doğu sınırındaki komşuları ise Çağataylılar'dı. Çağataylıların hâkimiyet sahaları Maverâünnehr'i kapsayacak noktaya ulaştıktan sonra Ceyhun Nehri genel anlamda İlhanlılar ve Çağataylılar arasındaki sınırı temsil eder hale geldi. Bununla birlikte, sonraki tarihlerdeki gelişmelere bağlı olarak Horasan bölgesi İlhanlılar ve Çağataylılar arasında ihtilafli bir bölge haline gelecekti. Çeşitli tarihlerde örnekleri görüldüğü üzere, Çağataylılar İlhanlıların diğer sorunlu sınır hatlarında, bir başka ifadeyle Suriye veya Azerbaycan taraflarında savaş veya mücadele halinde olmaları durumunda bunu bir fırsata dönüştürmek isteyerek Horasan bölgesine nüfûz etmeye çalışmışlardı. İlhanlıların bu girişimlere mukabele edebilmeleri bir yana, Çağataylıların mezkûr politikası İlhanlıları, doğu sınırları noktasında her zaman

olmasa da genellikle dikkatli olmak zorunda bırakıyordu ki, tabii olarak bu durum onların, diğer mücadele hatlarında ellerini zayıflatan bir netice üretiyordu. Dolayısıyla, farklı sebep ve dayanaklarla ilgili olsa da, Azerbaycan bölgesinin İlhanlı ve Altın Orda devletleri arasında sorun oluşturmaya benzer şekilde, Horasan da İlhanlılar ve Çağataylılar arasında bir ihtilaf sebebi teşkil ediyordu. Nihayet, zikredilen bu devletlerin zaman zaman uzlaşmaya vardıkları veya bazı antlaşmalar yaptıkları malum olmakla beraber, bunların kısa ömürlü olmaktan öteye geçemediklerini ifade etmek gerekir. Hülasa burada tasvir edilen durumdan da anlaşılacağı üzere, İlhanlıların sınır hatlarının büyük bölümü çeşitli sebepler dolayısıyla sorun yaşadıkları devletlerce çevrelenmişti.

Memlûk – Altın Orda yakınlaşmasını teşvik eden temel sebeplerden birinin Altın Orda ve İlhanlılar arasındaki tarihî düşmanlık (İbn Vâsıl, 1884, s. 70-1; Ebü'l-Fedâil, 1982, s. 445) ve her iki devletin de Azerbaycan bölgesinin sahipliği iddiası (Reşîdüddin, 2013, s. 67-8; el-Ömerî, 2010, s. 153-4; Remzî, 2002, s. 408; Vassâf, 1346, 27-8; Herevî, 1383, s. 260) olduğuna işaret edilmişti. Buna mukabil, Memlûklerin Altın Orda ile ilişkileri, İlhanlılara karşı ortak bir cephe oluşturma söylemi etrafında gelişmiş, tarafların (Memlûk – Altın Orda) diğer ekonomik ve sosyo-dinî münasebetlerinin de etkisiyle söz konusu ilişkiler bir ittifak noktasına ulaşmıştı. Bir başka ifadeyle, bu durum İlhanlıların batı ve kuzey yönünde birer düşmanı bulunduğu anlamına gelmekle kalmıyor, yeni gelişmeler neticesinde bu iki düşmanın iletişim halinde bulunmaları ve müttefik olmaları dolayısıyla daha tehlikeli bir hal alıyordu. Bu tehlike en net ifadesini Memlûk ve Altın Orda devletlerinin İlhanlılara karşı müşterek bir sefer düzenleme söyleminde bulur. Söz konusu söylem müttefiklerin birinin kuzeyden diğerinin ise güneyden ilerleyerek İlhanlılar üzerine yürüme planına dayanmaktadır ve taraflar arasındaki elçi teatilerinde defalarca dile getirilmiştir (Yûnînî, 1955, s. 195; Ebü'l-Fedâil, 1982, s. 452-3; İbnü'd-Devâdârî, 1960, s. 281; İbn Kesîr, 2015, 389; Uzun, 2021, s. 735-65; Uzun, 2022, s. 15-52). Böyle bir seferin hiçbir zaman düzenlenmemiş olmasına rağmen, tarafların söz konusu sefere ilişkin söylemi gündemde ve canlı tutmak suretiyle caydırıcı bir güç oluşturdukları bir gerçektir.

Memlûk – Altın Orda ilişkileri Baybars'ın tahta çıkışından kısa süre sonra, 660 (1261/1262) yılında Sultan'ın girişimleriyle başlamıştı. Sultan Baybars'ın taraflar arasındaki ilişkilerin tesisi ve güçlendirilmesine dönük gerek bu ilk girişiminde gerekse sonraki temaslarda her iki liderin de Müslüman oluşuna, bu durumun üzerlerine yüklediği sorumluluklara, düşmanın (İlhanlıların) ise *kâfirliğine*, keza halifenin ve hilafetin Kahire'deki varlığına özellikle ve pek çok kez vurgu yapması dikkat çekicidir. Son derece anlaşılır bu mesuliyet yükleyici referanslar tarafları yakınlaştırma potansiyeliyle birlikte, ortak düşmana karşı müşterek muhalif tavrı da tahkim edici bir mahiyet arz etmektedir. Memlûk – Altın Orda ilişkilerinin 1260'lı yıllarda gelişmeye başlaması ve aynı tarihlerde

İslâmiyet'in Çağatay hanları arasında yaygınlık kazanmaya başlamasının takip eden yıllardaki gelişmeler bakımından teşvik edici bir işlev görmüş olması muhtemeldir. Zira iktidarı oldukça kısa (altı ay) sürmüşse de İslâmiyet'i kabul eden ilk Çağatay şehzadesi Mübarekşah 1266 yılında hanlık makamına gelmeyi başarmıştı (Alan, 2016, s. 77). Onun ardından Çağatay Hanlığı'nı yöneten Barak Han (1266-1271) ise ölümünden bir süre önce İslâm'a geçmiş ve Sultan Gıyaseddin unvanını almıştı (Kafalı, 2005, s. 113).

Sultan Baybars'ın Altın Orda ile kurduğu temasın karşılık bulması ve bu süreçte İslâm dini ve İslâmî değerlerin bütünleştirici bir referans noktası teşkil edişinin muhtemel etkisiyle birlikte, Memlûklerin, bölgedeki bir diğer devlet olan ve İlhanlılarla kırılğan ilişkilere sahip Çağataylılara ilgisinin arttığını düşünmek makul görünüyor. Ne var ki bu tarihler aynı zamanda Moğolların kendi içerisinde mücadelelerin yoğun olduğu bir zaman dilimiydi. Bu sıralarda büyük kağanlık için mücadele veren Ögedey soyundan Kaydu, Barak Han'ın bir takım aşırı eylemleri dolayısıyla Çağatay Hanlığı üzerindeki tesirini arttırmıştı. Nihayet bu anlaşmazlığın çözümü için 1269 yılında Çağatay ve Ögedey ulusunun ileri gelenlerinin katılımıyla Talas ve Kencek merasında bir kurultay gerçekleştirildi. Kurultayın neticesinde *Maveraünnehr'in üçte ikisinin Barak'a, üçte birinin Kaydu ve Môngke Timur'a* verilmesi kararlaştırıldı (Reşîdüddin, 2013, s. 85-6). M. Kafalı'ya göre, alınan kararlar Çağatay Ulusu'nun artık Kağanlık Ulusu'nun değil, Kaydu Ulusu'nun üstün hâkimiyetine girdiği anlamına geliyordu (Kafalı, 2005, s. 109; ayrıca bkz. Alican, 2016, s. 165-6). Bununla birlikte, *Barak'ın askerlerinin otağı, mülkü, malı genişlemesi için, Amuderya'dan geçip İran'a asker sevk ederek Abaka'nın bazı memleketlerini ele geçirmesine* ilişkin bir uzlaşuya da varıldı (Reşîdüddin, 2013, s. 85-6). Kurultayda alınan kararlar Kaydu'nun artık Maveraünnehr'de daha etkili olacağı anlamına gelmekle kalmıyor, Çağataylıların, mezkûr karara istinaden muhtemel eylemleri sayesinde İlhanlıların hem Memlûkler hem de Altın Orda devletleri karşısındaki durumunu zayıflatma ihtimalini ortaya çıkarıyordu.

Memlûklerin Çağataylılarla ve Çağataylıların hâkimiyet sahasında üst bir otorite olarak Kaydu ile kurduğu irtibat öyle anlaşılıyor ki, Altın Orda ile kurulan ilişkilerden bağımsız değildir. Kaynaklardaki sınırlı veri Kaydu ve Çağataylılara gönderilen elçi ve mektupların Altın Orda'ya gönderilen heyetler eşliğinde bulduklarına ilişkin bir çıkarıma müsaade ediyor (Broadbridge, 2008, s. 50-62; Biran, 2019, s. 368-9) ki, bu aynı zamanda makul olan yöntem gibi görünmektedir. Nihayet Arapça kaynaklar Memlûklerin Kaydu ile kurduğu ilk teması 680 (1281/1282) yılına tarihlendirmektedir. Baybars el-Mansûrî, el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'un tahta çıkışından (1279) sonra, bu yeni durumun bir gereği olarak cülûsunu diğer liderlere bildirmek için her yöne elçiler gönderdiğini ve bu vesileyle, *maşrık memleketlerindeki Tatarların meliki Kaydu'ya da bir elçi gönderdiğini ve kendi düşmanlarına [İlhanlılara] karşı onu*

*tahrik ve amaçları doğrultusunda da teşvik ettiğini* ifade etmektedir (Mansûrî, 1998, s. 209). Öyle anlaşılıyor ki, Memlûklerin kuzey ve doğuya ilişkin siyasetleri yalnızca dost Altın Orda ve düşman İlhanlılarla sınırlı olmayıp, bu dost-düşman siyaseti bağlamında gelişen daha geniş bir vizyona dönüktü.

Sultan Kalavun'un Kaydu'ya gönderdiği heyet ve haberler Memlûklerin İlhanlılarla sınırdaş bir diğer siyasi unsura yönelik ilgisini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil'in kayıtlarına yansıyan çok kısa bir malumat bu ilginin Sultan Kalavun zamanında değil, Sultan Baybars'ın iktidar döneminde başladığını düşündürecek veriyi sunmaktadır. Buna göre, müellif 707 (1307/1308) yılına ilişkin haberleri kaydederken Horasan'dan Hanbalık'a kadar uzanan yerlerin hâkimi olarak Kaydu'yu<sup>1</sup> ve Barak Han evladını zikreder. Bununla birlikte, Kaydu'nun Mısır hâkimi ile diplomatik ilişkilerinin olduğunu, ayrıca başının üzerinde, biri el-Melikü'z-Zâhir Sultan Baybars'a diğeri ise el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'a ait iki sancak taşıdığını ve söz konusu sancakların da bu iki Memlûk sultanı tarafından ona gönderildiğini bildirmektedir (Ebü'l-Fedâil, 1985, s. 631-32).

Sultan Baybars'ın Altın Orda ile ilişkiler tesis etme ve bunları mümkün olduğunca güçlendirme gayretleri malumdur. Her ne kadar, yukarıda zikredilen dışında özel bir kayıt şimdilik biliniyor değilse de Sultan'ın Çağatay Ulusu'nun üst hâkimi pozisyonundaki Kaydu ile de bir irtibat tesis etmiş olması takip ettiği dış siyaset ile uyumludur. Bununla birlikte, yakın tarihlerdeki diğer kayıtlar da Memlûk sultanı ve halifenin sancaklarına ilişkin haberlerin doğruluğu noktasında güçlendirici bir dayanak olarak kabul edilebilir. Sultan Kalavun'un, cülûsunu haber vermek üzere çeşitli liderlere elçiler gönderildiğine yukarıda değinilmişti. Elçilerin gönderildiği şehirlerden biri de Altın Orda'nın merkezi Saray'dı. Aynı tarihlerde Altın Orda tahtında da bir değişiklik yaşanması ve Töde Mönge'nin 1282 yılında hanlık makamına geçmesinden yaklaşık bir yıl sonra bu kez Altın Orda elçileri Kahire'deydi (Ağustos/Eylül 1283). Altın Orda Han'ı Müslüman olduğunu bildirmenin yanı sıra Sultan'dan Müslümanlara özgü bir lakap ve ayrıca din düşmanlarına karşı mücadele ederken istifade etmek üzere hem Sultan'dan hem de Halife'den birer sancak istiyordu (İbn Abdüzzâhir, 1976, s. 46, 143; Mansûrî, 1998, s. 234, 39; Nuveyrî, 2004, XXXI, s. 68; İbnü'l-Furât, 1942, s. 277; Makrîzî, 1936, s. 716; Uzun, 2021, s. 749). Dolayısıyla Sultan Baybars'ın Kaydu'ya sancaklar gönderdiğine ilişkin haberlerin doğruyu yansıtır olma ihtimali oldukça güçlüdür.<sup>2</sup> Tabii burada, Töde Mönge'nin talep ettiği ve

<sup>1</sup> Tarihlerde bir karışıklık veya haberlerin Mısır'a geç ulaşmış olma ihtimali dolayısıyla bir hata söz konusudur. Kaydu 1301 yılında ölmüştü.

<sup>2</sup> Broadbridge, Töde Mönge'nin hilafet sancakları istemesinin, her ne kadar Halife bu dönemde ev hapsinde olsa da bir zamanlar Baybars'ın yaptığı gibi Kalavun'a da meşruyetini güçlendirmek için bir fırsat verdiğini, ancak Halife'nin sancaklarının Saray şehrine gönderilmiş olmasının pek muhtemel görünmediğini kaydediyor (2008, s. 62-3). Ancak, Kaydu özelinde olmakla beraber, Ebü'l-Fedâil'in kaydı söz konusu ihtimalin

Kaydu'ya (veya daha genel anlamda Çağataylılara) gönderilen sancakların aynı amaca hizmet etme zorunluluğunun olmadığı da ifade edilmelidir. Töde Mönge Müslüman bir lider olarak talep ettiği sancaklardan iç ve dış siyasette istifade etmeyi düşünmüş olabilir, bununla birlikte, Kaydu'ya gönderilenler Memlûk Sultanı'nın bölgedeki bir diğer büyük siyasi aktörle münasebet teşkil etmeye ve iktidarının temsiline dönük gayretinin yansımaları olarak anlaşılabilir. Her iki taraf açısından ortak olan durum ise sancakların talep edilmesi veya gönderilenlerin kabulünün bir tabiiyet meselesiyle ilgili olmadığıdır.

1283 yılında Kahire'ye gelenler, öyle anlaşılıyor ki, yalnızca Altın Orda elçileri değildi. Kaynaklar bir yıl sonrasına ilişkin haberler arasında Kaydu'nun elçilerinin geri döndüğünü ve onlarla birlikte, emir Seyfeddin Balaban el-Halebî ve Muzafferüddin Musa'nın elçi olarak Kaydu'ya ve başkalarına (Töde Mönge ve Nogay'a) gönderildiğini bildirmektedir. Ayrıca pek çok hediye ve armağanın da elçilerle birlikte gönderildiği yine haber verilen hususlardandır (İbnü'l-Furât, 1939, s. 1; Mansûrî, 1998, s. 239).

Ebü'l-Fedâil'in 707 (1307/1308) yılına dair yukarıda işaret edilen ve Kaydu'nun Mısır sultanı ile münasebetlerinin bulunduğu haberlerinin yanı sıra, Nuveyrî de Kaydu'nun iktidarının 709 (1309/1310) yılına kadar devam ettiğini bildirmektedir (Nuveyrî, 2004, XXVII, s. 254). Bir başka müellif ise 1315 yılı gelişmeleri arasında, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un Kaydu'ya gönderdiği elçilerin geri döndüklerini ve onlarla birlikte Kaydu cihetinden elçiler, memlûkler ve cariyelerin de geldiklerini haber vermektedir (Abdullah es-Safedî, 2003, s. 227). Malum olduğu üzere Kaydu söz konusu tarihlerde hayatta değildi ve Çağatay Ulusu'nun başında bu sırada İsen Buka (Esen Boğa) (1309-1319) bulunmaktaydı. Kaydu'nun uzun süre bölgedeki güçlü hâkim ve Memlûk tarafının muhatabı olarak bulunuşu muhtemeldir ki, bu kayıtları etkilemişti. Tüm bunlarla birlikte, eserini 1320'lerden sonra yazan Nuveyrî'nin aynı yerde, *“ülkelerimizin uzaklığı ve hükümdarlarımız arasındaki elçi teatisinin kesilmesi yüzünden artık onlardan [Maveraünnehr melikleri] haber gelmez oldu”* diyerek (Nuveyrî, 2004, XXVII, s. 254; Biran, 2019, s. 370) Kaydu dönemindeki nispeten daha yoğun ve sağlıklı iletişime işaret ettiği düşünülebilir. Kaynakların verdiği bazı tarihler ve isimler arasındaki uyumsuzluğa rağmen, söz konusu kayıtların varlığı Memlûklerin Maveraünnehr ve Orta Asya yönündeki ilgilerine işaret eden bir görüntü sunmaktadır.

Nuveyrî'nin dikkat çektiği elçi teatisi ve haberlerin kesilme durumu öyle anlaşılıyor ki, belli bir süre için geçerliydi. Zira 1330'lara gelindiğinde bu kez yeni bir Çağatay hanı Memlûk hâkimiyet sahasındaki müelliflerin ilgisine mazhar

---

gerçekleşmiş olabileceğine dair güçlü bir kanıt teşkil etmektedir. İlgili hususa dair başka bir açıklama ve karşı görüş için bkz. Uzun, 2021, s. 750-51, dipnot 92).



oldu. Alaaddin Tarmaşirin Han'a (1327-1335)<sup>3</sup> ilişkin haberler kroniklere yansımakla kalmayıp, biyografisi de tabakat/teracim eserlerinde kendisine yer buldu (Safedî, 1991, s. 382-83; İbn Hacer, s. 305-6). Maverünnehr ve Orta Asya'ya ilişkin genel ilginin yanı sıra, Tarmaşirin Han'ın Müslüman olması ve İslâm'ın, hanlık sahasında bir zemin kazanması noktasındaki tesiri muhtemeldir ki, söz konusu alakanın sebepleri arasındaydı. Nihayet Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil Ceyhun'dan Türk beldelerinin sonuna, yani Almalık ve Kayalık'a (bkz. Kutlu, 2020, s. 105-128) kadar olan sahanın hâkiminin Sultan Alaaddin Muhammed b. Tarmaşirin olduğunu bildirir. Bununla birlikte, onun Mısır sultanıyla dostluk ilişkilerinin olduğunu ve geçit törenlerinde (*mevkib*) el-Melikü'l-Mansur Kalavun'un alametlerini (sancaklarını) başının üzerinde taşıdığını ifade etmektedir (Ebü'l-Fedâil, 1973, s. 63-4, 90). el-Cezerî'nin aynı sürece ilişkin söylemleri Ebü'l-Fedâil'inkilerle uyumlu olmakla beraber, onun kayıtları biraz daha detaylıdır. el-Cezerî, *Tarmaşirin Han'ın Mısır sultanıyla yazıştığını, ikisi arasında elçilerin ve mektupların gidip geldiğini, hatta Mısır ve Şam'dan kim onların ülkesine giderse Sultan (en-Nâsır Muhammed) dolayısıyla ona çok saygı gösterdiklerini* kaydeder (el-Cezerî, 1998, s. 851-2). Bir başka yerde ise benzer ifadelerle bir de sancak meselesini ekler ve Tarmaşirin'in tüm sancakları arasında (onun babasının) en-Nâsır Muhammed'in sancaklarının da [Tarmaşirin'in] başının üzerinde taşındığını ve söylendiğine göre bunların Mısır sultanının sancakları olduğunu bildirir (el-Cezerî, 1998, s. 922-3). Dolayısıyla, vaktiyle bahsi geçen Sultan Kalavun'un sancakları bir kez daha söz konusu edilmiştir. Bununla birlikte, diplomatik usul ve yöntemlere ilişkin eserinde el-Ömerî'nin de Tarmaşirin Han'la yapılan yazışmalara bir göndermede bulunması taraflar arasındaki münasebetler bakımından özellikle önemli görünüyor. Bu bağlamda müellif, Tarmaşirin Han'la yapılan yazışmaların *İran sahibiyle* [İlhanlı Hanı] yapılanlarla aynı biçimde olduğunu kaydetmekte (el-Ömerî, 1988, s. 70-1), dolayısıyla örnekleri mevcut değilse de mektupların ve mektuplaşmaların varlığı ve doğruluğuna işaret etmektedir.

Çeşitli tarihlerdeki kayıtlarda bahsi geçen sancaklarla alakalı olarak burada birkaç hususa dikkat çekmek yararlı olabilir. Her zaman detaylı olarak kaydedilmemişse de kaynaklarda geçen sultanların sancaklarının “baş üzerinde taşındığı” ifadesini gerçek anlamda sancakların sürekli olarak hanların başları üzerinde veya beraberlerinde taşındığı ya da Blochet'in anladığı gibi (Blochet'ten alıntılanan Biran, 2021, s. 371, dipnot 16; Ebü'l-Fedâil, 1982, s. 368, (Blochet'in giriş yazısı), dipnot 1), yani en-Nâsır'ın adının işlenmiş olduğu bir parça ipek kumaşın Han'ın baş çevresine sarılması şeklinde kavrayıp yorumlamamak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bunun yerine, zaten Ebü'l-Fedâil'in de kaydettiği (Ebü'l-Fedâil, 1973, s. 90) üzere, söz konusu ifade Memlûk sultanı ve (Altın Orda

<sup>3</sup> Tarmaşirin Han'ın hâkimiyet süreci ve Müslüman olması ile alakalı olarak bkz. Kafalı, 2005, s. 135-137; Alan, 2016, s. 86-94; Biran, 2002a, s. 742-752.

örneği göz önünde bulundurulursa) muhtemeldir ki Kahire'deki halifenin sancaklarının geçit törenlerinde, alaylarda (mevkîb) ve kabullerde bulundurulmasına işaret etmektedir. Dolayısıyla yukarıda da kısmen değinildiği üzere, bu sancakların varlığı ve izharını taraflar arasındaki dostça münasebetlerin alameti ve bunun protokol düzeyinde temsili olarak anlamak ve kavramak daha isabetli bir yaklaşım gibi görünüyor.

Her ne kadar bir yazışma veya elçi teatisine ilişkin malumat vermiyorsa da İbn Battûta'nın Tarmaşirin Han ile bizzat görüşmesi ve buna ilişkin kayıtları, ele aldığımız bağlamda, önem arz etmektedir. 1333 yılında görüştüğü Han'ı oldukça adaletli ve sevilen bir figür olarak tasvir eden seyyah, onun ayrıca civar ülkelerin (Çin, Hint, Irak, Uzbek) hükümdarlarınca saygı gösterilen büyük ve önemli bir şahsiyet olduğunu kaydeder. Bununla birlikte, İbn Battûta, Han'ın huzuruna çıkarıldığı gün yaptıkları görüşmede onun evvela “*Mekke, Medine, Kudüs, el-Halil, Dimaşk ve Mısır, el-Melikü'n-Nâsır, Irakeyn ve buraların hükümdarları ve Acem beldeleri*” hakkında sorular sorduğuna dikkat çeker (İbn Battûta, 1987, s. 378). Müslüman bir lider olarak adı geçen şehirleri merak etmesi anlaşılır olan Tarmaşirin Han'ın, civar bölgelere ve buraların liderlerine ilişkin son durumu, adı geçen bu yerleri veya yakın bölgelerini bizzat gezen İbn Battûta'dan öğrenmeye çalışması da oldukça makuldür. Bununla birlikte, Han'ın el-Melikü'n-Nâsır'ı ismen zikrederek sorması bölgedeki diğer liderlere nazaran taraflar arasındaki daha ileri bir yakınlığa gönderme yapıyor olmalıdır. Nihayet Tarmaşirin Han, henüz ülkesine dönmeden önce İbn Battûta'dan hususi bir istekte de bulunur. İbn Battûta'nın da şahit olduğu, cemaatle kılınan bir namaz sırasında yaşananları örnek gösteren Han, ülkesine döndüğünde, kendisinin âlimler ve ilim sahiplerine karşı ne kadar tevazu gösterdiği ve alçakgönüllü bir şekilde davrandığını anlatmasını özellikle ister (İbn Battûta, 1987, s. 379).

Tarmaşirin Han'ın ölümünden (1335) sonra, Çağatay Hanlığı, Karşî (Nahşep) merkez olmak üzere Maverâünnehr bölgesi ve Almalık merkez olmak üzere de İli havzası bölgesi şeklinde iki kısma ayrıldı ve müteakiben Maverâünnehr'de güç “ulus emîrleri” denilen yerel beylerin eline geçti (Alan, 2016, s. 90). Bu aynı zamanda tedricen ancak kesin bir parçalanma anlamına geliyordu. Esasen 1320'lerden sonra değişen Memlûk – İlhanlı münasebetlerinin genel görüntüsü Memlûklerin Altın Orda ile ilişkilerinde köklü bir değişime sebep olmuştu. Aynı değişimin Memlûklerin Çağataylılarla kurdukları münasebetlere de tesir ettiği anlaşılıyor. Ne var ki, 1335 yılı Çağatay Hanlığı açısından olduğu gibi İlhanlılar için de oldukça önemli bir tarihi ve her iki devlet açısından bir sona işaret ediyordu. Dolayısıyla Çağatay Hanlığı'nın bu durumu tabii olarak Memlûk Devleti ile yeni bir takım ilişkiler tesis etme ya da iletişim kurma ihtimalini de ortadan kaldırmış oldu. Gerek İran gerekse Maverâünnehr ise çok uzun olmayan bir süre sonra yeni bir liderin yükselişine şahitlik edecekti. Hâkimiyeti bu bölgelerle sınırlı kalmayacak bu yeni lider Timur'du ve onun gerek Memlûklerle

gerekse bölgedeki diğer güçlerle kuracağı ilişkiler oldukça farklı yeni bir sürecin başlangıcı olacaktı (Memlûk – Timurlu münasebetlerinin bütününe odaklanan bir çalışma için bkz. Kanat, 2022).

Yukarıda Memlûklerin Kaydu ve Çağataylılar ile kurduğu münasebet ve iletişimin kaynaklara yansıyan kayıtları ortaya konuldu. Bununla birlikte, söz konusu kayıtların yalnızca ortaya konulmanın ötesinde ilgili dönemin konjonktüründe zeminlenmiş bir bağlam içerisinde değerlendirilmesi onları daha anlamlı hale getirecektir. Bu noktada Memlûk – Altın Orda münasebetlerinin genel mahiyeti Memlûklerin Çağataylılarla kurduğu ilişkiler açısından da bir model teşkil etmektedir ki, yukarıda değinildiği üzere, söz konusu münasebetler zaten Altın Orda ile kurulan ilişkilerle belli ölçüde irtibatlıdır. Memlûklerin Altın Orda ile kurduğu münasebetlerin eyleme dönüşen bir ortaklığa varmamış olması, daha önce ortaya konulduğu üzere bir başarısızlık veya akamet değildir (Uzun, 2002, 41-5). Diplomatik ilişkilerde, bir ihtimalin gündeme getirilmesi veya gündemde tutulması bunun mutlaka eyleme dönüştürülmek istendiği anlamına gelmeyebilir. Bilakis ortaya konulan bu söylemin yarattığı caydırıcı gücün kendisinden istifade etmek, dolayısıyla da istenilen noktada bir baskı oluşturmak temel amaç olabilir ki, Memlûk – Altın Orda münasebetleri bu duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir. Memlûklerin Kaydu ve Çağatay hanları ile kurdukları münasebetler de benzer bir caydırıcı güç bağlamı içerisinde değerlendirilebilir. Tabii olarak Memlûklerin Altın Orda ile kurduğu siyasi ve ticari münasebetlere nazaran Kaydu ve Çağataylılarla kurulan ilişkilerin boyut ve etkisi daha sınırlı ve dar kapsamlıdır.

Tarihi kayıtlar, yukarıda görüldüğü üzere, Memlûklerin (Kaydu'nun üst hâkimiyeti dâhil olmak üzere) Çağataylılar ile bir takım ilişkilerinin olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, söz konusu ilişkilerin eylemsel karşılığı, bir başka deyişle fiilî bir netice üretip üretmediği önemlidir. Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki, Memlûklerin Çağataylılar ile ilişkileri ortak bir eyleme dönüşmemiştir, ancak kurulan irtibat ve bir ittifaka dair ortaya konulan söylemin kendisi her iki tarafın (Memlûkler ve Çağataylılar) lehine fırsatlar sunmuştur. Öyle ki, yukarıda işaret edilen 1269 yılındaki kurultaydan kısa süre sonra, Barak Han Horasan'a girmiş ve burada hak iddia ederek işgale kalkışmıştı. Ancak Abaka'nın bizzat ordusunun başında karşı harekâta geçmesinin üzerine taraflar 1270 yılında Herat yakınlarında karşılaştı ve savaştılar (Reşîdüddin, 2013, s. 99-108; Spuler, 2011, s. 81; Biran, 2002b, s. 202). Kazanan Abaka Han'dı, ancak İlhanlıların doğu sınırlarındaki Çağatay tehdidi ve bununla birlikte kuzeydeki Altın Orda tehlikesi Abaka Han'ın dikkatini bütünüyle batıya vermesine engel oluyordu. Nihayet yakın zamanda Sultan Baybars'ın Antakya'yı fethi (1268) ve sonrasında bölgedeki Haçlıları baskılamaya dönük faaliyetleri (İbn Abdüzzâhir, 1976, s. 307-24, 347, 348; Runciman, 2008, s. 281-86; Özbek, 2018, s. 45-62; Kanat, 2000, s. 94) karşısında İlhanlıların kayda değer bir etkinliği olamadı.

Ermeni müverrih Hayton bu süreçte yaşananları doğrudan Memlûklerin Tatarlarla (*Moğollarla*) yaptığı antlaşmaya bağlar. Şöyle der:

Bu sırada Mısır Sultanı büyük bir kurnazlık yaparak deniz yolundan bazı elçilerini Kumanya ve Rusya’da bulunan Tatarlara gönderdi ve onlarla anlaşmaya vardı. Buna göre Abaka Han Sultana doğru ilerlediğinde kuzeydeki Tatarlar onun topraklarına saldıracaklar, böylelikle de Sultanın toprakları tehlikeden uzak kalacaktı. Karşılık olarak da Sultan, onların topraklarının saldırıya uğraması durumunda Abaka Han’a saldıracaktı. Bu anlaşma ve ittifak sayesinde Sultan, Hıristiyanlara saldırdı ve onların topraklarını ve kalelerini herhangi bir direnişle karşılaşmaksızın kolaylıkla ele geçirmeye muktedir oldu. Neticede Hıristiyanlar,..., Antakya kenti ile daha başka kaleleri ve Suriye’de ellerinde tuttıkları toprakları kaybettiler (Korykoslu Hayton, 2023, s. 160-61).

Hayton’un, kullandığı genelleyici (*Tatarlar/Moğollar*) ifade, Çağataylılarla kurulan irtibatlarla beraber düşünüldüğünde, Altın Orda’yla birlikte Çağataylıların da Memlûklerin müttefikleri olarak anlaşılmasını mümkün kılacak esnekliği sağlıyor. Tüm bunlarla beraber, Memlûk düşmanlığı, karşı bir cephe olarak Frenkler ile İlhanlıları yakınlaştırmış, hatta müşterek harekâtlar için bir takım girişimlerde bulunulmuştu. Bu bağlamda Abaka Han evvela, yeni haçlı seferleri hayalleri kuran Fransa kralı IX. Louis’ye, daha sonra ise 1271 yılında Akka’ya ulaşan İngiliz veliahd prensi (I.) Edward’a yardım sözleri vermiş idiye de her iki teşebbüs de neticesiz kalacaktı (Runciman, 2008, s. 282, 86; Amitai-Preiss, 1995, s. 98-9). Dolayısıyla doğudaki Çağatay ve kuzeydeki Altın Orda baskısının Memlûk çıkarları lehinde etkili neticeler ürettiği anlaşılmaktadır.

Ayn Câlût’taki Moğol yenilgisine rağmen, Memlûk İlhanlı mücadelesi sonraki on yıllar boyunca da devam etmiş ve bunun yansımaları olan muhtelif savaşlar gerçekleşmişti. Bu savaşların genelinde Memlûk üstünlüğü söz konusuydu ancak, 1299 yılına gelindiğinde Gazan Han büyük bir orduyla Suriye’ye hareket etti. el-Melikü’n-Nâsır Muhammed’in karşı harekate geçmesiyle taraflar Hama ile Humus arasındaki Vâdî el-Hazindâr’da karşı karşıya geldiler. Ancak bu kez üstün gelen taraf İlhanlılar oldu ve ilerleyişine devam eden Moğol ordusu Ocak 1300’de Dımaşk’a girdi (Reşîdüddin, 2013, s. 277-83; Uyar, 2012, s. 1-8). İlhanlılar yaklaşık yüz gün boyunca Suriye’de geçici bir hâkimiyet tesis edeceklerdi, ancak Dımaşk’a gelişinden kısa süre sonra ve henüz Dımaşk Kalesi’ni ele geçirmeden, Gazan Han ani bir kararla 5 Şubat’ta şehirden ayrılarak geri döndü (Reşîdüddin, 2013, s. 281-2; İbnü’d-Devâdârî, 1960, s. 31-7; Nuveyrî, 2004, XXXI, s. 248-50). Uzatmalı bir rekabetin ardından gelen zafere rağmen, Gazan Han’ın geri dönmesi veya dönmek durumunda kalması dikkat çekicidir. Reşîdüddin’e göre Han’ın bu ani dönüşü havaların ısınmasıyla ilgiliydi (Reşîdüddin, 2013, s. 281), ne var ki, Ermeni müverrih

Hayton'un aynı husustaki beyanı daha gerçekçi bir görüntü sunar. Onun kaydına göre, “*Gazan Han’a, akrabası Kaydu’nun (Baido/Baidu) İran’a saldırdığı ve ona (Gazan Han’a) büyük zarar verdiğine ilişkin haberler geldi, bunun üzerine, onun daha fazla zarar vermesini engellemek için Gazan Han kendi [halkının] yanına dönmeyi düşündü*” (Hayton, 1906, s. 196; He’tum, 2021, s. 72; Baido/Baidu ismiyle ilgili farklı (*Baltu*) bir okuma için bkz. Korykoslu Hayton, 2023, s. 205). Devamında Hayton, gerekli ayarlamaları yaptıktan sonra Gazan Han’ın geri döndüğünü ifade eder. Han bu süreçte her ne kadar ülkenin doğusuna geri dönmemiş, (ihtimal ki, Altın Orda tehdidini de göz önüne bulundurup) Merağa ve Tebriz de zaman geçirmek suretiyle farklı bir politika takip etmişse de aynı yılın (1300) Eylül’ünde yeniden Suriye’ye gitmek üzere harekete geçişinden (Reşîdüddin, 2013, s. 283) anlaşıldığı kadarıyla bu zorunlu bir ayrılık olmuştu. Ne var ki, bu süreçte Suriye’de yaşananlar bölgenin yeniden Memlûk hâkimiyetine girmesiyle neticelenecek ve Gazan Han’ın ikinci girişimi de neticeye ulaşmadan akim kalacaktı (Reşîdüddin, 2013, s. 283 vd.; Özgüdenli, 2009, s. 150-3; Sağlam, 2017, s. 96-103, 108-10). Dolayısıyla öyle anlaşılıyor ki, doğudaki Kaydu (ve bununla birlikte, Altın Orda) tehdidi bir kez daha Memlûkler lehine ve onların ezeli düşmanları İlhanlılar aleyhine bir neticenin oluşmasında ciddi katkı sağladı (Biran, 2021, s. 369-70; Jackson, 2023).

1320’li yıllarda Memlûk ve İlhanlı ilişkilerinin farklı bir yöne evrilmesinden kısa süre önce dahi, Memlûk, Altın Orda ve Çağataylıların tesis ettiği ilişkiler ve bunlara dair oluşturulan gündem ve söylemin İran üzerindeki etkilerine ilişkin bazı kayıtlar ele aldığımız konu açısından iyi bir örnek sunmaktadır. 716 (1316/1317) yılına ilişkin kayıtlarında Kâşânî, söz konusu yılda Maverâünnehrli bir şahsın yüce huzura geldiğini ve bir hususu arz ettiğini bildirmektedir. Devamını onun ifadelerinden okursak:

*‘üç padişah hazırlanıp senin [Olçaytu Han] ülkeneye karşı harekete geçme hususunda birbirleriyle anlaşıp ahitleştiler. [Bunlar] Çağatay Uhusu’ndan İsen Buka ve Kebek ile Cuci Uhusu’ndan Özbek’tir ve O [Özbek] Mısırlı Nâsır ile üç cihetten, yani doğu, batı ve kuzeyden gelerek İran ülkesini Olçaytu Sultan’ın tasarrufundan almak ve birbirleri arasında üçe bölerek paylaşmak hususunda anlaşmış ve karar kılmışlar’. Onun şakirdi diz çöküp şöyle dedi: ‘bu adam yalan söylüyor ve buraya casusluğa geldi’. Padişah ise [ona] şöyle sordu: “bu üçü buraya ne zaman hareket edecekler”. [Cevaben] ‘bu yıl kış mevsiminin başında’ dedi.*

Bu konuşmalardan sonra Olçaytu Han haberlerin doğruluğunu soruşturana kadar bahsi geçen Maverâünnehrli kişinin Tebriz zindanına atılmasını emretmiş ve adam hapsedilmişti (Kâşânî, 1391, s. 212).

Memlûkler, tüm ilişki ve söylemlerine rağmen, ne Altın Orda ne de Çağataylılarla müşterek bir harekâta bulunamadı veya daha güçlü ihtimalle

bulunmadı. Söz konusu devletlerin coğrafi konumları ve İlhanlıların bölgedeki etkinliği ve gücü düşünüldüğünde bu oldukça zordu, ancak daha da önemlisi Memlûklerin doğu politikası böyle bir girişimi gerekli kılmıyordu. Öyle anlaşılıyor ki, doğudan bir tehlike gelmesini engellemek ve ilgili yöndeki Memlûk çıkarlarını garanti altına almak Memlûkler açısından kâfiydi. Bunu sağlamanın en etkili yollarından birisi ise zaten İlhanlılarla düşman olan diğer devletlerle bir takım ilişkiler tesis etmektir ki, Altın Orda ve Çağataylılarla kurulan münasebetler bunu açıkça ortaya koymaktadır. Kâşânî'nin yukarıdaki kaydı ise takip edilen söz konusu politikanın her üç devletin lehindeki tesirini ortaya koymasından dolayı anlamlı bir örnek teşkil etmektedir. Esasen Memlûklerin Altın Orda'nın yanı sıra Çağataylılarla bir takım münasebetler kurmak ve bunlardan neşet eden söylemin coğrafyada yayılmasını sağlamak suretiyle, yani kurulan ilişkilerin kendisinden ziyade bu yönde oluşturulan algının bizzat kendisinden istifade etmeye dönük bir politika takip ettikleri anlaşılmaktadır. Kâşânî'nin kaydı ise bu amacın başarılı neticeler verdiğinin kanıtı olarak okunabilir. Aynı şekilde, İlhanlıların Memlûkleri yenmeyi başardıkları Vâdî el-Hazindâr Savaşı'nın ardından, Gazan Han'ın Suriye seferinin tam ortasında bölgeden ayrılmaya mecbur olmasını ve ülkesinin üç tarafındaki düşmanlara neredeyse eşit sayılabilecek bir mesafede konumlanmak durumunda kalmasını Memlûk, Altın Orda ve Çağataylıların İlhanlılar üzerinde kurmak istedikleri baskının başarılı neticeleri arasında addetmek mümkün görünüyor. Dolayısıyla Memlûklerin Çağataylılarla kurdukları diplomatik ilişkilerin pratik anlamda neticeler ürettiği anlaşılmaktadır.

### **Sonuç**

İlhanlı Devleti'nin kuruluşunun ve İlhanlıların takip ettiği politikaların XIII. yüzyılın ikinci yarısındaki devletlerarası siyaset üzerinde önemli tesirleri oldu. Sultan Baybars'ın iktidarıyla birlikte Memlûkler Deşt-i Kıpçak ve Orta Asya'daki siyasi unsurlarla ilişkiler tesis etmek ve bunları geliştirmek noktasında önemli girişimlerde bulundular. Temelde İlhanlı karşıtlığına dayanan bu politikalar taraflar açısından müşterek faydaları amaçlıyordu. Memlûklerin söz konusu bu girişimleri, ekonomik, stratejik ve sosyo-dinî etkenler dolayısıyla daha çok Altın Orda devletine dönüktü. Bununla birlikte, İlhanlılarla gergin münasebetleri ve onlar üzerinde baskı oluşturabilecek coğrafi yakınlıkları Çağataylıların da Memlûkler açısından yararlı ve stratejik bir partner olma ihtimalini doğurmuştu.

İşaret edilen ihtimalden istifade etmek öyle anlaşılıyor ki, Sultan Baybars'ın temel hedefleri arasındaydı. Memlûklerin, Kaydu ve dolayısıyla da Çağataylılarla ilişkilerinin Sultan Baybars zamanında başladığını ifade etmek için, sınırlı da olsa yeterli veri var gibi görünüyor. Sonraki bazı Memlûk sultanlarının dönemlerine ilişkin kayıtlar ise Memlûklerin Çağataylılara ilgisi ve onlarla kurdukları ilişkileri açıkça ortaya koymaktadır. Tabii, başta coğrafi uzaklık olmakla beraber söz

konusu ilişkileri zorlaştıran ve sınırlayan faktörler de mevcuttu. Bununla birlikte, kayıtlarda zikredilmesine rağmen, Memlûklerin, tıpkı Altın Orda ile münasebetlerine benzer şekilde, Çağataylılar ile kurdukları ilişkilerin temelinde müşterek harekât veya seferlerden ziyade ortak düşmana karşı bir söylem birliğine varmak ve bu sayede onun üzerinde bir baskı oluşturarak tahakküm kurmak olduğu anlaşılıyor. Nihayet neticeleri denetlendiğinde bu politikanın başarılı sonuçlar ürettiği gözlemlenmektedir. Dolayısıyla İlhanlı sınırlarını çevreleyen devletler olarak Memlûkler, Altın Orda ve Çağataylıların diplomatik temas ve ilişkileri, bu ilişkilerden beklentilerine uygun şekilde bir takım neticeler üretmiştir. Tarihi kayıtların ortaya koyduğu üzere, söz konusu üç devletin münasebetlerine ilişkin söylemin yaygınlığı İlhanlıların tüm gücünü bu devletlerden biri üzerine yoğunlaştırmasını engellemiş, dolayısıyla da söz konusu üç devlet kendi adına bu münasebetlerden mümkün olan faydayı elde edebilmiştir.

Bilindiği üzere Memlûk – İlhanlı ilişkileri 1320'lerden sonra yeni bir sürece girmiş ve Memlûk Sultanı en-Nâsır Muhammed İlhanlı karşıtı ve Altın Orda yanlısı geleneksel Memlûk politikasından uzaklaşarak bir denge siyaseti takip etmeye başlamıştı. Bu değişikliğe rağmen, en-Nâsır Muhammed'in çağdaşı Tarmaşirin Han'la ilgili kayıtlar ve Han'ın Sultan'a ilişkin alakası taraflar arasındaki ilişkinin düzeyine göndermelerde bulunması bakımından anlamlıdır. Tüm bunlarla birlikte, kaynakların bazı Çağatay hanlarının Memlûk sultanlarına (ve muhtemelen Kahire'deki Abbâsî halifesine) ait sancakları beraberlerinde buldurmalarına ilişkin kayıtları özellikle dikkate değerdir. Bu sancakların varlığı ve bunlara ilişkin kayıtların kaynaklardaki yansımaları Memlûk – Çağataylı ilişkilerine işaret etmekle beraber, Çağataylıların, Memlûklerle irtibatlarının temsiline ve bu temsilin izharına gösterdikleri öneme işaret etmesi bakımından manalı görünmektedir.

---

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

---

### **Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı**

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

**KAYNAKÇA**

- Abdullah es-Safedî. (2003). *Nüzhetü'l-mâlik ve'l-Memlûk*, tah. Ömer Abdüsselam Tedmurî. el-Mektebetü't-Asriyye.
- Alan, H. (2016). Çağatay Hanlığı. Hayrunnisa Alan – İlyas Kemaloğlu (Ed.), *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları* içinde (s. 68-97). Ötüken.
- Alican, M. (2016). *Tarihin Kara Yazısı Moğollar*. Timaş.
- Amitai-Preiss, R. (1995). *Mongols and Mamluks: the Mamluk-Ilkhanid War 1260–1281*. Cambridge University Press.
- Baybars el-Mansûrî. (1998). *Zubdetü'l-fikre fî tarîhi'l-hicre*. tah., Donald S. Richards. Das Arabische Buch.
- Biran, M. (2002a). The Chaghadaids and Islam: The Conversion of Tarmashirin Khan (1331-34). *Journal of the American Oriental Society*, 122/4, ss. 742-752.
- Biran, M. (2002b). The Battle of Herat (1270): A case of inter-Mongol warfare. Nicola Di Cosmo (Ed.), *Warfare in Inner Asia* içinde, (s. 175–220). Brill.
- Biran, M. (2019). The Mamluks and Mongol Central Asia. Reuven Amitai – Stephan Conermann (Ed.), *The Mamluk Sultanate from the perspective of regional and world history* içinde, (s. 367-389). Bonn University Press.
- Broadbridge, A. F. (2008). *Kingship and ideology in the Islamic and Mongol Worlds*. Cambridge University.
- Cüveynî. (2013). *Tarih-i cihan gûşa*. (Mürsel Öztürk, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Ebü'l-Fedâil. (1973). *Ägypten und Syrien Zwischen 1317 und 1341 in der chronik des Mufaddal Ibn Abî al-Fadâ'il, (en-Nehcü's-Sedîd ve Dürriü'l-Ferîd fî mâ ba'd tarîhi İbni'l-Âmîd, havâdisu'l-fetre beyne sene 717-741 hicriyye)*. Samira Kortantamer (Ed.), Klaus Schwarz Verlag.
- Ebü'l-Fedâil. (1982, 1985). *en-Nehcü's-sedîd ve dürriü'l-ferîd fî mâ ba'd tarîhi İbni'l-Âmîd*, (E. Blochet neşr. ve Fran. çev.), [I. Kısım, *Patrologie Orientale*, C. 12, Turnhout 1982, içinde], s. 65-208 (407-550); [III. Kısım, neşr. ve Fran. çev. E. Blochet, *Patrologie Orientale*, C. 20, Turnhout 1985, içinde], s. 1-267 (512-776).
- el-Cezerî. (1998). *Havâdisü'z-zaman ve enbâ'uhû ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâ'ihî*. C. II, neşr. Ömer Abdüsselam Tedmurî. el-Mektebetü't-Asriyye
- el-Ömerî (1988). *et-Ta'rîf bi-Mustelehi's-Şerîf*. tah. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Ömerî. (2010). *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlik'il-Emsâr*. C. III, neşr., Kamil Selman el-Cubûrî. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hayton. (1906). La Flor des estoires. *Recueil des historiens des croisades, documents Arméniens*, C. II, (s. 111-253).
- He'tum (2021). *The history of the Tartars: flower of the histories of the East*, trans. Robert Bedrosian. Sophe. n.
- Herevî. (1383). *Tarih-nâme-i Herat*. neşr., Gulâm Rızâ Tabâtabâi Mecc. İntişârât-ı Esâtîr.
- İbn Abdüzzâhir. (1976). *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*, tah., Abdülaziz el-Huveytir. (y.y.).



- İbn Battûta. (1987). *Rihletu İbn Battûta, Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*. neşr., Muhammed Abdulmun'im el-Aryân. Dâru İhyâi'l-Ulûm.
- İbn Hacer. (1997). *ed-durerü'l-kâmîne fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. C. I, neşr., Abdülvâris Muhammed Ali. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr. (2015). *el-bidâye ve'n-nihâye*. C. XV, tah., Komisyon. Dâru İbn Kesîr.
- İbn Vâsıl. (1884). *Müferricü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, [Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды, ed., V. Tiesenhausen, C. I, Petersburg 1884, içinde], s. 70-75.
- İbnü'd-Devâdârî. (1960). *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, C. IX, neşr., Hans R. Roemer. Matbaatu Lecneti't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr.
- İbnü'l-Furât. (1939, 1942). *Tarihu İbnü'l-Furât*, C. VIII, neşr., Konstantin Zureyk – Necla İzzeddin; C. VII, neşr., Konstantin Zureyk. el-Matbaa el-Amrikaniyye.
- Jackson, P. (2023). Chaghatayid dynasty. *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/chaghatayid-dynasty>, 13.03.2023, sa. 20: 23.
- Kafalı, M. (2005). *Çağatay Hanlığı (1227-1345)*. Berikan.
- Kanat, C. (2000). Memlûkler ve Çukurova. *Efsaneden tarihe tarihten bugüne Adana: köprü başı*, (M. Sabri Koz - Erman Artun, haz.), (s. 93-107). Yapı Kredi.
- Kanat, C. (2001). Baybars zamanında Memlûk-İlhanlı münasebetleri (1260-1277). *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. 16, s. 31-45.
- Kanat, C. (2022). *Ortadoğu'da hâkimiyet mücadelesi, Memlûk – Timurlu münasebetleri 1382-1447*. Türk Tarih Kurumu.
- Kâşânî. (1391). *Tarih-i Olcaytu*. neşr., Mehîm Hamblî. Şirket-i İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi.
- Khelejani, A. H. (2013). *İlhanlılar ile Altın Orda Devleti'nin siyasi ve sosyal ilişkileri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Korykoslu Hayton. (2023). *Doğu ülkeleri tarihinin altın çağı*. (Altay Tayfun Özcan, haz. ve çev). Kronik.
- Kutlu, M. (2020). Kayalık: Bir Karluk Yabgu devleti başkenti. *Anasay*, S. 11, s. 105-128.
- Makrîzî. (1936). *es-Sulûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. C. I, tah., Muhammed Mustafa Ziyâde. Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye.
- Morgan, D. (2001). *The Mongols*. Blackwell.
- Nuveyri. (2004). *Nihaytü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. C. XXVII, XXXI, (Necip Mustafa Fevâz - Hikmet Kaşlı Fevâz tah.). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Özbek, S. (2002). Yakın Doğu Türk-İslâm Tarihinin akışımı değiştiren bir meydan savaşı: Ayn Calud. *Türkler Ansiklopedisi*, C. 5, Hasan Celal Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca (Ed.). (s. 127-133). Yeni Türkiye Yayınları.
- Özbek, S. (2018). *Moğolları durduran Türk Sultan Baybars*. Berikan.
- Özgüdenli, O. G. (2009). *Moğol İnanında gelenek ve değişim, Gazan Han ve reformları (1295-1304)*. Kaknüs.
- Remzî, M. M. (2002). *Telfiku'l-Ahbâr ve Telgihu'l-Â'sâr fî Vakâi' Kazan ve Bulgâr ve Mulûki't-Tatar*. C. I. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Reşîdüddin. (2013). *Câmiu't-tevârih (İlhanlılar kısmı)*. (İsmail Aka – Mehmet Ersan – Ahmad Hesamipour Khelejani, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Runciman, S. (2008). *Haçlı seferleri tarihi*. C. III, (Fikret Işıltan, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Safedî. (1991). *Kitabu'l-vâfi bi'l-vefeyât*. C. X, neşr., Stefan Wild – Ulrich Haarmann. Dâru Sadr.
- Sağlam, A. (2017). *Suriye'de hâkimiyet mücadelesi, İlhanlılar – Memlûkler (1298-1304)*. Çamlıca.
- Sağlam, A. (2018). Memlûk-İlhanlı diplomatik ilişkileri. *Belleten*, 82/293, s. 83-157.
- Spuler, B. (2011). *İran Moğolları*. (Cemal Köprülü, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Uyar, M. (2012). İlhanlı-Memlûk mücadelesinde bir kırılma noktası: Vâdî el-Hazindâr Savaşı. *International Congress of Asian and North African Studies, (10-15 Eylül 2007 Ankara)*, (s. 1-8). Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Uzun, K. (2021). Başlangıcından Sultan En-Nâsır Muhammed'in üçüncü saltanatına kadar Memlûk – Altın Orda siyasi ve diplomatik ilişkileri. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXXVI/2, s. 735-765.
- Uzun, K. (2022). Sultan en-Nâsır Muhammed'in üçüncü cülûsundan sonra Memlûk-Altın Orda siyasi ve diplomatik ilişkileri. *Tarih Dergisi*, S. 77, s. 15-52.
- Vassâf. (1346). *Tahrîr-i tarihi vassâf*. nşr., Abdulmuhammed Âyetî. Bünyad-ı Ferheng-i İran.
- Yûnînî. (1955). *Zeylu mirâti'z-zaman*. C. II, neşr., Dairetu'l-Maârifi'l-Osmaniye. Dairetu'l-Maârifi'l-Osmaniye.





## Oniki Ada'da Geç Osmanlı Dönemi Kamu Yapıları Üzerine Değerlendirme *Public Buildings on the Dodecanese Islands in the Late Ottoman Period*

Merve YILDIRIM ÖZBAŞ

Ars. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi Mimarlık Bölümü,  
yildirimmerve12@itu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2758-7588

### Özet

*Bu çalışma, Tanzimat'ın ilanı ve 1912 İtalyan işgali arasındaki dönemde yoğun bir küresel gündemin odağında kalan Oniki Ada'daki imar faaliyetlerini, kamu yapıları kapsamında incelemeyi amaçlamaktadır. Bu inceleme adaların kaybına giden süreçte Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgedeki hâkimiyetinin yorumlanması ve adaların merkezle ilişkini tartışmak açısından dikkate değer veriler sunar. Geç Osmanlı Dönemi mimarlığına dair yapılmış çalışmalarda Oniki Ada olarak adlandırılan ada grubunun çoğunlukla kapsam dışı bırakıldığı; ele alınan Rodos ve İstanköy adalarının ise Osmanlı Klasik Dönemi'ne odaklanıldığı görülür. Bu çalışmada ise Rodos ve İstanköy ile birlikte Oniki Ada grubunu oluşturan diğer adalara dair veri sunan arşiv ve literatür kaynakları birlikte ele alınmıştır. Elde edilen veriler değerlendirilirken adalardaki kamu yapılarının Tanzimat Dönemi ve sonrasındaki durumuna odaklanılmıştır. Çalışmada kamu yapıları iki ana başlık altında incelenmiştir. İlk ana başlıkta, modernleşme hareketleriyle ortaya çıkan yeni yapı tipleri; yönetim ve hizmet yapıları alt başlıklarında ele alınmıştır. İkinci başlıkta ise geçmişin yapı sözlüğünde mevcut olan cami ve kilise yapılarının bu dönemde adalar genelindeki durumu incelenmiştir. Çalışmada ele alınan yapılar çeşitli nedenlerle günümüze ulaşamamıştır. Dönemin kamu yapılarına dair mevcut bilgilere, bu çalışmada ilk defa ele alınan arşiv belgelerindeki ayrıntıların eklenmesiyle Oniki Ada'daki Osmanlı geç dönemi imar faaliyetlerine dair kapsamlı bir değerlendirilme sunulması amaçlanmıştır.*

**Anahtar kelimeler:** Oniki Ada, Tanzimat, II. Abdülhamit dönemi, Cezâir-i Bahr-i Sefîd, Rodos, İstanköy, kamu yapıları

### Abstract

*This study aims to answer the question of how effective the modernization process and centralization attempts of the Ottoman Empire were in the Dodecanese, which remained at the centre of a global agenda in the period between the proclamation of the Tanzimat and the Italian occupation of 1912. The examination of public buildings provides concrete data in terms of interpreting the dominance of the Ottoman Empire in the islands and discussing the relationship of the islands with the imperial centre. In this study, the construction activities in the Dodecanese are examined within the scope of public buildings: government office, post office, court house, hospital, quarantine and other services; also religious buildings. Most of the structures mentioned in the study have not survived due to various reasons. Therefore, information about the structures was obtained from the sâlnames and the Ottoman Archive (BOA) documents, as well as the current literature reviews. Also, IRCICA II. Abdülhamid albums and BOA archive documents containing architectural plans and views were examined within the scope of the Dodecanese Islands.*

**Keywords:** *Dodecanese, Tanzimat, II. Abdülhamit period, Cezâir-i Bah-i Sefid, Rhodes, Kos, public buildings*

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel yönetim anlayışında önemli değişimler yaşanmıştır. Çağın gerekliliklerine uygun olarak benimsenen “*modern ve merkezîyetçi*” yaklaşım, oldukça sancılı bir geçiş sürecini beraberinde getirmiştir (Ortaylı, 2019, s. 127). Bir yandan imparatorluk genelinde milliyetçilik faaliyetlerinin artması, devletin merkezileşme çabalarını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu dönemde Oniki Ada, gerek merkezden uzak konumu, gerek milliyetçi hareketlerin odağında kalması nedeniyle incelenmesi gereken ayrı bir noktada durmaktadır. Braudel “*narin, dar, tehdit altında, münzevi hayatların yaşandığı yerler*” olarak tanımladığı adaların tarih sahnesinde oynadıkları role dikkat çekmiştir. Söz konusu rolün “*bu kadar sefil dünyalardan beklenmeyecek bir genişlikte*” olduğunu belirtmiş; “*büyük tarih*”in sıklıkla adalarda son bulunduğunu-daha doğru bir ifadeyle- adalardan yararlandığını” ifade etmiştir (Braudel, 1989, s. 91). Gerçekten de Oniki Ada, Tanzimat ve sonrasındaki dönemde hassas siyasi dengelerin ortasında kalmış; devletlerin Akdeniz hâkimiyeti açısından belirleyici bir rol oynamıştır. 1821 yılında başlayan ve bağımsız Yunanistan'ın kurulması ile sonuçlanan Mora isyanlarının oluşturduğu atmosfer, yoğun Rum nüfusuna sahip Oniki Ada'yı da etkisi altına almıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun, iç ve dış politikada çeşitli sorunlarla boğuştuğu, Oniki ada için kritik gelişmelerin yaşandığı bu dönemde, imparatorluk faaliyetlerinin Oniki Ada'ya ne kadar ulaşabildiği sorusu, üzerinde durulması gereken bir sorudur. Bu çalışmanın amacı, Geç Osmanlı Dönemi'nde imparatorluğun modernleşme sürecinin ve merkezileşme çabasının Oniki Ada'da ne kadar etkili olduğu sorusuna yanıt bulmaktır. Bu sorunun yanıtı için, söz konusu dönemde adalardaki kamu yapılarının durumu incelenmiş; araştırmanın sunduğu somut veriler, dönemin siyasi ve ekonomik gelişmeleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir.

### **Çalışmanın Kapsamı ve Yöntemi**

Çalışmanın birinci bölümünde, Tanzimat ve sonrasında Oniki Ada'nın durumu ve dönemin önemli gelişmelerine dair notlara yer verilmiştir. İkinci bölümde ise Oniki Ada'daki imar faaliyetleri kamu yapıları kapsamında değerlendirilmiştir. Bu bölüm iki ana başlıktan oluşmaktadır. “Yeni İhtiyaçlar, Yeni Yapılar” ana başlığı altında modernleşme hareketlerinin sonucu olarak ortaya çıkan yeni yapı tipleri olan hükümet konağı, postane ve telgraf binaları, istasyon binaları, hastane, adliye, karakolhane yapıları; yönetim ve hizmet yapıları alt başlıklarında ele alınmıştır. İkinci ana başlıkta ise geçmişin yapı sözlüğünde mevcut olan cami ve kilise yapılarının adalardaki durumu “Dini Yapılar” başlığı altında değerlendirilmiştir. Bu dönemde sıbyan mekteplerinin yerini alan iptidai, rüştiye ve idadiler ise adalar özelinde kısıtlı bir nüfusa hizmet

sunuyor olmaları, adalardaki Rum okullarıyla bir karşılaştırma yapılmasının gerekliliği, dolayısıyla çalışmanın odak ve içeriğini oldukça genişletmesi gibi nedenlerle bu çalışma kapsamında değerlendirilmemiştir.

Çalışma kapsamında ele alınan kamu yapılarının çoğu günümüze ulaşamamıştır. Bazı yapılar, yaşanan göçler sonrasında kullanıcısı olmadığı için zamana yenik düşmüş, bir kısmı ise adalarda sık sık yaşanan depremlerde zarar görmüştür. Ayrıca Özata (2010), Yunanistan'da 1830 sonrasında inşa edilen yapıların tarihî eser olarak kabul edilmemesi nedeniyle, bu döneme ait hükümet konağı, saat kulesi, çeşmeler ve diğer yapılara ait envanter çıkarılmasının neredeyse imkânsız hale geldiğine dikkat çekmiştir (s. 1). Günümüze ulaşan yapılar ise çeşitli değişimler geçirmiş ve korunamamıştır. Bu nedenle yapılara dair bilgi, mevcut literatür taramasının yanı sıra sonuncusu 1903 yılına ait olan sânameler ve Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA) belgelerinden elde edilmiştir. Ayrıca IRCICA II. Abdülhamit Yıldız Fotoğraf Albümü ve mimari plan ve görünüşler içeren BOA arşiv belgeleri, Oniki Ada kapsamında taranmıştır. Çalışma, tespit edilen yapıların katalogunu oluşturmaktan ziyade, imar faaliyetlerinin yoğunluğu, yapı tipleri ve yapı durumlarının değerlendirilmesi amacını taşımaktadır. Bu nedenle yapıların mimari detaylarına değinilmemiş; mevcut literatüre katkı sunan yeni bilgi ve görseller, çalışma sorularına yanıt verecek şekilde ele alınmıştır.

### Literatür İncelemesi

Oniki Ada'nın Osmanlı Dönemi ile ilgili çalışmalar incelendiğinde, genellikle Osmanlı Klasik Dönemi'ne ait çalışmalar göze çarpmaktadır. Oniki Ada grubu içerisinde ise özellikle Rodos ve Kos (İstanköy) adaları, Osmanlı yönetimi ve nüfusunun daha etkin olması nedeniyle çalışmaların odak noktasında yer almıştır. On iki Ada Osmanlı Dönemi mimari eserleri ile ilgili başlıca kaynaklar Zeki Çelikkol'un "*Rodos'taki Türk Eserleri ve Tarihçe*"; "*İstanköy'deki Türk Eserleri ve Tarihçe*" ve Hermes Balducci'nin "*Rodos'ta Türk Mimarisi*" isimli çevrilen çalışmalarıdır. Ayrıca Neval Konuk, 2008 yılında yayımlanan "*Midilli, Rodos, Sakız ve İstanköy'de Osmanlı Mimarisi*" başlıklı bir katalog çalışması gerçekleştirmiştir. Bahsedilen çalışmalarda günümüze ulaşan yapılara odaklanılmıştır. Bu çalışmanın zamansal çerçevesini oluşturan Geç Osmanlı Dönemi'ne dair, özellikle yapı faaliyetlerinin yoğun bir şekilde gerçekleştiği II. Abdülhamit dönemine (1876-1909) ait çalışmalar ise son yıllarda giderek artmaktadır. Ancak bu çalışmaların birçoğu günümüz Türkiye sınırlarına odaklandığı için, Oniki Ada, kapsam dışında kalmaktadır. Emre Kolay'ın "*Osmanlı Yerel Yönetim Sisteminin Mimari Alana Yansıması: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Belediye Binaları*" başlıklı doktora tezi ve Ramazan Turan'ın arşiv belgelerinden faydalanarak kurguladığı "*Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyeti'nde Eğitim Kurumları (1876-1909)*" başlıklı yüksek lisans tezi çalışma için yol gösterici olmuştur. Prof. Dr. Kadir Yıldırım'ın "*Hukuksal ve Tarihsel*

*Boyutuyla Oniki Ada ve Meis*” ve Prof. Dr. Cemal Taşkıran’ın “*Oniki Ada: hatalı kararlar, acı kayıplar*” isimli eserleri, Oniki Ada hakkında genel bilgilendirme ve işgal süreciyle ilgili değerlendirmelere yer vermektedir. Ele alınan dönemde inşa edilmiş yapıların çoğunun günümüze ulaşamaması, araştırmacıları sâlnamelere ve arşiv belgelerine yöneltilmektedir. Prof. Dr. Ali Fuat Örenç’in “*Yakındönem Tarihimizde Rodos ve Oniki Ada*” isimli eseri sâlnameler ve arşiv belgeleri doğrultusunda özellikle Rodos hakkında bilgi veren oldukça kapsamlı bir eserdir. Bu çalışmadan ikincil kaynak olarak oldukça faydalanılmıştır.

### **Tanzimat ve Sonrasında Oniki Ada**

Güney Sporatlar veya Menteşe Adaları olarak da bilinen Oniki Ada, Yunanca söylenişi ile *Dodecanesos*, Rodos, Kos (İstanköy), Simi (Sömbeki), Halki, Kalimnos (Kelemez), Karpathos (Kerpe), Kasos (Kaşot), Leros (Leryoz), Nisyros (İncirli), Patmos (Batnaz), Tilos (İleki), Astypalaia (Astropalya, İstanbulya) adaları ve irili ufaklı kayalıklardan oluşur. Meis adası tarihsel süreci yönüyle farklılık gösterse de bu grup içerisinde yer alır (Papuçular, 2020, s. 5). “Oniki Ada” ifadesi, 1800’lü yıllar itibarıyla metin ve anlaşmalarda kullanılmaya başlanmıştır (Taşkıran, 2020, s. 23). Adalardaki Osmanlı hâkimiyetinin başlangıcı 1521 yılında Rodos’un fethine dayanır. Bu hâkimiyet 1912 yılındaki İtalyan işgaline kadar devam etmiştir. Söz konusu dönemde adalar, halkın seçtiği 12 kişiden oluşan meclisler (dimogrondia) aracılığıyla yönetilmiştir (Taşkıran, 2020, s. 89). 19. yüzyıla gelindiğinde Oniki Ada grubunun, Osmanlı’nın Cezâir-i Bahr-i Sefid Eyaleti içerisinde yer aldığı görülür. Eyalet yapılanması yüzyıl boyunca mülki taksimat ve eyalet merkezi olarak Rodos-Sakız adaları arasında değişim geçirse de Rodos, Oniki Ada içerisinde merkezi konumunu sürdürmüştür. Adalılar bu dönemde geçimlerini genellikle balıkçılık, gemicilik ve süngercilik yaparak sağlamıştır. Özellikle Sömbeki adasında Osmanlı döneminde başlayan sünger avcılığı önemli bir ekonomi oluşturmuştur; Kolodny’ye göre Sömbeki “20. yüzyıl başlarında adeta bir Avrupa şehrini andırmaktadır”. Bu dönemde Kaşot, Leros ve Patmos adaları ise tekne yapımında ilerlemiştir (Taşkıran, 2020, s. 90-96). Ancak, 19. yüzyılın ikinci yarısında buharlı gemilerin artışıyla birlikte Kaşot’taki tersane işlevsiz kalmış; adadan farklı ülkelere büyük bir göç dalgası yaşanmıştır (Yıldırım, 2020, s. 253).

### **1887 SONRASI VİLAYET NİZAMNAMESİNE GÖRE CEZÂYİR-İ BAHR-İ SEFİD VİLAYETİNİN MÜLKİ TAKSİMATI**

LİMNİ	RODOS	MİDİLLİ	SAKIZ
Bozcaada Kazası	Rodos Şehri	Midilli Şehri	Sakız
İmroz Kazası	Lindos Nahiyesi Rodos	Molova	Ipsara

Semadirek (Bozcaada'nın)	Kastelloz Nahiyesi (Rodos'da)	Yunda	İstanköy
Bozbaba Nahiyesi	Sömbeki	Pilimar	İncirli İstanköy'e bağlı
Limni Şehri	Meis	Bere	Astropolya (Kalimnoz'a b.)
Mondros Nahiyesi	Kaşot	Ayasu	Kalimnoz
	Kerpe	Mande	Leryoz
	İlyaki	Herse	Batnoz (Leroz'a bağlı)
	Herkit	Kalonya	Karyot
		Polihnit	Viliso
			Kardemile
			Kalamoti

TOPLAM: 4 SANCAK

**Tablo 1:** 1887 sonrası Vilayet Nizamnamesi'ne göre Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilayetinin idari yapısını gösteren tablo (Turan, 2020, s.14)'den sadeleştirilerek yazar tarafından üretilmiştir.)

1883 Cezâir-i Bahr-i Sefid salnamesine göre Rodos sancağında toplam 58.258 kişi yaşamaktadır. Oniki Ada'da Müslüman nüfus özellikle Rodos (2597 Müslüman, 9335 Hristiyan ve 1076 Musevi nüfusu), İstanköy ve Meis (4500 Hristiyan nüfusa karşılık 50 Müslüman nüfus) adalarında yoğunlaşmıştır (Turan, 2020, s. 58). 1885 Sâlnamesi'ndeki verilere göre İstanköy'de “2366 Müslüman, 7679 Hristiyan, 33 Kıbtî ve 67 Yahudi nüfus” mevcuttur (URL-2). Kilimli, Kerpe, İlyaki Leros, Herke ve Patmos adalarında ise yerleşik Müslüman nüfus, adada görevlendirilen memurlar ve jandarmalar ile sınırlıdır (Yıldırım, 2020, s. 252-257). 1884 yılında mutasarrıf olarak Rodos'a gönderilen Namık Kemal, görevi süresince adalardaki nüfus meselesine dikkat çekmiş, Türk nüfusundaki azalmanın gelecekte olumsuz sonuçlara neden olacağını raporlarında dile getirmiştir. “Adadaki Müslüman gençlerin sırf asker olmamak için özerkliğe sahip Sisam adasına giderek din değiştirmekte olduğunu, Rodos'a bağlı adalarda nüfus sayımlarında direniş ve zorluklarla karşılaştığını” aktarmıştır (Örenç, 2006, s. 233). Osmanlı yönetimi ise uzun bir dönem boyunca adalarda sistemli bir iskân politikası uygulamamış ve ada halklarına yönetimde serbestlik tanımayı sürdürmüştür. Müslüman nüfusun zorunlu göçüyle sonuçlanan 1897 Girit isyanı, söz konusu nüfusun Rodos ve İstanköy adalarına yerleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak bu yerleşim süreci gerek idarecilerin tutumu gerek maddi imkânsızlıklar nedeniyle uzamış ve sıkıntılı bir sürece dönüşmüştür (Örenç, 2006, s. 236).



## Dönemin Önemli Gelişmelerine Dair Notlar

1912 İtalyan işgali öncesinde Oniki Ada, oldukça hareketli gelişmelere tanıklık etmiştir. Milliyetçilik fikrinin ateşlediği 1821 Mora isyanı ve Yunanistan bağımsızlık hareketleri yoğun Rum nüfusa sahip Oniki Ada'yı da etkilemiştir. Leryoz, Patmos, Kalimnoz, Kaşot ve Karpatos adaları isyanları desteklemiştir. Yunanistan'ın bağımsızlığı sonrası Kalimnoz adasında korsanların hedefi haline gelen Müslüman halk, Bodrum ve İstanköy adasına göç etmek zorunda kalmıştır (Yıldırım, 2020, s. 252). Meis, 1828-1833 yılları arasında bahsedilen ayaklanmaya katılmış; ancak bu ayaklanma bastırılmıştır (Yıldırım, 2020, s.12). II. Mahmut, bu isyanlar sonucu, Kanuni Sultan Süleyman döneminden itibaren Kilimli, Patmos ve Leros adalarına verilen imtiyazları kaldırmıştır. Ancak bu süreçte devreye giren İngiltere, Rusya ve Fransa'nın müdahaleleri sonucu, Vali Şükrü Paşa'ya ulaştırılan 8 Eylül 1835 tarihli fermanla söz konusu haklar adalara geri verilmiştir (Turan, 1965, s. 84).

1839 yılında kabul edilen ve yüzyıl için dönüm noktalarından biri olarak sayılan Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla birlikte azınlıklara verilen haklar, Oniki Ada'daki gelişmeleri de doğrudan etkilemiştir. Tanzimat sürecinde Sultan Abdülmecid'in memleket sorunlarını görmek amacıyla Girit'i kapsayan Akdeniz seyahati dönemin önemli gelişmelerindedir. Padişahın, Ege adalarını içeren ilk ziyareti 1845 yılında, ikincisi ise -Cezâir-i Bahr-i Sefid Eyaleti'nin yeniden kuruluşundan bir sene sonra- 1850 yılında gerçekleşmiştir. Oniki Ada'yı odağına alan ikinci ziyaret, yirmi dört gün sürmüştür. Bu ziyaretinde padişah, ilk olarak Rodos'a bağlı Astropalya adasına gelmiş ve burada memnuniyetle karşılanmıştır.

*Adalılar ziyaret sonrası bugünü şenliklerle kutlayacaklarına dair Rumca yazıları İstanbul'a ulaştırmışlardı. Buradan padişahın Rodos'a geleceği haberi alınca adada tamirat ve inşaa çalışmaları hızlanmıştı. Tüm sinagoglar ışıklarını yakarak şenlikler düzenlemiş ve padişahı coşkuyla karşılamıştı. Ziyaret sırasında halk yararına depolara önemli miktarda buğday stoklanmış, sürgün suçlularının bir kısmı affedilmişti. Gayrimüslim cemaat liderlerine öğrenciler için harcanması tavsiyesiyle 20.000 kuruş bağış yapılmıştı. Padişah ile gelen ve aslen Rodoslu olan Ahmet Fethi Paşa, bu ziyaretten sonra Rodos'a saat kulesi, muvakkithane ve rüştiye yaptırmıştı. Abdülmecid Rodos'tan sonra Sömbeki ve Bodrum, İstanköy ve Sakız adası rotasını izleyerek geziyi tamamlamıştı (Öreñç, 2006, s. 107-109).*

Bu dönemde Oniki Ada özelinde bir diğer önemli gelişme ise, 1867 yılında Kayserili Ahmed Paşa Valiliği döneminde adaların envanterinin çıkarılmasıdır. Ahmed Paşa envanterle alakalı hazırlamış olduğu raporda adaların durumuyla ilgili birçok konuya değinmiştir. Ahmet Paşa bu raporda, "Menteşe Sancağı sahilinde yer alan yirmi altı adanın kuvvetli bir delile dayanmamakla birlikte

*Sisam, Sömbeki ve Kalimnoz adaları ahalisince kullanıldığını; vilayetin kontrolünde olmayan bu adalardan çok az vergi alındığını bazılarında ise hiç alınmadığını*” belirtmiştir. Ayrıca “*Mekri ve Köyceğiz’de kaçak kesilen ağaçların Kaşot, Meis ve Sömbeki adalarında Yunanistan için kaçak gemi yapımında kullanıldığına*” ve “*denizden bir kontrolün gerekliliğine*” dikkat çekmiştir. Ahmed Paşa ve İstanbul yönetiminin yazdığı karşılıklı raporlar incelendiğinde, adalarda yaşanan zorlukların nedeninin, Ege’de faaliyetini arttıran Yunanistan olarak görüldüğü anlaşılmaktadır (Örenç, 2006, s. 114-115). Girit, Akdeniz’de sorun olmaya devam ederken 1867 düzenlemeleriyle birlikte, “*Kerpe, Kaşot, Meis, Sömbeki, Kalimnoz ve Marmaris’e kaymakam, müdür ve mal memurları ataması yapılmış*”; memur maaşları arttırılmış; adalarda Yunan bandırası kullanımı sınırlandırılmıştır. Mali düzenlemelere karşı Sömbeki ve Kalimnoz adalarında oluşan tepkiler, askerî önlem alınmasıyla son bulmuştur (Örenç, 2006, s. 131). Ayrıca Sömbeki adasında, 1867 Vilayetler Nizamnamesi sonrası yönetimle ilgili çeşitli anlaşmazlıklar çıkmıştır. 26 Ağustos 1867’de halk adaya gönderilen kaymakamı kabul etmemiş, aralarında seçtikleri heyeti Londra’ya göndermiştir. İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Stanley’in girişimleri sonucu, gönderilen kaymakam ve adaya çıkartılan askerler, Osmanlı yönetimi tarafından geri çağırılmıştır. Sömbeki adasında başka bir kaymakam itirazı 1889 yılında gerçekleşmiş, dönemin mutasarrıfı Namık Kemal’in emriyle adaya asker çıkarılmış ve adanın ileri gelenlerinden bazıları Rodos Hapishanesi’ne gönderilmiştir. Bir süre sonra bu isimler, “*hükümete itaat ve hürmetkâr bulunacaklarına dair Kemal Bey’e söz vermiş*” ve serbest bırakılmıştır. 1901 yılında ise bu kez, Hükümet ve Dimogrondia arasında veraset paylaşımı konusunda çıkan anlaşmazlık sonucu, yine Sömbeki’de iki üç bin kişi silahlı bir şekilde hükümet konağının etrafını sarmış; bu hareket askeri birlik komutanı Halit Bey tarafından kontrol altına alınabilmiştir (Örenç, 2006, s. 131).

Dönemin bir diğer önemli gelişmesi ise Oniki Ada hakkında kararlar içeren 1909 Genelgesi’dir. I. Meşrutiyet’in ilanı sonucunda adaların özerk yönetimlerden faydalanacakları ilan edilmişken, II. Meşrutiyet’in ilanı sonrasında Osmanlı yönetimi adalara bir telgraf göndermiştir. 1909 tarihli bu telgrafta Rodos ve İstanköy adaları dışında kalan adalarda tüm imtiyazlarının kaldırıldığı, bu adalarda diğer vilayetlerdeki yönetim tarzının uygulanacağı, devlet daireleri ve mahkemelerde resmi dilin Türkçe olacağı kararları iletilmiştir. İletilen kararlara karşı olarak ise adalarda mitingler yapılmış, Sömbeki Adası’ndan seçilen bir temsilcinin İstanbul’a gönderilmesine karar verilmiştir. Gönderilen temsilci Bab-ı Ali’nin kararını değiştirememiş, adalara askere alma işlemleri için bir askeri heyet gönderilmiştir. Bu gelişme üzerine adalarda Yunanistan, Amerika, Mısır gibi ülkelere yoğun bir göç başlamıştır. Bu gelişmeler üzerine seçilen Rum temsilci, Fransa, İngiltere ve Rusya’ya muhtıralar göndererek adalardaki Rum nüfusunun yoğunluğunu vurgulamış, adalarda resmi

dilin değiştirilmek istendiğini, Osmanlı hükümetinin “*ne yol, ne liman, ne de bir iş sahası*” yarattığını bildirerek, önceki imtiyazlarının geri verilmesini talep etmiştir. Genelgeye rağmen, eski sistem, 17 Kasım 1910 tarihine kadar fiilen sürdürülmüştür (Yıldırım, 2020, s. 181-183). Söz konusu gelişmeler incelendiğinde, Osmanlı yönetimi ile Oniki Ada- özellikle Sömbeki adası sakinleri- arasındaki gerilimin zaman zaman arttığı görülmektedir. 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl başlarında Oniki Ada'nın yönetim açısından imtiyazlı konumunun, Avrupalı devletlerin yakinen ilgilendiği ve desteklediği bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 1912 yılında İtalyan birlikleri Oniki Ada'yı işgal ettiğinde büyük bir direnişle karşılaşmamıştır. Sadece Rodos ve İstanköy Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, 1919 yılında yayımladığı bildiriye adaların iadesinin gerekliliğini vurgulamış, bu gerçekleşmezse bile adaların Yunanistan'a verilmeyip İtalya'da kalmasında yarar görüldüğünü belirtmiştir. Bildiriye adaların Yunanistan'a bırakılması durumunda, Anadolu'ya göçten başka bir seçeneğin kalmayacağı ifade edilmiştir (Örenç, 2006, s.314- 315).

### Geç Osmanlı Döneminde Oniki Ada'da İmar Faaliyetleri



G-1: "Rodos'ta Süleymaniye Medresesi müsakkafatından olarak 1304 (1887) senesinde inşa edilen Mülkiye Dairesi" (IUNEK II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri, No: NEKYA90804/1).

19. yüzyılda milliyetçilik hareketlerinin şekillendirdiği siyasi gelişmeler, Osmanlı yönetimi açısından adaların durumunu kırılgan bir hale getirmiş olsa da, ülke genelindeki modernleşme ve değişim hareketlerinin etkilerini Oniki Ada'da da gözlemlemek mümkündür. II. Mahmut döneminde, eyaletlerde merkezi yönetimi güçlendirmek adına birçok askeri gelişme yaşanmıştır. Tanzimat ile birlikte bu gelişmeleri, idari, eğitim, sosyal ve kültürel alanlardaki değişimler takip etmiştir. Bu süreçte “*klasik dönemden gelen bazı kurumlar*

*küçük değişikliklerle yaşatılmaya çalışılmışsa da çoğunluğu dönem koşulları gereği tamamen ortadan kalkmış ve Avrupa modellenmiş yeni kurumlar benimsenmiştir*” (Kolay, 2018, s. 9). Söz konusu kurumsallaşmanın gereği olarak yeni yapı tiplerine ihtiyaç duyulmuştur. Hükümet konağı, saat kulesi, postane ve telgraf binaları, istasyon binaları, hastane, adliye, karakolhane gibi yapılar, ülke genelinde olduğu gibi Oniki Ada'da da inşa edilmeye başlanmıştır. Bu yapıların

yanı sıra eğitim reformlarıyla birlikte yeni bir sistem oluşturulmuş; bu sistemde iptidai, rüştiye ve idadilerin ülke genelinde yaygınlaştırılmasına önem verilmiştir. Bu dönemde yönetimin benimsediği Osmanlılık fikri, mimari aracılığıyla görünür hale gelmiş, dönem yapılarında “*arma, ayyıldız, tuğra, kitabe ve levhalardan oluşan bir sembolizm*” sıklıkla kullanılmıştır (Aydın, 2012, s. 74). Bu bölümde modernleşme hareketlerinin ortağa çıkardığı kurumların ihtiyaç duyduğu yeni yapı tipleri; yönetim ve hizmet yapıları başlığı altında ele alınmıştır. Yapıların durumu, Oniki Ada kapsamındaki örneklerle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

### **Yeni İhtiyaçlar, Yeni Yapılar: Yönetim Yapıları**

19. yüzyılda modernleşme hamleleri ve merkezileşme çalışmaları kapsamında yeni yönetim birimleri oluşturulmuştur. Bu döneme kadar devlet, kadı ve sancak beyinin kendi hanelerinde temsil edilirken; Tanzimat sonrası bu temsilin yeri hükümet konakları olmuştur. II. Mahmud döneminde İstanbul'da oluşturulmaya başlanan hükümet konaklarının sayısı, özellikle II. Abdülhamit döneminde sayıca artmış ve tüm imparatorluk geneline yayılmıştır (Aydın, 2012, s. 74-78). Kargir, iki ya da üç katlı tasarlanan konaklar, dönemin gazetelerinde yer almış, açılış törenlerinde çekilmiş fotoğraflarla halka tanıtılmıştır (Kolay, 2018, s. 66). Nitekim sânamelerde de vilayet ve hükümet konaklarına ait fotoğrafların yoğunluğu dikkat çekicidir (Ortaylı, 1984, s. 5).

Oniki Ada'da hükümet konaklarının yapımına imparatorluğun diğer bölgelerinde olduğu gibi 1864 Vilayet Nizamnamesi sonrasında ağırlık verilmiştir. Cezâir-i Bahr-i Sefid Eyaleti sancak merkezlerine bakıldığında Sakız Hükümet Konağı 1873, Midilli Hükümet Konağı 1891, Rodos Hükümet Konağı ise 1892 yılına tarihlenmektedir. Rodos'ta Tanzimat öncesinde mutasarrıflar, idari işlerini tersanede yer alan taş bir konaktaki divan odasında yürütmüştür. Kayserili Ahmed Paşa'nın talebiyle 23 Ocak 1870'de hükümet konağının planları hazırlanmıştır. İnşaat sürecinde başka yapılar kiralanarak geçici çözümler bulunmaya çalışılmıştır.<sup>1</sup> Konuk'a göre (2008, s.201-203) inşaatın tamamlanması, 1892 Abidin Dino Paşa dönemini bulmuştur.

İstanköy Hükümet Konağı binası ise, 1869 tarihli arşiv belgesine göre harap durumdadır; ancak yapının tamir ve genişletilmesi için çok masraflı olduğundan bitişindeki konağa taşınmasına ve icrasının değişimine karar verilmiştir (BOA.ŞD.2339/48). 18 Ekim 1886 tarihli belgede konağın bir tamir geçirdiğinden söz edilmektedir (BOA.ŞD.2346/40). İstanköy kaymakamlığı görevi sırasında Mehmet Reşid Şahingiray'ın yazmış olduğu ve özel evrakı

<sup>1</sup> Vilayetin 1877-1880 ve 1887-1912 tarihleri arasında merkezi olan Rodos'taki hükümet konağı ile ilgili ayrıntılı gelişmeler ve yapıya ait planlar Konuk'un çalışmasında yer almaktadır (Konuk, 2018). Ancak Konuk'un makalesinde hükümet konağı olarak incelediği aynı yapıya ait fotoğraf, IUNEK II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümlerinde Mülkiye Dairesi açıklaması ve 1887 tarihiyle yer almaktadır (G-1).

arasında yer alan belgelerde İstanköy Hükümet Konağı'ndan söz edilmiştir. 8 Kasım 1909 tarihli belge, Hükümet konağının kullanılmayacak derecede kötü durumda olduğunu anlatmaktadır:

*...hayli zaman önce inşa edildiği belirtilen İstanköy hükümet konağı köhne durumdadır ve yetersizdir. Bu yüzden devlet dairelerinin çoğu farklı yerlerde dir. Konağın bazı odaları hiç ışık almamaktadır. Tutukevi de yeni dönemden beklenen adalet ve intizamdan yoksun ve sağlık şartları açısından mikrop yuvası gibidir. Dolayısıyla mahkemeyi ve diğer devlet dairelerini kapsayan, modern ve sağlıklı bir hükümet konağı planı hazırlanması için, vilayet bünyesinde görevli mühendislerden birisinin gönderilmesi istenmektedir (Bilgi, 2016, s. 100).*

25 Ocak 1910 tarihli başka bir belgede ise kaymakam, “İstanköy hükümet konağının yıkılan istibdada bir örnek gösterilebileceğini” belirtmiştir. “Konağın girişinden itibaren oraya buraya kayıtsızca yayılmış tutukluların arasından geçildiğini, merdivenin yıkılmaya yüz tutan duvarları dolayısıyla üst kata yağışlı havalarda şemsiye ile çıkıldığını, burada hükümet dairelerini oluşturan üç küçük bir büyücek oda bulunduğunu, bunların eski han koşualarına benzediğini” ifade etmiştir. Hükümetin şanına yakışmayan bu görüntüyü “iç yaralayıcı” olarak tanımlayan “kaymakam konak yenilenmeyecekse bile zorunlu bir tamiratın gerekliliğini” vurgulamıştır. Ayrıca “memurların geçim derdi ve halk nazarındaki düşkün durumlarından kurtarılmaları gerektiği” hususuna dikkat çekmiştir (Bilgi,2016, s.100).

Leryoz adasında ise 23 Temmuz 1892 yılına ait arşiv belgesinde hükümet konağına ihtiyaç olduğu bildirilmiştir (BOA.DH.MKT.1976/54). Bu ihtiyacın belirtilmesinden 10 yıl sonra, 11 Eylül 1902 tarihli belgeye göre, Kalimnoz ve Leryoz kazaları hükümet konaklarının inşaatları tamamlanmış, cülus-ı hümayuna tesadüf eden günde resmi açılışları yapılmıştır (BOA.DH.MKT.576/14.). 18 Mayıs 1903 tarihli başka bir belge, “Kalimnoz kazası hükümet konağının inşaatında hüsn-i hizmetleri görülen Mankas, Nikolas Lergori, Aleko ve Nikoli Vedevali'nin ödüllendirilmeleri” hakkındadır (BOA.DH.MKT.710/18). Kerpe Adası'nda ise, 22 Mayıs 1882 tarihli belge Kerpe, kaymakamlığa dönüştürüldüğü için bir binanın hükümet konağı olarak kiralanması emri hakkındadır (BOA.ŞD.2343/42). 21 Kasım 1892'de Kerpe Hükümet Konağı'nın Bigadiye'ye nakli için arzuhal verilmiştir (BOA.DH.MKT.2030/5). Kerpe Hükümet Konağı'nın resmi açılışı iki sene sonra 24 Nisan 1894 yılında yapılmıştır (BOA.DH.MKT.229/8). 30 Ekim 1910 tarihli belgeye göre yapı kapsamlı bir tamir geçirmiştir (BOA.ML.EEM.817/54).

Arşiv belgelerinde İncirli adası ile ilgili 1899 yılına ait iki belge, hükümet konağı olarak kullanılan binanın kirası, kira bedelinin nereden ödeneceği hakkındadır (BOA.BEO.1221/91539; DH.MKT.2126/45). 1902 yılına ait

belgede “İncirli Nahiyesi Hükümet Konağı'nın kirasının arttırılabilmesi için mahallince bir karşılık bulunması gerektiği, aksi takdirde eski kira bedeliyle başka bir yer kiralanması” gerektiği bildirilmiştir. Bu belgelere göre bu dönemde İncirli adasında yeni bir hükümet konağı yapılmamış, mevcut yapılardan biri kiralanmıştır (BOA.DH.MKT.509/47). Ancak 1 Ekim 1907 senesine ait arşiv belgesinin konusu “İstanköy kazasının İncirli ceziresinde Tophane-i Amire namına inşa edilmiş olan kükürt fabrikasının işlettilmediği için makinelerinin Tophanece alınıp yerine hükümet konağı inşa edildiğinden bu arsanın Tophanece kaydının silinmesi” hakkındadır (BOA.DH.MKT.1203/40). Bu belgeden, 1902-1907 seneleri arasında İncirli Adası'nda hükümet konağı inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde 1907 ve 1910 tarihleri arasında Sömbeki Hükümet Konağı inşası hakkında birçok belge yer almaktadır. Ancak bu belgelerin içeriği takip edildiğinde mali durum nedeniyle konağın inşaatına başlanamadığı görülür. 1910 yılına ait bir belge “Sömbeki Hükümet Konağı'nın inşası için gerekli kerestenin bedelsiz verilemeyeceği” hakkındadır (BOA.DH.MUİ.35/15). Nitekim, Taşkiran'ın (2020) alıntılacağı 1915 yılına ait bir kitapçıkta, “Sömbeki adasında Müslüman Türklere ait hiçbir resmi veya gayri resmi binanın olmadığı; hükümet binası, okul, kışla için ada halkından hane kiralandığı” belirtilmektedir (s. 171). Sömbeki Adası için, 3 Nisan 1902 tarihli belgede hükümet memurlarının ikameti için bir hane kiralanması emredilmiştir (BOA.DH.MKT.468/50).

## Yeni İhtiyaçlar, Yeni Yapılar: Hizmet Yapıları

### Postane ve Telgraf Binaları



G-2: “Rodos Nemçe Posta Acentesi ve İdare-i Mahsusa Acentesi” (No: NEKYA90805/20).

19. yüzyıla kadar adalarda haberleşme ve iletişim hizmetleri, adalara uğrayan yerli ve yabancı vapurlar aracılığıyla ya da ada halkının şahsi kayıkları ile Anadolu sahillerine ulaşması yoluyla karşılanmıştır. (Örenç, 2006, s. 346). 1867 yılında vali olarak atanan Kayserili Ahmed Paşa, adalarda “özellikle kış mevsiminde vapurlar uğramadığı için 2-3 hafta boyunca iletişimin kesilebildiğini” İstanbul'a bildirmiştir. Bu durumun çözümü için adalara “telgraf hattı döşenmesi ve iskele derinliklerinin vapurlara uygun şekilde düzenlenmesi adına adımlar atılması gerekliliğini” gündeme getirmiştir. Ayrıca “Rodos dışındaki

adaldan, 15 günde bir yolcu almak ve posta hizmetini karşılamak amacıyla dolaşacak gemilere ihtiyaç olduğunu” ifade etmiştir. Ancak Girit sorunu nedeniyle bu proje askıda kalmıştır (Örenç, 2006, s. 343).

1870 yılında Vali Ahmed Paşa'nın girişimleri sonucu, Ege Adaları arası telgraf hattı projesi tekrar gündeme gelmiştir. Bu proje kapsamında Rodos hattı faaliyete geçmiştir. 1872 yılında Rodos-Girit arası bir hat düşünülmüşse de çok masraflı olacağı ve umulan faydayı sağlamayacağı gerekçesiyle projeden vazgeçilmiştir. Bu hatlar arasında yer alan Sömbeki-Bodrum-İstanköy ve İstanköy-Kalimnoz hatları tasarısı da gerçekleştirilememiştir (Örenç, 2006, s. 342-348). 23 Ağustos 1899 tarihli arşiv belgesinde bu tasarı tekrar gündeme getirilmiştir. Söz konusu belge, “Cezâir-i Bahr-i Sefid vilayetinde Semadirek, İmroz, Pesara, Karyot, Patmos (Batnoz), Leryoz, Kalimnoz, İstanköy, Sömbeki, Kerpe ve Kaşot Adalarının tamamına telgraf hattı çekilerek birer merkez açılması” talebi hakkındadır (BOA.DH.MKT.2237/30). Benzer şekilde, 31 Temmuz 1901 tarihli belge “Kalimnoz, Leryoz, Karyot ve Ipsara kazalarıyla Ostropalya ve Patmos (Batnoz) nahiyelerinin Yunan adalarına yakınlığı ve ehemmiyeti sebebiyle buralara birer telgraf hattı çekilmesi” hakkındadır (BOA.DH.MKT.251). Ancak bir yıl sonraya tarihlenen başka bir belgede, telgraf hattı tesisleri konusundaki taleplerin bütçenin uygun olduğu zaman yapılabileceği kararı bildirilmiştir (BOA.DH.MKT. 491/15). İncelenen belgelerden anlaşıldığı üzere, adalar arasında telgraf hattının döşenmesi Osmanlı yönetimi için kritik bir konudur. Güvenlik zafiyetinin yanı sıra telgraf hattının eksikliği, ada halkının birçok konuda mağdur olmasına neden olmuştur. İstanköy kaymakamı 30 Aralık 1909 tarihli belgede Dâhiliye Nezareti'ne bilgi vererek, “adada telgraf hattı olmadığı için iletişimin Hacı Davud ve Yunan şirketleri tarafından sağlandığı, vapurlar küçük ve düzensiz işledikleri için sıkıntı yaşadıklarını” aktarmıştır. Kaymakamın bildirdiğine göre “İstanköy'de üretilen üzümler telgraf hattı eksikliği sebebiyle zararına satılmakta ya da çürümektedir. Bu eksiklik adalar arasında kaçakçılık hareketlerinin de engellenmesini ve bildirilmesini zorlaştırmaktadır” (Bilgi, 2016, s. 97). Örenç'in (2006) aktardığına göre adalar arası telgraf hattının tamamlanması İtalya'nın Trablusgarp işgalinden sonrasını (13 Eylül 1911) bulmuştur. Hat için tekrar bütçe çalışmaları yapılmış; öncelik telgraf merkezi bulunmayan Semadirek, İlyaki, Astropalya, Lipsos ve Furni adalarına verilmiştir. Meis adası için ise kablo hattı gündeme gelmiştir. İşgalden önce başlanan fakat tamamlanamayan Rodos hattını ise yine İtalyan Hükümeti tamamlayarak hizmete sokmuştur (s. 352).

Haberleşme hizmeti sunan postane yapılarının durumuna bakıldığında ise, Rodos'a bağlı adaların çoğunda; İstanköy, Sömbeki, Kaşot, Kerpe ve Meis'te posta görevlilerin bulunduğu bilinmektedir ancak postane yapıları hakkında bilgi kısıtlıdır (Örenç, 2006, s.325-357). Posta işlerini kolaylaştırmak için 1878 yılında bir şirket girişimi olmuştur. Vilayet merkezi olan Rodos'ta iskeleye yakın bir

noktada, posta ve telgraf işlemlerinin aynı yerde yürütüldüğü bir bina inşa edilmiştir. Bu bina bünyesinde yeni bir postane şubesi açılmıştır. Rodos iskele mevkiinde açılan posta telgraf merkezi, İngiliz posta şirketiyle aynı binada hizmet vermiştir. Rodos'ta ada halkı kablo hattına sahip olması nedeniyle İngiliz posta şirketini kullanmıştır (Örenç, 2006, s.347-350). Ayrıca IUNEK II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümlerinde Rodos'ta Nemçe [Avusturya] Posta Acentesi ve İdare-i Mahsusa Acentesi Binası görülmektedir (G-2). Rodos dışında 2 Haziran 1905 tarihli bir belge, Meis adasında postane açılması hakkındadır (BOA.İ.PT.19/44). İstanköy'deki postane yapısı ise, adaya ait tarihi verilmemiş vaziyet planında (BOA.PLK.p.27/12) sahile yakın kale dışında bir noktada, beylik konağı olarak tanımlanan büyük ölçekli yapının bitişiğinde görülmektedir. Örenç (2006), aktardığı arşiv belgelerinde, adalardaki mevcut haberleşme sistemlerinin varlığına rağmen posta işlemlerinin zaman zaman sekteye uğradığına; "hükümetin bile adalarla haberleşme konusunda sıkıntı yaşadığına" dikkat çekmiştir (s. 347-348).



G-3: İstanköy Adası Vaziyet Planı'nda kıyıda postane yapısı. İsimler plan üzerinde işlenmiştir. (BOA.PLK.p.27/12)





G-4 : “Rodos şehrinde Adliye Dairesi.” (No:NEKYA90807/19)

### Adliye Binaları

Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla birlikte din dışı hukuk sisteminde yeniliklerin önü açılmış, Müslüman ve gayrimüslim halk kanun önünde eşit hale gelmiştir (Koyuncu & Yılmaz, 2018, s. 84). Ancak bu yenilikler her yerde aynı süreçte ilerlememiş, dini mahkemeler olan şer’iye mahkemeleri ile nizamiye mahkemeleri varlığını birlikte devam ettirmiştir. Tanzimat sonrası hukuk alanında ilk

oluşumlardan biri olan ticaret mahkemelerinin ilki 1840 yılında İstanbul’da kurulmuştur. Adliye Nezareti ise, 1870 yılında Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye yüksek mahkemesinin “nezâret”e çevrilmesi ile kurulmuştur (URL-3).

Hukuk alanında yapılan söz konusu düzenlemeler öncesinde, Oniki Ada’da davaların çözümü ve yönetim kararları, adalara özgü bir şekilde ihtiyar meclisleri aracılığıyla yürütülmüştür. Mevcut uygulamanın adalar için devam ettirilmesi konusu, 1871 Vilayet Nizamnamesi’ne kadar tartışılmıştır. Genel uygulamanın aksine adalarda böyle bir uygulamanın tartışılmasının temel sebebi ulaşım zorluklarıdır. Ancak 1867 yılında, Girit isyanlarının bastırılmasının ardından, adalarda da yeni tip mahkemelerin düzenlendiği görülmektedir. Bu mahkemelerde, her dine mensup eşit sayıda üye yer almıştır (Ekinci, 2000, s. 764-773).

Gabriel’e göre Rodos’taki kadılar 1826 yılına kadar eski Şövalye Sarayı’nı kullanmıştır. Yahudiler ise davalarını kendi konseyleri ile çözmeye devam etmiştir (Öreñç, 2006, s. 310- 311). 1849 yılında Cezâir-i Bahr-i Sefîd Eyaleti oluşturulduktan sonra Vali Halil Rıfat Paşa adli düzenlemelerle özellikle ilgilenmiştir. 1850 yılında Sultan Abdülmecid’in adalar ziyareti sonrası Rodos’ta da İstanbul’dakine benzer bir ticaret mahkemesinin kurulması gündeme gelmiş ve bu talep padişah tarafından kabul edilmiştir. Vilayet İdare Meclisi emriyle Rodos’ta kurulan İdare Mahkemesi ise 1873 yılında faaliyete geçmiştir (Öreñç, 2006, s. 316-319). Rodos’taki Şer’i Mahkeme binasının geçmişi hakkında ise bilgi elde edilememiştir. Günümüze ulaşan bina kitabesinde yapının 1907 tarihli olduğu ve kitabede II. Abdülhamit’in tuğrasının yer aldığı görülür. Binanın bitişiğinde aynı tarihli bir de çeşme bulunmaktadır (Konuk, 2008, s. 150). Rodos’ta şer’i davaların dışındaki konuların görüldüğü Adliye Dairesi ise (G-4), hükümet konağı ve liman dairesi ile aynı hizada sahilde konumlanmıştır (Öreñç,

2006, s. 315). Oniki Ada grubunu oluşturan adalar büyük davalar veya temyiz mahkemeleri için Cezâir-i Bahr-i Sefîd merkezi olan Rodos'a gelmiştir. Bidayet Mahkemesi Rodos dışında, Meis, Kerpe, Sömbeki, İstanköy ve Kaşot adalarında bulunsa da; istinaf müracaatının değerlendirme yeri Rodos'tur. Bu nedenle Rodos'ta dava yoğunluğu yaşanmıştır. Özellikle Rodos'a uzak ada sakinlerinin ulaşım zorluğu ve dava süresince harcadıkları konaklama masraflarının pahalılığından şikâyetleri kayıtlara geçmiştir (Örenç, 2006, s. 321).

14 Ocak 1870 yılı kararlarından sonra Oniki Ada'da sadece nahiye merkezlerinde dava meclislerinin kurulmasına karar verilmiştir. Meis, Kaşot, Sömbeki kazalarında mal müdürleri tarafından yönetilen meclislerde toplam dört üye görevlendirilmiştir. Adalara tayin edilen üyelerin Rumca bilmeleri tercih edilmiştir. Cezâir-i Bahr-i Sefîd merkezi 1880 yılında Sakız Adası'na geçince, Rodos'taki Bidayet ve Ticaret Mahkemesi dava kabul etmeye devam etmiştir (Örenç, 2006, s. 316-319). Sonuç olarak adli yapıların Rodos'ta yoğunlaştığı görülmektedir.

### Karakol Yapıları



G-5: "Rodos Adası: Rodos, Orta Varoş Mahallesi askeri karakolhanesi"  
(No:NEKYA90804/18)

1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte, güvenlik probleminin çözümü için yeni bir yapılandırma gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu amaca yönelik, 1846'da Zaptiye Müşiriyeti Teşkilâtı kurulmuş ve 1879'da bu teşkilât nezarete dönüştürülmüştür. 1870 yılında jandarma teşkilatının kurulması ise, merkez dışındaki yerleşimlerde karakol yapılarının artmasına

neden olmuştur (Özcan'dan aktaran Kolay, 2018, s. 61). Özlü, mimari tipoloji olarak karakol yapılarının, 19. yüzyılda polis teşkilatının ortaya çıkmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu belirtmiştir (Özlü, 2020, s. 52). Bu karakol yapıları başkentte gösterişli cepheleri ve ölçeğiyle dikkat çekerken; merkezden uzaklaştıkça daha küçük ölçekte ve sade bir görünüme sahiptir (Kolay, 2018, s. 62). Özellikle II. Abdülhamit döneminde, karakollara büyük bir önem verilmiş, bu yapılar kent ve taşrada padişahın sembolik varlığını temsil etmiştir (Noémi Lévy-Aksu'dan aktaran Özlü, 2020, s. 60).

Arşiv belgelerine göre Rodos'ta Sevkas iskelesinde 1888 yılında bir karakol binası inşa edilmek istenmiştir (BOA.DH. 1076/84437). 9 Ekim 1889 tarihli belgede ise Rodos Kalesi'nin karakolhaneleri ve bazı mahallerinin tamirinden söz edilmektedir (BOA.İ.DH. 1157/90443). 23 Temmuz 1899 tarihli başka bir belge "Rodos kasabasına iki saat mesafede bulunan Triyanda karyesine yasak malların girişinin engellenmesi ve inzibatın muhafazasını sağlamak üzere inşası gerekli görülen zabtiye karakolhanesi için inşaat ve tamirat tertibinden para tahsisinin uygun görülmesi" hakkındadır (BOA.DH.MKT. 2224/46). Arşiv belgeleri incelendiğinde Rodos dışında Kalimnoz adasında bir karakol yapısı tespit edilmiştir. 21 Şubat 1885 tarihli belgede "Kalimnoz Adası'na sevk olunacak asker-i şahane için gerekli olan yerin tedariki ve inşası için kaç asker ve ne zaman gönderileceği hakkında bilgi" istenmektedir (BOA.BEO. 510/38240). 13 Kasım 1896 tarihli bir başka belge "Kalimnoz ceziresinde bulunan Datı ve Prosta limanlarına müceddeden iki zabtiye karakolhanesi inşası ve masrafının ödenmesi" hakkındadır (BOA.İ.AS. 18/43). İki yıl sonrasına tarihlenen (29 Kasım 1898) başka bir belgedeki detaylardan, adada görevli askeri müfrezenin barınma ihtiyacı için birçok hane kiralandığı anlaşılmaktadır (BOA.DH.MKT. 2141/69). Benzer şekilde, Osmanlı yönetimi ile sorunlarına değinilen Sömbeki adasında da karakol inşa edilmediği, 1894 tarihli iki belgeye göre askerlerin kalması için adada ev kiralandığı tespit edilmiştir (BOA.BEO.503/37708; BOA.BEO.521/39068). Güvenlik sorunları, yakın kıyılardaki asker bölüklerinin adalara gönderilmesiyle çözülmeye çalışılmıştır (BOA.DH.ŞFR.121/80). II. Abdülhamit Yıldız Fotoğraf arşivinde imparatorluk genelinde inşa edilmiş birçok karakolhane yapısına ait fotoğrafın olduğu görülmektedir. Oniki Ada'da karakol yapılarına dair albümdeki tek görsel ise Rodos'ta Orta Varoş mahallesinde yer alan askeri karakolhane ifadesiyle belirtilen yapıya aittir (G-5). Albümdeki diğer karakol yapılarıyla karşılaştırıldığında adadaki yapının tek katlı süslemesiz cephesiyle diğer örneklerle nazaran mütevazı bir yapı olduğu görülmektedir. Adadaki kısıtlı inşa olanaklarının yanı sıra yapının kale dışı bölgesinde yer alması bu durumun nedenleri arasında gösterilebilir.

### **İskele-Liman Düzenlemeleri**

Kamu hizmetleri kapsamında imar faaliyetleri incelenirken, adalar için önemli yapılar olan liman, iskele düzenlemeleri ve deniz fenerlerine değinilmesi önemlidir. Deniz fenerlerinin inşası 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı Devleti'nde önem kazanmıştır. Stratejik konuma sahip Rodos'ta Damlakapı ve Kumburnu mevkilerine birer fener inşa edilmiştir (Yıldız, 2013, s.33). Rodos Tersane Limanı'nda ise "Fener Kulesi de denilen Arap Kulesi (*Saint Nicola* Kulesi)" ada halkına hizmet vermiştir (Öreñç, 2006, s.516). Arşiv belgeleri incelendiğinde fener inşasının masraflı olması sebebiyle çeşitli sorunlara yol açtığı tespit edilmiştir. Örneğin 10 Temmuz 1890 tarihli belgede Kaşot kazasına üç buçuk mil mesafede bulunan Makro adasına fener inşasına karar verilmiş

(BOA.DH.MKT.1740/124); ancak bütçe müsait olmadığından yapımı uygun görülmemiştir (BOA.DH.MKT.1755/10). Sömbeki Adası'nda 1882 yılında ada halkından varlıklı bir ailenin hayır amacıyla masrafını karşıladığı saat kulesine, asartan bütçe kapsamında fener eklenmek istenmiştir. Cezâir-i Bahr-i Sefîd Meclisi bu talebi kabul etse de; Osmanlı yönetimi tarafından fenerin sadece devlet tarafından yaptırılabilceği kararı meclise bildirilmiştir (BOA.ŞD.2343/31).

İskelelerin durumu ve tamirinde de benzer nedenlerden kaynaklanan sıkıntılar yaşanmıştır. İstanköy kaymakamının vilayete iletği 1 Kasım 1909 tarihli belgede:

*İstanköy'ün liman ve mendireği bataklık haline geldiğinden temizlenmesi için bir tarak dubası" isteğinde bulunulmuştur. Kaymakam limanın 15 yıldır temizlenmediğini ve bataklık haline geldiğini; bu durumun hem gemilerin yanaşmasını engellediğini hem de adada pis bir kokuya neden olduğunu belirtmiştir. Vilayet Umumi Meclisi'nce alınan tarak dubasının halktan para toplanması yoluyla karşılanması kararının yanlış olduğunu ve adanın sağlığına dair bu hizmetin sorumlusunun hükümet olması gerektiğini, halkın maddi durumunun zaten kötü olduğunu*

ifade edilmiş ve çözüm talebinde bulunulmuştur" (Bilgi, 2016, s.96). İncirli Adası Limanı'nı konu alan 26 Haziran 1888 tarihli belge ise "İncirli ceziresinde inşa edilmekte olan limanın tamamlanması için, ahalinin kudreti kalmadığından, yardım talebinde bulunulması" hakkındadır (BOA.DH.MKT.1516/55). 30 Ekim 1894 tarihli başka bir belge ise "Meis'de olduğu gibi Sömbeki'de de bir liman dairesi tesisi talebinden şimdilik vazgeçilmesi gerektiği" hakkındadır (BOA.DH.MKT.301/56).



G-6 “Rodos Adası: Rodos Hastane-i Askeri 1305 senesinde küşad olundu. Zeytinli Tabya mukaddema Grand Master Sarayı'nın şimal cihetinden muhafaza ve müdafaası çün bina edilmiş olan tabyada vakidir.” (No: NEKYA 90806/24)

## Hastaneler ve Karantinahaneler

Osmanlı imparatorluk topraklarında Batı tıbbının uygulanmaya başlandığı hastaneler askeri hastanelerdir. Tanzimat dönemi ile birlikte bu hastanelerin yanı sıra halk için de hastaneler kurulmaya başlanmıştır. Bu hastaneler vakıf, belediye kaynakları veya yabancı yatırımcıların aracılığıyla inşa edilmiştir. Osmanlı topraklarında ilk kez hastane tabirini kullanan kurum, 1843'te açılan *Bezm-i Âlem Gureba-i Müslimin* vakıf hastanesidir. Ayrıca gayrimüslim halk ve Avrupa ülkeleri elçilikleri kendi vatandaşlarına yönelik çeşitli hastaneler inşa etmiştir (Kolay, 2018, s.62-63). Oniki Ada'da hastanelerin durumuna bakıldığında, yeni

hastanelerin Rodos'ta inşa edildiği görülmektedir. Bu dönemde Rodos adalar içerisinde sağlıklı havasıyla sağlık açısından uğrak bir noktadır. Midilli'de mutasarrıf iken zatürre geçiren Namık Kemal de tedavi için Rodos adasına gelmiştir (Örenç, 2006, s.292).



G-7: “Rodos Zeytinli Tabya'da inşa edilip rumi 1305 (1889) senesinde açılan askeri hastahane”. (NEKYA90806/4).

1838 yılında askeri hastanelerin sivil halka da hizmet vermesi kararı gereğince, Rodos'taki askeri hastane halk için hizmet vermeye başlamıştır. 1861 yılında Rodos'ta yeni bir hastane inşası gündeme gelmiştir. Bunun için sahilde hükümet konağı yanındaki tersane odalarından birinin yeniden inşasına ve karantina doktorunun burada görevlendirilmesine dair 1862 yılında irade çıkmıştır.

Sonraki yıllarda, kale içindeki hastanenin zamanla tahrip olması sonucu, tamir masrafı oldukça fazla çıktığı için yeni bir hastane ihtiyacı doğmuştur. Sahilde

inşa edilecek 25 yataklı hastanenin yapımı için, 30 Ağustos 1885 yılında irade çıkmıştır. 1888 yılında kale içinde yeni bir askeri hastane inşası gündeme gelmiş; ancak inşaat bir sene geçmesine rağmen bitirilememiştir. 11 Ocak 1889 tarihli emrinde II. Abdülhamit, inşaatın tamamlanması için gerekli masrafin bütçeden karşılanmasını istemiştir (Örenç, 2006, s.293-295). Söz konusu yapının fotoğraf arşivinde 1889 senesinde açıldığı belirtilen hastane olması muhtemeldir (G-7). Rodos'ta ayrıca 1893 yılında Rodos Katolik cemaat liderlerinden Mösyö Henry Duçi'nin kale dışında her sınıfa hizmet verecek bir hastane inşası talebine ruhsat verilmiş; bu hastane için Fransa'dan Fransisten rahibeleri getirilmiştir. Ek olarak, Rodos'ta özel sağlık hizmeti veren doktorlar olduğu ve H-1310 (1892) sâlname kayıtlarına göre kale içinde *Anadolu, Emniyet, Yunan ve İngiliz* isimli eczanelerin hizmet verdiği bilinmektedir (Örenç, 2006, s.296-297).

İstanköy'de ise 18 Aralık 1860 tarihli arşiv belgesi "İstanköy Ceziresi'nde karantina mahalli bulunan hanenin satılmayarak askerler için hastahane olarak kullanılması" hakkındadır. (BOA.A.MKT.MHM.203/7). 1870 yılına ait başka bir belge, askeri hastanenin tamiri konusunu içerir (BOA.İ.DH.607/42285). Taranan belgelerde Rodos ve İstanköy dışındaki diğer adalarda hastane inşasına dair bir belge saptanamamıştır. Cezair-i Bahr-i Sefid vilayet genelinde akıl hastaları için hastane eksikliği 1911 yılında Vilayet Meclisinde gündeme getirilmiş ve bir akıl hastanesi yapımına karar verilmiştir. Ancak Dâhiliye Nezareti'nden alınan cevapta bütçe yetersizliğinden bu kararın ertelenmesi gerektiği bildirilmiştir. Biliotti, Rodos köylülerinin acil durumlar dışında doktora gitmediğini, köylerde çoğunluğu İtalyanların oluşturduğu geçici doktorlar bulunduğunu belirtmiştir (Örenç, 2006, s.292- 296). Sömbeki Adası'nda ise Yıldırım (2020), yerel yönetimin adada oldukça etkin olduğunu, Rum doktorların hastalara ücretsiz baktığını ve belediye tarafından açıldığı için eczanelerin ücretsiz hizmet verdiğini aktarmaktadır (s.251). Tarihler açısından bakıldığında Oniki Ada'da hastane yapılarına yönelik kararların, Osmanlı genelindeki uygulamaları çok geçmeden takip ettiği görülmektedir. Bu talepler ve inşa faaliyetleri çoğunlukla sağlık konusunda ada halkı dışında da ziyaretçi çeken Rodos adasında gerçekleşmiştir. Oniki Ada grubunun diğer adalarında yeni hastane inşaatlarına yönelik bir inşa faaliyeti veya ada sakinlerinin talepleri tespit edilememiştir.

### **Karantinahâneler**

Karantina uygulamaları 1835 yılında geçici tahaffuzhanelerin kurulmasıyla Cezâir-i Bahr-i Sefid kapsamındaki Çanakkale'de kapsamlı olarak başlatılmıştır. Ancak koleranın azalmasıyla birlikte karantina binalarının inşası ertelenmiş ve geçici kurulan çadırlar kullanılmıştır (Sarıyıldız, 1994, s. 333-334). Oniki Ada kapsamında ilk karantinahâne, hacıların geçiş rotasında bulunması ve uğrak bir ticaret noktası olması nedeniyle salgın hastalıklara açık bir konumda olan Rodos'ta 1840 yılında kurulmuştur. Rodos Karantinahânesi liman içerisinde Rüsumat İdaresi yanında konumlanmıştır. 1903 yılı salnamesine göre yapıda, bir

doktor, bir Türk, bir Fransız kâtip ve iki gardiyan görevlendirilmiştir (Yıldız, 2013, s.33). Günümüzde binanın bulunduğu yerde (Eski ismiyle Karantina, şimdiki ismiyle Kunturyoti Meydanı) bir çeşme yapısı bulunmaktadır. Çeşmenin kitabesinde Hamdi Bey tarafından 1846 yılında karantina ahalisine hizmet amacıyla yapıldığı yazmaktadır (URL-1).

Sihhiye Nezareti 1845 yılı kayıtlarına göre Rodos dışında Meis, Sömbeki, Herkit ve Kerpe adalarında karantinahâneler hizmet vermiştir. Kayıtlarda diğer adalar hakkında bilgi verilmemiştir. Yüzyıl içerisinde Meis, Batnoz, Sömbeki, Leryoz, Kaşot, Kerpe ve Herkit adalarına karantina görevlileri tayin edilmiştir. Rodos'taki karantina binasının ihtiyaca cevap vermemesi üzerine, Oniki Ada civarında bir mahalde tahaffuzhane inşası için harekete geçilmiş ve 1851 yılında keşif yapılmıştır. Bu sırada Tophane-i Amire Müşiri Ahmet Fethi Paşa, gelişmelere dahil olarak, yeni bir inşaat yerine eskinin tamiri önerisini getirmiştir. 1867 yılında ise Ahmet Paşa'nın girişimleriyle Oniki Ada'nın tamamında karantina memurları istihdamına başlanmıştır. Ahmet Paşa 1869 yılında, "karantina memurlarının ev kirası ve gardiyan ücretlerini kendi maaşlarından karşıladıklarını ve zor durumda kaldıklarını" merkeze ileterek memurlar için zam talebinde bulunmuştur. Talebin kabulü için karar 31 Mayıs 1869 yılında çıkmıştır (Örenç, 2006, s.299-305). 1883-87 yılları kolera salgını nedeniyle Rodos'ta 40 kişi kapasiteli 11 barakadan oluşan bir tahaffuzhane inşasına başlanmıştır. Mısır'daki hastalığın şiddetlenmesi üzerine güzergâhtaki Sömbeki, Kaşot, Kerpe, Herkit, Meis, İstanköy, İncirli, İlyaki, Leryoz, Kalimnoz, Astropalya, Batnoz, Karpot ve İpsara adalarında bekçi görevlendirilmesine karar verilmiştir. 1893 yılında vilayet mühendisi tarafından incelenen Rodos'taki karantina binası oturulmayacak halde olduğundan, tamamen yenilenmesi için keşif yapılmış, belirlenen paranın yetmemesi üzerine 1894 yılında ek tahsisat ayrılmıştır. 1908 yılında karantinaya ek odaların ilavesi için ise bütçe çıkarılmıştır (Örenç, 2006, s.307-309).

### **Mevcut Yapı Tipleri Üzerine Notlar: Oniki Ada'da 19. Yüzyıl ve Sonrasında Camiler**

Oniki Ada'da Klasik Dönem Osmanlı izleri Müslüman nüfus yoğunluğu sebebiyle en çok Rodos ve İstanköy adalarında görülmektedir. Balducci, Rodos'ta Türk Mimarisi adlı eserinde Rodos adası için "Mimarinin başlıca ödevlerinden biri, eğer işgal eden milletin şahsiyetini daimî surette belirtmek ise; basit hatta mütevazı dahi denilsin, kubbe ve minareler Rodos şehrini derin bir ölçüde damgalamıştır" ifadelerini kullanır (aktaran Çelikkol, 1986, s.16). Klasik dönem mimarlığının önemli yapı türleri arasında yer alan cami, hamam, medrese gibi yapılar, geç dönemde de hizmet vermeye devam etmiştir. Bu nedenle yeni inşaatların sayısı daha sınırlıdır. Ancak 19. yüzyılda mevcut cami ve hamamların çoğu zamana yenik düşmüş, bir kısmı da adalarda sıklıkla gerçekleşen depremler nedeniyle yıkılmıştır. Bu ihtiyacı karşılamak amacıyla yeni camiler inşa edilmiş

ve eski yapılar tamir edilmiştir. Bu camilerin büyük bir bölümü Rodos Adası'ndadır. Rodos Ağa Cami (1820), harap durumdaki eski caminin kapsamlı tamirati sonucu tekrar hizmet vermiştir. Rodos Şadırvan Cami (1887) ise 19. yüzyıl sonlarında yangında harap olan caminin yerine yapılmıştır. Mısırlı Ali Hilmi Paşa'nın hayır olarak yaptırdığı Rodos Ali Hilmi Paşa Cami (1909) ve İstanköy Tabakhane Cami ise bu dönemde yeni inşa edilen camilerdir (Konuk, 1990). Bu camilerin bir kısmı minaresiz inşa edilmiştir, günümüze orijinal halleriyle ulaşamadıkları için ayrıntılı bir yorum yapılamamaktadır. Söz konusu camilerin yanı sıra II. Abdülhamit döneminde inşa edilen ve arşivden fotoğraflarına ulaşabildiğimiz Tîr-i Müjgân, Ertuğrul ve Hamidiye Camileri (G-8-9-10) oldukça benzer plan ve cephe tipine sahip mütevazı yapılar olarak görünmektedir. Bu camiler, 30 Aralık 1888 tarihli arşiv belgesinde verilen bilgilere göre Cezayir-i Bahr-i Sefid Vilayeti İdare Meclisi'nin talebi üzerine, vilayet merkezi olan Rodos Adası'nın "Gırınta (Kritinia), Çayır (Tsairi) ve Kalamina (Kalamanos)" köylerinde inşa ettirilmiştir. Ayrıca Rodos'ta Girit muhacirlerinin yerleştirildiği Lindos bölgesinde de bir cami ve okul yaptırılmıştır (Konuk, 2018, s.205). Çelikkol'un aktardığına göre bu cami 1880 tarihinde inşa edilmiş, ancak daha sonra Türklerin bölgeden göç etmesi sebebiyle cemaatsiz kalmış, yanındaki okul da kapanmıştır (Çelikkol, 1986, s.60). İstanköy'de ise 1910 yılına ait arşiv belgesinde Girit muhacirleri tarafından kurulan Meşrutiyet Mahallesi'nde yeni inşa edilmekte olan cami ile mektepten söz edilmiş, bu yapıların Reşadiye olarak isimlendirildiği ve inşaat masrafları için Hazine-i Hassa'dan elli lira ihsan buyurulduğu, belirtilmiştir (BOA.İ.MBH.4/16). Rodos ve İstanköy adaları dışında Meis'te 1756 yapım tarihli bir caminin varlığı bilinmektedir. Bu camiye 1860 yılında Kayserili Ahmet Paşa tarafından bir sarnıç eklenmiştir. Kilimli ve Leros adalarında memur ve askerler için mescit yapılmışsa da, kalıcı yapılar inşa edilememiştir (Taşkiran, 2020, s.171-174).

19. yüzyıl arşiv kayıtları incelendiğinde birçok yapıya dair tamirat belgesine rastlanmaktadır. Bu tamirat kitabeleri de yapıların geçirdiği değişimler hakkında fikir vermektedir. II. Abdülhamit döneminde İstanköy'de Atik Cami (1894) ve Rıfat Efendi/Moruk Cami (1892-1893) tamir edilmiştir (Çelikkol, 1990, s. 16-17). Özata (2010), Abdülhamit döneminde İstanköy'de üç adet cami yenilemesi yapıldığından bahsetmiştir. Bu yapıların yanı sıra yapım ve tamir tarihine dair bilgiye ulaşamayan birçok cami bulunduğunu ifade etmiştir (s. 91).





G-8: “Rodos Kalamina Karyesi’nde inşa edilen Tır-i Müjân Camii” (NEKYA90808/3)



G-9: “Sultan II. Abdülhamid zamanında Rodos'ta Arinata Karyesi’nde inşa olunan Hamidiye Camii”. (NEKYA90808/25)



G-10: “Rodos'da Çayır Karyesi'nde Sultan II. Abdülhamid tarafından inşa ettirilen Ertuğrul Camii”  
(NEKYA90805/5)

## Mevcut Yapı Tipleri Üzerine Notlar: Oniki Ada'da 19. Yüzyıl ve Sonrasında

### Kiliseler

Oniki Ada'da Osmanlı hâkimiyeti süresince Rumlar ve diğer milletler dinlerini özgürce yaşamaya ve bunun için gereken dini yapıların inşasına devam etmişlerdir. Adalar genelinde birçok kilise, manastır ve sinagog yapısı bulunmaktadır. Papuççular (2020), “bu hoşgörü anlatısının çeşitli çalışmalarda yazarın kimliği ve ideolojisine göre farklı yorumları bulunsa da; 19.yüzyıla kadarki dönemde adalarda siyasi bir istikrardan bahsedilebileceğini ifade etmiştir (s.5). Taşkiran (2020) ise, adalarda sistemli bir İslamlaştırma veya Türkleştirme politikasının hiçbir zaman uygulanmadığını; ancak Rumların adalardaki nüfuslarını arttırmak için sistemli bir şekilde hareket ettiğini; ibadet ve eğitim özgürlüğünün 18. yüzyıl itibariyle Osmanlı Devleti'nin aleyhine işlediğini belirtmiştir (s.97-98).

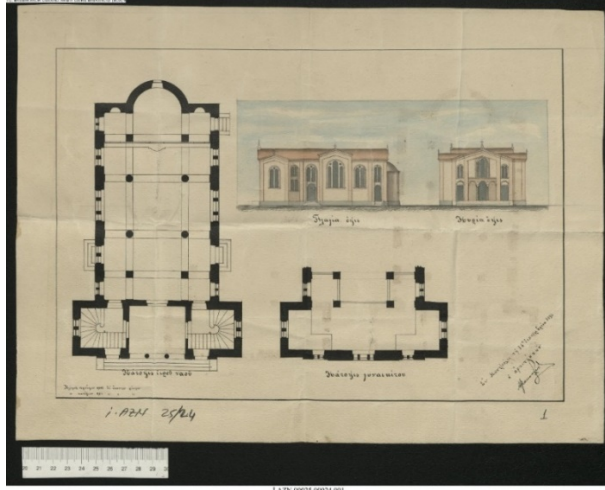
19. yüzyılda adalarda kiliselerin durumuna bakıldığında, Rodos Adası'ndaki birçok kilise için tamir ruhsatı istendiği görülmektedir. 1845 yılında Aya Yani Kilisesi, 1847 yılında Yennadis karyesinde Aya Yani Kilisesi, 1852 yılında Triyande Karyesi'nde Aksiporki Kilisesi için tamir ruhsatı istenmiştir. Rodos'taki 1863 depremi, sonraki yıllarda birçok kilise yapısının tamiri için başvuru yapılmasına neden olmuş olmalıdır. Benzer şekilde 1863 yılında “Havra-i Sağır sinagogunun tamiri ve Camonda adlı sinagoga ruhsat izni verilmiştir (Öreñç, 2006, s. 390-392). İstanköy ve diğer adalarda kilise yapılarına yönelik talepler yüzyıl sonuna doğru sayı olarak artmıştır. 1897 tarihli bir belge “Kardamine Karyesi için bir adet Rum Kilisesi inşası” talebi hakkındadır

(BOA.İ.AZN. 25/24). 1898 yılında “Beyli karyesindeki Aya Nikola Rum Kilisesi'nin tecdiden inşasına ruhsat itası” (BOA, ŞD.2356/3) istenmiştir. 1909 yılında “İstinye karyesinde vaki Panaiya nam Rum kilisesinin tecdiden inşası” (BOA.ŞD.2367/23) ve yine aynı yıl “Ebşinye karyesindeki kilisenin inşası için ruhsat itası” (BOA.İ.AZN.89/25) istendiği tespit edilmiştir. İncirli adasında ise 1886 ve 1897 tarihlerinde yeni yapılacak Rum kiliseleri inşası için ruhsat istenmiştir (BOA.BEO. 949/71149; BOA.İ.AZN.25/11).

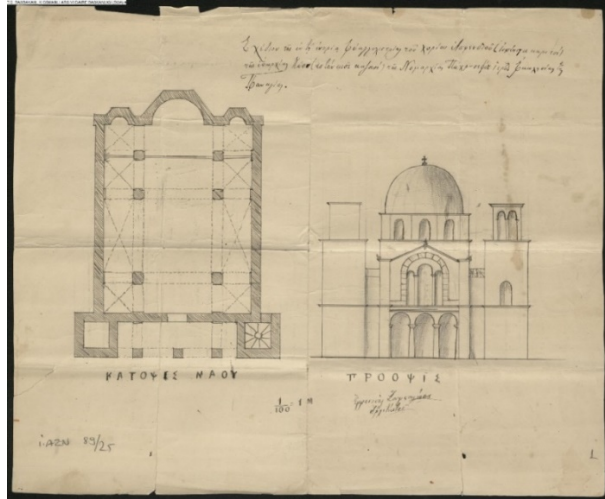
Kalimnoz adasında 1893 yılında bir Rum kilisesinin yeniden inşasına dair ruhsat verilmiştir (BOA.ŞD.2620/7). 1899 yılı tarihli başka bir belge Kalimnoz Adası'nda ruhsatsız bir şekilde inşa edilen manastırın durumu hakkındadır. Belgede konum olarak hükümet konağı ve askeri ikametgaha yakın olan manastırın inşasına kolaylık gösteren memurlar hakkında işlem yapılması gerektiği bildirilmiştir (BOA.BEO.1249/93670; BOA.DH.MKT. 2171/ 1). Kerpe adasında da 1911 yılında Bigadiye Karyesi'nde içerisinde mezarlık bulunan arsaya kargir bir Rum Kilisesi için izin verilmiştir (BOA.İ.AZN.99/28; BOA.BEO. 3860/289492). Leryoz adasında 1908 yılında Aya Marina Kilisesi'nin yeniden inşası için ruhsat istenmiştir (BOA. İ.AZN.89/30). 1910 yılındaki başka bir belge ise “Lepide mevkinde kargir bir Rum Kilisesi inşası” hakkındadır (BOA.İ.AZN.84/23). Meis adasında 1906 tarihli belgede Ayayorgi Kilisesi'nin yeniden inşası için ruhsat istendiği (G-14) görülmektedir (BOA İ.AZN.67/6). Patmos adasında “Aya Yani Teologos Manastırı merbutatından Pendiya Rum Kilisesi'nin yeniden inşası” için 1910 yılında ruhsat istenmiştir (BOA.İ.AZN.93/28). Sömbeki adasında ise 1902 yılında Aya Yorgi isimli harap durumdaki manastırın ruhsatsız bir şekilde yeniden inşası hakkında bilgi verilmekte (BOA.İ.AZN.58/17); 1905 yılında ise devam eden inşaata ruhsat verildiği bildirilmektedir (BOA.DH.MKT.915/22).

Kilise yapıları için verilen ruhsatlarda “yetkililerin belirlediği ölçülere uyulması, seçilen mahalın güvenlik açısından tehdit oluşturmaması, inşaatın başka bir milletle ilgisinin olmaması, inşa faaliyetinin şahsa zarar vermemesi ve yapı için zorla bağış toplanmaması” gibi kriterler yer almıştır (Örenç, 2006, s.390). Oniki Ada genelinde kilise yapılarının ruhsat talebi başvurularındaki ayrıntılarda, yapıya dair plan ve görünüş çizimlerini incelemek mümkün olmuştur. Bu çizimlerin geneli ölçekli olup bazı planlar ayrıntılı olarak ölçülendirilmişken (G-11-13-16) bazıları ise eskizler halinde resmedilmiştir (G-11-12-14-15). İncelenen plan ve görünüşlerde kilise yapılarının tip proje olmayıp özellikle cephe açısından çeşitlilik gösterdiği görülmektedir. Yeniden inşa talebindeki yapıların büyük ölçekli yapılar (G-14, G-15, G-16) olduğu anlaşılmaktadır. İlk defa inşa edilmesi talep edilen yapılar arasında 1897 tarihli İstanköy Kardamne karyesinde inşası talep edilen yapı (G-11) tek katlı, mütevazı bir yapıken, 1909 tarihli Ebşinye karyesinde inşası talep edilen kilise iki katlı, kubbeli ve daha büyük ölçeklidir. 1908 yılında Leryoz sahilinde inşası talep

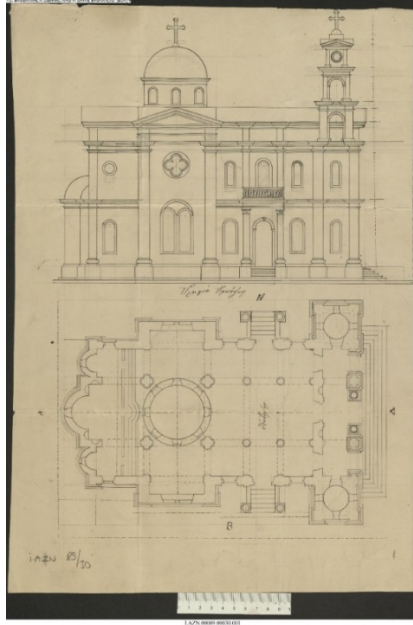
edilen Aya Marina Kilisesi, tespit edilen yapılar arasında cephe süslemeleri açısından en zengin ve en büyük ölçekli yapı olarak göze çarpmaktadır. Söz konusu yerleşimlerin nüfusu bilinmediği için kiliselerin ölçeğinin değişimi adına anlamlı bir karşılaştırılma yapmak için yeterli veri olmasa da Rodos dışındaki adalarda özellikle 1900'li yıllarda kilise yapılarının inşasına yönelik yoğun bir talebin olduğu görülmektedir.



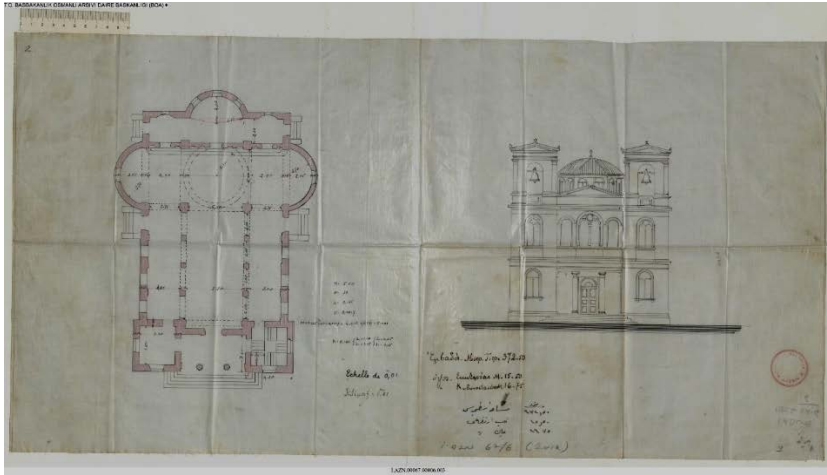
G-11: 22 Mayıs 1897 (H-20-12-1314) tarihli “İstanköy adasında bulunan Kardamne karyesinde bir adet Rum Kilisesi inşası” belgesi (BOA.İ.AZN.25/24)



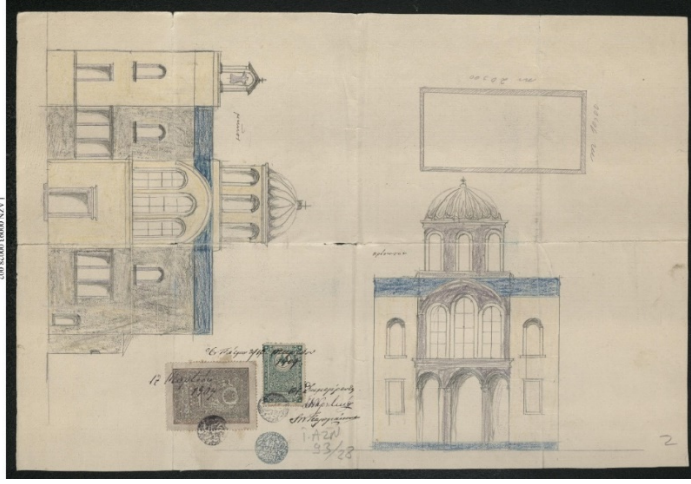
G-12: 29 Eylül 1909 (H-14-09-1327) tarihli “İstanköy ceziyesinin Ebnışnye karyesindeki kilisenin inşasına ruhsat itası” (BOA.İ.AZN.89/25).



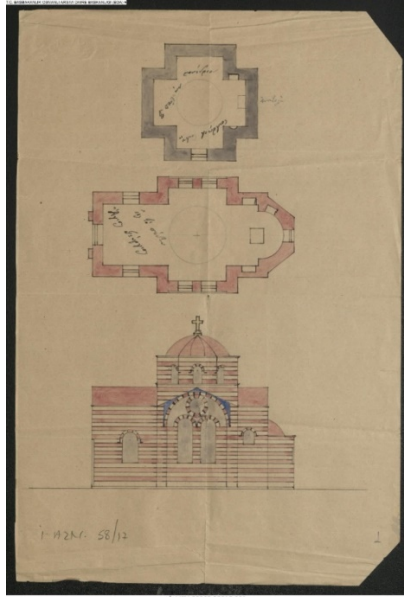
G-13: 29 Eylül 1908 (H-14-09-1327) tarihli “Leryoz sahilindeki Aya Marina kilisesinin inşasına ruhsat itası” belgesi (BOA. İ.AZN.89/30)



G-14: 24 Mayıs 1906 (H-04-05-1324) “Meis Ceziresi’nde Ayayorgi Kilisesi’nin tecdiden inşasına ruhsat itası” (BOA. İ.AZN.67.6)



G-15 “9 Mart 1910 (H-26 -02-1328) tarihli “Patmos (Batnoz) Ceziresi'nde Aya Yani Teologos Manastırı merbutatından Pendiya Rum Kilisesi'nin tevsiyan ve tecciden inşasına ruhsat itası. (1328S-15)” (BOA.İAZN. 93/28)



G-16: 9 Eylül 1902 (H-5 -06-1320) tarihli “Sömbeki Ceziresi'nde vaki Aya Yorgi nam harab manastırın istihsal-i ruhsat-ı resmiye olmaksızın inşa olunmasıyla ilgili malumat-ı mahalliyenin takdim olduğu (Cezayir-i Bahr-i Sefid 2)” (BOA. İAZN.58/17)

## Değerlendirme

Oniki adanın 19. yüzyılda imparatorluk başkenti İstanbul ile bağlantısının güçlendirilmesinde Cezair-i Bahr-i Sefid Eyaleti'nin kurulması ve 1850 yılında Sultan Abdülmecid'in adalar ziyareti önemli bir kırılma noktası olmuştur. Bu ziyaret sırasında sultanın yanında bulunan Ahmet Fethi Paşa (1801-1858), Rodos'un simgelerinden biri olan saat kulesinin yanı sıra adalar genelinde çeşitli inşaa faaliyetlerine katkı sağlamıştır. Diğer önemli isim ise valiliği döneminde, adaların envanter çıkarma işlemini başlatan Kayserili Ahmed Paşa (1806-1878)'dir. Ahmet Paşa adalar arasındaki iletişim/haberleşme sıkıntılarını dile getirerek Osmanlı yönetimi ile adaların iletişimini kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Ancak yazışmalar incelendiğinde bu iletişimin, benimsenen genel bir politikadan ziyade yerel yöneticilerin şahsi çabalarına oldukça bağlı olduğu görülmektedir. II. Abdülhamit dönemine gelindiğinde ise, Rodos adasına ait birçok yapının fotoğraflanmış olması, adadaki söz konusu gelişmelerin yönetimin odağında olduğunu göstermektedir.

Oniki Ada kapsamında taranan arşiv belgelerine göre dönemin önemli yapı tiplerinden biri olan hükümet konağının tespit edilebildiği adalar, Rodos, İstanköy, Leryoz, Kalimnoz, Kerpe ve İncirli adalarıdır. Sömbeki adasında hükümet konağı yapımı emri verilmişse de, mali nedenlerden dolayı süreç oldukça uzamış ve inşaat gerçekleştirilememiştir. Kaymakam Mehmet Reşid Şahingiray'ın 1909 tarihli raporunda tasvir ettiği şekliyle İstanköy Hükümet Binası'nın durumu, adalardaki mevcut yapıların da gerekli bakımdan mahrum kaldığını ve olumsuz koşullara sahip olduğunu düşündürmektedir. Nitekim yapıların zamanla tahrip olması ve gerekli hizmetler için yetersiz kalması gibi nedenlerden dolayı sık sık yeniden inşaa konusu gündeme gelmiştir. Ancak mali durumun yetersizliği gerekçesiyle yapılara bütçe ayrılamamış ve inşaa süreçleri askıda kalmıştır.

Adalar her ne kadar hizmet götürülmesi zor yerleşimler olsa da haberleşme ve ulaşımın iyileştirilmesi konusuna, incelenen arşiv belgeleri ve kaynaklarda sıklıkla dikkat çekilmiştir. 19. yüzyılın gergin siyasi ortamı göz önünde bulundurulduğunda haberleşme hizmetlerinin Oniki Ada için öneminin açık olduğu görülür. Özellikle telgraf sisteminin gerekliliğine, farklı zaman aralıklarında sıklıkla vurgu yapılmışsa da mali nedenler dolayısıyla sistem kurulamamıştır. Postane yapısı tespit edilen adalar Rodos ve İstanköy'dür. Diğer adalarda görevlilerin olduğu bilgisine ulaşılsa da yapılar hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Adalar genelinde postane hizmetleri konusunda da önemli aksaklıklar yaşandığı, Rodos'ta İngiltere ve Avusturya devletlerine ait yapıların kullanıldığı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır.

Hukuk alanında merkezileşmenin getirdiği kurum düzenlemeleri, Rodos başta olmak üzere İstanköy, Meis, Sömbeki, Kerpe ve Kaşot adalarında

gerçekleşmiştir. Osmanlı yönetimi hizmetin sürekliliği için merkezden farklı olarak adalarda Rumca bilen memurları görevlendirmeye çalışmıştır. Ancak ikincil mahkemelerin sadece Rodos adasında bulunması, Rodos'a uzak adalardaki halk için zorluklara yol açmıştır. Rodos dışındaki adalar için yapılan arşiv taramasında, bidayet mahkemelerinin toplanma mekânları konusunda ayrıntılı bilgi elde edilememiştir.

Jandarma teşkilatının kurulmasıyla karakol yapıları, Osmanlı coğrafyasında 1870 sonrasında önemli bir artış göstermiştir. Adalarda ise bu süreç yüzyılın sonunda hızlanmıştır. Çeşitli girişimlerde bulunulsa da Rodos dışındaki adalarda karakol yapısı olmadığı; gerekli durumlarda askerler için ev kiralandığı tespit edilmiştir. Güvenlik açısından kıyılardan adalara asker sevkiyatı yapılmıştır. Bu durum anlık müdahaleler için adalarda kalıcı bir güvenlik yapılanmasının kurulmadığına işaret etmektedir. Adalar için önemli olan iskele ve liman düzenlemeleri konusunda ise adalara hizmet götürülememesi, ada sakinlerinin şikâyetine ve yüksek maliyetlere rağmen kendi çözümlerini üretmelerine neden olmuştur. Ancak yerel halk tarafından önerilen düzenleme ve inşaa önerileri, özellikle güvenlik zafiyeti endişesiyle ertelenmiş ya da iptal edilmiştir.

Oniki ada genelinde hastane inşaatlarının Rodos ve İstanköy adalarında gerçekleştiği tespit edilmiştir. Diğer adalarda bu konuda girişimlerin olmaması, Sömbeki adasında olduğu gibi sağlık konusunda üretilen yerel çözümler ve alışkanlıklar nedeniyle bu konuda talebin sınırlı olması kaynaklı olabilir. Bir diğer olası neden ise Osmanlı yönetiminin- akıl hastanesi talebinde olduğu gibi- bu konuya bütçe ayırmamasıdır. Adaların deniz yolu üzerinde birçok ziyaretçiye açık olması ve izole konumları karantina uygulamaları için elverişli noktalar olmasında etkili olmuştur. Ancak diğer yapı tiplerinde olduğu gibi karantinahâne binalarında da bütçe sıkıntıları nedeniyle inşaat taleplerinin karşılanmadığı ya da geciktiği tespit edilmiştir. Mevcut yapıların tamiri veya adalarda karantina memurlarının görevlendirilmeleri gibi geçici çözümlere başvurulmuştur.

Bu dönemde dini yapıların durumuna bakıldığında, Rodos ve İstanköy adalarındaki mevcut camilerin kullanılmaya devam edildiği, bunun yanı sıra zarar gören yapıların tamir edildiği görülmektedir. IRCICA Albümü'nde tespit edilen Rodos'taki yeni camiler, her ne kadar merkezden uzak köylerde inşa edilmiş olsa da; adadaki Osmanlı Klasik dönem camileri ile karşılaştırılamayacak ölçüde sade yapılarıdır. Bu küçük ölçekli yapıların adada görevlendirilen memurların veya mevcut köylerin ihtiyaçlarına yönelik olarak inşa edilmiş olması muhtemeldir. Ancak söz konusu fotoğraflarda, yapıların yakın çevresinde yerleşim tespit edilememiştir. Rodos ve İstanköy adalarında olduğu gibi Osmanlı dönemi mimarlığı açısından zengin bir katmanlaşmaya diğer Oniki ada grubunda rastlanmamıştır.

Oniki Ada'da Tanzimat sonrası azınlıklara verilen haklar sonucu, dini ve eğitim yapılarının inşasına yönelik adalar genelinde artan bir talep olduğu arşiv



belgelerindeki ruhsat izinlerinden okunabilmektedir. Kilise yapılarının durumu incelendiğinde; camilere benzer şekilde tamir izinlerine yönelik taleplerin 19. yüzyıl sonlarına doğru- depremler, yıpranma, yeni ihtiyaçlar gibi muhtemel nedenlerle- yoğunlaştığı görülmektedir. Sadece politik nedenlerle açıklanması mümkün olmasa da, ölçeği büyüyen kilise yapılarının inşasına yönelik taleplerin 20. yüzyılın başında arttığı görülmektedir. Buna karşılık Osmanlı yönetiminin Kalimnoz adasında ruhsatsız inşa edilen manastıra yönelik, yapının hükümet konağı ve askeri ikametgâha yakınlığına dikkat çekmesi, yönetimin adalardaki inşa faaliyetlerinde politik kaygıları göz önünde bulundurduğunu düşündürmektedir.

### **Sonuç**

19. yüzyılda Oniki Ada'da kamu yapılarının inşa faaliyetleri değerlendirildiğinde, modernleşmenin gerektirdiği yeni yapı tipleri ve kamu hizmetlerinin genel olarak eyalet merkezi Rodos'ta yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Ayrıca İstanköy başta olmak üzere diğer adalarda da imar faaliyetleri için adımlar atılmıştır. Ancak söz konusu adımlar, öncelikli olarak mâli yetersizlik gerekçesiyle iptal edilmiştir. Planlanan birçok proje, yapı ve uygulama uzun sürelerde tamamlanabilmiş ya da söz konusu yapıların inşasına başlamak mümkün olmamıştır. Adalarda kamu yapıları için kalıcı olmayan ve yetersiz kalan çözümler, hükümetin adalardaki imajını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu dönemde Osmanlı yönetimiyle problemlerin en sık yaşandığı ada olarak Sömbeki adasında kamu yapılarının inşası konusunda da sıklıkla sorun yaşanmıştır. Hükümet konağı, karakol gibi yapılar inşa edilemediği için, memurların yaşadığı sorunlar adadaki evlerin kiralanması yöntemiyle çözülmeye çalışılmıştır. Diğer adalar incelendiğinde de, yeni yapıların inşası yerine "hane kiralama", mevcut yapının genişletilmesi/ onarılması ya da kullanılmayan bir yapının işlevi değiştirilerek kullanılması gibi yöntemlere başvurulduğu görülmektedir. Öte yandan imparatorluğun etki alanının dışında kalan gayrimüslimlere ait dini yapıların inşası, tanınan haklar kapsamında giderek artmıştır. İzinsiz yapılaşmalar ve verilmeyen inşaat ruhsatları, Osmanlı yönetimi ve yerel halk açısından çift taraflı problemler yaratmıştır. Sonuç olarak, imparatorluğun Oniki Ada'daki görünürlüğü siyasi ve kültürel anlamda olduğu kadar mimarisıyla de giderek azalmıştır. Özellikle Rodos ve İstanköy dışında, Müslüman nüfusun yaşamadığı adalarla yönetimin bağı giderek zayıflamış, dönemin siyasi atmosferi, zayıf olan bu bağı kopmasını hızlandırmıştır.

---

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Sayın Prof. Dr. Aygül Ağır hocama araştırma sürecindeki desteği ve değerli yorumları için teşekkürlerimi sunarım.

---

### Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

### KAYNAKÇA

- Aydın, Ö. (2012). Sultan II. Abdülhamit dönemi yapılarında imparatoru/imparatorluğu temsil eden semboller. *Mimarlık*, 364, 74-78.
- Braudel, F. (1989). *II. Felipe döneminde Akdeniz ve Akdeniz dünyası: Cilt I*. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.). İstanbul: Eren.
- Bilgi, N. (2016). İstanköy kazası hakkında 1909-1910 yıllarına ait 12 belge. *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, II, 93-124.
- Çelikkol, Z. (1986). *Rodos'taki Türk eserleri ve tarihçe*. Türk Tarih Kurumu.
- Çelikkol, Z. 1990). *İstanköy'deki Türk eserleri ve tarihçe*. Türk Tarih Kurumu.
- Ekinci, E. B. (2000). Tanzimat devri Osmanlı mahkemeleri. *Yeni Türkiye*, (31), 764-773.
- Kolay, E. (2018). *Osmanlı yerel yönetim sisteminin mimari alana yansımaları: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e belediye binaları*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Konuk, N. (2008). *Midilli, Rodos. Sakız ve İstanköy'de Osmanlı mimarisi*. Stratejik Araştırmalar Merkezi.
- Koyuncu, N. ve Yılmaz, Y. (2018). Osmanlı'nın son yüzyılında hukuk düşüncesinin dönüşümü ve dönemin başlıca tartışma konuları. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 26 (2), 77-109. DOI: 10.15337/suhfd.428157
- Konuk, N. (2018). Tanzimat sonrası şekillenen Cezâir-i Bahr-i Sefid vilâyet merkezi Rodos hükümet konağı. *Art-Sanat*, 9, 193-213.
- Ortaylı, İ. (1984). Söyleşi: Osmanlı'dan bugüne hükümet konakları. *Mimarlık*, 22(203), 3-15.
- Ortaylı, İ. (2019). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. Kronik Kitap.
- Örenç, A. F. (2006). *Yakındönem tarihimizde Rodos ve Oniki Ada*. Doğu Kütüphanesi.
- Özata, S. (2010). *İstanköy (Kos)'de arşiv belgelerine göre Türk devri yapıları*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Özlü, N. (2020). II. Abdülhamid Döneminde topkapı sarayı karakolhaneleri: bilinenler ve bilinmeyenler. *Toplumsal Tarih*, 322, 52-60.
- Papuççular, H. (2020). *Türkiye ve Oniki ada 1912-1947* (2. bs.). Türkiye İş Bankası Kültür.
- Sarıyıldız, G. (1994). Karantina meclisi'nin kuruluşu ve faaliyetleri. *Belleten*, 58, 329-376.
- Taşkıran, C. (2000). *Ürkek bir siyasetin tarih önündeki ağır vebali, Oniki Ada, hatalı kararlar, acı kayıplar* (6. bs.). Babıali Kültür.
- Turan, R. (2020). *Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyeti'nde eğitim kurumları (1876-1909)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

Turan, Ş. (1965). Rodos ve 12 Ada'nın Türk hâkimiyetinden çıkışı. *Belleten*, 29 (113), 77-119.

Yıldırım, K. (2020). *Hukuksal ve tarihsel boyutuyla Oniki Ada ve Meis*. On İki Levha.

Yıldız,Ö. (2013). 20. Yüzyılın başlarında Rodos adasında deniz ticareti. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 13 (26), 31-53.

Url-1 <http://ottoman.mfa.gov.tr/eser.aspx?g=4bd91fa8-adf3-4cdc-92d4-2ff96856fd0f>

Url-2 <https://islamansiklopedisi.org.tr/istan koy>

Url-3 <https://islamansiklopedisi.Org.Tr/Adliye-Nezareti>.

### **Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Kaynakları**

BOA, ŞD. 2339/48	BOA, ŞD. 2356/3
BOA,ŞD.2346/40	BOA, BEO. 3860/289492
BOA, DH.MKT. 1976/54	BOA, İ.AZN. 89/25
BOA, DH.MKT. 576/14	BOA, BEO. 949/71149
BOA, DH.MKT. 710/18	BOA, İ.AZN. 25/11
BOA, ŞD. 2343/42	BOA, ŞD. 2620/7
BOA, DH.MKT. 2030/5	BOA, BEO. 1249/93670
BOA, DH.MKT. 229/8	BOA, DH.MKT. 2171/ 1
BOA, ML.EEM. 817/54	BOA, İ.AZN. 99/28
BOA, BEO. 1221/91539	BOA, BEO. 3860/289492
BOA, DH.MKT. 509/47	BOA, İ.AZN. 89/30
BOA, DH.MKT. 1203/40	BOA, İ.AZN. 84/23
BOA, DH.MKT. 468/50	BOA, İ.AZN. 67/6
BOA, DH.MUİ. 35/15	BOA, İ.AZN. 93/28
BOA, DH.MKT. 2126/45	BOA, İ.AZN. 58/17
BOA, DH.MKT. 2237/30	BOA, DH.MKT. 915/22
BOA, DH.MKT. 251	BOA, BEO, 503/37708
BOA, DH.MKT. 491/15	BOA, BEO.521/39068
BOA, İ.PT. 19/44	BOA.DH.ŞFR.121/80
BOA, PLK. p.27/12	BOA.DH.MKT.301/56
BOA, A.MKT.MHM. 203/7	IRCICA II. Abdülhamit Yıldız Fotoğraf
BOA, İ.DH. 607/42285	Albümleri
BOA, DH. 1076/84437	NEKYA90804/1
BOA, İ.DH. 1157/9044	NEKYA90805/20
BO, DH.MKT. 2224/46	NEKYA 90806/24
BOA, BEO. 510/38240	NEKYA90806/4
BOA, İ.AS. 18/43	NEKYA90807/19
BOA, DH.MKT. 2141/69	NEKYA90804/18
BOA, DH.MKT. 1740.124	NEKYA90808/3
BOA, DH.MKT. 1755.10	NEKYA90808/25
BOA, ŞD. 2343/31	NEKYA90805/5
BOA, DH.MKT. 1516/55	
BOA, İ.MBH. 4/16	
BOA, İ..AZN. 25/24	



## Emperyalizmin Bolşevik Devrimi Perspektifinden Liberal ve Marksist-Leninist Yorumu

### *Liberal and Marxist-Leninist Explication of Imperialism from the Perspective of the Bolshevik Revolution*

Hamit ÖZMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü T. D. Sosyal, Ekonomik ve Siyasal İlişkiler Anabilim Dalı, hamit.ozman@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2637-2414

#### Özet

*Bu çalışmada Marx, Lenin ve liberal ekolden Hayek'in konu hakkında birinci elden yazdıkları eserler incelenmiş olup çalışmanın odak noktasını, klasik ve modern emperyalizm olgularına yönelik yazarların iktisadi ve siyasal bakış açıları oluşturmaktadır. Bu kapsamda Bolşevik Devrimi, liberal ve sosyalist ideolojinin keskin bir şekilde kamplara ayrıldığı bir zaman dilimi olması nedeniyle, çalışmada temel dayanak noktası olarak belirlenmiş ve mercek altına alınmıştır. Bu çalışmanın temel tezlerini şu tespitler oluşturmaktadır: Modern emperyalizm, artık 18. ve 19. yy.' da olduğu gibi görünür bir şekilde toprak kazanımı yoluyla değil; yoğunlaşma (tekelleşme) ve finansal sermaye aracılığı ile hâkim paradigmasını korumaktadır. Neo-liberalizm, zamanın ruhu ile kendiliğinden değil; kurumsallaşma ile ortaya çıkmıştır. Nitekim 20. ve 21. yy.' da neo-liberalizm ürünü olan Dünya Ticaret Örgütü, IMF, Dünya Bankası gibi uluslararası kurumsal örgütler, bu "görünmez imparatorlukların" varlıklarını sürdürmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu çalışma kapsamında varılan ve vurgulanmak istenen bir diğer husus ise şu şekilde ifade edilebilir: Her ne kadar varlığı son derece elzem olan demokrasi kavramı, kapitalizmin ürettiği bir olgu olsa da sömürüye dayalı saf kapitalist bir demokrasi anlayışı, bu iki kavram arasındaki bağları giderek zayıflatmaktadır. Sonuç olarak, kapitalizmin demokratikleşmesi, tarihsel süreçte yeterince mümkün olamasa da etik kodlara sahip liberal ideoloji çatı altında gelişen kurumsal bir demokrasi kültürü, yeni tip emperyalist hedeflerden kendini soyutlamış, sürdürülebilir bir kapitalizm yaratabilir.*

**Anahtar kelimeler:** Klasik ve modern emperyalizm, Bolşevik Devrimi, liberalizm, Marksist-Leninist ideoloji, tekelleşme

#### Abstract

*The first-hand works by neo-liberal economist by Hayek, Marx, and Lenin on the subject have been examined in this study. The focus of the study is on the economic and political perspectives on the phenomena of classical and modern imperialism. In this context, the Bolshevik Revolution has been determined as the main reference point and analyzed since it was a period when liberal and socialist ideologies sharply divided into camps. The main theses of this study are as follows: Modern imperialism no longer maintains its dominant paradigm through territorial acquisition as it did in the 18th and 19th centuries, but rather through concentration (monopolization) and financial capital. Neoliberalism did not emerge spontaneously with the spirit of the times but rather through institutionalization. Indeed, international organizations such as the World Bank, the International Monetary Fund, and the World Trade Organization, which are products of neoliberalism in the 20th*

*and 21st centuries, play a significant role in maintaining the existence of these "invisible empires." Another point reached and emphasized in this study can be expressed as follows: Although the concept of "democracy," which is essential to existence, is a product of capitalism, a pure capitalist democracy based on exploitation weakens the ties between these two concepts. As a result, an institutionalized democracy culture based on the ethical codes of liberal ideology can create sustainable capitalism that is isolated from new types of imperialism although democratization of capitalism has not been possible in the historical process.*

**Keywords:** *Classical and modern imperialism, Bolshevik Revolution, liberalism, Marxist-Leninist Ideology, monopolization*

Fransız Devrimi ile Avrupa’da feodalite ağır bir yara almış ve burjuvazi, iktidarı ele geçirmiştir. Bu dönüşümde feodalizm karşıtı Napolyon’un askeri başarılarının da payı oldukça büyüktür. Fakat 1815 yılında yirmi yılı aşkın süre devam eden savaşların sonucunda<sup>1</sup> ‘Waterloo Muharebesi’ ile Napolyon büyük bir yenilgiye uğramış; bunun sonucunda aynı yıl, mutlak monarşinin geri gelmesini isteyen emperyalist Avrupa devletleri (İngiltere, Rusya, Prusya, Avusturya-Macaristan) kendi aralarında ‘Viyan Mutabakatını’ imzalamışlardır. Fakat Rus Çarı I. Petro’nun emperyalist emelleri nedeniyle yaklaşık kırk yıl süren çatışmasızlık dönemi son bulmuştur. Kırım Savaşı ile başlayan bu süreç ve sonrasında alınan askeri yenilgiler neticesinde Rus Çarlığı zayıflamış ve ülke içerisinde toplumsal, siyasi isyanlar çıkmıştır. Bu isyanlar sonucunda Rusya’da iki aşamalı olarak devrim gerçekleşmiştir.

Verilen söz konusu tarihsel arka plan ışığında, feodal yapının Fransız İhtilali’nden sonra aslında tamamen kaybolmadığı ve yaşamını sürdürmek için İngiltere, Fransa, Rusya gibi ülkelerde yeni arayışlara (emperyalist emeller) girdiği görülmektedir. Emperyalizm, diğer bir adıyla yayılcılık<sup>2</sup>, bir imparatorluğun veya ulusun egemenliğini, otoritesini politik ve ekonomik kontrolü elde ederek yabancı ülkeler üzerinde genişletme ve elinde tutma politikası olup bu kavram 1850’lerde itibaren ortaya çıkmıştır. İmparatorluklar döneminde ortaya çıkan ve bu süreçten beslenen emperyalizm, sonrasında kendisini oluşturan bu düzenin aynı zamanda en önemli tehdit unsurlarından biri haline dönüşmüştür. Marksist anlayışta emperyalizm kavramı, kapitalizm ile eş anlamlı kullanılmaya başlanmıştır. Hatta Lenin, emperyalizmi, ‘kapitalizmin en üst aşaması’ olarak tanımlamaktadır. Sosyalizm ve liberalizmi temsil eden iki kültür arasında emperyalizm kavramına farklı açılardan yaklaşım söz konusudur. Rus ekolü bu kavrama daha çok iktisadi bir olgu olarak bakar iken, Batı medeniyeti bu olguyu politik bir fenomen olarak değerlendirmektedir. Bu

<sup>1</sup> Napolyon’a karşı verilen mücadelede II. Koalisyon’da Osmanlı Devleti de yer almış fakat diğerler koalisyonlara katılmamıştır. Hatta II. Koalisyon’a katıldığı için Viyana Kongresi’ne Avusturya-Macaristan’dan katılması için talep gelmiş fakat bu talep Osmanlı Devleti tarafından bazı siyasi çekinceler nedeniyle reddedilmiştir.

<sup>2</sup> İngiltere için sömürgecilik tarihi 1600 yılında Doğu Hindistan şirketinin kurulmasına kadar gider.

türlerinin yanı sıra askeri ve kültürel emperyalizmden de söz edebilmek mümkündür (Gudova, 2018, s. 489).

Bolşevik Devrimi'nin rüzgârıyla komünist ve sosyalist düşüncelerin dünyaya yayılması karşısında, aynı dönemde başta Hayek olmak üzere neo-liberaller büyük bir mücadele vermiştir. Hayek, Leninist-Marksist ideolojiye karşı rasyonalist bir liberalizm yerine 'liberal radikalizmi' savunmuş ve Bolşevik Devrimi'ni getiren başarının 'ütopik olma cesareti' olduğunu vurgulamıştır. Kendisi, sosyalizmin teorik düzeyde enternasyonalist, Almanya ve Rusya örneklerinde olduğu üzere pratikte ise son derece nasyonalist olduğu düşünür. Bu noktada Stalin ve Troçki arasında da bir fikir ayrılığı söz konusudur. Troçki, sosyalizm boyutunda kalarak Komünizmin Rusya'dan Avrupa'ya doğru yayılarak evrensel bir boyut kazanmasını beklemeyi daha doğru bulurken, Stalin, Hayek'in de altını çizdiği üzere Komünizmin ülke sınırları içinde gücünü arttırması gerektiğini, bunun için dış dünyadaki gelişmeleri beklemenin anlamsız olduğunu savunmuştur (Hayek, 1916, s. 43-44).

Kapitalizm, yaşadığı birçok krize rağmen yaşamını sürdürmeye devam etmektedir. Bunu tam olarak nasıl başarabildiği ise kısmen gizemini sürdürmektedir; fakat kurduğu 'görünmez imparatorlukların' bazı yansımaları ise dikkatle bakıldığında fark edilebilmektedir. II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından oluşturulan Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası gibi kuruluşlar ile yakın dönemde 1995 yılında kurulan Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) gibi uluslararası kuruluşlar bu misyonu gerçekleştirmede önemli role sahiptir. DTÖ'ye dönüşmeden önceki ismiyle Ticaret ve Gümrük Tarifeleri Genel Anlaşması (GATT) da yine 1948'den itibaren ticaretin serbest hale getirilmesi misyonunu üstlenmiştir. Yine, 1970'lerin başından itibaren gerçekleştirilen Davos Zirvesi de küresel politikaların hayata geçirilmesinde önemli rol oynamaktadır. Dünya ekonomisine yön veren bu yapılar, neo-liberalizmin kendiliğinden zamanın ruhu içinde ortaya çıkmadığının, belirli bir kurumsallaşma sonucu dünyada baskın hale geldiğini göstermektedir.

Günümüzde bu örgütlerin yanı sıra, neo-liberal düşünsel ve felsefi geleneği devam ettirmek üzere 'Mont Pelerin Topluluğu' da faaliyetlerine devam etmektedir. Bu topluluk Hayek tarafından kurulmuş olup geçmişte Hayek'in yanı sıra Friedman, Buchanan, Stigler gibi iktisatçıların ve ünlü siyasetçilerin, düşünürlerin de içinde yer aldığı bir gruptur. Söz konusu iktisatçıların hepsinin Nobel Ekonomi ödülü alması ve bunun dışında gruba üye beş akademisyenin de yine Nobel Ekonomi ödülü alması, bu topluluğunu ve neo-liberal politikaların nüfuz alanını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Yine bir başka önemli oluşum olan Fraser Enstitüsü'nün kurucu A. Fisher da bu süreçteki bir diğer önemli aktördür. Söz konusu düşünce kuruluşu, düzenli olarak tüm dünyadaki ülkelerin ekonomik özgürlük dereceleri ve bu alandaki gelişmeleri takip etmekte ve bunu 'ekonomik özgürlük' endeksi altında kamuoyuna açıklamaktadır. Bu

endekste temel beş ana başlık düzeyi söz konusu olup bunlar; devletin büyüklüğü, güçlü ve stabil bir para birimi, hukuk sistemi ve mülkiyet, uluslararası ticaret özgürlüğü ve son olarak kamu regülasyonlarıdır. Söz konusu endekste 1980 sonrasında genel itibarıyla bir yükseliş söz konusudur. Endeks 0-10 aralığında değer almakta olup yüksek skor alan ülkelerde, kaynak dağıtımı daha yüksek bir oranda serbest piyasa aracılığı ile gerçekleşmektedir. İlk üçte sırasıyla Hong Kong (8,59), Singapur (8,48) ve İsviçre (8,37) bulunmakta olup seçili ülkelere ait endeks puanlarına tablo.1’de yer verilmiştir.165 ülkeden oluşan listenin son sıralarında ise Zimbabve (4,48), Sudan (4,21) ve Venezüella (3,32) bulunmaktadır.

Ülke	Endeks Puanı	Ülke	Endeks Puanı
ABD	7,97	Meksika	7,12
Japonya	7,82	Rusya	6,62
İngiltere	7,71	Türkiye	6,48
Almanya	7,65	Brezilya	6,33
G. Kore	7,42	Çin	6,27
Fransa	7,33	Arjantin	4,87

**Tablo 1:** Ekonomik Özgürlük Endeksi (2022)

(Kaynak: The Fraser Institute )

## 1. Amaç ve Yöntem

Çalışmada betimsel içerik analizi yöntemi kullanılmış olup bu kapsamda Hayek, Marx ve Lenin’in konu hakkında birinci elden yazdıkları eserler incelenmiştir. Betimsel içerik analizi, nitel verilerin yapılandırılmış ve sistemli bir şekilde analiz edilmesi, sonrasında ise yorumlanması için kullanılan bir yöntemdir. Analiz edilen metne derin bir şekilde nüfuz edilerek belirli bir olgunun kapsamlı bir anlayışını sağlamaya yardımcı olur. Bu metotta, önce analiz edilecek veri metinler toplanır ve ardından önemli tema ile kavramlar belirlenir. Diğer bir ifadeyle, ilk kaynaktan detaylı bir şekilde okunarak araştırmanın konusuna uygun olan metin içerikleri toplanır ve yapılan nitel çalışmalar sonucunda metinler derinlemesine incelenerek analiz edilir. Yöntemin sistematığına uygun olacak şekilde konu ile ilgili literatür, öncelikle emperyalizmin tarihçesine ilişkin farklı bakış açılarının sunulması şeklinde aktarılmıştır. Sonrasında Marx, Lenin ve Hayek’in sömürgeleştirme, yayılcılık hakkındaki farklı görüşleri, emperyalizm teması ve kapitalizm, liberalizm, Marksizm, sosyalizm kavramları seçilerek kategori haline getirilmiş ve karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Çalışmada farklı iktisadi ideolojilere sahip bu üç önemli yazarın temel eserlerinden yola çıkılarak emperyalizm temasına ilişkin farklı bakış açılarının ortaya konulması amaçlanmaktadır. Çalışmanın bir diğer hedefi ise emperyalizmin tarihsel süreç içindeki gelişim aşamalarının ortaya konularak günümüzde varlığını ne şekilde/boyutta devam ettirebildiğini ve gelir

dağılımındaki iyileşmeyi de dikkate alan sürdürülebilir bir kapitalizmin mümkün olup olmadığına yönelik bir bakış açısı ortaya koyabilmektedir.

Çalışmada ayrıca ilk olarak Fransız filozof Jacques Derrida (1974) tarafından geliştirilen yapı söküm (deconstruction) tekniğinden de yararlanılmıştır. Yapı söküm tekniği, bir metin veya kültürel bağlam içinde mevcut olan baskın anlamları ve varsayımları sorgulamayı, böylece alternatif perspektifleri ve olasılıkları ortaya çıkarmayı amaçlayan bir eleştirel analiz yöntemidir. Dilin anlam yaratmak ve ifade etmek için kullanıldığı dilden ayrıştırılabileceği ön kabulüne dayanır. Ayrıca, okuyucuya daha aktif bir rol biçer ve bir metnin anlamının, yazarın yanı sıra okuyucunun önyargı ve sahip olduğu kültürel bağlam tarafından şekillenebildiği unsurları ortaya koymayı hedefler. Örneğin çalışmada da yer verildiği üzere Hayek'in kendini liberal olarak tanımlamasına rağmen muhafazakâr olmadığını ifade etmesi bu iki kavramın birbirine uzak olduğu izlenimi yaratsa da İngiltere'de 'Muhafazakâr (Conservative) Parti', liberalizm savunduğu ilkelerin çok önemli bir çoğunluğu savunan ve ülkede diğer ana akım parti olan (sermaye sahipleri yerine emekçi haklarına daha fazla sahip çıkan) 'İşçi (Labour) Partisi'ne muhalif bir ideolojiye sahiptir. Benzer durum yine çalışmada sıklıkla vurgulanan 'kapitalist' kavramı için de geçerlidir. Farklı yazarlar, ideolojiler ve hatta dönemler için bu kavram çok farklı anlamlarda kullanılabilmekte ya da okurlar tarafından farklı şekilde algılanabilmektedir. 17. ve hatta 18. yüzyılda birçok yazar tarafından kapitalist denildiğinde kavramsal olarak olumsuz anlamda zengin sınıfı ima edilirken 19. yy.'ın ortalarından itibaren ise 'kapitalizm' kavramı ekonomik büyüme ve kalkınmada temel itici güç olarak övülmüş ve birçok iktisatçı tarafından bir kurtuluş reçetesi olarak sunulmuştur. 17. yy.'da kapitalist olarak betimlenen biri kendini dış ticarete sıkı denetimi savunan bir iktisadi ekol olan Merkantilizm'in bir üyesi olarak da görebilirken özellikle A.Smith ve sonraki klasik iktisatçıların ortaya koyduğu fikirler neticesinde 19. yy.'daki bir 'kapitalist'in kendini Merkantilist bir çizgide görmesi pek olası değildir.

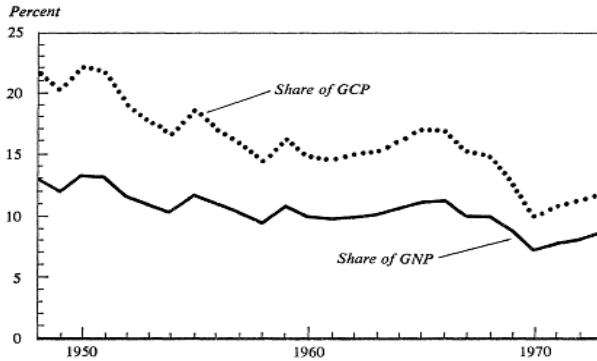
## 2. Emperyalizmin Aşamaları

Emperyalizm, bir ulusun diğer ulusları ekonomik, siyasi, askeri veya kültürel yönden kontrol etme veya hâkim olma girişimidir. Emperyalizmin ekonomik bir olgu olarak değerlendirilmesi Marx ile başlamış olup politik olarak değerlendirilmesi ise daha eskilere dayanır; nitekim politik anlamda emperyalizm Roma İmparatorluğu'na kadar giden daha uzun bir tarihsel yelpazeye sahiptir. Emperyalizm diğer bir ifade ile sömürgeciliğin tarihi 15. yy.'ın sonlarından itibaren Portekiz ve İspanya ile başlar, fakat emperyalizm kavramının kullanımı 18. yy.'ın ortalarından itibaren dir. Avrupa ülkeleri (başta Portekiz, İspanya, İngiltere, Fransa, Hollanda olmak üzere), Amerika, Asya, Afrika ve Okyanusya'daki topraklar üzerinde 20. yy.'ın ilk yarısına kadar sömürgecilik faaliyetleri yürüttüler. Diğer bir ifadeyle, bu dönemde birçok kıtada büyük



devletler tarafından yayılcı politikalar izlenmiş, hatta birçok ülke daha sonrasında yaşanan savaşlar sonucunda diğer büyük devletlerin egemenliği altına girmiştir. Örneğin, 1756-1763 döneminde İngiltere (+ Prusya) ve Fransa (+ Rusya ve Avusturya) arasında yedi yıl süren çatışmalar yaşanmış, bu savaştan yenik çıkan Fransa sonrasında başta Kuzey Amerika olmak üzere birçok sömürgesini kaybetmiştir. 19. yy.'da ise Almanya bu rekabete agresif bir oyuncu olarak dahil olmuştur. Emperyal devletlerin hegemonyasında varlıklarını sürdüren ülkeler kendilerine dayatılan dil, din ve kültürü benimsemek zorunda kalmakla birlikte aynı zamanda kölelik ve yoksullukla yüzleştiler. Her ne kadar sanayi devrimi sonrasında emperyalizm, üçüncü sınıf ülkelere sanayileşme ve teknolojik gelişmeler konusunda kısmen katkı sağladı ise de bu katkı dezavantajları düşünüldüğünde oldukça küçük bir paya sahiptir.

Harvey (2003) yakın döneme odaklanarak iktisadi açıdan emperyalizmi klasik (1873'te başlayan) ve yeni dönem (1973'ten itibaren) olarak ikiye ayırmaktadır; bununla birlikte yazara göre her iki dönemin de ortak özellikleri bulunmaktadır. Uzun bir süre devam eden varlık balonu, sermaye birikimi ve sonrasında yaşanan ekonomik bunalım, her iki dönemin de benzer nitelikleridir (aktaran Brenner, 2006, s. 94). Avrupa'da sendikalaşma sonucu artan emek maliyetleri, işletmelerin kârlarını azaltınca firmalar, işçi sınıfı hâkimiyetinin daha az ve ücret maliyetlerinin daha düşük olduğu pazarlara yönelmiştir. II. Dünya Savaşı'nın bitiminden itibaren 1970'lere kadar finansal olmayan şirketlerin kârlılıklarında ülke milli gelirine göre bir azalma söz konusudur (Bkz. Grafik 1). 1970'lerde biriken ve dar bir bölgeye sıkışan bu sermaye birikimi sonrasında ilk olarak 1980'lerin sonları ve 1990'lı yılların ilk yarısında Latin Amerika'da, 1990'ların ikinci yarısından itibaren ise Güneydoğu Asya'da, sermaye girişi ve yatırımları şeklinde kendini göstermiştir. İlginçtir ki bu sıcak portföy hareketleri ile gelen para, kârını maksimize edip bu bölgelerden ayrıldıktan sonra bu bölgelerde önemli ekonomik ve finansal krizler yaşanmıştır.



**Grafik 1:** Reel Firmaların Ülke Milli Geliri İçindeki Payı  
(Kaynak: Official US Dept. of Commerce; akt: Nordhaus, 1974, s. 170)

Emperyalizmin ülkeden ülkeye ve tarihsel süreçte amaçları kısmen farklılık gösterse de temelde belirli noktalarda bir uzlaşma söz konusudur. Bu temel amaçlar, toprak kazanımı, askeri ve siyasi üstünlük, iktisadi kazanç, kültürel ve ideolojik hakimiyet olarak sayılabilir. Rogov (2010), emperyalizm ilk aşamada bir emperyal egemenlik biçimi şeklinde ortaya çıktığını fakat sonrasında saldırgan, yayılcı, yağmacı bir politikaya dönüştüğünü belirterek, böyle bir politika anlayışına sahip olan ülkelerin, imparatorluk olup olmamasından bağımsız olarak 'emperyalist' olarak adlandırıldığını ifade etmektedir. Her ne kadar Sovyetler, Rus Çarlığına ve Batı dünyasına yönelik eylemlerinde emperyalizmin karşısında bir tutum aldılar ise de sonrasında sosyalizmin fikrinin dünyaya yayılması için göstermiş oldukları çabalar ve müdahaleler düşünüldüğünde bu tanımlama bağlamında bir emperyalist politika yürüttükleri ifade edilebilir. Tarihsel açıdan incelendiğinde emperyalizmi, iki temel dönem şeklinde incelemek mümkündür: Bunlar ilk olarak 'sanayi devrimi öncesindeki imparatorlukların emperyalizmi' ikinci olarak ise dünya ekonomisi ile ilişkilendirilebilecek olan 'sömürge imparatorluklarının emperyalizmi'dir (Rogov, 2010, s. 266). Marx ise modern (yeni) emperyalizmi egemen bir sanayi burjuvazisinin ulaştığı çeşitli tarihsel aşamaların bir ifadesi olarak açıklar (aktaran Cain ve Hopkins, 1987, s. 10-11).

Piketty (2013), yatırımcıların getirisinin ekonomik büyüme oranını aşması halinde, servet eşitsizliğini kötüleştirceğini savunur. Jorda vd. (2019), 1870-2015 dönemine ilişkin olarak on altı gelişmiş ülkeyi analiz ettikleri çalışmalarında barış zamanında, varlık getirisinin ( $r$ ), her zaman ülkelerin ekonomik büyüme oranından çok daha büyük olduğu sonucuna ulaşmışlardır (genel olarak büyümenin iki katı). Yazarlara göre, II. Dünya Savaşı öncesi dönemde (1870-1938), bu fark ortalama olarak %5 idi (I. Dünya Savaşı hariç). Bugün itibarıyla, bu fark, küresel mali krize yol açan yıllarda genişlemeden önce 1970'lerde %2'ye kadar gerilemesine rağmen, üst satırlarda da ifade edildiği üzere 1970'lerin ikinci yarısından itibaren başlayan yeni ekonomik emperyalizm politikaları neticesinde yeniden %3-4 gibi oranlara yükselmiştir. Kâr oranlarının gerilediği dönemlerde şirket birleşmeleri ve satın almaları yoluyla tekelleşmenin arttığı görülmektedir. Devlet, fazla üretimden ve kârdan ortaya çıkan artık değeri vergiler yoluyla 1950-1970 döneminde kısmen geri almıştır fakat 1980 sonrasında uygulanan neo-liberal politikalar neticesinde bu politika esnetilmiştir. Örneğin ABD'de söz konusu dönemde kurumlar vergisi oranı %50 düzeylerinde iken 1980'lerden itibaren bu oran düşürülmüştür; günümüzde ise bu ülkede kurumlar vergisi oranı %21 düzeyindedir.

'Tekelci kapitalizm', genel itibarıyla 1800'lü yılların son çeyreğinde ortaya çıkmış ve 1945 yılı sonrasında ise doruk noktasına ulaşmıştır. Lenin (1916) eserinde, birleşmeyi (yoğunlaşmayı), en yüksek gelişme düzeyine ulaşmış kapitalizmin temel unsurlarından biri olarak görür ve bu yoğunlaşmanın,

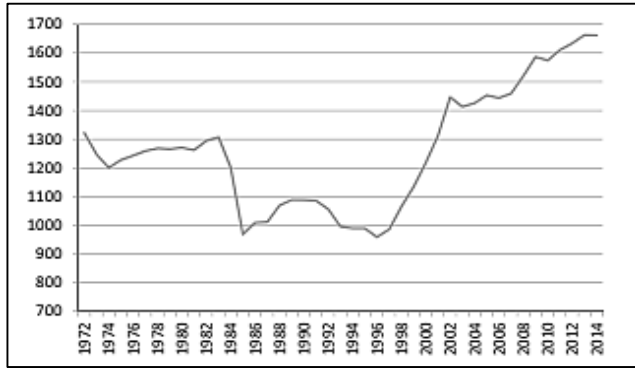
gelişmenin belli bir düzeyine ulaştığı zaman ‘tekel’e doğru evrileceğini belirtir (s. 24-26). Lenin (1916) tekellerin evrim sürecini şu şekilde sınıflandırır:

i. Erken Dönem: Serbest rekabetin gelişmesinin en yüksek noktaya eriştiği 1860-1880 yılları. Henüz tekelleşmenin ilk örnekleri söz konusudur.

ii. Büyüme Dönemi: 1873 bunalımından sonra, kartellerin önemli gelişme dönemi; böyle olmakla birlikte henüz istisna halinde ve geçici bir niteliktedirler.

iii. Olgunlaşma ve Yerleşme Dönemi: 19. yy.’ın sonundaki ilerleme ve 1900-1903 bunalımı; bu dönemde, karteller, baştanbaşa ekonomik yaşamın temellerinden biri haline geliyor. Kapitalizm, emperyalizme dönüşmüştür (s. 32).

Lenin’in 1900’lerin erken dönemine ilişkin gözlemlerini 21. yy. için incelenecek olur ise; benzer oligopolleşme ve tekelleşme eğiliminin 1900’lerin ilk dönemindeki kadar olmasa da, son 20-25 yılda yükselme trendinde olduğunu Grullon vd. (2019) çalışmalarında tespit etmişlerdir (s. 734-735). Yazarlar, ABD ürün pazarlarının doğasının, endüstrilerin çoğunda son yirmi yılda rekabeti zayıflatan yapısal bir değişim içinde bulunduğunu belirlemişlerdir. Çalışmanın bulgularından biri, kâr marjlarındaki artışın verimlilik artışından çok, artan pazar gücüyle ilgili olduğunu göstermesidir. Yazarlara göre ürün pazarı yoğunlaşmasında en büyük artışların görüldüğü sektörlerdeki firmalar, daha yüksek kâr marjları, pozitif daha yüksek hisse senedi getirileri etmişlerdir ve daha kârlı satın alma-birleşme anlaşmaları gerçekleştirmişlerdir. Bu durum pazar gücünün önemli bir değer kaynağı haline geldiğini gösteriyor. Yazarlar bu yoğunlaşmanın (tekelci eğilimin) artmasını temel olarak ABD’de anti-tröst yasalarının gevşek bir şekilde uygulanmasına bağlamaktadırlar.



**Grafik 2:** (HHI) Yoğunlaşma Endeksi (ABD Halka Açık Tüm Firmalar)

(Kaynak: Grullon vd., 2019, s. 702)

Yoğunlaşma oranını ve piyasadaki rekabet gücünü belirlemek üzere literatürde Herfindahl-Herschman Endeksi (HHI) endeksi kullanılmaktadır. Bu endeks 0-10.000 arasında bir değer alır. Regülâtörler şirket satın alma ve birleşmelerinde bu endeksi dikkate alır. 1500’den az değere sahip olan sektör,

rekabetçi bir pazar olarak değerlendirilir.1500-2500 arasındaki değerler orta dereceli yoğunlaşmanın olduğunu gösterir. 2500'ün üzerindeki değerler ise o sektörde yüksek yoğunlaşmanın / tekelci eğilimin olduğunu ifade eder.

Küresel sermaye hareketlerine bakılacak olur ise, uluslararası yatırım pozisyonları (bir ülkenin dış varlıkları ile dış yükümlülükleri arasındaki fark) incelendiğinde 1980'den itibaren dünyadaki en büyük kreditor devletin Japonya olduğu görülmektedir. Bu tarihten önce ise en büyük borç veren, ABD idi. 2021 itibariyle Japonya'nın net yatırım pozisyonu 3,4 trilyon \$ olup bu ülkeyi 3 trilyon \$ ile Almanya, 2,2 trilyon \$ ile Hong Kong, 2,1 trilyon \$ ile Çin izlemektedir. Hong Kong da Çin içerisine dâhil edildiğinde bu 3 ülkenin toplam pazar payı % 75 düzeyindedir (IMF, 2021).

Ülke	Rakam	Pay	Ülke	Rakam	Pay
Japonya	3.375	23,5%	Singapur	1.015	7,1%
Almanya	3.015	21,0%	Hollanda	959	6,7%
Hong Kong	2.160	15,1%	İsviçre	808	5,6%
Çin	2.140	14,9%	S. Arabistan	589	4,1%
Tayvan	1.370	9,6%	G. Kore	477	3,3%
Norveç	1.175	8,2%	Rusya	458	3,2%
Kanada	1.105	7,7%	Kalan	1.419	9,9%

**Tablo 2:** Uluslararası Yatırım Pozisyonu (Milyar \$, 2021)

(Kaynak: IMF, 2021)

### 3. Liberal, Marksist ve Sosyalist Sistemlerin Emperyalizm Kavramına Yaklaşımı

Lenin'in emperyalizm ile ilgili düşünce sisteminde, kendisinden sıklıkla yararlandığı J.A. Hobson'un konuya ilişkin görüşleri önem taşımaktadır. Fakat her iki yazar emperyalizmin bir tarihsel çağ mı yoksa bir sistem mi olduğu noktasında ayrışmaktadır. Hobson (1902), eserinde emperyalizmi eleştirirken bunu kapitalist sistemin unsurları içinde ilişkilendirerek bir revizyon ihtiyacına dair daha ılımlı bir portre çizmiş, Lenin ise emperyalizmin kapitalizmin bir ürünü olduğunu savunarak bu sistemin tamamen yok edilmesi gerektiğini savunmuştur. Yazar, emperyalizm olgusunu bir tarihsel çağ/süreç olarak ele almıştır. Marksist ve sosyalist bir ideolojiye sahip olmayan, sosyal-liberal olarak tanımlanabilecek Hobson eserinde emperyalizmin siyasal ve iktisadi unsurlarını ortaya koyarak ayrıntılı bir tasvir yapmakta ve liberal olmasına rağmen emperyalizmi eleştirmektedir. Emperyalizmin, İngiltere'nin demokratik kurumları, siyaseti, ekonomisi ve sosyolojisi üzerinde yarattığı bozulmalara vurgu yapan bu eser, yeni emperyalizm olgusunu farklı bir şekilde ele alan en kapsamlı çalışmalardan biridir. Yazar önceki yarım yüzyılın aksine, özellikle 1870'den 19.yy'ın sonuna kadarki süreçte başta İngiltere ve Fransa olmak üzere büyük Avrupalı devletlerin büyük bir genişleme sürecine girdikleri ve büyük toprak kazanımları elde

ettiklerini vurgular. Hobson, sömürgecilik hareketleri ile modern emperyalizmi birbirinden ayırır. Modern emperyalizmde iktisadi üstünlük kurabilmek için siyasi hegemonyasını kabul ettirmek amacıyla olan birbirine rakip ülkeler söz konusudur. Bu iktisadi unsurlar arasında ise mali çıkar ve yatırım çıkarları, ticari çıkarlardan üstündür. Diğer bir ifade ile sermaye sahibi, bu süreçte ticaret ile uğraşan tüccar sınıfının önüne geçmiştir. Hobson, 1883'de İngiliz sermayesinin yaklaşık % 15'i yabancı ülkelere yönelmiş olduğunu belirtirken 1915'te Lenin söz konusu oranın 2,5 kattan daha fazla miktarda arttırdığı belirtmektedir (Lenin, 1916, s. 150).

Lenin (1916), modern kapitalizm sürecinde bankaların rolünün oldukça dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır: “Bankalar geliştikçe ve az sayıda kurumlar halinde yoğunlaştıkça, mütevazı araçlar olmaktan çıkıp, belli bir ülkenin ya da birçok ülkenin hammadde kaynaklarının ve üretim araçlarının çoğunu kapitalistlerin ve küçük patronların parasal sermayelerinin hemen hemen bütünü emirlerinde bulunduran muazzam tekeller haline gelirler” (s. 46)<sup>3</sup>. Lenin, finansal kredi sisteminin rolü hakkında Marx ile benzer düşünceye sahiptir. Marx, rekabet savaşının üretim ölçeği yoluyla metanın ucuzlatılması üzerinden olduğuna dikkat çekerek, bunun belirli bir zaman sonra büyük sermaye sahibi şirketlerin, küçükleri piyasadan uzaklaştırmasına neden olacağını belirtir. Kendisi, kredi sisteminin bu rekabette büyük firmalar lehine çalıştığını vurgular ve kredi sisteminin sermayenin merkezileşmesindeki (tekelleşmesindeki) rolünü şu sözlerle eleştirir: “Kapitalist üretimin çelişkili niteliğine dayanan sermayenin kendi kendini genişletmesi ancak belirli bir noktaya kadar gerçek serbest bir gelişmeye izin verir ve böylece, aslında sürekli olarak kredi sistemi ile yıkılması ve kopartılması gereken kaçınılmaz engeller ve bağlar yaratır. Dolayısıyla kredi sistemi, üretken güçlerin maddi gelişmelerini ve bir dünya piyasası kurulmasını hızlandırmaktadır.” (Marx, 1894, s. 27).

Marx, toprak kazanımına ve imparatorluk fikri üzerine dayalı ‘klasik emperyalizm’in, burjuva devrimi ile son bulduğunu ifade eder fakat burjuva düzeninin de ‘yeni emperyalist’ bir düzeni inşa ettiğini belirtir: “Burjuvazi bütün ulusları yok olup gitmemek için burjuvazinin üretim tarzını benimsemek zorunda bırakıyor; bütün ulusları kendisinin uygarlık dediği şeyi kabullenmek, yani burjuva olmak zorunda bırakıyor. Açıkçası burjuvazi kendi suretinde bir dünya yaratıyor. Burjuvazi nüfusu bir araya topladı, üretim araçlarını merkezileştirdi ve

<sup>3</sup> Günümüzde de finans sektöründe önemli bir yoğunlaşma söz konusudur. Küresel 25 bankanın her birinin varlık büyüklükleri 1 trilyon \$’ın üzerindedir. 2019 sonu itibarıyla Fransız bankalarının toplam varlık büyüklüğü 7,4 trilyon \$, İngiltere’nin 6,8 trilyon \$, Almanya’nın 3,5 trilyon \$’dır. AB’nin üyelerinde Yunanistan’da ise bu rakam 250 milyar \$ düzeyindedir (Statista, 2020). Yine, günümüzde birçok ülkede banka varlıkları, ülke milli gelir düzeyinin üzerindedir. Örneğin Hong Kong (% 256), Çin (% 174), Japonya (% 157), İngiltere (% 131), İspanya (% 130), Fransa (% 113) bu ülkeler arasında sayılabilir. Buna karşın bazı ülkelerde ise bu oran % 100’ün altındadır. Almanya (% 91), Türkiye (% 73) ve ABD (% 62) bu gruba girmektedir (The Global Economy, 2018).

mülkiyeti birkaç elde yoğunlaştırdı. Bunun zorunlu sonucu siyasi merkezileşme oldu” (Marx ve Engels, 1848, s. 41-42). Ünlü filozof, burjuvazi düzeninin aynı zamanda proleter devrimin de tetikleyicisi olacağını savunmakta, işçilerin tüketilen bir nesne konumuna indirildiğini ve bu durumun yabancılaşma hissini de beraberinde getirdiğini düşünmektedir; dolayısıyla zamanı geldiğinde işçi devrimi evrimleşerek gerçekleşecektir. Bu durumu şu sözleri ile ifade eder:

Burjuva ilişkileri, üretici güçlerin yarattığı zenginliği kucaklayamayacak kadar dardır. Burjuvazinin feodalizmi yere çalarken kullandığı silahlar şimdi burjuvazinin kendisine çevrilmiştir. Ama burjuvazi kendisine ölüm getiren silahları geliştirmekle kalmamış, aynı zamanda bu silahları kullanacak insanları, modern işçileri, proleterleri yaratmıştır. Burjuva düzeninde işçiler, ticari mallar gibi bir metadılar ve bu yüzden de rekabetin yol açtığı bütün karışıklıkların, piyasada meydana gelen bütün dalgalanmaların etkisine açıktırlar... Makinenin bir uzantısı olup çıkmıştır işçi (Marx ve Engels, 1848, s. 44).

Bu noktada bir parantez açmak gerekirse, aslında klasik iktisadın kurucusu ve liberalizmin temsilcisi Smith, emek sömürsü ve ücret adaletsizliği konusunda katı bir tutuma sahip değildi. Yine klasik iktisadın bir diğer temsilcisi Mill de Smith ile benzer düşüncededeydi. İşgücü maliyetlerindeki azalmanın rekabet üstünlüğü getireceği düşüncesi ve ölçek ekonomisine dayalı bir iktisadi anlayış, daha ziyade neo-liberal ideolojinin bir perspektifidir. Nitekim Smith (1776/2006) sosyal ve etik unsurların iktisadi hayat üzerindeki etkisinin ve gerekliliğinin farkındaydı. Şu sözleri bu tespiti doğrular niteliktedir:

Halkın alt tabakaları durumundaki bir düzelme, topluluk için bir fayda mı, yoksa sakınca mı sayılmalıdır? Daha ilk bakışta bunun cevabı pek basit gözükmektedir... Büyük kısmın alın yazısını düzelten şey, bütün için, hiç de sakınca sayılamaz. Üyelerinin pek çoğu yoksul ve sefil olan bir topluluk, elbette mutlu olamaz. Sonra, halk topluluğunun, emeklerinin ürünü üzerinde, kendilerini iyi besleyip, giydirecek ve barındıracak kadar payları olması, adalet gereğidir (s. 86).

Marx, aynı eserinde “bir sınıfa ezebilmek için ona hiç değilse kölece varoluşunu güç bela sürdürebileceği koşulları sağlamak gerekir” diyerek geçmiş dönemlere ilişkin referanslar verir. Burjuva rejiminin ise bunu dahi yapamadığını belirterek açmazını vurgular: “Mevcut konjonktürde modern işçi, sanayinin ilerlemesiyle birlikte yükseleceği yerde her geçen gün kendi sınıfının koşullarının altına düşer... Burjuvazi yönetmekten âcizdir, çünkü kölesine bu kölelik koşullarında bir varoluşu bile sağlayamaz, çünkü kölesinin öyle bir duruma düşmesine yol açar ki kölesi onu besleyeceği yerde o kölesini beslemek zorunda kalır.” (Marx ve Engels, 1848, s. 50-51).

Marx’ın bu sözlerinin bugün için bir karşılığı var mı diye bakılacak olur ise işgücü içinde oldukça düşük ücretlere çalışanlar hala günümüzde önemli sayıdadır. Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO), dünyada istihdamdaki 3,3 milyar

işgücünün beşte birinin, ‘çalışan yoksulluğu’ sorunu ile yüzleşmek zorunda olduğunu ifade etmektedir.1850’lerden itibaren ‘çalışan yoksulluğu’ ekonomi yazınına girmiştir. “Çalışan yoksulluğu”, kavramı bir kişinin düşük ücretli işlerde çalışmasına rağmen yoksulluk sınırının altında bir gelire sahip olması durumunu ifade eder. Diğer bir ifade ile kişinin düşük ücretli işte çalışmasına rağmen temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar gelir elde edememesi olup satın alma gücü (SGP) paritesi ile günde 3,20 ABD dolarından düşük gelire sahip olan çalışanlar bu gruba girmektedir. Bu dönemde İngiltere’de sanayide çalışanların yaşadığı zorlukları anlatan ‘İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu’ isimli eser, bu alan yazınının önde gelen türüdür. Makro ölçekte bakılacak olur ise yine 2000-2018 döneminde düşük gelir düzeyine sahip ülkelerde (SGP ile yıllık 1.700\$ altı) kişi başına düşen milli gelir sadece %1,8 düzeyinde artmıştır ve düşük gelirli ülkeler ile diğer ülke grupları arasındaki fark giderek artmaktadır. Bunun yanı sıra ulusal gelir içinde emeğin payı 2004- 2017 döneminde gerilemeye devam ederek %54 düzeyinde %51 seviyesine inmiştir (ILO, 2020, s. 12-14).

Lenin’e göre pre-kapitalizm, serbest rekabet sonucu ortaya çıkan kapitalizm ve borsa aracılığı ile tamamen yok olmaktadır. Yeni kapitalizm ise üretimin yoğunlaşması, bunun sonucu olarak tekellerin oluşumu ve sanayi ile bankaların karmaşık bir şekilde iç içe kaynaşması ile oluşmaktadır (Lenin,1916, s. 74). Benzer düşünceye Cain ve Hopkins (1987) de sahiptir. Yazarlara göre hizmetler ve finans sektörü, 1850-1945 döneminde Britanya’nın denizaşırı ülkelerdeki varlığında, endüstriden daha büyük bir etkiye sahipti ve 1850’den sonra, imalat üretimi yavaş büyüyerek dünya ticaretindeki payının gerilemesine neden olmuştur. 1870-1945 arasındaki dönemde en dinamik alan ise finans ve hizmet sektörü olmuştur. Yazarlar bu dönüşümü ‘centilmen kapitalizm’ ile açıklamaktadırlar. Centilmen kapitalizm, başlangıçta ticari tarıma dayalı olup sonrasında hizmetler ve finans kaynaklanan rant çıkarlarına dayanan bir kapitalizm türüdür. 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İngiltere, emperyal gücünü yitirmeye başlamıştır, buna ilişkin geleneksel açıklama, İngiltere’nin artan endüstriyel zayıflığı hakkındaki varsayımlara dayanmaktadır. Finans ve ticari hizmetlerin hızlı evrimi genellikle bu bağlamda göz ardı edilmiştir. Yazarlara göre, eğer "yeni bir emperyalizm" varsa, bunu ne endüstriyel kapitalizmin gelişiminin ‘iç mantığında’ ne de yeni mülk edinmenin daha basit gerçeklerinde aramamak gerekir. 1850’den sonra öne çıkan ve 1914’ten sonra İngiltere’nin yurtdışındaki hedeflerini ilerletmeye devam eden mücadele ‘centilmence çıkarlar’ üzerine kurulu olup bu çıkarlar ise finans ve hizmet sektörü üzerinden gerçekleştirilmektedir. Böylece liberal iktisadi ekolün en büyük iki temsilcisi olan ve İngiltere (19. yy.’dan itibaren) ve ABD (20. yy.’dan itibaren) bu şekilde ‘görünmez imparatorlukların’ sürdürmeye devam etmektedir.

Bir ülke mali yönden ne kadar bir başka ülkeye bağlanır ise bu ülke anı zamanda borç aldığı ülkenin ticari sömürgesi haline gelir. Lenin’e (1916) göre

kapitalizmin en genel özelliği, parasal (mali/finansal) sermayeyi, sınai ya da üretken sermayeden ayırmasıdır. Bu kopuş geniş büyük bir ölçüğe ulaştığında, parasal sermayenin egemenliği veya diğer bir ifadeyle emperyalizm, kapitalizmin doruk noktasına çıkar. O'na göre "mali sermaye, ekonomik ve uluslararası ilişkilerde o denli önemli ve büyük bir güçtür ki, siyasal anlamda tam bağımsızlığa sahip devletlere bile boyun eğdirebilir; zaten eğdirmektedir de." (Lenin,1916, s. 123). Bu noktada eserinde Hilferding'in ünlü sözüne (mali-sermaye özgürlük değil, egemenlik ister) de yer verir ve şöyle devam eder:

Mali sermayenin bütün öbür sermaye çeşitlerinden üstünlüğü rantiyenin ve mali-oligarşinin egemenliği anlamını da taşır. Kapitalizm, kapitalizm olarak kaldıkça, sermaye fazlası, belli bir ülkede yığınların yaşam düzeyini yükseltmeye değil; dış ülkelere, geri kalmış ülkelere sermaye ihracı yoluyla bu kârları artırmaya yönelirler. Geri kalmış ülkelerde, kâr her zaman yüksektir; çünkü buralarda sermaye pek az, toprak fiyatı nispeten düşük, ücretler az, hammadde ucuzdur" (Lenin,1916 s.96). "I. Dünya Savaşı'ndan önce, başlıca üç ülke tarafından yabancı ülkelere yatırılan sermaye miktarı, 175-200 milyar Frank'ı buluyordu (İngiltere: 75-100 milyar; Fransa: 60 milyar; Almanya: 44 milyar) (Lenin, 1916, s.98). "İhraç edilmiş sermaye, ihraç edildiği ülkelerde, kapitalizmin gelişmesini etkiler ve hızlandırır (Lenin, 1916, s. 100).

Ekonomik çıkarların, siyasal çıkarları da şekillendirdiği düşünen Lenin (1916) bu fikrini "kapitalizmin bugünkü aşaması bize gösteriyor ki, kapitalist gruplar arasında, dünyanın ekonomik yönden paylaşılması esasına dayanan bazı ilişkiler doğmakta, buna koşut ve bağlı olarak da siyasal gruplar, devletler arasında, dünyanın toprak bakımından paylaşılması, sömürge savaşı esasına dayanan birtakım ilişkiler kurulmaktadır" sözleriyle temellendirmektedir. Lenin, kapitalizmin gücünü koruması ve yaşamını sürdürmesi için çok saldırgan bir şekilde 'yeni dünya'yı keşfe koyulduğunu ve bu agresif sömürgecilik politikası sonucunda dünyada artık sahibi olmayan toprak parçası kalmadığını belirterek artık bundan sonrası rekabetin ve mücadelenin yeni yerler keşfetmek üzerine değil, bu keşfedilen yerler üzerinde hak iddia etmek üzerine olacağını belirtir. Lenin'e (1916) göre "ilk kez olarak, dünya paylaşılmış bulunmaktadır, öyle ki, topraklar ilerde ancak yeniden paylaşma konusu olabilir; yani efendisi bulunmayan toprağa bir 'efendi'nin sahip olması yerine, toprak bir 'sahip'ten değerine geçebilir."

Yeni emperyalizm, mali ve yatırım çıkarlarının ticari çıkarlara egemen olduğu bir tür olup bu yönüyle büyük tek bir imparatorluk arzusunu içeren klasik emperyalizmden ayrılır. Tekel-öncesi kapitalizm (serbest piyasanın hâkim olduğu kapitalizm) gelişme sınırına 1860-1870 yılları arasında varmıştır. Lenin'e (1916) göre, kapitalizmin tekelci evresine diğer bir ifade ile parasal sermaye evresine dönüşümü ile sömürgecilik faaliyetlerinin yoğunluğu ile doğrudan ilintilidir. Örneğin İngiltere'de serbest piyasa gücünün zirvesinde olduğu dönem



arasında (1840-1860) bu ülkedeki burjuva sınıfa ait olan idareciler yayılmacılık politikasına karşı negatif bir tutuma sahipti. Cecil Rhodes'e göre ise durum farklıydı: “Her zaman söylerim, imparatorluk bir mide (açlık) sorunudur. İç savaştan kaçınmak istiyorsanız, emperyalist olmak zorundasınız” (aktaran Lenin, 1916, s. 119-120). Benzer şekilde, ünlü politikacıya göre, Chamberlain de Rhodes ile aynı fikirdeydi ve emperyalizmi, rasyonel, reel ve iktisadi açılardan hararetle savunmaktaydı. Nihayetinde Rhodes ve Chamberlain’in görüşleri İngiliz siyasetine egemen oldu ve oldukça kısa bir zaman dilimi içerisinde çok hızlı bir sömürgecilik yarışı başladı. Lenin (1916), bu yarışı şöyle ifade etmektedir: “Üç büyük gücün 1876’da hiç sömürgesi yoktu; bir dördüncüsünün, Fransa’nın ise sömürgesi yok denecek kadar azdı. 1914’te, bu dört devlet, 14,1 milyon kilometre karelik sömürgeye sahipti.”

Lenin’e göre her ne kadar emperyalizm, kapitalizmin bir parçası olarak büyüyüp gelişmişse de kapitalizmin emperyalist bir form alması, gelişiminin doruk noktasında mümkün olmuştur. Bu noktada birbirini besleyen bu ilişkinin aynı zamanda birbiri ile çelişen paradoksal boyutlarına da şu sözlerle vurgu yapmıştır:

Serbest rekabet, kapitalizmin ve genel olarak meta üretiminin temel niteliğidir; tekel ise serbest rekabetin tam karşısı oluyor. Tekeller, kendisinden çıkmış oldukları serbest rekabeti yok etmiyor, onun üstünde ve yanında var olmaktadır. Tekel, kapitalizmden daha yüksek bir düzene geçiştir. Diğer bir ifadeyle, emperyalizm, kapitalizmin kaçınılmaz bir şekilde tekelci aşaması, özel bir evresidir (Lenin, 1916, s. 132-133).

Lenin, “emperyalizm, günümüz kapitalizmidir; kapitalizmin gelişmesi kaçınılmaz ve ilericidir, öyleyse emperyalizm de ilericidir” çıkarımını tamamen reddeder ve şöyle der:

Emperyalizm, çağdaş kapitalizm değildir; yalnızca, onun politikasının biçimlerinden biridir ve biz bu emperyalizme karşı savaşım verebiliriz, vermeliyiz de... Yeni emperyalizm, az sayıda ülkede 100-150 milyar Frank’ı bulan büyük bir nakdi-sermaye birikimidir. Bence, emperyalist yükselişin ekonomik temelini tamamıyla bu olay oluşturmaktadır. Alacaklının borçluya bağlılığı, satıcının alıcıya bağlılığından daha sıkıdır (Lenin, 1916, s. 148-152).

Günümüzde ‘yeni emperyalizm’ kapitalist ülkelerin artan kârlılıkları ve birikimlerini desteklemek üzere dünyadaki geri kalmış ya da gelişmekte olan ülkesinde yerel kültürel ve ekonomik değerleri, doğal kaynakları sömürmektedir. Elbette ki ülke içindeki gelir dağılımı bozuklukları da önemlidir; ama bugün dünyada yaşanan gelir adaletsizliği probleminde en büyük sorunların başında, ülkeler arasındaki gelir uçurumu gelmektedir ve bu durum daha kritik bir hal almaya doğru evirilmektedir. Burjuvazinin iktidarı ele geçirmesi, öncelikle feodal devletlerin egemen olduğu topraklara yönelmesi ile mümkün olabilmiştir. Emperyalizm, sömürgecilik politikası aracılığı ile yurtdışı piyasalara

burjuvazinin mal üretim satmasına, aşırı birikmiş olan sermayenin bu dış ülkelere gidebilmesine olanak sağlamıştır. Klasik emperyalizmin ürettiği yeni emperyalizm bir süre sonra burjuva sınıfın feodaliteyi yıkmasına ve iktidara gelmesine neden olmuştur. Diğer bir ifadeyle, klasik emperyalist (imparatorluk) ülkü, bir süre sonra kendi sonunu hazırlayacak olan yeni bir emperyalist anlayışın oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Gelecekte bu yeni kapitalizmin nereye doğru evrileceği önemli bir soru işaretidir. Harvey (2005) bunu şu şekilde tanımlamaktadır: “Şu an, dalgalanma ve belirsizliklerle dolu olabilir; ama aynı zamanda bu, beklenmedik ve potansiyel ile dolu bir an olduğu anlamına gelir. Bu noktada tarihsel süreçleri ve dönüm noktalarını analiz edebilmek geleceğe dair kesinlik taşımaya da öngörü yapabilme becerimizi arttırabilir. Nitekim “geleceği kestirecek tek akıl geçmişte yatar.”

Lenin, Marksizm’i 19. yy.’da Alman felsefesi, İngiliz politik ekonomisi ve Fransız sosyalizminin uyumlu bir birleşimi olarak nitelendirir. O’na göre Marksizm hem sosyal, iktisadi ve siyasal alanda tahliller yapmanın hem de bu analizleri kolektif bir eyleme dönüştürmenin araçlarını sunmuştur. Marx, büyük çaplı toplumsal dönüşümlerin boşlukta gerçekleşmediğinin farkındaydı; bunun için gerekli koşullar öncesinde oluşmuş olması gerekiyordu. Marx, devrimin, kapitalizmin kaçınılmaz bir sonucu olarak doğal gelişim şeklinde işçi sınıfının bilinçlenip ayaklanması sonucu gerçekleşeceğini düşünmüş olmasına karşın Rusya’daki ‘Bolşevik Devrimi’ bu koşullar altında gerçekleşmemiştir. Devrim sırasında halkın büyük bir kısmı köylülerden oluşmakta olup, okur-yazarlık oranı da düşük seviyelerdeydi. Bunun yanı sıra her ne kadar sanayide kısmen gelişim göstermiş olsa da Rus ekonomisi pre-kapitalist bir dönemdeydi.

Rus devrimi sonucunda Marx’ın teorisi artık pratik karşılığını bulmuş; Sovyet Rusya’ında uygulanma alanı edinmiştir. Komünizm ve genel olarak sosyalizm, doğasında tehlikeleri de beraberinde barındırmaktadır; sınıfsız bir toplum ülküsü ile çıkılan yolda, halkın desteği ile yeni gelen iktidar, yaşadığı güç zehirlenmesi ile yeni sınıflar yaratmakta ve devleti daha da merkezi bir hale getirip otoriterleştirebilmektedir. Nitekim Fransız İhtilali’nin ardından 1793-94’teki burjuvazi destekli Jakoben iktidarı döneminde, on yedi bin kişi infaz edilmiştir. Burjuva demokrasisi, sosyalizm için gerekli koşulları sağlamış olsa da daha ileri bir aşamaya gitmek istememiş, sınıfsız bir toplum yarat(a)mamıştır.

Hem Sosyalizm’de hem de Komünizm’de (genel anlamı ile Marksist-Leninist sosyalizmde) ortaya çıkan artı değer, zenginliğin toplum tarafından eşit bir şekilde paylaşılması savunulur. Sosyalizm, Marx’tan önce de var olan bir ideolojidir. Her ikisi de sınıfsız bir toplum idealini kendi ideolojilerinde taşır. Fakat bu paylaşımın nasıl yapılacağı konusunda birbirlerinden ayrışır. Sosyalizmde bu planlı, örgütlü ve merkezi bir hükümet ile mümkündür; özgürlük ve demokrasi gibi kavramlar ile uyumludur. Bu amaçla vergiler daha adil bir gelir paylaşımı için aktif bir şekilde kullanılır. Günümüzde Sosyal Demokrasi

(Demokratik Sosyalizm olarak da ifade edilebilir) ile yönetilen ülkelerle örnek olarak İskandinav ülkeleri ve Kanada örnek olarak gösterilebilir. Bu ülkelerde sağlık, eğitim vb. birçok temel görev ücretsiz olarak kamu tarafında karşılanır. Ama bireysel mülkiyet hakkı ve mevcut siyasi düzen korunur.

Sosyalizmde kapitalist düzenden sosyalist düzene geçiş barışçıl bir şekilde gerçekleşir. Lenin ve Troçki ise daha radikal tutuma sahiptiler; öncelikle iktidarın ele geçirilmesi ve tasfiye edilmesi gerektiği düşüncesindedirler. Diğer bir ifadeyle, Leninist-Marksist ideoloji, sosyalizmin daha marjinal boyutudur. Bu ideolojiye göre hükümetler işçi ve burjuva kesimi arasındaki dengede tarafsız değildirler, koydukları yasalar ve yaptıkları düzenlemeler ile burjuvazinin çıkarlarını gözetirler; bu nedenle de hükümete güvenmezler. Tüm üretim araçları toplumun ortak malıdır, bireysel özgürlükler pahasına daha eşit bir toplum ideali benimsenir. Komünizmde (Leninist-Marksist ideoloji) demokratik normlardan uzak bir tavır takınan ‘Proletarya Diktatörlük’ kavramı ön plandadır. İktisadi açıdan sosyalizmde fiyatların önemli bir kısmı hâlâ serbest piyasa tarafından belirlenirken, komünizmde hükümet tarafından belirlenir; bunun yanı sıra sosyalizmde fırsat eşitliği kavramı ön planda iken komünizmde üretilen çıktıların eşit bir şekilde dağıtımı konusu, daha ağır basmaktadır. Finansal sistemin rolü açısından ise sosyalizm daha denetlenebilir ve gözetim mekanizmasının ön planda olduğu bir sistemi benimserken, komünizmde finans sistemi ve bankalar devlet kontrolü altındadır, bütün krediler merkezi bir bankacılık sistemi üzerinden verilir.

Bu noktada İngiliz ünlü yazar George Orwell’in her iki ideoloji arasındaki farkı eleştirdiği noktaları belirtmekte yarar bulunmaktadır. Orwell (gerçek adı: Eric Arthur Blair), demokratik bir sosyalist olarak bilinir. Sovyet tarzı Komünizmi şiddetle eleştirmenin, kişiyi daha az sosyalist yapmadığını savunmuştur. Nitekim kendisi bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: “1936’dan beri yazdığım her ciddi çalışma satırı, doğrudan veya dolaylı olarak totalitarizme karşı ve demokratik sosyalizm için yazılmıştır.” Özellikle, Hayvan Çiftliği (Animal Farm) isimli eseri ile dünya çapında ün kazanmış olan Orwell (1945), bu kitapta totaliter olarak nitelediği Rus Komünizmini sert bir şekilde imgeler üzerinden eleştirmiştir. Kitap, İngiltere ve Rusya ile birlikte Almanya’ya karşı savaştığı için İngiltere’de yazarın tüm çabalarına rağmen 1944 yılında yayınlanamamış olup ancak savaşın bitiminde 1945’te yayınlanmış ve çok büyük ses getirmiştir. İspanya İç Savaşı’na katılan Orwell, Komünistler’in solda olmak yerine sağda taraf tuttuğunu belirterek, bunun şaşırıcı olmadığını ifade etmiştir.

‘Hayvan Çiftliği’, ideallerini boşa çıkararak devrimler üzerine yazılmış bir alegorik ve distopik (her ne kadar ütopyadan hareket etmiş olsa da) anlatıma sahiptir ve bu eserinde Sovyet Rusya’yı, demokratik sosyalist ideallerin başarısızlığı olarak nitelendirmiştir. Eser, Marksist anlayışı odak noktası olarak belirleyen bir Komünist ideolojinin yaptığı devrim sonucunda bu anlayışı nasıl

çarpıttığını, sömürdüğünü ve Çarlık sonrası bir tür yeni diktatörlüğe dönüştürdüğünü eleştirel bir bakış açısıyla anlatmaktadır. Yazara göre, 1930 dönemindeki SSCB'nin Batı'daki marjinal sol siyasetin imrenerek baktığı 1917 koşullarındaki sosyalizm ile bir benzerliği kalmamıştır. Önemli olan da bunu Batı dünyasına anlatabilmektir. Bu kitabında Orwell, Bolşevikler'in iktidarı ile Komünizm'in, Marx'ı da hayal kırıklığına uğratacak bir şekilde sınıfsız bir toplum, işçi sınıfı iktidarı gibi ideallerin tam aksine, işçi ve köylülerin yine alt sınıfı oluşturduğu, seçkin bir bürokrasinin yönetimi elinde tuttuğunu göstermek istemiştir. Kitap, finalinde ise şu değerlendirme ile biter: “Bütün hayvanlar eşittir, ama bazı hayvanlar daha eşittir.” Kitabın özeti iki cümle ile ifade edilirse şu ifade muhtemelen yanlış olmayacaktır: İktidarın gücü ve hırsı, idealizme yenilmiştir. Komünizmin ve genel olarak sosyalizmin doğasında var olan tehlikeler nedeniyle SSCB'de yaşananlar, marjinal sol ideolojide hayal kırıklığı yaratmıştır.

Lenin, devrim için barışçıl mücadele yöntemlerinin katkısına inansa da büyük bir devrimin doğal bir şekilde gerçekleşemeyeceğine, bunun için silahlı mücadelenin de olması gerektiğine inanıyordu. Yine Lenin, sadece iki aylık ömre sahip 1871 Paris Komününden dersler çıkartarak, devrimin işçi sınıfına önderlik edecek öncü ve örgütlü bir proleter parti ile mümkün olabileceğini ve sürdürülebileceğini düşünüyordu. ‘Öncü Parti’ konusunda bu açıdan Marx ve Engels ile ayrılmaktadır Lenin. Marx ve Engels’e göre zaman içerisinde bazı işçi grupları veya partileri, belirli çıkar elde etmeleri sonucunda bir nevi ‘işçi aristokrasi’ sınıfına dönüşmekte ve mevcut bürokratik düzenin bir elementi olmaya başlamaktadır. Bu gruplar (örgütler) sonrasında, elde ettikleri maddi kazanımları koruma yoluna gitmekte ve devrimsel hedeflerden uzaklaşmaktadır. Nitekim Marx bu durumu ‘Komünist Manifesto’ eserinde şu sözlerle değerlendirir: “Proleterlerin bir sınıf olarak ve bunun sonunda da bir siyasi parti olarak örgütlenmeleri işçilerin kendi aralarındaki rekabet yüzünden sürekli tökezler.” (Marx ve Engels, 1848, s.48). İşçi sınıfının partileşmesi doğru bulmayan Marx, bununla birlikte örgütsel/parti kültüründen tamamen uzak biri değildi. Marx, ‘Uluslararası İşçi Birliği’nin 1864-1876 döneminde başkanlığını yapmıştır. Lenin ideolojisinde ise devrim, ancak işçi sınıfının (proletarya) öncü partisi ile mümkündür. Eğer çok partili bir siyasal sistem olur ise bu durumda işçi sınıfının temsil yeteneği gücünü kaybedecektir. Nitekim Lenin iktidarında bu sistem uygulanmış ve iktidar Menşevik vb. diğer sosyalist hareketler ile paylaşılmamıştır.

Marx 1948 yılında Brüksel’de Engels ile ‘Komünist Manifesto’yu yazdığında eserin dilinin oldukça sade olmasına özen göstermiştir ve kapitalizmi dönüştürmenin yolunu sınıf mücadelesinde görmüştür. Marx’a göre toplumların tarihi sınıf mücadeleleri ile doludur, diğer bir ifade ile ezen ve ezilen kesim sürekli olarak karşıt bir şekilde mücadele etmişlerdir. Feodal düzenin

yıkılmasıyla ortaya çıkan burjuva iktidarlarında da bu sınıf mücadelesi devam etmiştir. Marx, bu eserinde ilk kez burjuva düzeninde sınıflar arasındaki uçurumun daha belirgin bir şekilde iki büyük kampa ayrıldığını belirtir (Marx ve Engels, 1848, s. 37). Çünkü bu dönemde daha önce küçük-orta sınıf olarak sayılabilecek olan küçük sanayiciler, tüccar ve zanaatkarlar ve köylüler artık sınıfsal olarak erimiştir; bunlar artık proleter sınıfın birer mensubudurlar. Marx (1948) gerçek devrimcilerin sadece proletarya sınıfındaki işçiler olduğunu düşünür; tüccar, zanaatkar vb. orta sınıf zümrenin ise kendi çıkarlarını gelecekte sürdürmek üzere işçi sınıfı ile hareket eden 'lumpen proletarya' olarak kategorize eder (s. 49).

Lenin'in önderlik ettiği Komünizm ekolü her ne kadar, Marksist doktrini itici güç ve dayanak noktası olarak temel alsada Leninist bir perspektifin Marx ideolojisi ile benzer olmadığını savunan görüşler de mevcuttur. Komünist aslında sınıfsız topluma verilen isimdir. Bolşeviklere göre, eğer milletler arasındaki ayrımlara son verilirse, sosyal anlamda sınıflar arasındaki ayrımlar daha belirgin hale gelecektir ve bu durum dayanışma ruhunu canlandırarak örgütlenmeyi kolaylaştıracaktır. Nitekim 1936 yılında Stalin döneminde Anayasa'da ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı verilmiştir.<sup>4</sup> Lenin ve Marx arasındaki ayrımlardan biri ise mücadelenin şekli ile ilgilidir Marx (1948, s. 61). "işçi devriminde ilk adım proletaryayı hâkim sınıf durumuna yükseltmek, demokrasi savaşını kazanmaktır" diyerek devrim doğal koşullarda ve silahlı bir mücadele olmadan/kan dökülmeden gerçekleşeceğini düşünmektedir. Buna karşın Lenin, böyle radikal bir devrimin silahlı bir örgütlenme ve mücadele olmadan gerçekleşmesinin mümkün olmadığını inanmaktadır.

Komünist ekolün, Marksist ideolojiden farklı olduğuna dair eleştirilere geri dönülecek olur ise, Black'e (1957) göre, "Marx'ın doktrinleri belirli ideolojik ihtiyaçları karşıladıkları için değil, aynı zamanda Rusya'nın sorunlarının çözümüne yönelik genel ve basitleştirilmiş bir rehber sunuyor gördükleri için Rusya'da taraftar bulmuştur. Lenin için Marksizm içerikten öte bir dil ve ilham kaynağıydı." (s. 411). Black (1957) çalışmasına şu sözlerle devam eder: "Kelimeler ile anlam, öğreti ve politika arasındaki uçurum, iktidar Lenin'den Stalin'e ve yeni nesil teknokratlara geçtiğinde daha da genişlemiştir... Rusya hiçbir zaman Marksist imaja yakın olmadı, yaşanan dönüşüm sonucu ortaya çıkan, Rus radikal geleneğinin mirasçıları tarafından modernize edilmiş olan 20. yüzyılın başlarındaki Rusya'dır. Bugün Komünizm olarak bilinen şey, basitçe Sovyet modernizasyon yönteminin adıdır." (s. 412). Bu noktada Black'in bıraktığı yerden devam etmek gerekir ise Marksizm'de yaygın kanaatin aksine özel mülkiyetinin kamulaştırılması söz konusu olmayıp üretim araçlarının

<sup>4</sup> Çin Anayasası ise 1936 tarihli Rus Anayasası örnek alınarak hazırlanmış fakat ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkesini açıkça yasaklamıştır. Yine "Sovyet Anayasası resmî olarak 'federal bir sistem oluştururken', Çin Anayasası'nda devletin "çok uluslu üniter bir devlet" olduğu yazmaktadır" ("Marksizm-Leninizm", 2023)

mülkiyetinin kamulaştırılması, temel prensiplerden biri iken Rus Komünizminde özel mülkiyetin varlığına tamamen karşı çıkılmakta ve bu bireysel mülkiyetler toplumsallaştırılmaktadır. Bu bakımdan Marksizm'e göre daha marjinal bir ideoloji olarak Rus Komünizmini tanımlamak mümkündür.

#### **4. Aydınlanma Felsefesi ve Neo-Liberalizmin Bolşevik Devrimi, Kolektivizm ve Sosyalizme Bakışı**

Kapitalizmin, 18. yüzyılda aydınlanma düşüncesi, ulus devlet ve antik Yunan'dan sonra parlamenter sisteme dayalı demokrasi kavramlarıyla benzer zamanda ortaya çıkması tarihsel bir tesadüf değildir. Yine 15 ve 16. yy.'da Avrupa'da görülen bilimsel gelişmeler, bu kavramların ortaya çıkmasına doğrudan ve dolaylı olarak zemin hazırlamıştır. 17. ve 18. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma felsefesinin en önemli kurucularıdır Descartes, Locke, Voltaire, Rousseau, Kant, Hume ve Montesquieu olup insanın özgürlüğünü, eşitliği ve adaleti savunan bir düşünce akımıdır. 1649 ve 1688 yıllarında İngiltere'de yaşanan devrimler<sup>5</sup>, ülkede mutlak monarşi karşısında anayasal monarşinin kurulması ile sonuçlanmıştır. Nitekim Aydınlanma çağı konusunda net bir tarih vermek çok mümkün olmasa da genel olarak başlangıç noktası olarak 17. yy.'ın ikinci yarısında yaşanan İngiliz devrimi milat olarak alınmaktadır. Yine 18. yy.'ın ikinci yarısında yaşanan Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi, bu düşünce akımının dünya genelinde yaygınlaştığının önemli bir göstergesidir. Almanya ise feodal yapıya sahip olması nedeniyle, ülkeye bu felsefi akım daha geç nüfuz etmiştir. Ülkede 1848 yılında<sup>6</sup> 'Burjuva Devrimi' yaşanmış ve ulusal birliğini ancak 19. yüzyılda oluşturabilmiştir.<sup>7</sup>

Aydınlanma anlayışının insanlık tarihi açısından, özgür irade, yasalar önünde eşitlik, rasyonel düşünce ve gerek beşerî gerekse fen bilimlerinde ilerleme gibi olumlu katkıları var iken emperyalizm idealinin gelişiminde ve bu alandaki rekabette de etkisi bulunmaktadır. Aydınlanma çağına yönelik ilk eleştirileri bu çağda yaşamış olan E. Burke dile getirmiş ve Fransız İhtilalini ve rasyonalizmi şiddetle eleştirmiştir. Temellerini Kant'ın 'İdealizm' inden alan, Almanya'da ortaya çıkan 'Romantizm' akımı, Aydınlanma felsefesinin soyut niteliğini ve

<sup>5</sup> Bu devrimlerde ünlü filozof Locke'un fikirlerinin teorik altyapısı süreci hızlandırmıştır. Locke, aynı zamanda klasik liberalizmin önde gelen temsilcilerindedir. Kendisi, insanoğlunun doğal haklara sahip bireyler olarak dünyaya geldiğinin; dolayısıyla bu hakların evrensel ve vazgeçilmez nitelikte olduğuna inanmaktadır. Özgürlük, eşitlik, mülk sahibi olma bu haklardan bazılarıdır. Bu yönüyle Locke, neo-liberal demokrasinin fikir babalarından biridir. Nitekim 18. yüzyılda kapitalizmin kurumsallaşması sürecinde liberalizm önemli bir rol oynayacaktır.

<sup>6</sup> Aynı yıl Fransa'da da devrim yaşanmış ve Kral tahttan indirilerek 4 yıl sürecek olan II. Cumhuriyet dönemi başlamıştır. Yine aynı yıl Marx ve Engels tarafından 'Komünist Parti Manifestosu' yayınlanmıştır.

<sup>7</sup> Aydınlanma döneminin Almanya ve Fransa, İngiltere gibi ülkelerde farklı şekillerde gerçekleşmiştir. Örneğin Almanya'da aydınlanma daha ziyade entelektüel ve akademik çevrelerde kendisine taraftar bulmuş iken Fransa'da bu daha ziyade burjuvazi sınıftan daha çok destek almıştır. Yine din konusunda Almanya Aydınlanmacıları daha ılımlı bir tutuma sahip iken Fransız Aydınlanmacıları din konusunda daha katı bir tutum içerisindeydiler.

insanları tek tipleştiren anlayışını eleştirmiş; bireysel farklılıklara önem veren, akıl yerine duyguyu ve sezgiye önem veren bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Romantizm akımının önde gelen düşünürleri Goethe, Schiller, Schopenhauer, V. Hugo olup doğaya verdiği önem açısından Hegel de bu ekolden biri olarak düşünülebilir.

Aydınlanma döneminin özgün bir düşüncesi olan ‘milletlerin kendi kaderlerini tayin etme hakkı’ fikri aslında ‘halk egemenliği’ ilkesinin bir yansıması olup bu kavramın liberalizm ile yakın bir ilişkisi vardır. Kimi tarihçiler bunu 1688 yılındaki İngiliz Devrimi’ne dayandırmakta iseler de yaygın kanı bu kavramın Fransız İhtilali ile ortaya çıktığıdır. Liberalizm ve Marksizm’in her ikisinde de ulusların kendi geleceklerine kendilerinin karar vermek hakkı’ fikri ortak bir anlayış olarak kendini göstermektedir, hatta Bolşeviklerin iktidarı sonrası dönemde, Rusya’da ‘her milletin kendi kaderi üzerinde söz söyleyebilmesi’ hakkı bir ilke olarak anayasada kabul edilmiştir. Bununla birlikte bu iki ideolojinin ilgili kavrama bakışı birbirinden farklılık gösterir. Liberalizm bu olguya temel haklar üzerinden bireysel (örneğin çalışacağı işi seçebilme hakkı) ve içsel bir unsur olarak yaklaşır, buna karşın Marksizm ise bu olguyu dışsal bir unsur ve ulusal düzeyde değerlendirir. Diğer bir ifade ile liberaller, politik özgürlük ve seçme hakkı, temsili hükümet gibi haklar üzerinden bir değerlendirmede bulunurken, Marksistler bu kavramı ulusların dışsal, sömürgeci/emperyalist bir güce gereksinim duymadan ayrı bir devlet olarak kendini ortaya koyması şeklinde tanımlar. Bununla birlikte Marx ve Engels’in “İşçilerin vatani yoktur” sözü ise bireysel küçük milletlerin kendi vatanlarını kurmasından ziyade asıl önemli olanın daha geniş katılımlı, enternasyonalist bir emekçi topluluğu oluşturabilmek olduğunu ifade etmektedir.

Sander (2000) önceki satırlarda da ifade edildiği üzere milliyetçilik ve kapitalizmin tarihsel süreçteki eş anlı yükselişinin bir tesadüf olmadığını şu sözler ile ifade etmektedir: “1848 yılı şu olguyu açık bir biçimde gözler önüne serdi: Bilinçli toplumların kendi geleceklerini kendilerinin saptaması anlamındaki ulusçuluk, Avrupa sahnesindeki en etkili güçtür. Ayrıca, ulusçuluk bu yönüyle liberalizmin mantıksal bir sonucu olmuş, onunla at başı beraber gitmiştir.” (s. 198). Fakat 19. yy.’ın son dönemlerinde Avrupa’da milliyetçilik anlayışının etnik kökeni referans almasıyla beraber milletlerin doğuştan sahip olduğu hakları, sınır tanımadan elde etme anlayışı milliyetçiliğin sömürgecilik ve emperyalizme doğru yönelmesinde etkin bir faktör olmuştur. 18. yy.’da başlayan Sanayi Devrimi sonrasında biriken sermaye, kârlılığını sürdürmek için 19.yy’a geldiğinde emperyalist ideolojinin Avrupa ve Amerika kıtalarından dünyanın geneline doğru yayılmasına neden olmuştur.

Milliyetçilik akımı, liberal düşünce ve sosyalist ideolojinin ana çıkış noktasının Fransız İhtilali olduğunu söylemek yanlış olmaz. Sander (2000), “Nasıl liberaller özgürlük düşüncesine, demokratlar eşitlik ülküsüne önem

vermişlerse, sosyalistler de başlangıçta kardeşlik ilkesine bağlanmışlardır” sözleri ile Fransız İhtilali'nin oluşturmaya çalıştığı değerler sistemine atıf yapmaktadır. Bununla birlikte sosyalizm henüz 18. yy.'da yazarın da ifade ettiği üzere liberal ideoloji ve milliyetçilik akımları kadar kendisine güçlü bir destek/taftar bulamamıştır. Ekonomik liberalizm, sosyalizm ile uzlaşması mümkün olmayan keskin çizgilerle ayrılmakta olsalar da siyasal liberalizm ile sosyalizmin, ilginç bir ortak çıkış noktası bulunmaktadır. Her iki ideolojide de 'milletlerin kendi kaderini tayin hakkı' ilkesi bulunmaktadır. Nitekim bu hak, Rus Komünizminin anayasasına ilke olarak dahi konulmuştur. Fakat bu kavram (kendi kaderini tayin hakkı) Fransız İhtilali ile ortaya çıkmış ve kaynağını ilk olarak liberalizmden almıştır.

Bolşevik Devrimi'nin gerçekleştiği yıllarda yaşamış olan Nobel ödüllü ünlü liberal iktisatçı Hayek, ekonominin tamamen kontrol edildiği bir sistemde sosyal ve politik özgürlüğün olmayacağına inanan bir akademisyendir. Kendisi, piyasa serbestisinin (özgürlüğünün) bireysel özgürlükleri de beraberinde getireceğini savunan neo-liberal gelenekte yer almaktadır. Neo-liberal ideoloji, paradoksal bir şekilde bir taraftan özel sektör dinamiklerinin kamunun etkin olmadığı bir piyasa sisteminde daha iyi şekilde çalışacağını savunmakta buna karşın aynı zamanda bu ideolojinin önemle üzerinde durduğu monopolleşme tehdidi (Lenin'in yeni tip emperyalizm olarak tanımladığı) karşısında rekabet edebilmenin mümkün olabilmesi için de devletin piyasanın işleyişine müdahil olmasını talep etmektedir. Hayek, Komünist ve sosyalist eğilimlerin karşısında aktif bir mücadele göstermiş olup bu kapsamda bir diğer ünlü iktisatçı M. Friedman ile, üst satırlarda da yer verildiği üzere 1947 yılında neo-liberal bir düşünce kuruluşu olan 'Mont Pelerin Cemiyeti'ni kurmuştur. Üyeleri arasında ekonomistlerin, iş adamlarının, politikacı ve entelektüellerin olduğu bu toplulukta, K. Popper, L. Misses, Stigler gibi isimler de yer almışlardır. Neo-liberallere göre, Bolşevikler'in uygulamış oldukları merkezi planlama ve buna göre oluşturmuş olan tahsis, rasyonel değildir. Özel mülkiyetin olmadığı bir yerde bireylerin tasarruf yapma motivasyonunun ortadan kalkacağını düşünen bu grup üyeleri, serbest fiyat mekanizmasının olmadığı bir piyasada gerçek kârı ve zararı hesaplamının mümkün olmadığı düşüncesindedirler.

Hayek (1960a), “asıl kötülük sınırsız hükümettir ve hiç kimse sınırsız güce sahip olmaya yetkili değildir” sözleri ile komünizm ve sosyalizmi kararlı bir şekilde eleştirmiş ve bu tür bir devrimin iktidarı halk ile paylaşmayacağını eserinde belirtmiştir. Bu sözleri ile Hayek ve genel olarak liberaller, sosyalizm ve komünizmde olduğu gibi bir sınırsız hükümetin sadece iktidarı elinde tutanlara çıkar sağlayacağını düşünmektedir. Bu noktada 18. ve 19. yy.'da yaşamış Alman şair ve filozof Hölderlin de benzer düşünceler ile şu satırları yazmıştır: “Devleti cehennem haline getiren şey, insanların onu cennet haline getirmeye çalışmasıdır.”



Hayek'e göre Bolşevik hükümetinin yaptığı gibi merkezi olarak yapılan iktisadi planlamalar, bireylerin özgürlük ve ihtiyaçlarını sınırlar, iktisadi özgürlüğün olmadığı yerde başka özgürlük türleri de mümkün değildir. Bir diğer eserinde, bireysel özgürlüğü garanti altına olan şeyin, ekonomik ve politik güçlerin birbirinde ayrılması olduğunu belirtmektedir (Hayek, 1944 s.188). Hayek (1944), faşizm ve komünizmin sanılanın aksine birbirine iki zıt kutup olmadığı; aynı totalitarizmin iki yüzünü temsil ettiği düşüncesindedir. Her iki ideolojinin de 'siyaseti, iktisada hâkim kılmak' amacıyla olduklarını belirtir. Drucker'ın bu konudaki sözüne atıfta bulunan yazar, Drucker'ın komünizm ile Faşizm arasındaki benzerliklere dikkat çektiği ve faşizmi, "komünizmin sadece bir hayâlden ibaret olduğu anlaşıldıktan sonra varılan bir safha" olarak tanımladığı sözüne eserinde yer verir (Hayek, 1944, s. 45).

Hayek (1944), sosyalizmi "insanlığın Rönesans devrinden beri kurmakta olduğu ve her şeyden önce bireyci olan bir medeniyeti temelinden yıkmayı kendine amaç edinen başlıca hareket" olarak tanımlar. Fransız İhtilâli'nin liberalizmine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış olan sosyalizm, kendisini geniş halk kitlelerine özgürlük ideali şeklinde kabul ettirebildiğine dikkat çeken yazar, demokrasinin, sosyalizm ile uzlaştırılmayacağını vurgular (Hayek, 1944, s. 40-41). Bu eserinde Rus Komünizminin merkezi planlamacı iktisadi sistemi karşısında, katı bir şekilde "bırakınız yapsınlar" ilkesine bağlı kalan kişileri de eleştirerek bunu şu sözleri ile dile getirir: "Liberalizm, bireylerin doğal bir düzen içinde kalarak çaba göstermelerini sağlayan 'rekabet' kuvvetlerinden mümkün olduğunca iyi bir şekilde yararlanmasını ister; yoksa her şeyin olduğu gibi bırakılmasını istemez. Merkezi planlanma ile rekabetin tam olmadıkları takdirde olumsuz sonuçlar vereceğini düşünen yazar temelde bu iki yoldan birinin seçilmesi gerektiğini ifade ederken bu iki kavramı kısmen de olsa uzlaştırılabilmesinin yolunun ise rekabeti kaldırmaktan değil, rekabeti gerçekleştirme üzere planlar yapmaktan geçtiğini ifade eder (Hayek, 1944, s. 61).

"Büyük seri üretimlerin verimi arttırarak rekabeti ortadan kaldıracığı düşüncesi eğer gerçek olsaydı Lenin'in de 'yeni emperyalizm' olarak tanımladığı tekelleşmenin ilk olarak sanayide ilk gelişen İngiltere gibi ülkelerde görülmesi gerektiğini" ifade eden Hayek, buna karşın bu monopolleşmenin tam tersine, ilk olarak yeni sanayileşen ülkelerden ABD ve Almanya'da görüldüğüne dikkat çekmiştir. Nitekim Almanya'da 1878'den itibaren (İngiltere'de tekelleşmenin başlamasından 50 yıl önce) doğrudan devletin de desteği ile tekelleşmenin ortaya çıktığını belirten ünlü iktisatçı bu durumu ülkedeki merkezi planlama ve sanayi örgütlenmesi ile ilişkilendirmektedir (Hayek, 1944, s. 66-67). Görüldüğü üzere Hayek, Almanya'da tekelleşmenin bilinçli bir siyaset olarak iktidar tarafından uygulandığını düşünmekte ve rekabetin ortadan kaldırılmasının planlamacılık adı verilen nihai hedef/ülkü adına yapıldığı kanaatindedir. Yine, Hayek (1944) bir milleti refahının ya da bir bireyin mutluluğunun tek bir gaye şeklinde

belirlenemeyeceğini, bir insanın mutluluğunun sonsuz sayıdaki kombinasyonlara göre şekillenebileceğini ifade ederek ortak bir planlama programında, insanların gönüllü bir mutabakatının mümkün olamayacağı düşüncesindedir. Nitekim bu konudaki şu sözleri bakış açısını net bir şekilde yansıtmaktadır: “Planlamacılık öyle bir durum yaratır ki, bizi alışık olduğumuzdan çok daha fazla hususlarda uzlaşıp anlaşmaya mecbur eder. En ufak bir şey yapabilmemiz için, bütün noktalarda anlaşmaya varmamız gerekir.” (s. 81-87). Yazara göre, parlamentolarına iktisadi plan yapmaları konusunda yetki vermiş bile olsa ortak bir plan konusunda uzlaşmak mümkün değildir; bu uzlaşının olmadığını gören halk, sonunda bu talebinden vazgeçecektir. Bu açmazın farkında olan sosyalistler, bu planlama yetkisini politikacılardan alıp uzmanlara devretmişlerdir.

Gelir dağılımda eşitlik sistemi üzerine kurulan bir idealin, hukukun egemenliği ilkesi ile çatışmak durumunda kalacağını düşünen Hayek (1944), “kanun karşısındaki hukukî eşitlik ile, insanlar arasında maddî bir eşitlik yaratmak yolunda, hükümetin sarf edeceği her türlü gayret, birbirine zıt, hatta telifi imkânsız şeylerdir” diyerek birbirinden farklı kişileri aynı sonuca ulaştırmak için farklı muamelelere tabii tutmanın yanlışlığına vurgu yapar (s. 108). Bu noktada üst satırlarda da ifade edildiği üzere “bırakınız yapınlar” şeklindeki salt ilkeye karşı çıkan Hayek (1944), liberalizmin devleti hareketsizliğe ittiği şeklindeki bakış açısının hatalı olduğunu ifade ederek, önemli noktanın bireylerin ve kurumların devletin hareket alanı hakkında öngöründe bulunabilmesi ve önceden bilgilendirilmesi olduğunu vurgulamıştır. Komünizm gibi planlamacı devletler, işte önceden belirlenmiş bu yasal ilkelerin olmaması nedeniyle hükümetin icraatları, bir şekilde kanuna uydurularak yasal altyapının kolaylıkla hazırlanabileceğini düşünen Hayek (1944) hukukun egemenliği ilkesini şu şekilde tanımlar: “Hukukun hâkimiyeti kaidesi, her şeyin kanunla tanzim edilmiş olması demek değil; devletin zorlayıcı iktidarını, ancak kanunla tanzim edilmiş olan hâllerde ve önceden tamamıyla bilinmesi kabul olacak tarzda kullanması demektir.”

Merkezi planlamayı “ekonomik konuların bireyler yerine iktidar tarafından halledilmesi” olarak tanımlayan Hayek (1944) böyle bir sistemde “bireylerin artık hangi ihtiyaçların önemsiz, hangilerinin önemli olduğunu bizzat kararlaştırmak imkânına dahi sahip olamayacağını” belirtir. Bireyin seçme özgürlüğünün elinden alınan bu sistemde “İktisadî sistemi idare eden bir otorite, ortaya çıkabilecek olan tekelleşmenin en kuvvetlisidir.” Kişinin meslek seçme hürriyetinin elinden alınması da yine tekelleşmenin ve kolektivizmin bir başka örneğidir. Ekonomik güvenlik için merkezi planlamaya ve sosyalizme kendini yakın hissedenleri eleştiren Hayek (1944) için “özgürlüğün bir bedeli vardır ve

bireyler olarak özgürlüğümüzü koruyabilmemiz için maddî fedakârlıkta bulunmamız kaçınılmazdır.”<sup>8</sup>

Sosyalizmi, teorik düzlemde enternasyonalist, Almanya ve Rusya örneklerinde olduğu üzere pratikte ise son derece nasyonalist olduğu düşünen Hayek, bu görüşlerini şu cümleleri ile net bir şekilde açıklar: “Sosyalist, mevcut sermaye kaynaklarının dünya halkları arasında eşit bölümünü samimî olarak acaba ister mi? Bildiğimiz kadarıyla, sosyalistlerin hemen hemen hepsi sermayeyi tüm insanlığa değil, millete ait bir kaynak olarak algıladılar” (Hayek, 1944, s. 184). “Sosyalist planlamacıların nasyonalist ve emperyalist eğilimleri genellikle bilinenden daha güçlü ve yaygındır” sözü Hayek’in kendisine ait olup gerçekten de Almanya’da Hitler, Sovyet Rusya’da Stalin döneminde bu ülkelerin emperyalist hedefleri net bir şekilde görülmüştür.

Hayek, “sosyalizmin hiçbir zaman ve hiçbir yerde ilk başta bir işçi sınıfı hareketi olmadığını” ifade etmiş ve O’na göre sosyalist entelektüeller, bu sistemin işçi sınıflarının kendi istekleri olduğuna inandırmak için yoğun çaba harcamışlardır. Bu noktada liberal aydınlara da bir öz eleştiri getirmekte olup Rus aydınlarının siyaseti etkileyebilme becerisini şuna bağlamaktadır: “Liberallere göre sosyalistlerin en zeki üyelerinin daha büyük bir kısmı, kamuoyunda belirleyici bir etki yaratmak için kendilerini bu davaya adamaktadırlar” (Hayek, 1949, s. 427). Bu eleştiriden hareketle Hayek, Leninist-Marksist ideolojiye karşı rasyonalist bir liberalizm yerine ‘liberal radikalizmi’ savunmuş ve Bolşevik Devrimi’ni getiren başarının ‘ütopik olma cesareti’ olduğunu vurgulamıştır.

Bolşevik Devrimi ile yaygınlaşmakta olan sosyalist ideolojilere karşı ise şu sözleri ümidinin kırılmadığının bir göstergesidir: “Liberalizmin en büyük işareti olan fikirlerin gücüne olan inancımızı yeniden kazanabilirsek, bu savaş kaybedilmeyecektir.” (Hayek, 1949, s. 433). Bir diğer eserinde Hayek (1960a) “bir liberalin sorması gereken, her şeyden önce ne kadar hızlı ya da ne kadar ilerlememiz gerektiği değil, nereye gitmemiz gerektiğidir” diyerek liberalizmin bir dönüm noktasında olduğu bir evreden söz etmekte ve bu liberal ideolojinin yerinde saymaktan ziyade başka herhangi bir yere gitmek istememesini eleştirmektedir. Hayek (1960a), bu noktada Bolşevik Devrimi sonrası popülerliğini daha fazla arttıran sosyalist ideoloji karşısında liberalizmin de muhafazakârlıktan kendisini ayırması gerektiğini düşünmekte; böylece kendi varoluşunu daha sağlam bir şekilde sürdüreceğine inanmaktadır. Nitekim “dünyanın birçok yerinde en acil olarak ihtiyaç duyulan şeyin, özgür büyümenin önündeki engellerin tamamen ortadan kaldırılması olduğunu” ifade ederek liberallik ile muhafazakârlık arasına belirgin bir çizgi çekmektedir. Bu eleştirilerini dile getirdiği eserinin adının “Ben Neden Muhafazakâr Değilim”

<sup>8</sup> Benjamin Franklin’in de bu konuda benzer bir sözü vardır: "Geçici bir güvenlik uğruna temel özgürlüğünü feda eden insanlar ne özgürlüğe ne de güvenliğe layıktırlar."

olması, tarafını net bir şekilde belirlemesi açısından önemli olup, aynı zamanda sosyalizm karşısında liberal geleneğin daha doğru ve güçlü pozisyon almasına verdiği önemin de bir göstergesidir.

Aslında muhafazakârlık ve liberalizmin birlikte başarılı bir şekilde yol aldıkları örnekler de bulunmaktadır. Sander (2000) bu noktada Almanya'yı buna örnek olarak vermektedir; bu ülkede bir taraftan Fransız İhtilali'nin getirmeye çalıştığı evrensel bir Avrupa devleti fikrinden korunma çabası (ki bunu muhafazakârlık olarak tanımlamak mümkündür) varken diğer taraftan aynı topraklarda liberalizmin temsil ettiği değerler olan demokratik kurumlar, ulusların kendi kaderini tayin hakkı ve özgürlük fikirleri, birbirleri ile çatışmadan hatta birbirlerinden beslenerek varlıklarını sürdürebilmişlerdir.

Liberalin konumlandırmasını değişime açık ve cesaret, güvene dayalı bir pozisyon olarak değerlendiren Hayek (1960b), liberallere “nereye gideceğini kestiremeseniz bile yolunuza devam edin” şeklinde tavsiyede bulunmaktadır. Muhafazakârlık konumundan kendisini ayıran Hayek, bu iki ideoloji arasında bazı ortak benzerliklere de dikkat çeker. Yazara göre sosyalistler gibi muhafazakârların da hükümet güçlerinin nasıl sınırlandırılması gerektiğine daha az kafa yordüğünü ve her iki ideolojinin de kendini diğer insanlar üzerinde sahip olduğu değeri zorlamaya yetkili olarak gördüğünü belirtmektedir. Yine Hayek'in bakış açısına göre liberaller, ahlaki ve dini değerleri, muhafazakâr ve sosyalistlerden farklı olarak bir zorlama nesnesi olarak kullanmazlar. Bununla birlikte kendisi Fransız rasyonalizminden farklı olarak gerçek liberalizmin din ile ilgili herhangi bir çelişkisi olmadığını da ifade etmektedir. Söz konusu ortak yaklaşım farkının yanı sıra muhafazakâr ve sosyalistlerin sanayi, tarım ve ticaretle daha korumacı bir tutum aldıklarını düşünen yazar, serbest rekabeti önemsizleştirme çabalarında muhafazakârların sosyalistlerle benzer bir eğilim taşıdığını ifade etmektedir.

## 5. Tartışma ve Sonuç

Lenin, emperyalizmi, ‘kapitalizmin en üst aşaması’ olarak tanımlar. Marx ise toprak kazanımına ve imparatorluk fikri üzerine dayalı klasik emperyalizmin burjuva devrimi ile son bulduğunu belirtir fakat burjuva düzeninin de ‘yeni emperyalist’ bir düzeni inşa ettiğini işaret eder. Marx “burjuva düzeninde çalışanlar kazanmazken, kazananlar çalışmamaktadırlar” diyerek bu sistemi sert bir dille eleştirir. Lenin ise yeni emperyalizmi mali çıkarların ve yatırım çıkarlarının ticari çıkarlara egemen olduğu bir tür olarak tasvir ederek bu yönüyle büyük tek bir imparatorluk arzunu içeren klasik emperyalizmden ayırır. Yeni kapitalizm ise üretimin yoğunlaşması, bunun sonucu olarak tekellerin oluşumu ve sanayi ile bankaların karmaşık bir şekilde iç içe kaynaşması ile oluşmaktadır. Nitekim 19. yy.’ın son çeyreği ile 20. yy.’ın ilk yarısını kapsayan bu süreç, finansal sektör üzerinden betimlenen ‘centilmen kapitalizm’ kavramı ile de adlandırılmıştır.

Kapitalizm, emperyalizmin temelini oluşturan ideoloji ile kimi zaman açık kimi zaman ise örtük hedeflerle mutabakat içindedir. Diğer bir ifadeyle, kapitalizm kavramı sömürgeci ülkelerin pazarlarını genişletme ve kaynaklara erişim arzusu ile yakın ilişkilidir. Emperyalizm ise kapitalist büyümeyi desteklemek için gerekli olan yeni pazarlara ve kaynaklara erişimde kullanılan bir strateji ve politikadır. Tarih farklı dönemlerinde kapitalist güçler sıklıkla emperyalizmi, sömürge halklarının kaynaklarını ve emeğini sömürmek için kullanmışlardır. Bu durum, ekonomik ve siyasi hakimiyete neden olmuştur. 15. yy.’dan itibaren 20. yy.’ın ilk yarısına kadar devam eden bu süreç her ne kadar tamamlanmış olsa da gerek kültürel gerekse siyasal ve iktisadi alanda etkileri hala devam etmektedir. Kapitalizm, yaşadığı birçok krize rağmen yaşamını sürdürmektedir, bunu tam olarak nasıl başarabildiği ise kısmen gizemini korumakta olup kurduğu görünmez imparatorlukların bazı yansımaları ise, dikkatle bakıldığında fark edilebilmektedir. II. Dünya Savaşı’nın hemen ardından oluşturulan IMF, Dünya Bankası gibi kuruluşlar, 1948’de oluşturulan Ticaret ve Gümrük Tarifeleri Genel Anlaşması (GATT) ile yakın dönemde 1995 yılında kurulan Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) gibi uluslararası kuruluşlar bu misyonu gerçekleştirmede önemli role sahiptir. Bunlara Davos Zirvesi, Mont Pelerin Topluluğu, Frasier Enstitüsü gibi oluşumları da eklemek mümkündür. Finansal sektörde karşılıklı bağımlılık yaratan ‘yeni tip emperyalizm’ politikaları sayesinde ABD ve İngiltere gibi ülkeler ‘görünmez imparatorluklarını’ sürdürmeye devam etmiştir. Çünkü mali yönden yaratılan bir bağımlılık, ülkeler siyasal olarak bağımsız olsalar bile borç alan ülkeyi boyunduruk altına iter. Bu bağlamda Hilferding’in ünlü sözünü burada tekrar hatırlamakta yarar vardır: “Mali sermaye özgürlük değil, egemenlik ister”.

Ülkelerin milli kimlik ve kültürel değerlerini baskı altına alan sömürgecilik, ülkelerde karşıt bir tepki olarak milliyetçi ve ulus devlet söylemlerin gelişimine neden olmuştur. İktisadi bir sistem olan kapitalizm ile ağırlıklı olarak siyasal bir felsefi temele dayanan liberalizm arasında birçok ortak nokta bulunmaktadır; liberalizm bireysel özgürlükleri korumak için kapitalist ekonomileri destekler. Liberalizmde var olan demokrasi, aynı zamanda sosyalizmin de o eşikten içeri girmesini temin etmiştir. Demokrasi, klasik liberalizmin temel ilkelerinden biri olsa da kapitalizmin aynı zamanda rekabeti ve maksimum çıkarı ön plana alan bir kavram olduğu göz önüne alındığında, şiddete varan bir rekabet yarışının ve sömürgeci (emperyal) düşüncenin demokratik ilkelerle bir tezat oluşturduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Bu bağlamda geçmiş tecrübelerden ders çıkarılarak, kendi etik kodlarına sahip bir liberal çatı yaratılabilir ise, emperyalist hedeflerden kendini arındırmış ve evcilleştirilmiş bir kapitalizm mümkün olabilecektir. Bu durum, sürdürülebilir bir kapitalizminin gerçekleşmesinin de önündeki engelleri ortadan kaldıracaktır.

İlginçtir ki, demokrasi, eşitlik, özgürlük gibi idealleri barındıran Fransız devrimine giden yol, Fransa'da kralın emperyalizm yarışında İngiltere karşısında hezimete uğraması ve yaptığı savaşlar neticesinde Kuzey Amerika ve Hindistan gibi önemli sömürgeleri kaybetmesi ile başlamıştır. Benzer durum Rus devrimi için de geçerli olup Rusya'nın I. Dünya Savaşı'na girmesi, ülkede Bolşevikler'in iktidara geçmesini sağlayacak koşulları yaratmıştır. Her ne kadar Fransız İhtilali, büyük bir siyasi zihniyet dönüşümünü beraberinde getirmiş olsa da emperyalist emeller bakımından büyük ve hızlı bir ekonomik zihniyet devrimi yaşanmamıştır. Nitekim 18 ve 19. yy.'da eski ve yeni emperyalizm (monopoller ve yabancı sermaye akımı) bir süre beraber ilerlemiş ve sonrasında 20. yy.'ın ikinci yarısında yerini neredeyse tamamen yeni emperyalizme bırakmıştır.

Lenin, Marksizm'i 19. yy.'da Alman felsefesi, İngiliz politik ekonomisi ve Fransız sosyalizminin uyumlu bir birleşimi olarak nitelendirir. O'na göre Marksizm hem sosyal, iktisadi ve siyasal alanda tahliller yapmanın hem de bu analizleri kolektif bir eyleme dönüştürmenin araçlarını sunmuştur. Marksist öğretide kapitalizm, varlığını sürdürebilmek için kendi içinde gedikler açmak pahasına sürekli devinim içinde olmak zorundadır. Nitekim klasik emperyalist (imparatorluk) ülkü, bir süre sonra kendi sonunu hazırlayacak olan yeni bir emperyalist anlayışın oluşumuna zemin hazırlamıştır. Yine, her ne kadar serbest rekabet, kapitalist ideolojinin bir gereği olarak ortaya çıkmış olsa da bu rekabet sonrası düşen kârlılık nedeniyle tekeller görülmeye başlanmış ve kâr baskısı firmaları, serbest rekabetin tam karşısında bir pozisyon almaya itmiştir. Her ne kadar Lenin, Marksist öğretiyi Bolşevik Devrim'in ve komünizmin temel ana dinamiği olduğunu ifade etse de Rusya'da uygulan Leninist ideolojinin, Marksizm ile tam olarak örtüşüğünü söylemek pek mümkün değildir. Nitekim İngiliz yazar George Orwell'in ünlü eseri 'Hayvan Çiftliği'nde (Animal Farm), Marksist anlayışı dayanak noktası olarak belirleyen bir Komünist ideolojinin, yaptığı devrim sonucunda bu anlayışı nasıl çarpıttığı, sömürdüğü ve Çarlık sonrası bir tür yeni diktatörlüğe dönüştürdüğü anlatılmaktadır.

Emperyalizmin tetikleyicisi kapitalist rekabet, tarihsel süreçte şekil değiştirirse de farklı kombinasyonlarda (firmalarda tekelleşme, sermaye piyasaları, uluslararası kurumsal örgütler ve düşünce kuruluşları vb.) ülkeler arasında ve başta kontrollü kapitalizmin uygulandığı Çin, Hindistan ve Endonezya olmak üzere ülke içinde devam etmektedir. Fransız İhtilali'nin dinamizmi ile Marx'ın örgütlenme modelinin bileşimi olan Rus Devrimi, çıkardığı dersleri ve edindiği tarihsel deneyimleri göz ardı ederek, Sovyet Rusya'da iktidarın gücü ve hırsına yenilmiş; devrimin ateşleyicisi olan idealizm, gerçekliğe ve pratiğe dökülemediği. Benzer şekilde kapitalist ülkelerin gelişmekte olan ve az gelişmiş ülkelere reçete olarak sundukları ve kendilerini yakalamaları için bir fırsat penceresi olarak tanımladıkları, özellikle 1980 sonrasında dünya genelinde yaygınlaşan neo-liberal iktisat politikaları Arjantin, Brezilya, Kolombiya gibi

birkaç ülke dışında ülke içi gelir eşitsizliklerini genel olarak iyileştirmemiş hatta birçok ülkede gelir dağılımını bozmuştur.

Sonuç olarak, hem modern emperyalist unsurları bünyesinde barındıran liberalizmde hem de sosyalizmde iktisadi ve siyasal açıdan ortaya konulan teorilerin pratik hayatta karşılığı arzu edilen düzeyde/yeterince gerçekleşmemiştir. Sermaye artık dünyaya daha fazla yayılmış durumdadır, tarihsel süreçte bu anlamıyla da burada bir kazanım elde edilmiştir ama ülke içinde sermaye sahipleri (modern emperyalistler) artık eskisinden daha güçlü, gelir dağılımı ise daha bozuk bir görüntüye sahiptir. G. Orwell'in 'Hayvan Çiftliği' kitabına atıfla, geniş anlamıyla uygarlık dar anlamda ise insanlık tarihi açısından yenilgiyi alegorik biçimde en iyi anlatan sihirli cümle ise belki de şudur: "Bütün insanlar eşittir, ama bazı insanlar daha eşittir."

---

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

---

### **Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı**

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

### **KAYNAKÇA**

- Black, C. (1957). Marxism, Leninism, and Soviet Communism. *World Politics*, 9(3). 401-412. doi:10.2307/2008921
- Brenner, R. (2006). What is, and What is Not, Imperialism?. *Historical Materialism*, 14(4). 79-105.
- Cain, P. J., & Hopkins, A. G. (1987). Gentlemanly Capitalism and British Expansion Overseas II: New Imperialism, 1850-1945. *Economic History Review*, 1-26.
- Grullon, G., Larkin, Y. & Michaely, R. (2019). Are US Industries Becoming More Concentrated? *Review of Finance*, 23(4). 697-743.
- Gudova, I. (2018). The Concept of 'Imperialism': The History of the Development. *International E-Journal of Advances in Social Sciences*, 4(11). 489-495.
- Derrida, J. (1974). *Of Grammatology* (G. Spivak, Trans.). The Johns Hopkins University
- Gwartney, J., Lawson, R., Hall, J., & Murphy, R. (2022). Economic Freedom of the World. *The Frasier Institute Annual Report-22*.

- <https://www.fraserinstitute.org/economic-freedom/dataset>. Erişim tarihi:04.03.2023
- Harvey, D. (2005). *The New Imperialism*. Oxford University.
- Hayek, F. A. (1949). The Intellectuals and Socialism. *The University of Chicago Law Review*, 16(3). 417-433.
- Hayek, F. A. (1960a). The Constitution of Liberty. Excerpted from page 517–533. The Constitution of Liberty. [https://press.uchicago.edu/books/excerpt/2011/hayek\\_constitution.html](https://press.uchicago.edu/books/excerpt/2011/hayek_constitution.html). Erişim tarihi: 27.11.2022.
- Hayek, F. A. (1960b). Why I am not a Conservative.Centre for Independent Studies. <https://www.cis.org.au/publication/why-i-am-not-a-conservative/>. Son erişim tarihi: 02.12.2022.
- Hayek, F. A. (2014). *Kölelik Yolu* (5. Bs.). (T. Feyzioğlu, Y. Arsan, A.Yayla, Çev.). Liberte. (Orijinal çalışma basım tarihi 1916).
- Hobson, J.A.(1902). *Imperialism: A Study*, James Nisbet, London <https://archive.org/details/imperialismastu00goog/page/n16/mode/2up>. Erişim tarihi: 06.06.2023.
- International Labor Organization- ILO (2020). [https://www.ilo.org/ankara/news/WCMS\\_734873/lang--tr/index.htm](https://www.ilo.org/ankara/news/WCMS_734873/lang--tr/index.htm). Erişim tarihi: 25.01.2023.
- International Monetary Fund - IMF (2021). Net International Investment Positions. <https://data.imf.org/regular.aspx?key=62805745>. Erişim tarihi: 19.02.2023.
- Jordà, Ò., Knoll, K., Kuvshinov, D., Schularick, M., & Taylor, A. M. (2019). The Rate of Return on Everything, 1870–2015. *The Quarterly Journal of Economics*, 134(3). 1225-1298.
- Lenin, V.İ (2014). *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* (C. Süreyya, Çev.). Sol. (Orijinal çalışma basım tarihi 1916). ISBN 978-975-7399-14-8
- Marx, K. (1894). *Capital Volume III: The Process of Capitalist Production as a Whole*. International Publishers. Erişim Tarihi: 20.12.2022. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894-c3/ch27.htm>
- Marx, K., & Engels, F. (2014). *Komünist Manifesto* (2. Bs.). (N. Satlıgan, Çev.). Yordam Kitap. (Orijinal çalışma basım tarihi 1848)
- Marksizm-Leninizm (2023, Şubat 8). Wikipedia içinde. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Marksizm-Leninizm>.
- Nordhaus, W. D., Kaldor, N., Greenspan, A., & Brainard, W. (1974). The Falling Share of Profits. *Brookings Papers on Economic Activity*, (1). 169-217.
- Orwell, G. (2012). *Hayvan Çiftliği*. (C. Üstel, Çev.). Can Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1945)
- Piketty, T. (2018). *Yirmi Birinci Yüzyılda Kapital*. (H. Koçak, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür. (Orijinal çalışma basım tarihi 2013).
- Rogov I.I. (2010). Empire and Imperialism: A History of Concepts and the Modern World. *Terra Economicus*, 8 (3). 260-267.
- Sander, O. (2012). *Siyasi tarih: İlkçağlardan 1918'e* (23. Bs.). İmge. (Orijinal çalışma basım tarihi 2000).



- Smith, A. (2006). *Milletlerin Zenginliği*, (H. Derim, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür. (Orijinal çalışma basım tarihi 1776)
- Statista (2020). Total Assets of Banks in the European Union. <https://www.statista.com/statistics/1124813/europe-bank-total-assets-by-country/>. Son erişim tarihi: 09.12.2022
- The Global Economy (2018). Bank Assets, Percent of GDP, 2017. [https://www.theglobaleconomy.com/rankings/bank\\_assets\\_GDP/](https://www.theglobaleconomy.com/rankings/bank_assets_GDP/). Son erişim tarihi: 09.12.2022



## İkinci Dünya Savaşı'nda Batı Sahillerine Sığınan Yunanlar, Yunanistan'a Yapılan İnsani Yardımlar ve İzmir\*

*Greek Refugees to the West Coast During the Second World War, Humanitarian Aid to Greece and İzmir*

Ozan YÜCESOY

Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü,  
ozanyucesoy@gmail.com, ORCID: 0009-0006-0251-9967

### Özet

Yunanistan 28 Ekim 1940 tarihinde İtalyanlar tarafından işgale uğramış, İtalyanlar başarısız olunca, Hitler SSCB'ye yapacağı harekâtı öncesinde güney kanadı güvence altına almak adına 1941 Nisan'ında Yunanistan'ı işgal edilmiştir. Yunanistan "Büyük Açlık" döneminde 300 bin kadar insanını açlıktan ve salgın hastalıktan kaybetmiştir. Türkiye Kızılay aracılığıyla Yunanistan'a Dumlupınar ve Kurtuluş vapurlarıyla altı ay boyunca insani yardımlarda bulunup komşu ülkenin vatandaşlarına yardım eli uzatmıştır. Türkiye bu yardımların haricinde Oniki Ada'dan, başta İzmir tarafı olmak üzere, Batı Anadolu sahillerine iltica eden ilkin Yunan asker ve sivil vatandaşlar olmak üzere çeşitli etnik kökene sahip sığınmacılara kapılarını açmıştır. Bilhassa Ege Denizi'ndeki iltica faaliyetleri İngiliz ajanlar tarafından tertip edilmekle birlikte Türk sahillerine sığınanların kaçış noktaları zaman içerisinde savaşın seyrine göre değişiklik göstermiş olup ilerleyen zamanlarda ulaştıkları sahiller de ülkenin güneybatısı oluşmuştur. Türkiye üzerinden transit geçiş sayesinde Yunanlar Orta Doğu'da yeniden örgütlenme ve toplanma fırsatı bulmuşlardır. Rodos ve İstanköy adalarından Yunan vatandaşların haricinde Türk kökenli adalılarla Alman işgalinden kaçan İtalyan askerlerin ilticaları gözlenmiştir. Türk, İtalyan ve Yunan sığınmacıların haricinde deniz yoluyla Türkiye'ye sığınanlar arasında Alman, İngiliz, Amerikan hatta Yahudi kökenliler mevcuttur. Bahsi geçen iltica faaliyetleri ele alınarak Türk-Yunan ilişkilerinde II. Dünya Savaşı döneminde gerçekleşen bu olaylara ışık tutulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Türkiye, Yunanistan, İkinci Dünya Savaşı, mülteci, Türk-Yunan ilişkileri

### Abstract

Greece was invaded by the Italians on 28 October 1940, and when the Italians failed, Hitler invaded Greece in April 1941 to secure the southern flank before his invasion of the USSR. Greece lost about 300 thousand people to starvation and epidemics during the "Great Famine". Turkey, through the Turkish Red Crescent, provided humanitarian aid to Greece with the Dumlupınar and Kurtuluş ferries for six months and extended a helping hand to the citizens of the neighbouring country. Apart from these aids, Turkey opened its doors to

\* Bu makale Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü'nde hazırlanmakta olan "II. Dünya Savaşı'nda Türkiye'ye Sığınan Yunan Mülteciler" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

*asylum seekers of various ethnic origins, primarily Greek military and civilian citizens, who defected from the Dodecanese Islands to the coasts of Western Anatolia, especially on the Izmir side. Although the asylum activities, especially in the Aegean Sea, were organised by British special agents, the escape points of those who took refuge on Turkish coasts changed over time according to the course of the war, and the coasts they reached in the future were the southwest of the country. Thanks to the transit through Turkey, the Greeks found the opportunity to reorganise and regroup in the Middle East. Apart from Greek citizens, asylum-seekers of Turkish origin and Italian soldiers fleeing from the German occupation were observed from the islands of Rhodes and Kos. In addition to Turkish, Italian and Greek asylum seekers, there were also people of German, British, American and even Jewish origin among those who sought refuge in Turkey by sea. By analysing the aforementioned asylum activities, it is tried to shed light on these events that took place during the World War II period in Turkish-Greek relations.*

**Keywords:** *Türkiye, Greece, World War II, refugees, Turkish-Greek relationship*

Türkiye'nin bağımsızlığını onaylayan Lozan Antlaşması 24 Temmuz 1923 tarihinde imzalanmıştır. Lozan Antlaşması'na ekli bir sözleşme olan mübadele sözleşmesiyle 1 Mayıs 1923'te başlayan müdabeleden kaynaklanan sorunlar Türkiye ile Yunanistan arasındaki gerginliği yükseltmiş, bu gergin ortam 10 Haziran 1930 tarihinde imzalanan "Ankara Sözleşmesi" ile yerini sakinliğe bırakmıştır. Bu sözleşmeyle birlikte "mal varlığı", "miras", "Patrikhane" gibi konulara dair sorunlar giderilince iki ülke arasındaki buzlar tabir-i caizse erimeye başlamış ve ilişkilerde Ekim 1930'da Ankara'da imzalanan Dostluk Anlaşması ile yumuşama dönemi başlamıştır. (Armaoğlu, 1991, s. 187)

İki ülke arasında bir yakınlaşma dönemine adım atılırken dünyada çeşitli gelişmeler yaşanmaktaydı ve bu gelişmeler iki ülkenin yakınlaşmasını daha da zaruri kılmaktaydı. Balkanlar'da Bulgaristan'ın tutumu ile İtalya ve Almanya'nın revizyonist politikaları başta komşu ülkeler olmak üzere diğer devletlerde tedirginlik yaratmaktaydı Yunanistan ve Türkiye, Bulgar-İtalyan ve Alman tehdidine karşı anlaşma yoluna gitmişlerdi. Türkiye ve Yunanistan öncelikle kendi aralarında çeşitli dostluk anlaşmaları imzaladıktan sonra Ankara Hükümeti Romanya Dışişleri Bakanı'na altı Balkan devletini içeren bir Balkan Paketi oluşturulmasını önerdiği vakit, Venizelos Hükümeti de bu iş birliğine olumlu yaklaşmıştır (Armaoğlu, 1991, s. 187). Türkiye, Romanya, Yugoslavya ve Yunanistan'ın peşi sıra kendi aralarında çeşitli anlaşmalara imza atması neticesinde 9 Şubat 1934 tarihinde Balkan Antantı imzalanmıştır (Eray Biber, 2012, s. 3). Yunanistan bu gelişmeler yaşanırken 1936 yılına kadar sürecek dört yıllık istikrarsızlık dönemine girmiştir (Tağmat, 2016, s. 41) ve 1936'da Metaksas kral tarafından başbakanlık koltuğuna geçirilmiştir (Tassopoulos, 2008'den akt. Tağmat, 2016, s. 42-43). Yaşanan gelişmeler çerçevesinde Metaksas kontrolü eline alarak dikta rejimini kurmuştur (Kitsikis, 1981, s. 65).

## 1. İkinci Dünya Savaşı'na Giden Yol

Birinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan 1929 Dünya Ekonomik Buhranı İkinci Dünya Savaşı'na giden yolda tetikleyici rol oynamıştır. Önce 1922'de İtalya'da Mussolini, sonrasında 1933'te Almanya'da Hitler iktidarı ele geçirmiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan istediğini elde edemediğine inanan İtalya, saldırgan bir politikayla sömürgecilik emelleri neticesinde nüfuz alanını genişletmeye başlamıştır. Diğer yandan Hitler ordusunu 550 bin kişiye çıkartmış, Locarno Antlaşması'nı tek taraflı feshederek Silahsızlanma Konferansı ve Milletler Cemiyeti'nden de çekilmiştir (Balcı, 2018, s. 122). İngiltere ve Fransa gibi devletin Birinci Dünya Savaşı'nda elde ettikleri kazanımlar sonucunda statükonun korunmasına dair tavır takınmış, Almanya ve İtalya'nın siyasi görüşlerindeki benzerlikler İkinci Dünya Savaşı'nda ortak kümede yer almalarına neden olmuştur. Bu düşünce farklılıkları neticesinde revizyonist-antirevizyonist iki ayrı oluşum ortaya çıkmıştır (Soysal, 1993, s. 53).

1 Eylül 1939 tarihinde Almanya'nın Polonya'ya saldırmasıyla İkinci Dünya Savaşı resmen başlamıştır. Bu durumdan istifade etmek isteyen Rusya da Polonya'da yaşayan Ukraynalıları ve Beyaz Rusları koruma bahanesiyle 17 Eylül 1939'da Polonya topraklarına girmiştir. Bu sırada Polonya meselesini halleden Almanya, kuzeyde Danimarka ve Norveç'e yönelerek 9 Nisan 1940 tarihinde bu toprakları ele geçirmiştir. Doğu ve kuzey kanatlarını güvenlik altına alan Hitler, Batı'ya yönelerek Hollanda (15 Mayıs 1940), Belçika (27 Mayıs 1940) topraklarını işgal etmiş ve 14 Haziran 1940 tarihinde Paris'e girmiştir. Fransa'yı da saf dışı bırakan Hitler, İngiltere'ye yönelerek 13 Haziran'dan 6 Eylül'e kadar adayı uçaklarla yoğun bombardımana maruz bırakmıştır. İngiltere'yi barışa zorlamak isteyen Hitler 27 Eylül 1940 tarihinde İtalya ve Japonya ile bir pakt imzalamıştır (Bakar, 2009, s. 2). Batı kanadında istediğini alan Hitler, doğuya yönelerek nüfuzu sayesinde Macaristan ve Romanya'nın Üçlü Pakt'a katılmalarını sağlamıştır (Bakar, 2009, s. 3).

## 2. İtalya'nın Yunanistan'a Saldırısı ve Alman İşgali

Mussolini'nin Hitler'in yanında yer alması, Ege Denizi ve Ege Adaları sorununu Avrupa siyasetinde ön plana çıkarmıştı (Muhacir, 1996, s. 817-847). Mussolini'nin Yunanistan'ı ele geçirme isteğinin sebebi hem Doğu Afrika'da hem de Kuzey Afrika harekâtının sonunda İtalya'nın Süveys'i ele geçirme planıyla ilişkiliydi (Kasalak ve Baş, 2015, s. 126). Mussolini yayımlacı politikası doğrultusunda Yunanistan'a karşı taarruza geçmiş ve 1940 yılının Ekim ayında İtalya Büyükelçisi Grazzi aracılığıyla Metaksas'a ultimatö vermiştir. Bu ultimatömda İtalyan Ordusu'nun Yunanistan'a serbest halde girişi ve bazı stratejik noktalarla beraber Korfu ve Girit Adaları ile Epir ve Pire limanlarının teslimi istenmekteydi (Esmer ve Sander, 1996). Metaksas'ın bu ultimatöma "hayır" cevabını vermesiyle Yunanistan; İtalyan saldırısıyla savaşa girmiştir. 28 Ekim 1940 tarihinde İtalyan Ordusu Arnavutluk üzerinden Yunanistan'a

saldırması ve İkinci Dünya Savaşı Balkanlar'a sıçraması olup neticesinde Yunan Devleti de savaşa katılmıştır (Tekeli ve İlkin, 2013, s. 438). 1940 Ekim ayından 1941 Mayıs ayına dek Mussolini Yunanistan'a karşı beş kez askeri birlik göndermiş olsa da başarı sağlayamamıştır (Tağmat, 2010, s. 457-483). İtalyanların işgaline başarılı bir şekilde karşılık veren Yunanlar Arnavutluk topraklarına girmiştir (Erdem ve Kalemli, 2011, s. 205-236).

İkinci Dünya Savaşı sırasında Yunan Başbakanı Metaksas 29 Ocak 1941 tarihinde vefat edince kral tarafından Yunan Merkez Bankası Müdürü Aleksandris Korizis yeni başbakan olarak atanmıştır. Korizis, Metaksas'ın almak taraftarı olmadığı İngiliz yardımını kabul edince 42 bin Britanyalı asker destek için Yunanistan'a gönderilmiştir (Demiröz, 2015, s. 41).

İtalya'nın Yunanistan hezimetinden sonra Almanya, Balkanların işgali için 1941 yılı Nisan'ında Yugoslavya'ya ve Yunanistan'a eş zamanlı olarak yıldırım harekâtıyla saldırmıştır. Bu saldırının temelinde Hitler'in Sovyetlere yapacağı saldırı öncesinde güney kanadını güvence altına alma isteği yatmaktaydı (Semiz ve Toplu, 2019, s. 2392). Yunanistan'ın Avrupa'nın önemli tarım ülkelerinden birisi olması, Müttefik kuvvetlerin Balkanlar'dan atılarak bu bölgede tamamen egemenlik elde etmesi, hatta İtalya'ya karşı dahi Balkanlarda Alman gücünü hissettirmek Yunan harekâtının çeşitli önemli sebepleri idi (Tağmat, 2016, s. 80-81). Almanya'nın güçlü ordusu karşısında pek tutunamayan Yunan Ordusu İngiliz desteği de olsa da üç koldan gelen Alman taarruzuna karşı direnç gösterememiş ve sonunda direnç kırılmıştır (Öndeş, 1980, s. 206).

6 Nisan 1941 tarihinde Yunanistan'a saldıran Hitler emrindeki Alman Kuvvetleri Selanik'i (9 Nisan) (Danacıoğlu Tamur, 2006a, s. 190) ve Atina'yı (27 Nisan) hızlıca ele geçirmiştir (Vatan, 28 Nisan 1941; Yeni Sabah, 28 Nisan 1941). Buna karşın Mayıs 1941'de iki Yunan vatandaşın Akropolis'e asılan Nazi bayrağını indirmesi ise Yunan Direniş Hareketi'nin mihenk taşı olmuştur (Spencer, 1952, s. 37). Almanlar Atina, Selanik, Girit ve bazı adaları; Bulgarlar ise Batı Trakya ile Doğu Makedonya'nın bazı kısımlarını; İtalyanlar da geri kalan bölgeleri işgal etmiştir.

İtalyanlara karşı zafer elde eden Yunanistan, Almanlara karşı kuvvetlerinin güçsüzlüğü dolayısıyla İngiliz yardımını kabul etmiştir (Hart, 2004, s. 126). İtalyan ve Alman genişlemesine karşı önlem almak için İngilizler Bingazi ve On iki Ada'yı 12 Ocak 1941'de işgal ederken 25 Şubat 1941'de de deniz uçağı üssüne sahip Meis Adası'nı da zapt edeceklerdir. İngilizler Oniki Ada'yı kontrol altında tutarak buralardan yapılacak harekâtlardan evvela haberdar olmayı amaçlamaktaydılar. Binaenaleyh Oniki Ada'nın İtalyanlar elinde olması, Mihver Devletlerin Akdeniz'de önemli bir konuma sahip olmasına sebep veriyordu. Ayrıca İngilizlerin Meis'i işgali ve savaşın Ege Denizi'ne kaymasıyla, Türkiye'nin de stratejik önemi iyice artmıştır (Muhacir, 1996, s. 2). Fakat Mart 1941 yılına gelindiğinde İngilizler Rodos'u işgal edebilecekleri sayıda bölgede

kuvvetleri olmadığı için bu fikirden vazgeçmek zorunda kalmışlardır (Gürün, 2000, s. 351).

Ege Denizi'nde Almanların ilk hedefi Taşöz ve Semadirek Adaları olmuştur. 25 Nisan 1941 tarihinde bir baskınla bu adaları işgal edip aynı gün Limni Adası'nı da ele geçirmişlerdir. Bu işgallerin ardından Hitler emriyle Midilli'ye asker çıkartılmış, 5 Mayıs 1941 tarihinde ise Sakız Adası direniş göstermeden Alman kontrolüne geçmiştir. Girit Adası da 31 Mayıs 1941 tarihinde Alman paraşütçü birlikleri tarafından ele geçirilmiştir (Kişi, 2013, s. 591; Hayta, 1996, s. 817-846). Girit'te yaşanan güç mücadelesinin Almanya ve ağırlıklı olarak İngiltere arasında cereyan etmesinden ötürü Hitler Girit'in işgaline ayrı bir önem vermiştir (Hart, 2004, s. 147). Yunan topraklarının tamamı Girit'in de düşmesiyle Mihver devletlerinin işgaline uğramıştır (Erdem ve Kalemli, 2011, s. 210).

Yaşanan bu gelişmelerin ardından 18 Nisan 1941'de Yunan Başbakanı Korizis intihar etmiştir ve Yunanistan'da hükûmeti Alman işgali ile mücadele başsız kalınca kısa sürede başbakanlık görevine Emmanouel Tsuderós geçirilmiştir (Tağmat, 2016, s. 80). Atina'nın düşüşünden üç gün sonra, 23 Nisan 1941'de hükûmetten bir emir almaksızın, bir grup subay Epir'de Almanlarla teslimiyet belgesi imzalayınca General Tsolakoglou Alman denetimindeki hükûmetin başına geçirilmek durumunda kalmıştır (Demirözü, 2015, s. 45); fakat bu teslimiyetin imzalanmasının ardından Yunanistan'ın her bölgesi teslim olmamıştır. Zira diğer bölgelerde direnişler devam etmiştir (Tağmat, 2016, s. 80-82).

Girit'in işgali en az başkent Atina'nın düşmesi kadar ehemmiyet taşımaktadır. 20 Mayıs sabahı üç bin Alman paraşütçü komando adaya inmiştir. Girit'i iki Yunan tümeniyle 28.600 İngiliz, Avusturyalı ve Yeni Zelanda askerleri savunmaktaydı. İngiliz donanması üstün ateş gücünü kullanarak Almanların deniz yolundan da ikmal yapmasını önlediği için ikmal desteği ve takviye birliği sadece hava yoluyla sağlanabilmekteydi. O zamana dek en büyük amfibi hava indirme harekâtı olan Girit Harekâtında toplamda 22 bin Alman askeri adaya inmiştir. 26 Mayıs'ta adadaki İngiliz komutanı durumu umutsuz olarak görüp tahliye talebini Londra'ya iletmiştir ve neticesinde 28 Mayıs akşamı İngiliz askerlerin tahliyesine başlanmıştır. Tahliye 31 Mayıs'ta tamamlanınca (Hart, 2004, s. 145-159). Girit düşmüş ve Almanların zaptı altına alınmıştır.

### 3. İkinci Dünya Savaşı ve Türkiye'nin İzlediği Politika

Lozan sonrası Türk dış politikasının temel amacı, Türkiye'ye yöneltilebilecek bir askeri müdahaleye karşı Türkiye çevresinde ortak bir güvenlik sistemi oluşturmak ve uluslararası ilişkilerde var olan sıkıntıları sulh yoluyla çözmek olmuştur (Koçak, 1986, s. 229). Bu doğrultuda 19 Ekim 1939 tarihinde Türk-İngiliz-Fransız İttifak Antlaşması'nı imzalamıştır. Savaşın iyice şiddetlendiği dönemde, 18 Haziran 1941 tarihinde Türk-Alman Saldırmazlık Paketi'nin Hitler'le

imzalayarak savaşın tarafları arasında denge kurmaya çalışılmıştır (Uçarol, 2006, s. 652).

Türk Devleti Lozan Antlaşması'nda sağlanan dengenin korunmasındaki devamlılığı arzuluyordu ve Ankara'nın temel politikası "tarafsızlık" olmayıp "harp harici" kalmaktı (Hatipoğlu, 1997, s. 233-237).

Türkiye, İkinci Dünya Savaşı'na fiilen katılmasa da İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği tüm ekonomik zorlukları yanı başında hissetmiş ve yaşamıştır. Türkiye yekûn bir seferberlik ortamına girmiştir. Savaşın sınırları aşılıp Türkiye topraklarına sızması ihtimaliyle ülke gelirlerinin çoğu savunma alanına aktarılmış ve erkek nüfusun azımsanmayacak kısmı askere alınmıştır. Seferberlik sebebiyle erkeklerin silah altına alınması pek çok olumsuz netice doğurmuştur. Bilhassa ziraat iş gücünde büyük bir açık oluşmuştur. Tarım ve sanayide yaşanan iş gücü kaybı üretimin büyük ölçüde gerilemesine hatta neredeyse durma noktasına kadar gelmesine yol açmıştır. Hedeflenen ekonomik planlar ve sanayi yatırım programlarını Hükümet tarafından geciktirilmek durumunda kalmıştır. Bozulan ekonomiyle arz ve talep arasında dengesizlik yaşanınca enflasyon yükselmiştir. Mecburen savaş ekonomisi koşullarına uymak ve birtakım uygulamalar başlatmak durumunda kalan devlet hem sayısı bir milyonu bulan ordusunun ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmış hem de bilhassa şehirli nüfusun temel gıda gereksinimlerini karşılamak için çaba sarf etmiştir (Balcı, 2018, s. 123).

#### **4. İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'nin Yunanistan'a İnsani Yardımları**

28 Ekim 1939'da İtalya, Yunanistan'a saldırınca İngiltere Yunanistan için Türkiye'den yardım istemiştir. Şayet Türk-İngiliz-Fransız Antlaşmasının III. Maddesine göre Türkiye, İngiltere ve Fransa ile beraber savaşa girmeliydi. 25 Mayıs 1940'ta Yunanistan'a verilen garanti gereğince ve İtalyanların Yunanistan'a saldırmasıyla Türkiye ile İtalya arasında savaş halinin "kesinlikle zorunlu" olacağını İngilizler tarafından dile getirmiştir (Armaoğlu, 1991, s. 357). Ankara Hükümeti Yunanların korunmasını isteyen İngiltere'ye asker yollamayacağını bildirmiştir ve neticesinde İngiltere Türkiye'den isteği karşısında beklediğini sonucu elde edememiştir. Buna karşın İtalya'nın 28 Ekim 1940'ta Yunanistan'a saldırmasının ardından Türkiye, Bulgaristan'a Yunanistan'a saldırması halinde savaş ilan edeceğini belirten bir nota vermiştir. Yunanistan ise İtalyan saldırısı karşısında 10 Kasım'da seferberliğini tamamlayınca, taarruza geçmiş ve Yunan Ordusu Kasım ayının sonlarına gelindiğinde Arnavutluk topraklarına girmiştir. İtalyanlar 1941 Mart'ında karşı taarruza geçtilerse de Yunanlara karşı muvaffak olamamışlardır. Bu gelişmeler yaşanırken İngilizlerin Selanik'e takviye kuvvet çıkarma kararına istinaden Alman askerleri 1941'in Nisan ayında Yunanistan'ı işgal edecektir.

Yunanistan'a insani yardım elini uzatan ilk ülke Türkiye Cumhuriyeti'dir (Keser, 2009, s. 186). 1940-1941 döneminde Yunanistan'da gerek savaş durumu gerekse Almanlar yüzünden tarımsal hâsılada büyük düşüşe paralel olarak "Büyük Açlık" dönemi başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı zamanında Yunanistan'da tarımsal üretim savaş öncesi duruma nazaran %70 gerilemişti (Sarısır, 2010, s. 507-508). Almanlar işgal ettiği Yunanistan'ı Kuzey Afrika'ya kaynak yaratmak amacıyla kullanmaya başlamıştı (Tağmat, 2010, s. 464).

Savaş öncesi dönemde daima buğday ve hayvan ithalatı yapan Yunanistan patates ve şeker pancarı üretiminde de pek iyi sayılmazdı. Zeytin, zeytinyağı, kuru üzüm ve yulaf üretimi kendileri için yeterliyken, ana gıda maddelerinin tedarikinde dışa bağımlıydı. Bu bağlamda bakıldığında savaş öncesinde Avustralya, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'nden yılda 500 bin ton civarında tahıl ve yiyecek ithal etmekteydi (Erdem ve Kalemlı, 2011, s. 209). İşgal sürecinde Yunanların işgal gideri olarak yüklü bir para ödemesi, işgalcilerin bütün gelirlere el koymaları ve özel işgal banknotları bastırmaları Yunan ekonomisini mahvetmiştir. Bütün bu yaratılan sistem enflasyona sebebiyet vermiş ve kırılgan ekonomilerini çökertmiştir. Ayrıca ithalat ve ihracatın da durdurulmasıyla gıda maddeleri ithal eden bir ülke için sonuçlar trajik olmuştur. Kısa sürede ihtiyaç maddeleri tükenerek karaborsacılık yaygınlaşmış; şehirlerde yiyecek sıkıntısı da baş göstermiştir (Sarısır, 2010, s. 507-508; Tağmat, 2010, s. 464). Yunanistan'ı sert idari tedbirlerle kontrolü altına alan Almanya Yunan topraklarında Avrupa'da işgal ettiklerinden daha farklı bir sosyal yıkım yaratmıştır (Tağmat, 2010, s. 464). 1941-1942 yıllarının kışında açlık ve sefalet sebebiyle 300 bin insan ölmüştür. Almanlar savaş sırasında Yunanistan topraklarında silahlı ya da sivil 7 bin kişiyi öldürmüştür. 1940-1944 yılları arasında 550 bin kişi (nüfusun %8'i) ölmüş ve Yunanistan Devleti servetinin %34'ü yok olmuştur. 401 bin ev tamamıyla harap olmuş, 1 milyon 200 bin insan evsiz kalmıştır (Clogg, 1997, s. 151; Demiröz, 2015, s. 47).

1941 yılında Almanya'nın Yunanistan'ı işgali sonrasında Yunan topraklarına yardım taşıyabilecek tek ülke Türkiye'ydı. Zira hem savaş dışıydı hem de Almanya ile krom anlaşması gereği özel ilişkileri bulunmaktaydı (Uçarol, 2006, s. 836). Yunan halkına yapılacak yardım konusunda girişimlerin olumlu netice vermesiyle yapılan görüşmelerde karayolunun tehlikeli, uzun ve masraflı olduğu kararına varılarak Yunanistan'a yapılacak yardımların deniz yoluyla iletilmesine mutabık kalınmıştır (Keser, 2009, s. 818). Bu süre zarfında Yunanistan'a giden gıda yardımları Almanlar ve işbirlikçi Yunan Hükümeti aracılığıyla dağıtılmaktaydı. Yardımlar sadece Atina'da ve Pire'de yaşayan belli bir kesime dağıtılmakla birlikte direnişçilerin hâkimiyetinin bulunduğu coğrafyadaki halka dağıtılmamıştır (Demiröz, 2015, s. 48). Türkiye üzerinden yapılan gıda yardımları her ne kadar Yunan halkının beslenme sorununu tamamen çözemese



de sayıları azımsanmayacak pek çok Yunan vatandaşının hayatta kalmasını sağlamıştır.

Bilhassa Pire ve Atina gibi büyük şehirlerde insanlar çok zorluk yaşamıştır. Türk Kızılay'ı bu duruma tepkisiz kalmayarak yardım faaliyetleri için harekete geçmiştir. Hazırlanan Kurtuluş isimli vapur İzmir'den 14 Ekim 1941 tarihinde ilk Türk yardım malzemelerini Yunanistan'ın Pire limanına götürmüştür. Kurtuluş gemisi, Kızılhaç Komitesi tarafından hazırlanan yardım paketlerini de Kızılay yardımlarının beraberinde taşımıştır. Türkiye daha savaşın başından itibaren başta Kurtuluş gemisi olmak üzere Yunan ana karasına 22 gemi, adalara ise 16 gemi ve şileple yardımda bulunmuştur. Bu gemilere ilaveten TCG Şimşek, Hızır Reis ve Sus isimli askeri gemiler de yardım ve tahliye faaliyetleri içerisinde yer almıştır (Keser, 2009, s. 187-188)

Yunan anakarasında olduğu gibi gıda sıkıntısı adalarda da mevcudiyetini korumaktaydı. Yunanistan'a yapılan yardımların bir kısmının işgal altında bulunan adalara tahsis edilmesi ve bu yardımların adalar tarafından ve doğrudan doğruya bahsi geçen adalara en yakın Türkiye sahillerinden yapılması ve Alman işgalindeki Midilli ve Sakız Adaları ile İtalyan işgali altında bulunan Nikarya ve Sisam adaları konusunda Yunan Büyükelçisi'nin isteği üzerine konu masaya yatırılır ve Almanya ile İtalya Büyükelçiliklerine durum aktarılır. Lâkin İtalyanlar anakarada yiyecek sıkıntısının adalardan daha fazla olduğunu belirterek programın olduğu gibi devamını ister (Keser, 2008, s. 310).

Yunanistan'a yapılacak yardımlarda İzmir limanı aktif olarak kullanılmıştır. Örneğin 1942 yazında Yunanistan'a İsveç bandıralı bir gemi ve üç Yunan bandıralı gemi tarafından İzmir Limanı'ndan Sakız, Midilli ve Sisam adalarına yardım faaliyetleri gönderilmesi planlanmış; fakat sonrasında bu faaliyet bekletilmek durumunda kalmıştır. Hemen ardından adalara gıda yardımında bulunmak için İsveç bandıralı bir gemiyle İzmir'e getirilen bin ton civarındaki buğday adalara nakledilmek üzere İngiliz Konsolosluğu'nun müracaatı doğrultusunda Türk Hükûmeti tarafından Arslan isimli bir motor tahsis edilmiş ve adalara yardımlar götürülmeye başlanmıştır. Bu doğrultuda Sakız Adası'na dağıtılmak üzere Türkiye'ye gelen Yunan heyete serum, aşı ve bazı ilaçlar İzmir'de teslim edilmiştir (Keser, 2008, s. 312-313). 1943 yılında Kızılhaç tarafından Ege Adaları'na yardımda bulunulmak üzere 17 Mart tarihinde İzmir'e gelen İsveç bandıralı bir gemiyle gıda ve sağlık malzemesiyle Mısır'dan getirilen süt tozu da adalarda bulunan ihtiyaç sahibi Yunanlara gönderilmek üzere yola çıkartılmıştır (Vatan, 17 Mart 1943). 1944 yılında da Kızılhaç İzmir'den adalara gönderilmek üzere bin ton un hazırlar ve işgal altındaki Ege Adaları'na ulaştırılır. Ayrıca İzmir'e işgal altındaki adalardan gelen Yunan tekneler vasıtasıyla dönüşlerinde halka dağıtılması için Ocak 1944 tarihinden itibaren gıda sevki başlatılır (Keser, 2008, s. 342).

Yunanistan anakarası dışında adalarda da yoğun açlığın olması sebebiyle Türkiye, İtalyan işgali altındaki Rodos Adası'na 11.181 kg yiyecek, Rodos Türklerine 10 bin lira değerinde gıda, İstanköy'e ise 800 liralık Amerikan bezi göndermiştir. Bunun yanı sıra Kızılay, Rodos'taki çocuk ve hastalara dağıtılması için 5840 kilo pirinç, 2200 kilo zeytinyağı, 1500 kilo şeker, 2000 kilo taze balık ve 60 adet keçiyi Marmaris'ten Rodos'a sevk etmiştir.

İtalyanların 1943 yılında adalardan çekilişi adalardaki açlık durumunun çözülmesi için yeterli olmamıştır. Hatta bu durum açlığın daha da şiddetlenmesine yol açmıştır. Bunun nedeni İtalyan askerleri için gönderilen gıdadan halkın da faydalanıyor olmasıydı. İtalya sonrasında bölge hakimiyeti Almanlara geçince Naziler gıda yardımını tamamen kesmiş hatta halkın elindeki gıdaya da el koymuştur. Bu gelişmeler adaların 1941-1942 kışında Atina'daki yaşadığı açlık boyutuna ulaşmasına yol açmıştır (Tağmat, 2010, s. 473).

İkinci Dünya Savaşı süresince Türkiye Yunanistan'a un, şeker, yağ, patates, soğan, peynir, et gibi temel gıda ihtiyaçlarının haricinde ilaç ve battaniye gibi sağlık malzemeleri de vermiştir (Keser, 2010, s. 15). Savaş bitimiyle Nisan 1945'ten Şubat 1946'ya kadar on iki ülkeye toplam 3.8 milyon ton gıda sevk edilmiştir (Keser, 2010, s. 478). Türkiye de 1941 yılı itibariyle olası Alman saldırısına karşı bütün yiyecek stoklarını askeri birliklerine sunmasına rağmen kendi vatandaşları gıda sıkıntısı yaşamasına rağmen Yunanlara yardım için elinden gelen her şeyi yapmaya çalışmıştır (Keser, 2010, s. 85).

### 5. İkinci Dünya Savaşı'nda İzmir

Savaşın etkileri Türkiye'nin üçüncü şehri olan 200 bin nüfuslu İzmir'de yoğun bir şekilde hissedilmiştir. Ülkenin gelirlerinin çoğu savunmaya ayrılması ve devletin gelirlerinin azalması sebebiyle bir dizi önlem alınma kararı alınmıştır. Bu doğrultuda Milli Korunma Kanunu, Varlık Vergisi Kanunu, Toprak Mahsulleri Vergisi Kanunları gibi alınan kararlar sosyal ve ekonomik alanda en çok da dar gelirli vatandaşları zorlamıştır. Savaş esnasında şehirde ekmekten şekere kahveden ilaca pek çok malzemenin tedariki konusunda sıkıntı mevcuttu (Güneş, 2019, s. 122). Örneğin İzmir Mordoğan Nahiyesi geçici kongre başkanı E. Erol buğday sıkıntısı sebebiyle ilçelerde açlığın başladığına dair bir telgraf çekmiştir (Sönmez, 2011, s. 617). Ayrıca fakir halkın beslenme sorununu çözmek için Kızılay Kurumu tarafından aşevleri açılmıştır. Asansör, Dolapkuuyu, Namazgâh, Gaziler, Kahramanlar, Karşıyaka, Buca ve Şehirler semtlerinde açılan aşevleri sayesinde günde bin fakire sıcak yemek imkânı sunulmaya çabalanmıştır (Öztürk, 2005, s. 145). Savaş sürecinde tek tip ekmek çıkarılması kararı alınmış ve ekmek satışı karneye bağlanmıştır (Dokuyan, 2013, s. 193-210).

Balkanların ve adaların savaş alanına dönüşmesi bu yerlerden İzmir'e göçlerin yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu göçlerle Buca ve Karşıyaka gibi nüfusun yoğun olduğu yerlere ek olarak Örnekköy, Çamdibi, Mersinli, Bayraklı, Bulgurca ve Cumaovası gibi semtlerle kentle bütünleşme süreci bu dönemde

sağlanmıştır. Yine aynı şekilde Tepecik'in güneyinde kalan kısımda gecekondu mahalleleri oluşmaya başladı. Savaş yeni yeni oluşan semtler şehrin yoğun nüfuslu bölgeleriyle savaşın sonuna gelindiğinde birleşmiştir (Güneş, 2019, s. 123).

1942 yılında İzmir Belediye memurları, Atina Belediyesi çalışanlarına gönderilmek üzere domuz eti, kuru meyve ve tuzlu balık göndermiştir. Yine aynı şekilde Kızılay Yunanistan halkına hediye olarak gönderilmek üzere İzmir Tarım Satış Kooperatifi'nden azımsanmayacak oranda üzüm ve incir satın almıştır (Utkugün, 2016, s. 211). Görüleceği üzere İzmir halkı da karşı kıyılarında yaşanan drama tepkisiz kalmayıp yiyeceklerini paylaşmak konusunda gönüllü olarak yardımlarda bulunmuştur.

### **6. İkinci Dünya Savaşı'nda Ege Adaları'ndan Sığınanlar**

On İki Ada olarak belirtilen Ege Adaları Türkiye'nin güneybatısında yer alan adalar grubu olmakla birlikte Rodos Adası'nı da içine almaktadır. Menteşe Adaları olarak da bilinen bu adalara Batılılar Dodekanisos yahut Dodecanese ismini vermektedirler. Esasen 14 adadan oluşan bu adalar grubunda Stampalia, Rodos, Halki, Kerpe, Kazor, Piskopis, Miziros, Kalimnos, Leros, Patmos, Lipsos, Simi, Kos (İstanköy) ve Meis adaları bulunmaktadır (Keser, 2010, s. 78).

Ege Denizi'nde yer alan adalar XVI. yüzyılın başlarında bir kısmı Kanuni Sultan Süleyman tarafından, bir kısmı da sonradan Barbaros Hayrettin Paşa tarafından Osmanlı topraklarına katılmıştır. 1912 yılında adalar İtalyanlar tarafından geçirilmiş ve bu egemenlik 1923 Lozan Antlaşması'nda onaylanmıştır (Çelikkol, 1992). Trablusgarp Savaşı Sonrasında İtalya ve Osmanlı Devleti arasında imzalanan Uşi Antlaşması ile On İki Ada geçici süreliğine İtalya'ya verilmiştir ve adalarda İtalyan egemenliği başlamıştır (Eray Biber, 2016, s. 292).

Oniki Ada, 1943-1945 yıllarında Almanların hâkimiyetindeydi. 9 Mayıs 1945 tarihine gelindiğinde adalar İngiliz askerlerinin eline geçmiştir. İngilizler bu adaları İtalyan mevzuatına göre Müttefikler adına 31 Mayıs 1947 tarihine dek yönetmiştir. Paris'te imzalanan Paris Barış Antlaşması (10 Şubat 1947) sayesinde adalar Yunanlara bırakıldı (Oran, 1986, s. 60; Gürel, 2018).

İkinci Dünya Savaşı felaketi sırasında imkânı olan Yunanistan Türkleri Türkiye'ye sığınmayı başardı. Gelen Türklerin bir kısmı mülteci olarak sığınırken bir kısmı da T.C. kimliği alabilmek için çabaladı. Bu süreçte sadece Yunanistan Türkleri değil, aynı zamanda Yunanların da Türkiye'ye mülteci konumunda geldikleri arşiv kaynaklarından ve gazetelerden anlaşılmaktadır (Eray Biber, 2016, s. 295).

Sayıları kesin olarak bilinmemekle birlikte İkinci Dünya Savaşı esnasında tahminen 20 milyon insan göç etmek durumunda kalmıştır. Başta Batı Anadolu toprakları olmaz üzere Türkiye'ye Doğu Avrupa'dan gelen yoğun bir göç akımı olmuştur. Türkiye topraklarına sığınanlar kendi içinde esir, siyasi mülteci, sivil,

Yahudi ve casus gibi kategorize edilmiştir. Bu arada soykırımdan kaçan Avrupalı Yahudiler de Türkiye'yi geçiş noktası görüp Filistin topraklarına ulaşmaya çalışmışlardır (Tekir, 2019, s. 227).

İkinci Dünya Savaşı'nda şiddetten kaçan insanlara uluslararası bir koruma sağlanamadığı için sığındıkları ülkelere göre muameleye tabi tutuldular (Tekir, 2019, s. 228). II. Dünya Savaşı boyunca Türk Devleti Ege Adaları ve Batı Trakya'dan gelen mültecilerin iiaşesi, Avrupalı Yahudilerin Filistin topraklarına geçişinde köprü olması ve askeri mülteciler gibi çeşitli sorunlarla ilgilenmek durumunda kaldı.

Türkiye, İkinci Dünya Savaşı esnasında savaşa girmek istemeyen bir ülke konumunda olmasına rağmen savaşan ülkelerin insanlarına yardımlarını elinden geldiğince sağlamıştır ve bu konudaki en büyük desteğini Batı'daki komşusu Yunanistan'a sağlamıştır. Lâkin yardım faaliyetleri sadece Yunanistan'la sınırlı kalmamıştır. Farklı cephelerde esir düşen çeşitli ülke askerlerine sağlanacak yardım konusunda Türkiye daima aktif rol üstlenmiştir. Örneğin İzmir ve Mersin'de yapılan esir değişimleri döneme damgasını vuracaktır (Keser, 2009, s. 187).

Birinci Dünya Savaşı sonrasında uluslararası örgütlerin ve devletlerin dikkatini çeken mülteciler sebebiyle antlaşmalar ve sözleşmeler hazırlanmıştır. Türkiye'de mülteci tanımı 1934 yılında yapılmıştır (Yaman, 2003, s. 144). Türkiye'de 1934 senesinde çıkartılan "İşkân Kanunu" sayesinde muhtemel mülteci ve muhacir göçlerine karşı alınacak tedbirler yasal düzenlemeye girmiştir. Buna göre mülteci ifadesi "Türkiye'ye yerleşmek maksadıyla olmayıp zaruret ilcasıyla muvakkat oturmak üzere sığınanlar" şeklinde belirlenmiştir.

Savaştan kaçmaya çalışan Avrupalı mülteciler, Doğu Akdeniz ya da Türkiye üzerinden daha güvenli gördükleri Suriye'ye ulaşmaya çabalıyorlardı. İtalya'nın Mihver Devleti olarak Almanya'nın yanında yer alması ve Fransa'nın da Haziran 1940'ta Alman işgaline uğraması sebebiyle Akdeniz ve limanların kullanılması mümkün değildi. Bu sebeple Türkiye gerek coğrafi konumu gerek tarafsızlık statüsünü koruması nedeniyle Avrupa'dan kaçış için iyi bir alternatif yol olma özelliğini taşıyordu. Yahudiler Filistin'e ulaşmak isterken diğer mültecilerin varmak istedikleri nokta Suriye olmuştur. Bir diğer hedef ise İngiliz himayesi altında bulunan Kıbrıs idi. 1942 yılında İngilizler liderliğinde başlatılan Orta Doğu Yardım ve Mülteci İdaresi isimli bir programla on binlerce mülteciyi Orta Doğu kamplarında yaşama tutunmasına vesile oldu (Tekir, 2019, s. 229).

Almanya'nın Meriç Harekâtı sonrasında 24 Nisan 1941 tarihinde Yunanistan teslim oldu ve Almanya'nın yanında yer alan Bulgaristan'a başta Batı Trakya olmak üzere Doğu Makedonya ve Piroto bölgelerinin kontrolü verildi. Nisan-Mayıs 1941 tarihinde Taşöz-Semadirek ile Girit'e kadar olan belli başlı adalar Almanlar tarafından işgal edildiğini ve buna paralel olarak On İki Ada'nın da İtalyan himayesinde olduğu düşünülünce Ege Denizi ve Boğazlar Bölgesi'nin

artık tamamen Mihver Bloğu tarafından kontrol altına alındığı söylenebilir (Hatipoğlu, 1997, s. 225-226.; Hayta, 1996, s. 821). Yaşanan bu gelişmelerin ardından Yunanistan'dan Türkiye'ye göç dalgaları başlayacaktır.

Türkiye, Yunanistan ve Ege Adaları'nın işgaliyle perişan hale düşen Yunan halkının çektikleri zorluklara kayıtsız kalmamıştır. Türkiye bir yandan Kızılay vasıtasıyla Yunanistan'a yardım ulaştırmaya çalışırken, öte yandan savaşın ağır yaşam koşullarından canlarını kurtarmak amacıyla kıyılarına zorunlu sığınan mültecilere kapılarını açmak zorunda kalmıştır (Kişi, 2013, s. 593).

Ankara'nın savaş sırasında Yunanistan'a belki de en önemli yardımı, Türkiye'ye sığınan Yunan vatandaşlarına kapılarını açması olmuştur (Sarısır, 2010, s. 508). Yunan halkı için güvenli bölgelere sığınmak kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelince pek çoğu topraklarını terk ederek güvenli buldukları Türk sahillerine sığınmışlardır.

Kayıtlara bakıldığında Yunanistan'dan Türkiye'ye gelen ilk mülteci akınlarının Trakya tarafından geldiği anlaşılmaktadır. 1941 Nisan ayından itibaren Trakya binlerce sivil mülteciye ev sahipliği yapmaya başladı. Gelenlerin büyük bir kısmını Batı Trakya Türkleri oluşturmaktaydı. Umumi Müfettişlik tarafından yapılan tahkikatta sadece bir günde (10 Nisan 1941) gelenlerin 1200 kişi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Yunanistan Milli Bankası'nın Dedeoğaç Şubesi'nin tüm mevduatı da vapurla Türkiye'ye getirilmişti. Edirne'ye subay ve erler araçlarıyla geliyordu. Bunları civar köy halkları da takip ediyordu (BCA, 20.10.0.0.117.812.5-1). Bu sırada Trakya Umumi Müfettişi Kazım Dirik, Edirne'den Münakalât Vekâleti'ne gönderdiği raporda pek çok mültecinin ülkeye geldiğini ve bunların sevk edilmesi için tedbirlerin gerekliliğini belirtiyordu. Mültecilerle görüşen Dirik, Yunan subayların bu kişilere Alman Ordusu'nun Gümülce'ye girmek üzere olduklarını ve başlarının çaresine bakmalarını söylediklerini belirtmiştir. Ülkeye ilticalar başlayınca gelenlere mülteci muamelesi yapılacağı açıklanmıştı. 28 Mayıs'a gelindiğinde Hükûmet bir kararname çıkartarak Yunan subayların maaş, iâşe ve idare masraflarının "1940 malî yılı maliye bütçesinin mesarifi gayri melhuza tertibinden" karşılanması kararlaştırıldı (Bakar, 2009, s. 3).

On iki Ada'dan gelen iltica meselesi sadece 1943 yılında meydana gelmemiştir. On iki Ada ile Türkiye arasındaki göç iki savaş arası dönemde, bilhassa 1935 yılından sonra Habeşistan Savaşı'yla başlamıştır. İtalyan askerler, Yunanlar ve Türkler adalardan Türkiye'ye göç ediyordu. Daha öncesinde de Batı Anadolu sahillerinde göç hareketleri gözlemlenmiştir; fakat bunların istatistikleri Kuzey Ege Adaları'yla birlikte tutulmuştur. Bilhassa İskân Umum Müdürlüğü'nün verilerine göre Batı Anadolu'daki göç hususunda kuzey ve güney ayrımı yapmak zordur (Papuççular, 2019, s. 176).

Yunan ve kısmen İtalyan adalarından Anadolu sahillerine gerçekleşen Yunan mültecilerin akını, 1941 Mayıs'ında başlamıştır (Sarısır, 2010, s. 509). 14 Mayıs

1941 tarihinde Türk Hükûmeti muhacir ve mültecilerle alakalı bir karar çıkartarak ilticaların kabul edilmesi ve bunların hakkında mülteci muamelesi yapılması uygun bulunur (Keser, 2008, s. 310).

Adalardan gelen ilk mültecilerin çoğunluğunu Yunan kökenliler oluşturmaktaydı ve geldikleri yerler İzmir, Aydın ve Muğla vilayetlerine bağlı, Çeşme, Kuşadası Bodrum, Marmaris ve Söke ilçeleriydi (Semiz ve Toplu, 2019, s. 2393).

10 Eylül 1941'de Ege Adaları'ndan Dikili'ye gelen 3 Yunan mahalli zabıtaya teslim olurken, 17 Ekim'de Dikili Bademli'ye iltica edenler geldikleri deniz aracıyla yeniden Midilli Adası'na sevk edilmiştir. 9 Kasım 1941'de de Midilli'den gelen 5 Yunan yine Bademli sahillerine çıkmış ve bu kişiler yerel makamlara teslim edilmiştir (Bakar, 2009, s. 5).

Mülteci statüsüyle sığınan yabancı ülke askerleri ile ilgili düzenleme ise 11 Ağustos 1941 yılında 4101 sayılı kanun ile yapılmıştır. Bu kanuna göre ülkeye gelen yabancı ordu askerlerinin ülke topraklarına girişinden itibaren iaşe, nakil, tedavi ve iskânları devlet tarafından sağlanırdı. Tüm silahlarına ve teçhizatlarına el konulup idareleri Kızılay'a devredilirdi. Gözaltı kamplarının güvenliği Millî Savunma Bakanlığı tarafından sağlanacaktı (Resmî Gazete, 15 Ağustos 1941).

Ayrıca çıkartılan bu kanuna göre iltica edenlerin muharip yabancı ordu mensuplarına yapılacak masraflar ve yardımlar hakkında ilgili devletle mukavele yapılması gerekmekteydi. Mart 1942 tarihinde ise “Yabancı Ordu Mensuplarından Türkiye'ye İltica Edenler Hakkında Talimatname” hazırlandı. Bu talimatname doğrultusunda iltica edenler asker olduklarını belgelendirmeliydiler. Yapılacak tahkikat doğrultusunda asker kökenliler kamplara sevk edileceklerdi. Yabancı bir devlete savaş esiri düştükten sonra firar edip Türk topraklarına iltica edenler ise Millî İstihbarat Teşkilâtı tarafından yapılacak tahkikata göre kabul edilecek ve 1907 Lahey Sözleşmesi gereği serbest bırakılacaklardı. Sığınan yabancı orduların mensupları gözaltı kamplarında kalacaklardı. Bu doğrultuda Niğde, Ankara, Yozgat, Isparta, Erdek, Sivas ve Adana'da kamplar kurulmuştur. Bu kamplarda Alman, Fransız, İtalyan, Rus, Bulgar, İngiliz, İspanyol ve Arap askerlerin haricinde Yunan Ordusuna mensup askerler de yer almaktaydı (Tekir, 2019, s. 244.-245).

1941 Haziran'ı itibariyle, Bergama'da bulunan kamplarda 1362 Yunan yer alırken Niğde kampında ise 1625 Yunan subay ve eri göz altı kamplarında yaşamaktaydı. Bu kişilerin maaşlarını devlet ödemekteydi ve bütçeden karşılanmaktaydı. Türkiye, İzmir haricinde Aydın, Nazilli ve Denizli'de oluşturduğu enterne kamplarında Yunanistan'dan gelenlere her türlü imkân sağlamaya çalışmış ve bu kamplardan istifade edenler arasında sivil Yunanların haricinde, o dönemde Yunan Ordusu'nda görev yapan Batı Trakyalı Türkler, Yunan askerler ve askeri personeller de bulunmaktadır. Bu kamplara ilâveten

Niğde, Yozgat, Sivas ve İzmir (Bergama) illerinde mülteci kampları oluşturulmuştur (Keser, 2008, s. 196).

14 Aralık 1942 tarihinde İzmir’de Çeşme Koraka mevkiine iki İngiliz askeriyile 5 Yunan subayı, 32 sivil Yunan erkek, bir kadın, bir kız olmak üzere 41 kişi iltica etmiştir. 5 Yunan subayı gözetim için üzere Türk askerine teslim edilirken, iki İngiliz askerinin pasaport teminiyle yurt dışına çıkmaları için konsoloslukla temasa geçilmiştir. Diğer kişilerin de geldikleri yerlere iade edilmesi için Çeşme Kaymakamlığına yazılmıştır. 17 Ocak 1942 tarihinde ise Kuşadası’nın Dipburnu sahillerine iltica eden üç Yunan subayının gözetim için Türk askerlerine teslim edildiği bilgisi bölge kaymakamlığına bildirilmiştir. 18 Ocak 1942’de Çeşme’nin Barbaros mevkiine İngiliz tebaasında bulunan 4 Kıbrıslı Rum iltica etmiş, İzmir merkeze gönderilerek İngiliz Konsoloslugu’yla temasa geçilmiştir (Yaman, 2003, s. 159).

Akdeniz ve Ege Adaları’ndan Türkiye’ye 20 Nisan 1941 tarihinden evvel iltica eden ve savaş nedeniyle ülkelerine iadesi mümkün olmayan bazı aileler, mülteci statüsünde kabul edilmeleri için İçişleri Bakanlığı’na başvuruda bulundular. Ancak bu ailelerin mülteci olarak kabul edilmelerinde hukuki engeller mevcuttu. Lâkin geldikleri topraklara dönememeleri sebebiyle Türkiye ile kanuni bağ da kurulamıyordu. Vatandaşlık hak ve menfaatlerinden istifade edilemediğinden bu ailelerin mülteci olarak değerlendirilmesi önemliydi. Bunun üzerine Bakanlık 13 Ağustos 1941 tarihinde Yunanistan ve Bulgaristan’ın idaresinde bulunan Batı Trakya’dan ve Akdeniz’le Ege adalarından Türkiye topraklarına gelen ve çeşitli nedenlerle ülkelerine iade edilemeyen Türklerin, mevcut kararnamelerden muaf tutulup serbest göçmen ve mülteci olarak muamele görmeleri kararını aldı. Sığınanlar arasında politikacılar, istihbarat görevlileri, gazeteciler de mevcuttu. İsraili Itzaak Kerem, Türkiye’ye sığınanlar arasında 1944-1945 ve 1964-1965 yıllarında Yunanistan’da Başbakanlık yapan Yorgos Papandreou’nun da olduğu iddiasında bulunur. Itzaak’a göre Papandreou Türkiye üzerinden Mısır’a geçer ve orada toplanan Yunan Hükûmetine katılır (Danacıoğlu Tamur, 2006a, s. 192).

İnönü Hükûmeti, savaşın Yunanistan’a ve Ege Denizi’ne sıçramasıyla Türk kıyılarına gelen sığınmacı meselesine karşı ilk zamanlarda hazırlıksız yakalanmıştı Türk Hükûmeti, 1942 yıllarına gelindiğinde, Türk topraklarına sığınanların belirlenmesi işlemleriyle kamplara sevk ve kamp düzeni hakkında 1941-1942 yıllarında bazı önlemler almıştır. 10 Mart 1942 tarihinde mültecilerin hangi kazalarda kabul edileceği kararlaştırılmıştır. Mültecilerin kabul edildiği merkezler yapılacak ilk soruşturmaları üç kişiden oluşan mülki ve askeri bir heyet tarafından yapılacaktır. İltica edenlerin geliş yaptıkları yerlere ve mültecilik durumlarına göre Milli Emniyet tarafından da bir soruşturma gerçekleştirildikten sonra asker olanlar mülteci kamplarına gönderilecek; durumlarını açıklayan bir tutanakla siviller ise mahalli makamlara teslim edilecekti. Toplu şekildeki

ilticalarda iltica edenler doğrudan ve kimseyle temas ettirilmeksizin kamplara sevk edilecek ve ilk soruşturmaları kamplarda yapılacaktır. İhtiyaç dahilinde Milli Emniyet ve İç İşlerinde memur atanacaktır. Gelenlerin sayıları sınırdan giriş yaptıkları mahallin en büyük mülki amirine bildirilecekti (Yaman, 2003, s. 145; Semiz ve Toplu, 2019, s. 2392).

1942 yılının Nisan ayının ilk günlerinden itibaren Yunanistan ve adalardan İzmir'e toplu mülteci akınları başladığı görülmektedir. Yirmi günde 4827 mülteci Çeşme Ilıca'ya geldi. Burada bulunan oteller, evler ve hanların tamamı dolmuştur. Barınma alanlarının yetersizliği sebebiyle mülteciler sokaklardadır. Mülteci akını sebebiyle bölgede sağlık şartları da kötüleşmiştir.

Mülteci baskınına hazırlıksız olunması sebebiyle organizasyon eksikliği mevcuttu ve yerel halk da kendi yiyeceğini satınca yiyecek sıkıntısı da mevcuttu. Durumun vahameti anlaşılınca devlet bu duruma müdahale etti (Tekir, 2019, s. 232).

1942 Nisan'ında görülen göç dalgasının temel nedeni Yunanistan'da ve adalarda görülen açlıktır. 15 Nisan 1942 tarihinden itibaren adalı Yunanlar yeni bir göç dalgası yaratmıştı. İzmir Vilayetine bağlı, Çeşme, Karaburun, Foça Bergama, Dikili, Urla, Seferihisar ve Kuşadası sahillerine ulaşmaya çalıştı. Çeşme kıyılarına çıkan Yunanların sayısı birkaç günde 3000'i bulmuştu. Bu sayı 26 Mayıs 1942 tarihinde 4827'ye, 22 Haziran'da ise 6700'e ulaşmıştır. Çeşme'ye dair arşiv dosyalarına bakıldığında sığınmacıların bilhassa İkarya ve Sakız Adası'ndan geldiği anlaşılmaktadır. Buna mukabil bir şekilde Kuşadası tarafına gelen sığınmacıların ağırlığını aileler oluşturmaktaydı. İltica edenler arasında Atina'dan ve Selanik'ten gelen Yunan askerler de bulunuyordu. Sığınmacılar kaçış sırasında yakalanmamak için akşam karanlığını yahut sabah alacasını tercih ediyorlardı (Danacıoğlu Tamur, 2006a, s. 196). Düşünüldüğü vakit iltica olayının çok basit bir eylem olmadığı bir gerçektir. Sığınmacıların Türkiye'ye kadar pek çok zorlukla baş etmesi gerekmektedir. Savaş koşulları göz önünde bulundurulduğunda motor ve sandallarla iltica etmeye çalışan mültecilerin Mihver Güçlerin hava ve deniz kuvvetlerine yakalanmadan Türk sahillerine gelmeleri epey tehlikeliydi. Aynı zamanda bu yolculukları esnasında hava koşulları da riskin oranını şüphesiz yükseltmekteydi.

İzmir Yunanistan Konsolosluğu, şehirdeki motorları kiralayarak Sakız Adası ve civar adalara gönderiyordu. Buradan toplanan Yunanlar karşı kıyıda bulunan İldırı ve Çiftlik Köy sahillerine çıkartılıyordu (BCA, 490. 01.611.120.8.20-21). Anlaşılacağı üzere Adalarda bulunan Alman kuvvetleri mültecilerin bölgeden ayrılmasını görmezden geliyordu. Belki de bunun temel sebebi tabiatıyla beslenme yükümlülüğünden kaçıştı. Yunanistan Devleti adalarda bulunan vatandaşlarının yaşamlarını kurtarmak için organize olarak aksiyon alıyordu. Türkiye Devleti de bu organizasyonun karşısında yer almıyordu. Savaşın başından itibaren Türk Sahil Güvenlik ekipleri adalardan gelenleri kontrol



etmekteydi. Dikili, Karaburun (İzmir) ve Kuşadası (Aydın) sahillerinde ufak çaplı sorunlar dışında büyük sorunlar gözlemlenmemiştir.

Süleyman Tekir ise bu konuda 5 bin kişinin Türk sahillerine rahatça çıkmaları ve gruplar halinde şehre doğru ilerlemelerine müdahale edilmemesinin büyük bir zaafın en net göstergesi olduğu düşüncesindedir (Tekir, 2019, s. 232). Tamur bu konuyla ilgili 20 Nisan 1941 yılında Bakanlar Kurulu, İskân-Göç ve İltica konusundaki hukuki düzenlemelerle adalar halkı lehine bir değişiklik yaparak Harp ve Olağanüstü koşulları nedeniyle bu tarihten itibaren Akdeniz ve Ege Denizi'ndeki Adalar halkının Türkiye'ye göçünün herhangi bir sınırlama olmaksızın kabul edilmesine yönelik karar almıştır (Danacıoğlu Tamur, 2006a, s. 196).

Mültecilerin adalardan taşınma organizasyonu İngiliz ve Yunan istihbaratı tarafından yapıyordu. Haziran 1942 itibariyle mültecilerin sayısı 6.700'e ulaştı. Çeşme gibi dönemin küçük bir kazasının bu oranda mülteci akınını kaldırması mümkün değildi. Kızılay da çadır sıkıntısı sebebiyle çadır tedariki hususunda sıkıntı yaşıyordu. Mültecilerin başka yerlere transferi en iyi çare olarak düşünülmüştür ve bu doğrultuda bin kadarı iç bölgelere taşınmıştır. Sığınmacıların tümü İzmir'in merkeziyle Çeşme kasabasında ve Alaçatı'daki boş evlere ve dükkanlara yerleştirildiler. Geri kalanlar da Haziran 1942 tarihinden itibaren trenle Suriye'ye ve deniz yoluyla Kıbrıs Adası'na sevk ettirilip bölgedeki mültecilerin sayısı 4700'lere indirildi.

Türkler hariç gelen mülteciler Müttefiklerin Orta Doğu'daki kamplarına transfer edilmek üzere bir süre Türkiye'deki kamplarda bekletilmekteydi ve bu kişilerin transferi konusunda elini çabuk tutmaya çalışıyordu (Papuççular, 2019, s. 180).

Türkiye, Yunanistan ve Ege Adaları'na ilaveten savaş nedeniyle Yunanistan'dan ve savaş bölgelerinden kaçanlara da yardım etmektedir. Romanya'dan kaçan Yahudi gruplarıyla Yunanistan'dan kaçıp Uzunköprü'ye sığınanlara maddi yardım yapıp gerekli erzak ve giyim eşyaları tedarik edildikten sonra Ege adalarına, Kıbrıs'a veyahut başka ülkelere gitmek isteyenlere sevk konusunda destek sağlanmıştır (Keser, 2009, s. 195).

Temmuz 1942 yılına gelindiğinde İngiltere mültecilerin Suriye'ye sevkini askıya alıp Kıbrıs'a yönlendirmiştir. Bu sırada Çeşme'deki mülteciler devlet kurumlarına ait yerlerde ve sayısı 120'ye varan çadırlarda ikamet ettirilmekteydi. 1941 Mayıs ayından 1942 Mart'ına kadar Türkiye sahillerine ulaşan mültecilerin sayısı 22.909'dur (Tekir, 2019, s. 233-234).

Kızılay Nisan 1942 tarihinde Alman işgalinden kaçarak Türk topraklarına sığınan mültecilere 1000 takım çamaşır-çorap takımı, 700 battaniye ve 500 çift çorap dağıtmıştır ve işgal altındaki Yunanistan'da kullanılması için bin adet kangren serumu, 10 bin adet tetanos, 10 ton gazlı bez ve bir ton pamuk, üç bin

adet battaniye ve altı adet ambulans göndermiştir (Ulus, 30 Nisan 1942; Tekir, 2019, s. 234). Aralık 1943 sonuna gelindiğinde Çeşme de dahil olmak üzere Bodrum, Marmaris ve Kuşadası'na aralarında İtalyan askerlerinin de bulunduğu toplam 940 mülteci gelmiştir. Bu mültecilerin arasında Yunan diplomatlar da yer almaktaydı (BCA, 30.10.00.00.117.813.12). Kuşadası'nda ise 20 Kasım 1943 tarihinde üç bin mülteci yer almaktaydı (Sarısır, 2010, s. 509). Son bir ayda adalardan Çeşme ve Kuşadası'na toplam 8400 kişi iltica etmiş ve bunların 6076'sı Suriye'ye gönderilmiştir. 2324 mülteci ise halen İzmir'dedir (Keser, 2009, s. 200). Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi'ndeki belgelerden Mayıs 1941-Mart 1943 tarihleri arasında Adalar'dan Türkiye'ye gelen Yunan vatandaşlarının toplam sayısına dair daha net bilgi edinilebilmektedir. Buna göre Mart 1943'e kadar 22.909 kişi Ege sahillerine ulaşmayı başarmış ve bu tarihe dek mültecilerin takribi yarısı İzmir ve Çeşme'den İslahiye'ye ve oradan da Suriye'ye geçerken diğer yarısı da geldikleri adalara iade edilmiştir (Danacıoğlu Tamur, 2006a, s. 197). 26 Kasım-16 Aralık 1943 tarihleri arasında Çeşme, Kuşadası, Bodrum, Marmaris, Söke, Fethiye bölgelerine 541 İtalyan, 32 İngiliz, 6 Yunan ve bir askeri personel ile 720 Yunan, 35 İngiliz, 74 Türk, 4 İtalyan uyruklu Türk ve 3 sivil Amerikan vatandaşı sivil iltica eder. 22 Aralık-26 Aralık 1943 tarihleri arasında, Kuşadası, Çeşme, Bodrum, Marmaris, Söke, Fethiye bölgelerine 361 erkek, 182 kadın, 289 çocuk, 106 İtalyan askeri, 2 Yunan askeri olmak üzere toplam 940 mülteci gelir (Keser, 2009, s. 200). 1943'te en yoğun iltica döneminin bilhassa Eylül-Aralık 1943 tarihleri arasında olduğunu belirtmek gerekir (Bakar, 2009, s. 13). Bu esnada 18 Haziran 1943'te Türk Hükûmetince bir karar alınmış olup bu karar gereğince ülkeye sığınanların maddi durumları yerinde olmayan kimselerin gerek belirlenen yerlere gidene dek gerekse belirlenmiş yerlerinde uygun bir halde yerleştirilmeleri; bu kimselerin iye, barınma ve diğer temel ihtiyaçlarını karşılanması için aynı ve nakdi yardım miktarının o bölgenin yerel idarelerince belirlenmesini öngören bir kararname çıkartılmıştır (Sarısır, 2010, s. 516). Buna karşın Semiz ve Toplu (2019, s. 2393), 1 Mart 1943 tarihinden itibaren güvenlik gerekçelerinden dolayı Yunan ve kısmen İtalyan adalarından sahillerimize gelen mültecilerin dış memleketlere gidişlerinin bir süre durdurulduğunu ve takribi bir sene sonra Türkiye'ye sığınan Yunan mültecilerin kendi istekleriyle yurt dışına çıkışlarına yeniden izin verildiğini yazmaktadır.

Çeşme'nin Sakız Adası'na çok yakın olması sebebiyle bu bölgeye mülteci akını sürmekteydi. Savaş sırasında Çeşme kaymakamlığı görevinde bulunan Hamdi Orhan, mültecilerle ilgili anılarında şunları söylemekteydi.

*... 1943 senesinde Çeşme Kaymakamıydım. İkinci Dünya Savaşı'nın tam ortası Almanlar Rusya içlerine ilerliyorlar, ortalık toz dumandı. Kutluk, yoksulluk yılları. Almanlar Sakız'ı bombalıyorlar ve Yunan adalarından kaçanlar Çeşme'ye sığınyor... Almanlardan kaçan, adalardan gelen Yunanları bağrımıza bastık. Kafiler halinde kayıklarla kaçıp Çeşme'ye sığındılar. Biz yemedik*

*onlara yedirdik. Büyük karavana kazanlarında yemekler pişirip dağıttık. Sakız'dan gelenlerin başında Türkçe bilen Hristofol isminde bir Rum lider vardı. Yaptığım hizmetlerin sonunda bana 'Yunan milleti sana minnettardır' dedi. Bir kütük tanzim ettirmiştim, iltica eden her Yunanı yazdırdım. Hristofol her Perşembe makamıma gelip cemaatinin durumunu bildirirdi. Kilisede, çadırlarda, metruk evlerde onları konuk ettik (Keser, 2008, s. 235).*

1943 yılına gelindiğinde Almanya için durum kötüleşmeye başlamıştı. Sovyetlerin Stalingrad'da Almanları durdurmasıyla savaş Rusların lehine dönmüştü ve Doğu'da üstünlük Rusların eline geçmişti (Hart, 2004, s. 845). 1943 yılından itibaren Almanya artık saldıran konumundan çıkıp savunmaya geçmiştir.

Bu dönemdeki Türk topraklarına ilticaların temel sebebi Mihver Devletlerin gücünü kırmak Müttefikler tarafından gerçekleştirilen Temmuz 1943 yılındaki Sicilya Çıkarması'dır. Mussolini ve Hitler yapılacak çıkarmanın Yunanistan toprakları üzerinden olacağını öngörüyorlardı. Hitler ve Mussolini'nin planlarının tersine, çıkarma İtalya üzerinden yapılıncaya Müttefikler başarılı olup kontrolü eline aldı ve ardından Mussolini yönetimi sonlandı. Bu olayın ardından bir kısım İtalyanlar teslim olurken bir kısmı ise Almanlara karşı savaştı. Almanların İtalyan askerlerine sert cevap vermesi bu dönemde gelen mültecilerin İtalyan askeri olmasının temel sebebidir (Danacıoğlu Tamur, 2006b, s. 55).

Müttefik işgali ardından 8 Eylül 1943 tarihinde İtalya mütareke istedi ve birçok İtalyan askeri çoğu Türk olan kayıkçıların kayıklarını, motorlarını canlarını kurtarmak için ele geçirip Türkiye sahillerine kaçtılar. Üç gün süren bu karışıklık ardından Rodos ve On İki Ada Alman kontrolüne geçti (Ülkümen, 1993, s. 49).

Rodos'taki Türk kayıkçıları İtalyan askerlerini Anadolu sahillerine kaçırdı diye suçlanarak Naziler tarafından kurşuna dizilmek üzere tutuklandı. Bunun üzerine Rodos Türk Konsolosu Selahattin Ülkümen Alman general ile görüşerek kararın geri alınmasını sağladı (Ülkümen, 1993, s. 49-50).

İtalya'nın çökmesiyle İngilizler durumdan istifade etmek için harekete geçti. Ancak İngiltere açısından şanssızlıklar peşi sıra geldi ve Ege Adaları'nın işgali için kullanılması planlanan Hint Tümeni yeni savaş planı çerçevesinde Uzak Doğu'ya kaydırıldı. Çünkü yeni savaş planı Avrupa'da açılacak ikinci cepheye daha fazla önem vermekteydi ve sebeple Müttefiklerin dikkati İtalya ve Fransa'da açılacak yeni harekâttaydı. Adaların işgali İngilizler tarafından kısıtlı imkânlarla gerçekleştirecekti. İngilizler yukarıda anlatılan koşullar altında önce İstanköy, Leros ve Sisam Adaları'nı ele geçirmiştir. Bu adaların stratejik olarak önemi İngilizler tarafından bilinmekteydi. Şayet bu adalardaki askeri üsler ve tesisler Rodos, Girit ve diğer Ege Adaları'nın işgalini kolaylaştıracaktı. Nitekim İngilizlerin planı istediği gibi ilerlemedi. 9 Eylül 1943 tarihinde İngilizler Rodos'a çıktıklarında 9 bin Alman'a karşın 40 bin İtalyan askeri Almanlara karşı bir direniş göstermedikleri için Rodos Almanların eline geçti. Stratejik önemi

olan Rodos alınamayınca İngilizler açısından diğer adaların ele geçirilememesinin de fazla bir önemi kalmadı. İtalya'nın müttefiklerle mütareke imzalandıktan sonra Almanların adaları işgali gecikmemiştir ve bu süreç zarfında şiddetli İngiliz-Alman çatışmalarına şahit olunmuştur. Almanlar adaları işgal ettiğinde tarım mahsullerine el koymuştur. Bu sıkıntıların yanında İngiliz uçaklarının havadan ve denizden adaları ablukaya almaları, herhangi bir takviye yahut gıda malzemesinin adalara girişine izin verilememesi, İngilizlerin arda gelen ağır bombardımanları ve bilhassa Rodos'un Alman kontrolüne geçmesi Türkiye sahillerine iltica faaliyetinin yoğunlaşmasına sebep olmuştur (Muhacir, 1996, s. 7).

1943 sonbaharında İtalya'nın savaştan çekilmesiyle Ege Adaları'nda başlayan çatışmalar neticesinde 1943-1944 yılları arasında Türk, Yunan ve İtalyan sığınmacıların oluşturduğu 20 bin kişi Ege kıyılarına sığınmıştır (Danacıoğlu Tamur, 2006a, s. 197).

1943-1944 döneminde gelen mültecilerin dağılımına bakılacak olursa en kalabalık grubu 7676 kişiyle Yunanların oluşturduğu ve onları da 5676 kişiyle İtalyanların takip ettiği görülmektedir (Danacıoğlu Tamur, 2006a, s. 200).

1943 Kasım sonunda On İki Ada'dan Filistin'e direkt olarak 19 bin kişi geçmişti. Yunanlara ait bir raporda ise 1944 yılının ilk iki ayında On iki Ada'dan 20 bin kişi daha kaçmayı başarmıştı (Papuççular, 2019, s. 180). Batı Anadolu, kısmen de Akdeniz sahillerine 1941 Mayıs'ından 1 Mart 1943 tarihine dek 22.525, 18 Ekim 1943-16 Aralık 1943 tarihleri arasında 1755, 27 Aralık 1943'den 17 Şubat 1945 tarihine kadar ise 7118 kişi olmak üzere toplamda 31.398 Yunan sivil mültecinin ettiği anlaşılmaktadır (Sarısır, 2010, s. 513).

Almanların Rodos'u işgal etmesiyle Türk topraklarına sığınan Yunanlar Kıbrıs'a gönderildi (Akşam, 23 Eylül 1943). Eylül ayının ilk haftası içinde Rodos'tan kaçarak İzmir'e sığınan sivil ve asker İtalyanların sayısı ise 350 civarındadır (Keser, 2009, s. 201).

Hitler, Balkanların kontrolünde stratejik öneme sahip olan Ege Adalarına İngilizlerin gerçekleştirdiği harekate sıkı bir mukavemet gösterilmesi emrini vermiştir. Bu emrin meyvesini toplayan Almanlar 1943 Kasım ayında Leros Adası'nı ele geçirmiştir ve 3 bin kadar İngiliz ile 5 bin İtalyan Almanlara esir düşmüştür. Yaşanan bu olumsuz gelişmeler neticesinde sivil ve asker mültecilerin Ege kıyılarına gelişi yoğunlaştı. 1943 sonuna gelindiğinde Çeşme ve Kuşadası'na sığınan mültecilerin sayısı 8.400'e (3 bini Kuşadası'nda) ulaşmıştır (Keser, 2008). Bu dönemde iltica eden mültecilerin artış göstermesindeki temel sebep; Kasım ve Aralık 1943 tarihlerinde Almanların Ege Adaları'nı yeniden ele geçirmesidir. Ege'de savaşın İngilizlerce kaybedildiği Kasım ayı içinde Yunan, İngiliz ve İtalyanlardan oluşan toplam 8811 mülteci Türk sahillerine ulaştı. İtalyan sivil ve asker mültecilerin göç dalgası son kez Kasım sonu ve Aralık başında yoğunlaşmıştır. Ege Adaları'nda müttefik varlığının sona erdiği ve

bölgenin tamamıyla Alman yönetimine girdiği 1944 Ocak'ında bu sefer de Türk ve Yunan sivillerin göçleri başlamıştır. Ocak 1944'te başlayan sivil göçün ana sebebi Almanların baskısı ve Müttefik hava saldırılarının yaratmış olduğu tahribatlardır (Danacıoğlu Tamur, 2006a, s. 199).

Aralık 1943-Şubat 1945 tarihleri arasındaki belgelerin daha düzenli bir şekilde kayda alınması Yunanların karaya çıktıkları yerler ve sayıları biraz daha netleştirmektedir. Daha önceki yıllara ait kayıtlarda kronolojik düzensizlik sebebiyle bazı eksiklikler mevcut olsa da bu süreçte 7.118 Yunan sivil mültecinin Batı Anadolu sahil şeridinde ayak bastığı anlaşılmaktadır (Sarısır, 2010, s. 511).

Mülteci meselesiyle en çok karşı karşıya gelen bölgelerin başında İzmir yer alır. Çeşme, Karaburun, Kuşadası, Dikili gibi bölgeler bu sıranın başını çekmektedirler. Ayrıca Kaş, Kadirga, Güllük, Söke Antalya, Aydın ve Fethiye bölgeleriyle Trakya'da bilhassa İstanbul, güneyde ise Antakya civarında benzer sıkıntılar görülmüştür. 1 Mayıs 1941-1 Mart 1943 döneminde adalardan Türk kıyılarına sığınan mülteci sayısı 22.909'dur ve bu sayı 1944 yılına gelindiğinde neredeyse 40 bine ulaşacaktır. Ege adalarında yaşayanların sayısı adaları terk edenlerden daha az şekilde 30 bin civarındadır (Keser, 2009, s. 198).

1944 yılının ilk günlerinde Ege Bölgesine (Çeşme, Kuşadası, Bodrum, Marmaris ve Söke) aralarında İtalyan ve Yunan askerlerin de bulunduğu 298 kişi daha Türkiye'ye sığındı. Sığınanlar arasında Türk, İtalyan, Yunan hatta İngiliz ve Amerikalı siviller de (27 kişi) bulunmaktaydı (BCA, 30.10.0.0.124.882-4). 20 Şubat-21 Mart 1944 yılları arasında Suriye'ye 3241 Yunan askeri sevk edilmiştir. Bunların 259'u subay, 586'sı erbaş, 2396'sı ise erdir (Ulvi Keser, 2009, s. 201).

1 Şubat-19 Temmuz 1944 tarihleri arasında Çeşme, Bodrum Marmaris, Dikili, Söke, Ayvalık, Küllük bölgelerine 503 Türk, 3426 Yunan, 50 İtalyan, 183 İngiliz, 3 İngiliz subayı, 5 İngiliz askeri, 10 Amerikalı, 1 sivil Yahudi, 2 Alman askeri, 87 İtalyan askeri sığınmıştır (aynı yer).

1944 Haziran'ında Müttefik Kuvvetlerin Normandiya'ya gerçekleştirdikleri çıkarmayla yani İtalyan cephesinden sonra Batı'da ikinci cepheyi açmalarıyla Almanya batıdan ve güneyden sıkıştırılmaktaydı. Yaşanan bu gelişmeler neticesinde Hitler işgal ettiği topraklardan ziyade odağını kendi topraklarına toplamıştı (Erkilet, 1945, s. 103-105).

2 Eylül-26 Eylül 1944 tarihleri arasında Çeşme, Kuşadası, Edirne'nin Kırkağaç bölgelerine 95 sivil Yunan, 34 Yunan asker, 12 İngiliz, 1 kadın ve 3 İtalyan ile birlikte 4 Alman olmak üzere 149 mülteci iltica etmiştir (Keser, 2009, s. 201). Bu arada 1944 yılı Eylül ayı başlarında Almanların bazı Ege Adaları'ndan çekildiklerini ve Sakız ile Midilli Adalarının boşaltıldığını hatırlatmak gerekir. Girit, Rodos, Leros ve Milos gibi bazı adalarda ise Alman kuvvetleri halen mevcudiyetini korumaktaydı (Bakar, 2009, s. 17).

İltica faaliyetleri Almanların bilgisi dahilindeydi. Adalardaki yiyecek sıkıntısı nedeniyle gitmek isteyenlere kolaylıkla izin verileceği duyurusu yapılmıştı (Papuççular, 2019, s. 180-181). Fakat kaçan bu göçmen gruplarının varış noktası Türkiye değildi. 1942 yılında İnönü Hükûmeti'ne göre iltica hareketleri Türkiye'nin kaldırabileceği orandan daha büyüktü ve Müttefiklerin desteği gerekiyordu. Türkiye'nin izlediği bu politikada bazı istisnalar da mevcuttu. Hava muhalefeti yahut deniz aracının batması gibi durumlarda Batı Anadolu sahillerine sığınma şansı mevcuttu. Bu duruma paralel olarak Yunanların ve İtalyanların aksine adalı Türkler ülkede yerleşebilmekteydi. Bunların dışında diğer bir önemli istisna da adalardan gelen Yahudilere ilişkin (Papuççular, 2019, s. 180-181).

Yunanistan Yahudilerinin bir kısmı Ege kıyıları üzerinden kaçış sağlamıştır. 1943 yılından itibaren İzmir ve Çeşme'de Yahudi aktivistler, Yunan direnişçiler ve İngiliz Gizli Servisi ile iş birliği yaparak pek çok Yunanistan Yahudi'sinin hayatını kurtarmıştır. Eğriboz, Atina ve Selanik'ten kurtulan Yahudilerin saklanacak yerleri yoktu ve bu hususta Yunan direnişçiler çok iyilerdi. Gerillalar arasında da sayısı azımsanmayacak kadar Yunanistan Yahudi'si mevcuttu. Partizanlar Yahudileri ve diğer kaçakları teknelerle Ege Adaları'nda oluşan ağından Batı Anadolu kıyısında bulunan ve İngiliz istihbaratçıların beklediği Çeşme'ye taşıyorlardı ve dönerken de çeşitli malzemeleri tedarik ederek geri dönüyorlardı. İngilizler; İngiltere-Fransa-Türkiye arasında imzalanan anlaşma sayesinde Çeşme'de bir donanma üssüne sahiptiler. İngilizlerin asıl amaçları, tutsak İngiliz pilotlarının kurtarılmasıydı; Yunan direnişçilerin de önemli siyasi kişileri kurtarması bu organizasyonlarla mümkün kılınıyordu. Bu arada Yahudi mültecilerin beslenme ve barınma ihtiyaçları da İstanbul'daki İngiliz makamlardan gerekli belgeler temin edilinceye dek İzmir Yahudi Cemaati tarafından sağlanıyordu. Yunan direnişinin Türkiye'deki Yahudi aktivistler ve İngiliz İstihbaratı ile iş birliği neticesinde bin kadar Yahudi Türkiye'ye kaçırılıp kurtarılmıştır. Diğer tarafsız Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de Yahudiler geçici olarak sığındıkları ülkelerde mülteciler kamplarında kalmamışlardır (Bahar, 2018, s. 72-81).

Ocak-Kasım 1944 tarihleri arasında İzmir, Bodrum, Ayvalık, Çeşme ve Kuşadası gümrüklerinden Türkiye'ye giriş işlemi yapılan sivil ve askeri mültecilerin sayısı ise 7543 kişiydi. Bu mültecileri Türk, Yunan, İngiliz, İtalyan, Amerikan, Ermeni ve Yahudiler oluşturmaktaydı. Temmuz 1944 yılında İstanbul'a 969 mülteci (945 Türk-24 Yunan) gelmiştir (Tekir, 2019, s. 236-238).

Pek çok adadan işgalci Alman askeri çekilse de bazı adalardaki Alman varlıkları savaşın sonuna kadar devam etmiştir. Girit ve Milos adalarındaki Alman Orduları 30 Nisan 1945 tarihinde Hitler'in intiharı sonrasında Mayıs 1945'te teslim olmuşlardır. Ayrıca Rusların 2 Mayıs 1945 tarihinde Berlin

topraklarına ayak basmalarıyla da İtalya'da bulunan Alman askerleri teslimiyeti kabul etmişlerdir (Hart, 2004, s. 860-861).

Ekim 1946'ya gelindiğinde İskeçe ve civarındaki bazı Türkler komünist çetelerinin işkence ve zulümlerinden kaçmak için Türkiye'ye sığındılar. Sığınanların 420 kişilik ilk kafilesi İzmir'de Bergama ve Aydın'da Kuşadası'na yerleştirilmiştir (Eray Biber, 2016, s. 295).

Rodos ve İstanköy adalarından Türkiye'ye sığınan ve Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlığı kararıyla Muğla ve dışına çıkartılmayan mültecilerin iâşe ve diğer giderleri devlet bütçesinden sağlanmaktaydı. Başta zanaatkâr olan mültecilerin Aydın, Nazilli ve İzmir gibi bölgelerde iş imkânı daha fazla olması sebebiyle bu bölgelere nakilleri için Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı tarafından izin istenmiştir ve Başbakanlık tarafından istenen izin verilmiştir (BCA, 30.10.0.0.124.882.12). Nazilli'ye sevk edilenler arasında özellikle İstanköy'den kaçarak Türkiye'ye sığınan ada sakinleri de vardır. İstanköy Türkleri genellikle Nazilli'deki dokuma fabrikasında işe yerleştirildiler (Keser, 2009, s. 202; Macar, 2006, s.37). Nazilli'ye sığınan mültecilerin barınması için Nazilli Fabrikası'nın yakınına 20-30 civarında tahtadan baraka yapılmıştır. Mülteciler savaş bitiminde Yunanistan'a dönmüşlerdir (Sarısır, 2010, s. 515; Koç, 1999, s. 399).

İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'ye sığınmış olan mültecilerden sadece askerlik hizmetlerine mensup olanların ülkelerine iadeleri kararlaştırılmıştır. Savaşın sona ermesiyle mülteci akınının devam etmesi konusunda Türkiye'de endişe mevcuttu (Keser, 2009, s. 202). Savaş sebebiyle Türkiye'ye sığınan Rodos ve İstanköy Türklerinin % 95'i kendi istekleriyle Türk Devleti eliyle Marmaris, Bodrum ve Fethiye'den İskân Müdürlüğü'nün tahsis ettiği deniz araçlarıyla iade edildi. Ada Türklerinden Türkiye'ye sığınanlardan ev ve arazi satın alınması yoluyla maddi alaka peyda edenler ile nüfus sicillerine kayıt edilenler serbest göçmen statüsünde 1947 Şubat'ında Bakanlar Kurulu kabul edilmişlerdir (BCA, 0.30.18.01.02.113.16).

Savaşın ilerleyen yıllarında Müttefik Devletlerin gücü karşısında başarılı olamayan Hitler, kuvvetlerini Balkanlardan çekme kararı almış ve Yunanistan ana karasında bulunan askeri güçlerini geri çekmiştir. Bu olay sonrasında Yunanistan'da Yunan İç Savaşı başlamıştır. 1949 yılına kadar devam edecek olan Yunan İç Savaşı şüphesiz Türk kıyılarına yeni göç dalgalarına sebebiyet verecektir.

Savaşın bitmesiyle birlikte uluslararası mülteci kamplarında bulunan kimselerin ülkelerine dönüşlerine dair tespitler için İskân Genel Müdürü Cevdet Atasagun ve Dr. Mahmut Akalın 1947 Temmuz ayında Yunanistan, İtalya ve Almanya'ya gitmiştir (BCA, 0.30.18.01.02.113.16).

## 7. Special Operations Executive (SOE)

İzmir, İkinci Dünya Savaşı'nda Müttefikler tarafından olası bir Alman işgaline maruz kalabileceği ihtimaliyle bir direniş potansiyelinin oluşturulması gereken ve Türkiye'nin de savaşa sokulmaya ikna edilmesi halinde askerleri konuşlandıracağı bir merkez olarak düşünülmekteydi (Danacıoğlu Tamur, 2006c, s. 66). Adalara yönelik birtakım gizli faaliyetleri organize eden örgüt, Almanların başta İzmir olmak üzere Batı Anadolu sahillerini işgal etmeleri durumunda stratejik noktaları imha etmek üzere planlar yapmıştır (Seydi, 2006, s. 126) ve bu doğrultuda İngiliz karşı istihbarat örgütü ve sabotaj birimi Special Operations Executive (SOE) tarafından bölgedeki istihbarat ve propaganda faaliyetleri gizlice yürütülmüştür (Özlu, 2012, s. 241). İzmir, Ege Adaları ve Yunan anakarasındaki direniş odakları ve hücrelerle kurulan bağlantıda kilit roledir (Danacıoğlu Tamur, 2006c, s. 67-68). İzmir şehrinin merkez olarak seçilmesinin temel sebebi bulunduğu konumu ve adalara olan yakınlığıdır.

1940 yazında Yunanistan'a giren SOE'nin üç ana faaliyet alanı mevcuttu: Propaganda ve karşı propaganda, olası bir işgal sonrasında yapılacak sabotajların ve işgal sonrası Mihver hatlarının gerisinde gerçekleştirilecek gerilla mücadelesinin ön hazırlıkları. Almanlar 1941 yılında Yunan topraklarını işgal edince Almanlar buralarda gömülü patlayıcı, haberleşme cihazları gibi çeşitli envanterler bırakarak çekilmek durumunda kalmışlardır. Bu geri çekilmeden sonra SOE'nin ilk görevi Yunanistan'la iletişim kurmak, yeni telsiz telgraf şifrelerini ulaştırarak yeraltı örgütlerini talimatlara hazır hale getirmektir (Danacıoğlu Tamur, 2006c, s. 67-68).

Anadolu'da muhtemel bir Alman işgali durumuna karşın Türk ajanlarının kurduğu gizli direniş örgütü ile SOE arasında iletişimin sağlanması için 11 adet telsiz istasyonu kurulmuş ve bu şekilde iki örgütün kendi aralarındaki koordinasyonu sağlanabilmiştir. Bahsi geçen telsiz istasyonların büyük bölümü işgale en yakın bölgelere yerleştirilmiştir (Özlu, 2012, s. 241).

1942'den itibaren SOE, Ege Denizi'nde irili ufaklı balıkçı motorlarından oluşan filolarıyla faaliyetlerini sürdürüyorlardı. 1943 yılının başına geldiğinde ise İzmir bölge kumandanlığı kuruldu. Merkez, Eğriler Limanı (Alaçatı) idi ve 14 küçük motordan oluşmaktaydı. Bu sayı savaş sonlarında 44'e kadar çıkacaktır. Alaçatı merkezinde ikisi İngiliz geri kalanı Yunan olmak üzere toplamda 52 motor çalışmaktaydı. SOE deniz kuvvetinde merkez üssü Kıbrıs olan Levant Fishing Patrol (LFP) Güney Ege'den, Çeşme grubu ise Kuzey Ege'den sorumluydu. LFP'nin ana güzergahı Kıbrıs-İzmir ve Kıbrıs-Ege Adaları olsa da 1944 yazından itibaren Çeşme civarı ve Kuzey Ege'deki operasyonlar da görev almaya başladı. Bu iki taraf da Yunan anakarasına ajan taşıyor yahut çıkartıyordu ve Mihver Kuvvetlere çalışan Yunan botlarına karşı sabotaj düzenliyorlardı. Yaklaşık 200 operasyon düzenleyen SOE 1100 tonun üzerinde malzeme sızdırmayı başarmıştır. Toplamda 110'dan fazla ajanı karaya çıkartan örgütün



Yunanistan'dan 104'ün üzerinde İngiliz personel kaçırdığı ve 1000'den fazla personeli de kaçırdığı bilinmektedir. İzmir'de çalışan tek örgüt SOE olmamakla birlikte SIS ve MI9 gibi örgütler de Çeşme'de faaliyet içerisindeydiler. Bu örgütler İzmir'i Yunanistan'dan Ege Denizi'ne uzanan kaçış noktalarının son durağı olarak kullanmışlardır. Bu örgütlerin de Çeşme Yarımadası'nda bir merkezi bulunmaktaydı. SOE'nin Amerikan versiyonu OSS (Office of Strategic Services) de Dikili-Aliğa civarında bir merkezi bulunmaktaydı (Danacıoğlu Tamur, 2006c, s. 68-70).

İngiltere Yunan mültecilerin bilhassa askerlik çağındaki erkeklerin, hızla Kahire'de bulunan "Sürgündeki Yunan Hükümeti Kuvvetleri'ne" katılmalarını, kadın ve çocukların da Kıbrıs, Filistin yahut Afrika'daki çeşitli İngiliz kolonilerine sevk edilmesini sağlamıştır. Hatta Türkiye üzerinden kaçış olayını organize etmek için 1942 sonlarında Kahire'de Anglo-Greek Escaping Committee (İngiliz-Yunan Kaçış Komitesi) isminde bir komite kurmuştur. İngiliz belgeleri Yunanların mümkün olduğu kadar kısa süre Türkiye'de misafir ettirilmesi gerektiği ve hızla Kıbrıs yahut başka bir ülkeye sevk edilmeleri gerektiğinde ısrarla durulduğu bilgisini bizlere sunmaktadır. Bu belgelerden anlaşılacağı üzere İngilizler tarafından Türkiye; mülteci sığınağı olmaktan ziyade geçiş ve ikmal istasyonu mahiyetinde bir lojistik merkezi olarak görülmektedir (Danacıoğlu Tamur, 2006c, s. 68-70).

Ege Denizi ve İzmir'de faaliyet gösteren tek İngiliz organizasyonu Anglo-Greek Escaping Committee değildir. 1941 sonbaharından itibaren SOE Ege kıyılarında belli noktalarda örgütleniyor ve İzmir Yunanistan'daki direnişle, iletişimin, lojistik desteğin merkezi hâlini alıyordu. Türk ve Yunan kayıkları hem iki yönlü bir insan trafiğini gerçekleştiriyor hem de silah nakliyatından Alman-İtalyan gemilerine sabotaj yapılmasına dek bir dizi görevi üstleniyordu (Danacıoğlu Tamur, 2006c, s. 68-70).

Savaş sırasında İngiliz askerî yetkililerin adalar bölgesine dair yoğun bir istihbarat çalışması içinde olduğu dikkatleri çekmektedir. Örneğin, Bodrum kıyılarına kaçan Yunanların iltica faaliyetleri devam ederken varış noktalarının bu bölgeler olması İngiliz istihbarat çalışmalarını da bu bölge üzerine yoğunlaştırmaktaydı (Keser, 2009, s. 293).

## **Sonuç**

Türk-Yunan ilişkileri incelendiğinde iki milletin ulusal tarih anlatıcılığında İkinci Dünya Savaşı Dönemi'ne dair boşluklar olduğu ve ulusal hafızada gerektiği yeri edinemediği gözlemlenmiştir. Lozan Antlaşması sonrasında Balkanlarda yaşanan gelişmeler ve İtalya'nın yayılmacı politikası gibi sebepler neticesinde Türk ve Yunan Hükümetleri yumuşama dönemine girmiş hem kendi aralarında hem de diğer devletlerin de katıldığı çeşitli antlaşmalar imzalamışlardır.

Bilhassa İngiltere ve Rusya gibi büyük güçlerin Türkiye'yi savaşa sokmak için uyguladıkları politikalar, güvenlik sorunu ve iktisadi zorluklar Ankara'nın bu dönemde pek çok meseleyle mücadele etmesine sebebiyet vermiştir. Yine de bütün bu koşullar altında Yunanlara çeşitli insani yardımlar sağlamış hatta adalardan gelenleri mülteci olarak ülkeye kabul etmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sürecinde Yunanistan'dan ve Ege Adaları'ndan gelen mültecilerin sayısı araştırmacılar arasında farklılık göstermektedir. Şüphesiz dönem içerisinde konuya dair kimi yayın yasakları ve genç Türkiye'nin savaşa girmese de savaşa hazırlık gibi yaşamış olduğu sorunlarla boğuşması gibi sebepler net bilgi elde etmemizi kısıtlamaktadır. Konuya eğilen araştırmacıların sundukları rakamlar farklılık gösterse de savaş dönemi boyunca mültecilerin Batı Anadolu sahillerine yoğun iltica hareketleri tarihsel bir gerçekliktir. İşgal ve savaşın yarattığı baskı, açlık ve sonrasında yaşanan iç savaş Türk sahillerine iltica olayının baş sebeplerini oluşturmaktadır. Ege Adaları'nın İngilizler ve Almanlar arasında sürekli el değiştirmesi Batı Anadolu sahillerine sığınan yeni gruplara yol açmıştır.

Araştırma yapılan dönem incelendiğinde mültecilere ulaştırılan yardımların halk, Hükümet ve Türk Kızılay'ı aracılığıyla olduğu görülmektedir. Türk kökenli mülteciler ülkede savaş sonuna kadar ikametlerini sağlarken, Yunan askerler Orta Doğu'ya ya da ülkelerine geri gönderilmişlerdir. Siviller ise Türkiye'yi transit göç noktası olarak kullanmış olup İngiliz idaresindeki Orta Doğu'da yer alan kamplara geçmişlerdir. Türkiye'ye yapılan sığınmalar düzensiz haldedir; fakat Yunanistan Devleti tarafından başta İzmir Konsoloslugu ve İngiltere'nin kontrolüyle gerçekleştirilmiştir. Asıl hedef İngiliz kontrolündeki daha güvenli yerlere geçişin sağlanarak orduya yeniden katılımı ve sivillerin güvenliğini sağlamaktı.

Ege Adaları'ndan, Rodos ve On iki Ada'dan Türkiye kıyılarına iltica hareketlerinde sığınanların çoğunluğunu sırasıyla Yunan, İtalyan ve ada Türkleri oluşturmuştur. Sığınmacı İtalyanların çoğunluğu asker olmakla birlikte İngiliz ve Amerikanların da iltica ettikleri görülmektedir. Soykırımdan kaçmak için Yahudilerin de Ege Denizi'nden Batı Anadolu sahillerine çıktığı gözlemlenmektedir.

Dönemi inceleyenler için "Türkiye neden mültecileri kabul etti?" sorusu akıllara gelmektedir. Türkiye, savaş sırasında mültecilerin kabulünde Britanya'ya ve dolayısıyla Yunanistan'a dolaylı destek vererek olası Alman saldırısında Müttefik desteğini almak istiyordu -ki daha savaş başında İngiltere ve Fransa ile anlaşma imzalamıştı. Mültecilerin kabul edilmesinde Müttefikler ile dolaylı iyi geçinme iç güdüsü ve Ege Denizi'nin güvenliği yatmaktadır. Çünkü Almanlar adalara hâkim olurlarsa tehlike arz edeceklerdi. Mülteci kabulüyle Yunan Kuvvetler Orta Doğu'da toplanmak için Türkiye üzerinden geçerek Almanlara karşı mücadele etmişlerdir. Bu faaliyetler zinciri neticesinde Türkiye üzerindeki

Alman savaş tehdidinde dair baskı Yunanların topraklarında mücadele etmesiyle kısmen de olsa kırılıyordu. Ayrıca savaş sırasında Türkiye'nin doğusunda bir Sovyet tehlikesi de mevcuttu. Gerek Alman baskısı gerek Sovyet tehdidinde karşı Müttefik desteği aranmıştır. Kısacası savaş sırasında harp harici bir tutum takınan Türkiye Cumhuriyeti, Müttefiklerin savaşa sokma baskısına karşı mücadelede adalardan sığınanların ülkeye kabulü gibi "olumlamalarla" başta İngiltere olmak üzere Müttefiklerin isteklerini de yerine getirmiştir.

Akıllara "Naziler Ege Denizi'nde yaşanan faaliyetlerden habersiz miydiler?" yahut "Niçin iltica olayına göz yumdular?" soruları gelmektedir. Öncelikle Almanya gibi istihbarat hususunda gelişmiş bir ülkenin bu dönemde iltica olayının farkında olmaması mümkün değildir. Bu durumda iki sebep gösterilebilir. Bir yandan adalardaki nüfusun azalması Almanların yararınaydı. Demografik yapı istedikleri şekilde değişiyor iken öte yandan yiyecek stoku kendilerine kalmaktaydı. Bu sebeplerle mültecilerin Türkiye'ye kabulünde Almanya tarafından herhangi bir baskı uygulanmamıştır.

Yukarıda anlatılan siyasî sebepler on binlerce sığınmacının Türk topraklarını güvenli bularak iltica etmesine neden olmuştur. Türkiye komşusunda yaşanan drama karşı kayıtsız kalmamış ve kendi zor koşullarda bile elini uzatmasını bilmiştir.

---

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

---

### **Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı**

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

### **KAYNAKÇA**

#### **Arşiv Belgeleri**

BCA, 0.30.10.00.00.124.882.16.

BCA, 30.10.0.0.235.589-1.

BCA, 30.18.1.2.96.72.3.

BCA, 490. 01.611.120.8.20-12.

BCA, 490. 01.611.120.8.20-21.

BCA, 490.01.611.120.9.1.

- Akşam, 23 Eylül 1943.
- Akşam, 23 Kânunuevvel 1944.
- Armaoğlu, F. (1991). *20. yüzyıl siyasi tarihi*. Cilt 1. İş Bankası Kültür.
- Bahar, İ. (2018). II. Dünya Savaşı döneminde Türkiye ve Yahudi mültecileri sorunu. *Toplumsal Tarih*, 290, 72-81.
- Bakar, B. (2009). Savaş yıllarında Ege Adalarından Türkiye'ye ilticalar (1941-1945). *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Güney-Doğu Avrupa Araştırma Dergisi*, 16. 1-26.
- Balcı, M. (2018). İkinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'nin Yunanistan'a yaptığı yardımlar. *Sosyal Bilimlerde Güncel Tartışmalar Uluslararası Kongresi*, 28-29 Ekim 2018, I. 121-135.
- Chatip, Ö. II. (2019). Dünya Savaşı ve sonrasında Batı Trakya'dan Türk göçleri (1941-1960), *VII. Uluslararası Balkan Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Balkanlar'a ve Balkanlar'dan Göçler (Osmanlı'dan Cumhuriyet'e)*, I. 313-340.
- Clogg, R. (1997). *Modern Yunanistan tarihi*. (Dilek Şendil, Çev.). İletişim.
- Cumhuriyet, 23 Eylül 1944.
- Çam, Y. (1998). İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'ye göçler. *Altuncu Askeri Tarih Semineri Bildirileri: Cilt I*. 309-317.
- Çelikkol, Z. (1992). *Rodos'taki Türk eserleri ve tarihçe*. Türk Tarih Kurumu.
- Danacıoğlu Tamur, H. E. (2006a). II. Dünya Savaşı'nda Ege kıyılarına sığınan Yunanlılar. *Bilgi Üniversitesi Bilgi ve Bellek Dergisi*, 6, 188-201.
- Danacıoğlu Tamur, H. E. (2006b). Ege'de büyük kaçış II. Dünya Savaşı'nda Adalar'dan Türkiye'ye mülteci akımı. *Toplumsal Tarih*, 146, 50-55.
- Danacıoğlu Tamur, H. E. (2006c). SOE (special operations executive)'in İzmir merkezli çalışmaları. *Toplumsal Tarih*, 146, 66-70.
- Demirözü, D. (2015). *İşgal direniş iç savaş Yunan edebiyatında II. Dünya Savaşı yılları*. İstos.
- Demirözü, D. (2017). *Savaştan barışa giden yol*. İletişim.
- Dokuyan, S. (2013). İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşanan gıda sıkıntısı ve ekme karnesi uygulaması. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish of Turkic*, 8/5, 193-210.
- Eray Biber, T. (2012). Kızılay arşiv belgelerine göre Türkiye'den Yunanistan'a yardımlar. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 201, 1-29.
- Eray Biber, T. (2016). II. Dünya Savaşı ve Yunanistan Türkleri. Nesrin Hacıahmetoğlu, İlyas Kemaloğlu (Yay. Haz.). *İkinci Dünya Savaşı ve Türk Dünyası* içinde (s. 285-297). Türk Dünyası Yayınları Birliği.
- Erdem, U. ve Kalemli, H. (2011). II. Dünya Savaşı sırasında Türkiye'nin Yunanistan'a Kurtuluş ve Dumlupınar vapurları ile gönderdiği insani yardımlar. Atatürk Üniversitesi, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 46, 205-236.
- Erdöl, M. (1994). *Küçük kitap (Türk-Yunan dostluğu)*. Özkan.
- Erkilet, E. (1945). 2. *Cihan Harbi ve Türkiye*. İnkılâp.

- Esmer, A. Ş. ve Sander, O. (1996). İkinci Dünya Savaşı'nda Türk dış politikası, *Olaylarla Türk Dış Politikası (1919-1995)* içinde. Siyasal.
- Guttsdat, C. (2016). *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*. (Âdem Dirim, Çev.). (2. bs.) İletişim.
- Güneş, M. (2019). II. Dünya Savaşı yıllarında İzmir'de eğitim yaşamı. *İzmir Araştırmaları Dergisi*, 10.
- Gürel, Ş. S. (2018). *Tarihsel boyutları içinde Türk-Yunan ilişkileri 1821-1993*. İmge.
- Gürün, K. (2000). *Savaşan dünya ve Türkiye: Cilt III*. Tekin.
- Gürün, K. (2010). *Türk-Sovyet ilişkileri (1920-1953)*. (2. bs.) Türk Tarih Kurumu.
- Hart, L. (2004). *II. Dünya Savaşı tarihi*. (Kerim Bağrıaçık, Çev.). İş Bankası.
- Hatipoğlu, M. M. (1997). *Yakın tarihte Türkiye ve Yunanistan 1923- 1954*. Siyasal.
- Hatipoğlu, M. M. (1999). *Yunanistan'da etnik gruplar ve azınlıklar*. Ankara Üniversitesi.
- Hayta, N. (1996). İkinci Dünya Savaşı yıllarında Ege Adaları sorunu, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 12(36), 817-846.
- Jacobsen, A. H. (1989). *1939-1945 kronoloji ve belgelerle İkinci Dünya Savaşı*. (Em. Kur. Alb. İbrahim Ulus, Çev.). Genelkurmay.
- Kasalak, K. ve Baş, R. (2015). İtalyan saldırısında Yunanistan'a Türkiye'nin yardımları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22, 123-136.
- Keser, U. (2008). *Yunanistan'ın büyük açlık dönemi ve Türkiye*. IQ Kültür Sanat.
- Keser, U. (2009). Arşiv belgeleri ışığında ikinci dünya savaşı sürecinde Türkiye'de mülteciler ve esirler sorunu. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 8(18), 185-208.
- Keser, U. (2010). *Kızılay belgeleri ışığında Yunanistan'da ölüm, açlık, işgal 1939-1949*. Türk Kızılayı.
- Kişi, Ş. S. (2013). Arşiv belgelerine göre İkinci Dünya Savaşı'nda Bodrum ve diğer Ege kıyılarına gelen mülteciler. *3. Uluslararası Her Yönüyle Bodrum Sempozyumu, 30 Ekim-1 Kasım 2013, Bildiriler*, 549-615.
- Kitsikis, D. (1981). *Istoria tou Ellinotourkikou Horou (1928-1973)*. Estia.
- Koç, Y. (1999). *Türk-İş tarihinden portreler eski sendikacılardan anılar-gözlemler (III)*. Dermircioğlu.
- Koçak, C. (1986). *Türkiye'de milli şef dönemi I. Yurt*.
- Macar, E. (2006). Lozan'dan günümüze On iki Ada Türklerinin sorunları. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 34, 35-51.
- Macar, E. (2009). *İşte geliyor kurtuluş*. İzmir Ticaret Odası Kültür Sanat Tarih.
- Makal, A. (1999). *Türkiye'de tek partili dönemde çalışma ilişkileri (1920-1946)*. İmge.
- Muhacir, A. (1996). II. Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'nin Oniki Ada Türkleri politikası (1939-1947). *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 12(36), 817-847.
- Oran, B. (1986). *Türk-Yunan ilişkilerinde Batı Trakya sorunu*. Mülkiyetliler Birliği Vakfı.
- Orhonlu, C. (1964). 12 Ada'da Türk eserleri ve Türk nüfusu, *Türk Kültürü*, 24, 29-34.
- Ovalı, Ş. (2007). Tarihsel bir perspektiften Batı-Yunanistan ilişkisinin siyasal arka planı (1821-1945). *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 62(1), 165-197.

- Öncü, A. S. ve Ekinci, O. (2014). İkinci Dünya Savaşı öncesi beklenmeyen gelişme: 23 Ağustos 1939 tarihli Alman-Rus paktı, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 18(2), 241-263.
- Öndeş, O. (1980). 2. Dünya Savaşı (1939-1945). Altındağ.
- Özlu, H. (2012). Arşiv belgelerine göre, İkinci Dünya Savaşı'nda İzmir ve Trakya'nın savunmasına yönelik Türk-İngiliz heyetlerinin görüşmeleri ve alınan önlemler. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, XII(24), 233-253.
- Öztürk, E. (2005). İkinci Dünya Savaşı yıllarında İzmir'de beslenme sorunu. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4(11).
- Papuççular, H. (2019). *Türkiye ve Oniki ada (1912-1947)*. İş Bankası Kültür.
- Sarı, Ç. (2020). İkinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın Ege Adaları'nı işgali hakkında Türk basınındaki haberlerin incelenmesi. *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Dergisi*, 2(2), 229-248.
- Sarısır, S. (2010). II. Dünya Savaşı yıllarında Anadolu sahillerine sığınan Yunanlı mülteciler. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 27, 505-527.
- Selçuk Özgür, P. (2010). Yunanistan İç Savaşı ve dış güçlerin rolü. *Ankara Üniversitesi Türk İnkulâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 57, 101-129.
- Semiz, Y. ve Toplu, G. (2019). Ege Adaları tartışması ve Türkiye: II. Dünya Savaşı Süreci. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 9, 13(19), 2381-2403.
- Seydi, S. (2006). *1939-1945 zor yıllar, İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'de İngiliz-Alman propaganda ve istihbarat savaşı*. Asil.
- Soysal, İ. (1993). *Türk dış politikası incelemeleri için kılavuz 1919-1993*. Ortadoğu ve Balkanlar İncelemeleri Vakfı.
- Sönmez, Ş. (2011). İkinci Dünya Savaşı'nda Türk hükümetlerinin temel gıda maddelerinin temini konusunda aldığı tedbirler. *Ankara Üniversitesi Türk İnkulâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 47, 599-629.
- Spencer, F. A. (1952). *War and postwar Greece and analysis based on Greek writings*. The Library of Congress.
- Tağmat, Ç. D. (2016). *Açlık İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'nin Yunanistan'a yardımları*. Siyasal.
- Tağmat, Ç. D. (2010). Yunanistan'da büyük açlık ve Ege'de yardım köprüsü: kurtuluş ve dumlupınar vapurları (1941-1942). *Atatürk Yolu Dergisi*, 12(46), 457-483.
- Tekeli, İ. Ve İlkin, S. (2013). *Dış siyaseti ve askeri stratejileriyle İkinci Dünya Savaşı Türkiye'si I*. İletişim.
- Tekir, S. (2019). İkinci Dünya Savaşı yıllarında Türkiye'de sivil ve askeri mülteciler meselesi. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23, 227-256.
- Uçarol, R. (2006). *Siyasi tarih (1789-2001)*. Der.
- Utkugün, C. (2016). İkinci Dünya Savaşı yıllarında Türkiye'den Yunanistan'a yapılan insani yardım faaliyetleri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, 2.
- Uzun, H. (2004). 1919-1950 yılları arasında Türkiye-Yunanistan ilişkileri. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5(2), 35-50.

- Ülkümen, S. (1993). *Bilinmeyen yönleriyle bir dönemin dışışleri*. Gözlem Gazetecilik. Vatan, 17 Mart 1943.  
Vatan, 28 Nisan 1941.
- Yaman, A. E. (2003). II. Dünya Savaşında askeri mülteciler ve gözaltı kampları (1941-1942). *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22(33), 143-166.
- Yellice, G. (2018). İtalyan-Bulgar revizyonist politikaları karşısında Türkiye'nin Balkan Antantı'nı 'ayakta tutma çabası' ve Türk-Yunan ittifak arayışı. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(1), 537-578.
- Yeni Sabah, 28 Nisan 1941.
- Yılmaz, G. (2019). Rodos ve On İki Ada'daki İtalya ve Yunan yönetiminin baskı politikaları. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 64, 69-102.



## İkinci Dünya Savaşı, Sovyet Resmi İslamı ve Orta Asya Müslüman Ruhani İdaresi (Müftülüğü)-SADUM\*

*Second World War, Soviet Official Islam and The Spiritual Administration of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan-SADUM*

*Mehmet Erkan KILLIOĞLU*

Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, mehmeterkan@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-3146-2609

### Özet

1941 yılında Sovyetler Birliği'nin Almanya'ya karşı İkinci Dünya Savaşı'na girmesi ve sonrasında cephede yaşanan kayıplar sebebiyle Sovyetler Birliği Müslüman nüfusu da savaşta kullanmaya karar vermiştir. Ancak bu nüfusun geçmişte yaşanan Basmacı İsyanı vb. olayların ortaya çıkardığı husumet sebebiyle önce ikna edilmesi ve gönüllerinin kazanılması öncelikle yerine getirilmesi gereken bir şart olarak Sovyet yönetiminin karşısına çıkmıştır. Sovyet yönetimi de gereken adımları atmak durumunda kalmıştır. Bu kapsamda Sovyet yönetimi Müslümanlara ve İslam dinine karşı müsamahasız tutumunu unutturmak adına öncelikle Sovyet Resmi İslam anlayışının da temelini oluşturacak ve Müslüman nüfusla inanç üzerinden irtibat kurulmasına imkân sağlayacağı düşünülen dört Müslüman Ruhani İdaresi (Müftülük-Dukhovnoye Upravleniye) kurulmasına karar vermiştir. Devletle Müslüman nüfus arasındaki ilişkileri geliştirme yaklaşımı kapsamında 1942 yılında İslam'a resmi bir statü tanınmış, bu statü tanınırken de 1783 yılında Çariçe II. Katerina tarafından kurulan dini yapı esas alınmıştır. Orta Asya ahalisinin Sovyetler Birliği'ni sahiplenmesi ve savaş sırasında desteklemesi amacıyla kurulan bu Müftülüklerden en önemlisi Orta Asya ve Kazakistan'dan sorumlu olan SADUM olmuştur. SADUM, 20 Ekim 1943 tarihinde Taşkent'te kurulmuştur. SADUM, Sovyetler Birliği'ndeki dört Müftülük içinde en önemli olanıdır, zira Birlik Müslüman nüfusun %75'i SADUM sorumluluk alanı içinde kalan bölgede yaşamaktadır. Bu da SADUM'un önemini artırmıştır. Bu çalışmada SADUM'un kuruluşu ve faaliyetlerine tarihi süreç içinde değinilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Orta Asya, İkinci Dünya Savaşı, Stalin, SADUM, Sovyet Resmi İslamı

### Abstract

In 1941, the Soviet Union's enter to the Second World War against Germany. Because of the subsequent losses at war, the Soviet Union decided to enlist the Muslim population to the army. However, the bitter memories of the past, like the suppression of Basmachi Revolt, caused hostility to Soviet regime. In order to gain Central Asian Muslim population's support, Soviet administration tried to win their hearts. Within this context, the Soviet

\* Bu makale Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı'nda hazırlanan “Özbekistan’da Dört Tarz Siyaset ve Özbek Modernleşmesi: Ruslaşmak, Sovyetleşmek, Özbekleşmek ve İslamlaşmak” adlı savunulan doktora tezinden üretilmiştir.



*administration decided to establish four Muslim Spiritual Administrations, which were thought to form the basis of the Soviet official Islam and enable direct contact with the Muslim population through faith. In order to improve relations between the State and the Muslim population, an official status was granted to Islam in 1942. The Soviet administration copied the religious structure that was established by Catherina II in 1783. Among the four Muslim Spiritual Administrations, the most important one was SADUM. SADUM was founded on October 20, 1943, in Tashkent. It was responsible for Central Asia and Kazakhstan whole. SADUM is the most important Muftiate in the Soviet Union because 75% of the Soviet Union's Muslim population lives in the area under SADUM's jurisdiction. This has increased the importance of SADUM. In this study, the establishment and activities of SADUM will be mentioned in a chronological way.*

**Keywords:** *Central Asia, Second World War, Stalin, SADUM, Soviet Official Islam*

## 1. SADUM'un Kuruluşu

İkinci Dünya Savaşı sırasında özellikle de Stalingrad'ta (Volgograd) Sovyet Devleti'nin karşılaştığı durum Sovyetler Birliği'nin dine karşı olan tutumunu değiştirmiş ve İslam'a karşı olan tutumunu yumuşatmıştır. 1943-1944 yıllarında tüm Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) genelinde Stalin'in Kilise-Devlet ilişkilerini normalleştirme girişimlerinin en belirgin etkisi bir dizi dini eğitim kurumunun kurulması veya yeniden açılması olmuştur (Taşar, 2016, s. 265). Stalin'in bu girişimle ulaşmaya çalıştığı sonuç, Rus Ortodoks Kilisesi'nin savaşa yardımcı olması için harekete geçmesi ve Sovyetler Birliği yönetimine destek olmasıdır (Chumachenko, 2002, s. 190). Bu kapsamda Stalin, 1943-1944 yıllarında Kilise-Devlet ilişkilerini normalleştirmeye çalışmıştır, zira mevcut şartlar onu bu duruma zorlamıştır. Stalin'in yapmış olduğu bu politika değişikliği Sovyetler Birliği'nde Parti-Devlet mekanizmasında dine karşı yaşanan büyük bir değişimi yansıtmaktadır (Taşar, 2016, s. 268). Bu kapsamda İslam dinine karşı takınılan müsamahasız tutum da değiştirilmiş; Orta Asya bölgesinde yönetim tarafından seçilen az sayıdaki cami ve medreselerin yeniden ibadete ve eğitime açılmasına izin verilmiştir (Fathi, 2006, s. 314; Karagiannis, 2010, s. 49). Ancak daha öncesinde Sovyetlerin, Sosyalist toplumu yaratma çabası kapsamında, Bolşevikler ilk olarak kendi idareleri altındaki Müslüman toplumlardaki gelenek ve dinin ağırlığını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu noktada Orta Asya'daki İslami değer ve ritüelleri ortadan kaldırma yolları aranmıştır. Bu politika kapsamında Orta Asya'daki camiler, özellikle de Özbekistan'da, 1920'li yıllarda zorla kapatılmış, Sovyet otoriteleri Müslüman din adamları ve Sufi şeyhlerini indoktrinasyon ve ateist politikalar yardımıyla Sovyet İnsanı (Homo Sovieticus) yaratmak için hedef almış, camilerin çoğunu tahrip etmiştir (Salmorbekova ve Yemelianova, 2010, s. 215).<sup>1</sup> Ancak bu durum İkinci Dünya Savaşı'nda 1941 yılından itibaren değişmeye başlamıştır. Sovyetler Birliği'nin Almanya ile savaşa girmesi ve cephede yaşanan toprak, malzeme ve insan kayıpları Sovyetler

<sup>1</sup> "Sadece Özbekistan'da 26.000 kadar cami kapatılmıştır" (Steinberger, 2003, s. 221).

Birliği'ni atıl kapasite olarak gördüğü Müslüman nüfustan faydalanmaya mecbur bırakmıştır. Ancak Müslüman nüfusun ikna edilebilmesi ve Sovyet yönetimini desteklemesi için kendilerine uygulanan sert tutumda öncelikle gevşemeye gidilmesi gerekmiştir. Keza Müslüman nüfusun gönlünün kazanılması öncelikle yerine getirilmesi gereken bir başka şart olarak Sovyet yönetiminin karşısına çıkmıştır. Sovyet yönetimi de gereken adımları atmak durumunda kalmıştır. Bu kapsamda Sovyet yönetimi Müslümanlara ve İslam dinine karşı müsamahasız tutumunu değiştirme yoluna gitmiştir. Bu tutum değişikliği ile eş zamanlı olarak Sovyetler Birliği yönetimince Sovyet resmi İslam anlayışının<sup>2</sup> da temelini oluşturacak ve Müslüman nüfusla inanç üzerinden irtibat kurulmasına yardımcı olacak dört Müslüman Ruhani İdaresi (Müftülük-Dukhovnoye Upravleniye) kurulmasına karar verilmiştir. Bu kurumlar dönemin Ufa Müftüsü olan Abdurrahman Resulayev'in girişimleri sonucunda kurulmuştur. Uzun yıllardır Ruslarla birlikte yaşayan Kazan Tatarları onların düşünme şeklini ve nasıl etkileyebileceklerini öğrenmiştir. Müslüman ruhani idarelerinin kurulması sürecinde de bu tecrübeleri oldukça işe yaramıştır.

İkinci Dünya Savaşı'nı başlarında zoraki bir saldırmazlık paktı imzalamış olan Almanya ve Sovyetler Birliği'nin ilişkileri bir süre sonra bozulmuş birbirine hiç güvenmeyen iki devlet bir süre sonra çatışmanın kaçınılmaz olduğunun farkına varmıştır. Bu durumu gören Almanya, Fransa'ya yapmış olduğu gibi yıldırım bir saldırı ile Sovyetler Birliği'ni savaş dışı bırakmaya çalışmıştır. Bu amaçla da Alman ordu birlikleri Sovyet sınırını geçmiş ve Kızılordu'ya toparlanma fırsatı vermemek için hızla ilerlemeye başlamışlardır. Alman ordusunun hızlı ilerleyişi nedeni ile zora girmiş bulunan Sovyetler her türlü desteğe ihtiyaç duymuştur. Bu noktada devreye giren Abdurrahman Resulayev, Rusya'nın savunulmasında Müslümanların da kullanılabileceği şeklinde bir fikir beyan etmiştir. Bu önerisi Sovyet yönetimince kabul görmüştür. Müslüman askerler Kızıl Ordu tarafından öncelikle Stalingrad'ta kullanılmışlar ve sonuç Kazaklar için soykırım benzeri bir durum olmuştur. Devletle Müslüman nüfus arasındaki ilişkileri geliştirme yaklaşımı kapsamında 1942 yılında İslam'a resmi bir statü tanınmış, bu statü tanınırken de 1788 yılında Çariçe II. Katerina tarafından kurulan Müftülük yapısı esas alınmıştır (Broxup, 1994, s. 305; Taşar, 2016, s. 266; Roi, 2000, s. 100). 22 Eylül 1788'de Ufa'da kurulan Müftülük daha sonra Orenburgskoe Magometanskoe Duhovnoe Sobranie (OMDS) adını almıştır

<sup>2</sup> “Bazen “Hükümet/Devlet İslamı” vb. adlar da verilen Sovyet Resmi İslamı devletin sıkı denetimi ve gözetimi altında faaliyet gösterecek dini kurumları temel almıştır” (Roi, 1990, s. 50-53). Shirin Akiner de “Hükümet Destekli İslam” tabirini kullanmıştır (Akiner, 2003, s. 101-104; Atkin, 1986, s. 605-618; Poliakov, 1992).

“Resmi İslam, Sovyetlerin Orta Asya'daki dini faaliyetleri kontrol etme ve sınırlama çabasının bir sonucudur. Resmi İslam ayrıca camiye veya mescide devam eden Müslümanların faaliyetlerini militan din adamlarının hücre çalışmaları olarak sunmak için geliştirilmiş bir terimdir” (Haghayeghi, 2002, s. 322).

(Remnev, 2006, s. 238; Bekkin, 2017, s. 7; Bekkin, 2020, s. 93). Ufa Müftülüğü statü ve güç olarak Çarlık Rusyası'nın idari yapılanmasında, orta dereceli bir mahkeme ile aynı statüye sahip olmuştur. Ancak OMDS halini aldıktan sonra konumu biraz daha farklılaşmıştır. Bunun da en önemli sebebi Volga Tatarları'nın müstakil bir yönetime sahip olmamasıdır. Volga Tatarları idari yapılanmanın olmamasından boşluğu OMDS ile doldurmaya çalışmıştır. Bu sayede OMDS, Tatarlara ve onlara ek olarak Avrupa Rusyası, Urallar ve Sibirya bölgelerinde yaşanan Müslüman Türk nüfusa dini idarenin yanında seküler bürokratik bir yapı da sağlamıştır. Bu da OMDS'nin kendine has bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır (Yunusova ve Azamatov, 2013; Bekkin, 2020, s. 27).<sup>3</sup>

Sovyetler Birliği içindeki müftülük merkezleri coğrafi bölgeler temel alınmak suretiyle, yukarıda da ifade edildiği üzere dört ruhani idare şeklinde organize edilmiştir. Bu merkezler sırasıyla:

1. Merkezi Taşkent olan Orta Asya ve Kazakistan Bölgesi Müftülüğü (SADUM). Resmi dili Özbek Türkçesi'dir.

2. Merkezi Başkurt Özerk SSC'ndeki Ufa şehri olan Avrupa Rusyası ve Sibirya Müftülüğü'dür. Resmi dili Volga Tatarcası'dır.

3. Merkezi 1974 yılına kadar Buinask daha sonra ise Dağıstan'daki Mahaçkale olan Dağıstan ve Kuzey Kafkasya Müftülüğü. Resmi dili ise ilginç bir şekilde klasik Arapça'dır.

4. Sonuncusu ise merkezi Bakü ve resmi dili Azerbaycan Türkçesi olan Transkafkasya Müftülüğü'dür (Kılıoğlu, 2020, s. 160). Transkafkasya Müftülüğü'nü diğer üçünden ayıran önemli bir özelliği ise sadece bölgedeki Sünnilerin değil SSCB topraklarında yaşayan tüm Şii Şeyhülislamı olarak görev yapmış olmasıdır (Akçalı, 1998, s. 62-63). Yani sonuç olarak Sovyet Resmi İslam'ı Ruhani İdarelerle, sırasıyla Ufa, Taşkent, Bakü ve Buinask'taki Müftülükler ve Din İşleri Konseyi irtibatlandırılmıştır (Eden, 2016, s. 241).

İsmi zikredilen bu dört Müftülük/Ruhani İdare, bölgesel kongrelerden seçilerek gelen bir Yönetim Kurulu tarafından idare edilmiştir. Her birinin başında bir Müftü veya Transkafkasya örneğinde olduğu üzere Şii Şeyhülislamı vardır. Müftülük sorumluluk alanında kalan ve Müslüman nüfusa sahip cumhuriyetlerde bu merkezlere bağlı bir Gaziyat (Kadılık) müessesesi de var olmuştur. Tüm bu yapılanma, merkezi Moskova'da bulunan Din İşleri Konseyi'nin kontrolü ve denetimi altında görev yapmıştır (Bennigsen, 1985, s. 8). Bununla elde edilmesi beklenen fayda ise dinsel kurumların toplum üzerindeki etkisini ortadan kaldırması ya da bu etkinin istediği yönde şekillenip sürmesini sağlamaktır (Tikence, 1997, s. 46).

<sup>3</sup> Renat Bekkin OMDS'ye ilımlı yaklaşırken Yunusova daha eleştireldir (Yunusova ve Azamatov, 2013, s. 343).

Yukarıda ismi sayılan bu Müftülüklerden en önemlisi Orta Asya ve Kazakistan'dan sorumlu olan SADUM olmuştur. SADUM, 20 Ekim 1943 tarihinde Taşkent'te, Stalin'in başta Moskova Patrikliği gibi bazı dini organizasyonların yeniden açılmasına izin veren reformları sonucunda kurulmuş ve 1992 yılına kadar da varlığını sürdürmüştür (Roy, 2000, s. 33; McGlinchey, 2006, s. 129; Taşar, 2010, s. 2; Wolters, 2014, s. 3; Nurmanova, 2018, s. 134-137). Kuruluş amacı din işlerini kontrol etmek ve Orta Asya'da dinin azalan rolünün göstergesi olarak hizmet etmektir (Wolters, 2014, s. 3). Bu amaçla Orta Asya'nın farklı yerlerinden gelen 160 imam ve din adamı Taşkent'te 20 Ekim 1943'te Kuruluş Kurultayı'na katılmıştır. Kurultay, Şeyh İshan Babahan ibn Abdülmecidhan'ı (1863-1957) SADUM Müftüsü olarak seçmiştir. Kurultay'a bir dizi önemli isim de katılmıştır. Bu isimler arasında Müftü'nün oğlu ve Özbekistan Kadısı olan Ziyaüddinhan, Kırgızistan Kadısı Alimhan To'ra Şakir Hocaoglu Tokmuk, Oş'lu Şefaet Hoca Halik Nazaroğlu gibi isimler de vardır. Bu isimlerden birisi olan Nazaroğlu, o dönemde Kırgızistan'ın en önemli ve bilinen din adamıdır (Usmankhodzhaev, 2008, s. 29-30; Boboxonov, 2001, s. 41).

Tam olarak açıklığa kavuşturulamayan bazı sebeplerden dolayı SADUM'un yönetimi köklü bir ulema ailesi olan ve Nakşibendi tarikatına mensup Babahanov ailesine verilmiş ve Babahanovlar üç kuşak boyunca SADUM Müftüsü olarak görev yapmıştır (Kıllıoğlu, 2020, s. 160). Zira İshan Babahan, SADUM Baş Müftüsü olarak seçilmeden önce dini faaliyetleri sebebiyle iki defa tutuklanmıştır. Bu noktada Stalin yönetiminin Babahan'ı seçmesi de ilginçtir. Babahan yukarıda da ifade edildiği üzere, Nakşibendi-Sufi kökenli bir aileden gelmektedir ve SADUM önemli mevkilerine Nakşibendi Tarikatı'nın önde gelen isimlerinden bazılarının atanmasına da izin vermiştir. Müftü, bu isimlerin atanması kararını SADUM'un Ekim 1943'te toplanan Kuruluş Kurultayı'nda açıklamıştır (Eden, 2016, s. 245). Sovyet yönetimi bunların hepsine sessiz kalmayı tercih etmiştir. Bunun sonucundaysa Orta Asya Müftülüğü yıllarca Babahanov ailesi tarafından yönetilmiştir:

- 1943-1957 yılları arasında İshan Babahan bin Abdülmecidhan,
- 1957-1982 yılları arasında Abdülmecidhan'ın oğlu Ziyaüddinhan İshan Babahanov,
- 1982-1989 yılları arasında ise Ziyaüddin'in oğlu Şemseddinhan Babahanov (Taşar, 2010, s. 2).

Baba Abdülmecidhan'dan sonra SADUM'un başına geçen Ziyaüddinhan, Bolşevik Devrimi'nden sonraki çalkantılı yıllarda Taşkent'te dünya gelmiştir. Stalin'in Büyük Terör/Tasfiye döneminde tutuklanmamak için medrese eğitimini bırakmış ve gençliğinin büyük bir kısmını bir Kolhoz'da bahçıvan olarak çalışarak geçirmiştir. Bu Sovyetlerin aşırı ve gelenekçi olarak adlandırdığı gruptan pek çok ismin izlediği bir yoldur. Bunların büyük bir kısmı Sovyet yönetiminin kendi varlığını korumak için yetiştirdiği Sosyalist kadroları savaş

meydanına sürdüğünde onlardan boşalan siyasi ve idari kadrolara intisap etmiştir. Bu sayede de devlet bürokrasisi içinde görev almışlardır. Bu isimlerden birisi olarak karşımıza çıkan Ziyaüddün SADUM Müftüsü olduktan sonra, hayatının geri kalan kısmını Parti-Devletine, Müslümanların Komünist sisteme bir tehdit olmadığını ispatlamaya çalışmakla geçirmiştir. Projesinin kilit noktası İslam ve Sovyet Komünizmi arasında uyum ve işbirliği vurgusudur (Taşar, 2016, s. 281).

Başında üç kuşak Babahanov ailesinin görev yapmış olduğu SADUM, Sovyetler Birliği'ndeki dört Müftülük içinde en önemli olanıdır, zira Birlik Müslüman nüfusun %75'i SADUM sorumluluk alanı içinde kalan bölgede yaşamaktadır. Bu da SADUM'un önemini arttırmıştır. Ek olarak SADUM'un sorumluluk alanında kalan bölgede faaliyet gösteren iki medrese ve bir matbaanın varlığı da SADUM'un önemini daha da arttıran şeylerdir. SADUM sorumluluk bölgesindeki nüfusun tüm dini faaliyetleri ve ibadetlerinden sorumlu olmuştur (Akçalı, 1998, s. 63). Bu yüzden SADUM'un Başkanı'na sıklıkla "Büyük Müftü" de denilmiştir (Kılıhoğlu, 2020, s. 161).

Bu Müftülükler temelde Sovyetler Birliği'ndeki Müslüman nüfusu İkinci Dünya Savaşında Sovyet tarafında savaşıma teşvik etmek için kurulmuşlardır (Taşar, 2010, s. 20).<sup>4</sup> Zira Sovyetlerin ülkelerini ve iktidarlarını korumak ve savunmak amacıyla, kendileri için savaşacak askere olan ihtiyacı cephede verilen kayıplar sebebiyle sürekli artmıştır. 1941 yılında başlayan saldırıdan itibaren, 1943 yılının ilk yarısına kadar olan dönemdeki Alman ilerleyişi yüzünden ölen ve yaralanan Sovyet askerlerinin sayısı tahminen 2.834.947'dir. Kızıl Ordu'nun 1943 yılının üçüncü çeyreğindeki zayıtı ise ilk iki çeyretekenden daha fazla olmuş, toplam 2.864.661 kayıp üç aylık bir dönemde verilmiştir. Başka bir deyişle, belirtilen sayıdaki Sovyet askeri Temmuz-Eylül ayları arasındaki dönemde ya ölmüş ya da yaralanarak savaş dışı kalmıştır. Ekim ayından Aralık ayına kadar olan dönemde ise Kızıl Ordu 2. 157.895 kayıp daha vermiştir (Krivosheev, 1997). Bu dönemde Sovyetler ve Kızıl Ordu, Alman ilerleyişini durdurabilmek için büyük miktarda askere ve askeri malzemeye ihtiyaç duymuştur. Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse: Almanya'nın Sovyetler Birliği'ni işgale başladığı 1941 yılından 1944 yılı Eylül ayına kadar geçen sürede Kırgızistan'ın toplam nüfusunun 1/4'i, 363.144 kişi, Kızıl Ordu'da askere alınmıştır (Kerimbayev, 1980, s. 215-216).

Sovyetler için hayli müşkül hale gelmeye başlayan bu durumda SADUM Baş Müftüsü İshan Babahan Orta Asyalı Müslümanlardan Kızıl Ordu'ya, vatan savunmasını sağlamak adına katılmalarını talep etmiş, bu yönde fetva dahi

<sup>4</sup> "İkinci Dünya Savaşı'nın ortalarında Stalin yönetimi Sovyetler Birliği'nde sınırlı sayıda resmi Müslüman dini kurumunun kurulmasına izin vermiştir. Bu karar ile ilgili genel kabul gören kanı, Sovyet idaresinin Müslümanlara yaklaşmasının temel nedeninin onların savaş için desteklerini sağlamak olduğu yönündedir" (Eden, 2016, s. 237-238).

vermiştir.<sup>5</sup> Babahan'ın bu girişimi sonucunda Müftülüklerle ilgili Sovyet yönetiminin görüşü değişmiştir ve bu kurumlar kalıcı hale gelmiştir. Faydalı olarak algılandıkları için savaştan sonra da faaliyetlerine izin verilmiştir (Kıllıoğlu, 2020, s. 163).<sup>6</sup> Ek olarak bu İdarelerin Sovyetler Birliği'nde yeraltına çekilen dini faaliyetleri devlet tarafından kontrol edilebilen alana çekme veya yönlendirebilme potansiyelleri olduğu fark edilmiştir. Bu yüzden de Sovyet İdaresi, gelenekselcilerle etkili bir şekilde mücadele edebilmek için Resmi dini kurumları, yani Müftülükleri destekleme kararı almıştır (Yerekesheva, 2004, s. 583). Bu sayede Müslümanların sadakati ve bağlılığının güvence altına alınacağı düşünülmüştür. Ayrıca İslam dinini ve etnik aidiyetleri Cumhuriyetlerdeki milli kurumlarla aynı şekilde ve tarzda yönlendirmek de Ruhani İdarelerden beklenen faydalar arasında olmuştur (Rorlich, 1991, s. 188). Ancak 1943 yılında yayımlanan bir Kararname ile kurulan SADUM'un Orta Asya toplulukları nezdinde meşruiyeti tam olarak oluşmamıştır (Boboxonov, 2001, s. 41). Bu yüzden Stalin'in Savaş Dönemi politikaları kapsamında kurulan Orta Asya Müftülüğü 1940'lı yılların ikinci yarısında devlet ve toplum nezdinde meşruiyet arayışına girişmiştir. Bu kapsamda Müftü ve yardımcıları SADUM'u Sovyet Müslümanlığı'nın idari alana doğal bir yansıması olarak tarif etmiş ve SADUM'u Sovyetlerin bünyesindeki Müslüman toplulukların paylaşabileceği bir ortak değerler platformu olarak sunmaya çalışmışlardır. Platformu oluşturacak değerler arasında bürokrasi, fedakârlık ve fedakarlığın paylaşımı, anavatana aidiyet, kamu hizmeti için gönüllü çalışma, adalet ve savaş sonrası dönemde iskân faaliyetlerine gönüllü katılım gibi konular sayılmıştır. Yine Müftülüğün rolü ve varlığını meşrulaştırma girişimi kapsamında ilk Müftü İşan Babahan İkinci Dünya Savaşı'nı Sovyet ve İslami doğruluk öğretisinin buluşma noktası olarak gördüğünü ifade etmiştir. Bu kapsamda İşan Babahan, idaresine bağlı olan İmamlara Sovyet devletinin fikirlerini açıklayan mektuplar göndermiştir. Bu mektuplarda savaş sonrası dönemde ülkenin yeniden inşasına katılmanın dini açıdan bir sorumluluk/vecibe olduğu ifade edilmiştir (Taşar, 2011, s. 393-394). Ancak daha sonra yaşanan olaylara bakıldığında bu meşruiyetin sağlanamadığı görülmektedir. Bu olumsuz görüş bağımsızlık sonrası döneme de miras olarak kalmıştır. Günümüz Özbekistan'ında, SADUM'a bakış pek de olumlu değildir. Bir örnekle açıklamak gerekirse: 2006 yılında o sırada 40'lı yaşlarını süren bir Özbek İmam'a SADUM'la ilgili düşünceleri sorulduğunda şunları söylemiştir: “*SADUM, KGB'nin bir şubesidir. Rus idaresi döneminde Ateizm'i yaymak için*

<sup>5</sup> “Müftü olarak seçilen İşan Babahan, SADUM'un Ekim 1943'teki Kuruluş Kurultayı'nda Müslümanları Sovyetlerin safında savaşmaya çağırmıştır” (Babakhanov, 1999, s. 22-23). Shamsuddin Babakhanov, *Muftii Ziiiauddinkhan ibn Eshon Babakhan: Zhizn'i Deiatelnost'*, (Taşkent: Gosudarstvennoe Nauchoe Izdatel'stvo, 1999), 22-23.

<sup>6</sup> “İkinci Dünya Savaşı, Sovyet tarihindeki din karşıtı şiddet döneminin sonunun geldiğini göstermiştir” (Taşar, 2011, s. 398; Madrakhimov, 2002, s. 4; Macleod ve Mayhew, 1997, s. 21).

*bir araç olarak kullanılmıştır*” (Taşar, 2011, s. 399). Yapıya karşı ilk baştan itibaren bir direnç ortaya çıkmıştır zira böyle bir yapılanmanın daha önce bölge tarihinde de bir örneği olmamıştır (Taşar, 2011, s. 393).

SADUM, kendisine yöneltilen tüm eleştirilere rağmen yine de Sovyet döneminde İslam dini hakkında bilgi temini, ibadetlerin yerine getirilmesi ve kutsal-tarihi yerlerin bakımı ve ikamesini sağlamıştır. SADUM ayrıca dini ve süreli yayınlar da çıkarmıştır. Bu yayınlar arasında dini takvimler, Hadis kitapları, Kur’an Meali ve kendi dergisi olan Muslims of the Soviet East sayılabilir (Kılıoğlu, 2020, s. 164).<sup>7</sup> Tüm bunlara ek olarak, belki de en önemlisi SADUM’un, Medrese’nin İslam’ın yazıya dökülmüş, ruhani yönü takviye edilmiş ve Sovyet modernitesi ile de uyumlu bir vizyon geliştirmesi için çaba göstermesidir (Thibault, 2014, s. 95-101). Bu kapsamda medresenin ders programı kademe kademe sekülerleştirilmiş ve Ceditçi, Komünist ve Selefi temaların harmanlandığı bir söylem geliştirmeye çalışılmıştır (Taşar, 2016, s. 266).

## 2. SADUM’da Ceditcilik, Selefilik ve Komünizm

SADUM’un ilk Baş Müftüsü olan İşan Ziyaüddin Babahan giriştiği reformlar vasıtasıyla Medrese’yi modern bir eğitim kurumu haline getirmeyi amaçlamıştır. Bu kurumdan yetişen kuşaklar İslam dini ve devlet hakkında modern dünya görüşü ile yetiştirilmiş olacaklarından Müftülüğün pratik ihtiyaçlarına rahatlıkla cevap verebileceklerdir. Bu sebepten dolayıdır ki, kabul ettirilmeye çalışılan bu anlayış, Bolşevik Devrimi öncesi dönemin Ceditçi veya modernleşme yanlısı geleneğin bir yansıması olarak görülmüştür. Ancak gerek o dönemde gerekse daha sonra SADUM’un faaliyetleri içinde en fazla ihtilafa sebep olan ve akademik tartışmalara yol açan konulardan biri de bu iddia olmuştur (Bennigsen ve Wimbush, 1985, s. 45).

Sovyet Müslümanları’nın dini yaşantılarının kontrol edilmesi ve izlenmesi amacıyla faaliyete geçirilen Müftülük, Kruşçev’in din karşıtı kampanyası döneminde, dış politikada uygulamaya konulan Üçüncü Dünya ülkelerine açılma politikası kapsamında kurulan ikili ilişkiler sayesinde Vehhabilik/Selefilikle tanışmıştır.<sup>8</sup> Müftülük bu düşüncüyü Orta Asya bölgesine taşımış ve zaman içinde

<sup>7</sup> “Muslims of the Soviet East dergisi Özbekçe, Arapça, Farsça, Dâri (Afgan Farsçası), İngilizce ve Fransızca olarak basılmıştır” (Atkin, 1986, s.605-618).

<sup>8</sup> “Oliver Roy, Selefilik kavramının 19. yüzyılda Cemaleddin Afganî ile ortaya çıktığını ileri sürer ve Selefilîği köhneleşmiş bir dinsel geleneğin ve sömürgecilik içinde müslümanları yabancılaştırmış olan bir siyasal tarihin etrafından dolanarak, özgün metinlere ve Peygamber zamanındaki toplum modeline dönme fikri olarak tanımlar. Selefilik terimi somut bir doktrinden ziyade dışarıya ve özellikle Batı’ya karşı durarak bir inşa sürecini ifade ettiğinden, çeşitli İslam biçimlerini oluşturma potansiyeline sahiptir. Selefilik yerine “yeni-fundamentalizm” kavramını tercih eden Roy, bu kavramı, kutsal kitaba bağlılık ve kültürel Batı aleyhtarlığı olmak üzere iki unsura dayandırmaktadır” (Roy, 2003, s. 124-125).

Vehhabilğin aktif bir propaganda aracına dönüşmüştür (Taşar, 2016, s. 285).<sup>9</sup> Bu yüzden Müftülük ile ilgili olarak hem Komünizm için bir cephe, hem Vehhabilik için bir araç hem de Ceditçiliğin mirasçısı olduğu iddiaları ortaya atılmıştır. Peki bu iddialardan hangisi doğrudur, sırasıyla incelemeye çalışalım:

İlk görüşe göre; öncelikle Ceditçiliğin yenileşme programının etkileri (Batı tarzı eğitim metotlarının tanıtılması ve uygulamaya konulması gibi) Müftülüğü de derinden etkilemiştir. Çarlık döneminin son yıllarında Ceditçilerin bir kısmı, Muhammed Abduh ve Cemaladdin Afgani gibi meşhur dinde modernleşme taraftarı isimlerin görüşlerinden ciddi derecede etkilenmiştir. Bu iki isimden Muhammed Abduh (d. 1849, Nil Deltası-ö. 11 Temmuz 1905, İskenderiye), Mısırlı eğitimci, yargıç ve reformcudur. Çağdaş İslamcılığın kurucusu olarak kabul edilir. İslam ve Özgürlükler gibi son kitaplarında yer alan görüşleri nedeni ile Yeni-Mutezileciliğin de kurucusu olarak değerlendirilmiştir. Abduh, Bahailik inancı ile de yakın ilişkiler içerisinde olan bir kişi olması ile tanınmıştır (Keskiöglü, 1970, s. 109-136; Cole, 1981, s. 7-16; İşcan, 1998; Al-Rahim, 2006, s. 166-169; Sedgwick, 2009).

Cemaladdin Afgânî ise, 19. yüzyılda yaşamış, hayat hikâyesi, siyaset ve din alanındaki görüşleriyle gerek yaşadığı dönemde, gerekse daha sonraki dönemlerde pek çok tartışmalara konu olmuş bir şahsiyettir. Hakkında yapılan araştırmalar, yazılan kitap ve makaleler incelendiğinde kendini bilmez biri mi, İslam'ı özüne dönerek yaşamak hususunda gayret sarf eden bir mücadeleci mi, dini bozmak isteyen bir tahripçi Mason mu, ömrünü İslam'ı doğru yaşamak ve Müslümanları emperyalist Batı'nın zulmünden kurtarmak için harcamış fedakâr bir din adamı mı olduğu hususu muğlaktır. Çünkü Afgânî hakkında yapılan çalışmaların bir kısmı onu överek, büyük bir İslam hizmetkârı olduğunu iddia ederken; diğer kısmı tamamen yermekte ve büyük bir din düşmanı olarak göstermektedir (Duman, 2013, s. 179). Genellikle "Afgani" olarak tanınan Cemaladdin (1838-1897) kendisinin ve takipçilerinin söylediği üzere Afganistan'da doğmuştur. Hatta Afganistan'da "Seyitler Ailesi"nin bir ferdi olarak bilindiği iddia edilmektedir. Ancak son 25 yılda elde edilen bilgiler onun Şii İran'da doğan bir İranlı olduğunu göstermiştir (Davison, 2012, s. 257).

Bu iki ismin fikirlerinden etkilenen modernleşmeci görüşe göre İslam Dünyası öncelikli olarak entelektüel yenilenmeye olan meylini yeniden kazanmalıdır. Gerekliyse bu vizyon gayrı müslimlerden alınmalıdır (Keddi, 1972, s. 62). Ancak bu söylemleri yüzünden Ceditçiler "*Batıcı*" olmakla suçlanmıştır. Fakat tüm bu suçlama ve eleştirilere rağmen Orta Asya'da medrese eğitimi geleneğini modernize etme, eğer bu mümkün olmazsa da eski sistemden

<sup>9</sup> Martha Brill Olcott bu noktada yurtdışında eğitim alan Sovyet dönemi din adamlarının, özellikle de Brejnev döneminde yurtdışına gidenlerin, Ortadoğu'daki entelektüel akım ve tartışmalardan etkilendiklerini iddia etmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. (Olcott, 2007).



kopma düşüncesi Ceditçilerin neredeyse tamamının üzerinde ittifak etmiş olduğu bir konu halini almıştır. Bu sebepten dolayı Helene C. d'Encausse Ceditçiliği sadece medresede, yani klasik eğitim sisteminde değil, Müslüman aklı ve kavrayışında da bir reform olarak nitelendirmiştir (d'Encausse, 1988). Ceditçilik konusunda çalışan isimlerden birisi olan Adeeb Khalid'e göre bu konuda Ceditçilerin kültürel programı ile Çarlık Rusyası'nın uygulamayı öngördüğü medenileştirme misyonu örtüşmektedir. Bunun sonucunda da Baş Müftü Ziyüddin gibi isimler bu iki farklı ama örtüşen vizyonu birbiri ile entegre etmek için gayret göstermiştir (Khalid, 2005, s. 415).

Bu girişimler sayesinde SADUM bünyesindeki Ceditçiliğin izini sürmek nispeten kolay olmaktadır. Ancak aynı şeyi Selefilik için söylemek daha zordur. Zira Selefilik Sovyet Sistemi içerisinde izini sürmek yazılı kaynakların azlığı ve objektifliğindeki şüpheler nedeniyle çetrefilli bir hal almıştır. Bunu özellikle medrese tedrisatı içerisinde fark etmek ve incelemek çok daha zor hale gelmektedir. Bu durumu Orta Asya'da Selefi/Vehhabi tanımının uğradığı anlam kayması daha da zorlaştırmaktadır.<sup>10</sup> Karışıklık çoğunlukla terimin geniş kapsamlı kullanımından kaynaklanmaktadır. Selefi tabiri ile teoride İslam'ın ilk ve bozulmamış haline atıfta bulunulmaya çalışılmıştır. Ancak özellikle son yıllarda radikal hareketler de kendilerini sıklıkla Selefi olarak tanımlamaktadır (Cornell, 2005, s. 626). Orta Asya'da ise kendilerini Selefi olarak adlandıran gruplar fikri ve dini temellerini bölgede yaygın olan Hanefi mezhebinden değil de kaynağını Hanbeli Mezhebinden alan Suud Vehhabiliği ile Hindistan'daki Deoband Hareketi'ne dayandırmaya çalışırlar. Oysaki Hindistan kökenli Deoband Hareketi de Hanbelilik gibi geleneksel Sünni İslam anlayışı içindedir (Metcalf, 1982).

Sovyet sonrası dönemde ise Vehhabilik tabiri Orta Asya'nın otokratik liderleri tarafından modern eğitim almış ama önce Müslüman Kardeşler ve Afgan Mücahitleri daha sonraysa Taliban çizgisindeki daha radikal ve siyasi bir İslamın savunuculuğunu yapan genç mollaları tarif etmede kullanılmıştır.<sup>11</sup> Bir örnekle netleştirmek gerekirse; Hakimcan Kâri Vasiyev ile 2003 yılında Margilan'da yapılan bir söyleşi sırasında alınan şifahi bilgiye göre Fergana Vadisi halkı bölgede Hadis dersi veren veya alan herkesi istisnasız "*Vehhabi*" olarak

<sup>10</sup> "Vitaly Naumkin yaptığı çalışmalarda Orta Asya'da 1950'li yıllardan beri çöşkulu bir Selefi yapılanmasının olduğunu, bunu üçüncü SADUM Müftüsü Şemsettin Babahan'ın da dile getirdiğini ifade etmektedir. Hatta eski bir Özbek parti görevlisinin Selefi/Vehhabi grubu o dönemde ülkedeki dini grupları bölmede kullandıklarını, özellikle de bölgede etkin olan ve bu özelliği sebebiyle de Moskova tarafından oldukça tehlikeli olarak kabul edilen geleneksel İslam anlayışına karşı kullanıldığını itiraf ettiğini ifade etmiştir" (Naumkin, 2005, s. 51).

<sup>11</sup> "Orta Asya'da 1990'lı yılların sonu ve 2000'li yılların ilk on yılı arasında kalan dönemde Vehhabi ve Vehhabilik tabiri daha fazla radikalleşen İslamcı grupları tarif etme ve isimlendirmede kullanılmıştır" (Ahrari, 2001, s. 20-21).

isimlendirmiştir (Muminov, 2007, s. 259-260). Bu anlam kayması haliyle kavram karmaşasına yol açmaktadır.

Rusya ve Orta Asya'da Vehhabi tanımlaması 1980'li yılların sonundan beri yanlış bir şekilde her türden İslamcı radikalleri tanımlamada kullanılmıştır. Bazı durumlarda mevcut idareye muhalif olanları da tarif etmede yararlanılan bir isim olmuştur. Özellikle Vehhabi tehdidi adı altında formüle edilen İslam hakkındaki retorik, siyasi muhalefeti oluşturan grupları ezmede ve baskılamada gereken kanuni zemini teminde bölge yönetimleri tarafından halen kullanılmaktadır. Bazı Batılı araştırmacı ve akademisyenler bu terimin kullanımına karşı çıkmaktadırlar, zira Orta Asya'da ciddi bir Vehhabi hareketinin olmadığı iddiasındadırlar (Malashenko, 2001, s. 51; Atkin, 2000, s. 123-132).

İsimlendirmede yapılan bu kasıtlı tutumun yol açtığı kavram karmaşasını David Commins de şu şekilde izah etmektedir: “*İbadet ve inanç esaslarında farklılıklar olan neredeyse tüm gruplar Selefi olarak adlandırılmaktadır. Bu da doğru ve genel kabul gören bir tanım yapılmasını zorlaştırmakta ve kafaların da karışmasına sebep olmaktadır*” (Commins, 2015, s. 151). Louis Brenner ise Selefiligi şu şekilde tanımlama yoluna gitmektedir: “*Selefilik, Müslümanlığın dışı vurumunun yerel tarihi formlarından tam anlamıyla bir kopuş*” halidir. Bu kopuşun öncelikli amacı ise Müslüman dini eğitiminde reform yapmaktır (Brenner, 2007, s. 210). Terimin çoklu kullanımına açıklama getirme noktasında Bernard Haykel de Selefilikle ilgili bir dizi kilit önemdeki konuya değinmeye çalışmıştır. Değnilen bu konular; Eş’ari<sup>12</sup> düşüncesine olan muhalefet, dini inanç, ibadet ve uygulamalarda reform, dinin ilk ve saf haline geri dönülmesi talebidir (Haykel, 2014, s. 35). Bu talepler yüzünden bağımsızlık sonrası Orta Asya’da devlet kontrolü dışındaki tüm İslami akımlar, potansiyel tehdit olarak algılanmaktadır.<sup>13</sup> Sovyet sonrası Orta Asya’da tipik bir biçimde karşımıza çıktığı üzere, bölgedeki İslamcı akımlar içinde Selefi olarak tasnif edilenler, genelde buldukları coğrafyanın ve kültür havzasının geleneksel İslami köklerinden bağımsız gelişen akımlardır (Çaman ve Dağcı, 2014, s. 16). Bu yüzden bölge dinamiklerine tam olarak adapte olamamaktadırlar ve istikrarsızlığa yol açabilmektedirler.

<sup>12</sup> Eş’arilik İslamdaki mezheplerden biridir. Özellikle Abbasiler döneminde yaygınlaştığı ifade edilmektedir. Aklı herşeyden üstün tutan Mu’tezile düşüncesine muhalefet etmiştir” (Altun, 2002; Keskin, 2005).

<sup>13</sup> Sovyet sonrası dönemde Orta Asya’da Selefilinin güçlenmesinin temel sebepleri şunlar sayılmaktadır: ‘Bölgenin İslam dünyası ile kısmen yeniden birleşmesi, ‘Yurtdışında eğitim gören dini liderlerin ve din adamlarının ortaya çıkması, ‘Selefilikle ilgili bilgiye daha kolay ve zahmetsizce ulaşma imkânlarının ortaya çıkması, ‘Sovyet sonrası dönem toplumlarının yaşadığı kimlik bunalımı, ‘Gerçek ve uygun dini alternatiflerin eksikliği, ‘Kötüleşen sosyo-ekonomik koşullar, ‘Devlet yönetiminin zayıflığı, ‘Kamu görevlilerinin adaletsiz tutum ve uygulamaları (Falkowski ve Lang, 2015, s. 15).

Bu noktada ortaya çıkan sonuç, 1960'lı yıllardan beri Suudi petro-dolarları tarafından desteklenen Selefi yaklaşımın temel özelliğinin, Hanefilik de dâhil olmak üzere, tüm diğer mezheplerin reddidir. Bunun sonucunda Arap Milliyetçiliğine, İran Şiiliği'ne, Komünizm'e ve Batı'ya karşı husumet besleyen bir Sünniliği teşvik eden Suudiler, petro-dolarlar sayesinde, amaçlarına uygun olarak, dünyadaki dinî eğitim alanında belirleyici bir konumda olmuşlardır (Keppel, 2002, s. 61-80) Ancak yukarıda kısaca değinilen ve hepsi birbirinden farklı olan bu yorumlar Selefiliğin tek ve standart bir tanımını yapmayı imkânsız hale getirdiğini de unutmamak gerekir (Taşar, 2016, s. 286).

Bu hareketleri tanımlamada ortaya çıkan temel problem ise SADUM'un programı-müfredatında hepsinden (Ceditçilik, Selefilik/Vehhabilik ve Komünizm) yansımalar ve etkilerin olmasıdır. Tüm bu karmaşıklığa ve sentez girişimlerine rağmen ne Müftü Ziyaeddin ne de onu yardımcıları Hanefiliği veya İslam dinini reddetmemişlerdir. (Bu sayılanlardan ilki tavizsiz bir Selefi/Vehhabi, diğeri de o dönemde iyi bir Komünist'tir.) Bu yüzden Müftülüğü bu sayılan üç akımdan birine tamamıyla teslim olmakla itham etmek doğru olmayacaktır (Taşar, 2016, s. 287).

SADUM'da Batılı kurum ve fikirlerle etkileşime geçme konusunda Ceditçi söylem ve onun tecrübelerinden yoğun bir şekilde faydalanılmıştır. Ancak Ceditçi söylem ve yaklaşım Müftülüğü ele geçirmemiş, savaş sonrası dönemin Orta Asya'sında gerek Müftülük gerekse de Ulema açısından Ceditçilik, Hanefilik ve Selefilikle ilgili fikirler ulaşılabilir olmaya devam etmiştir. Öyle ki, Sovyet dönemimde her ne kadar iyi gözle bakılmasa da önemli Ceditçilerin hatıraları, 1920'li yılların başındaki dönemde Basmacılar karşı Ceditçi-Bolşevik birlikteliği, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde de merak konusu olmuş, bu bahsi geçen konular SADUM Müftülüğü'nün üst yönetimi tarafından açıkça tartışılır hale gelmiştir (Taşar, 2016, s. 287).

Selefilik/Vehhabiliğe gelince, mezheplerin reddi gibi Vehhabi söyleminin temel konuları SSCB'nin son dönemlerine kadar aynı açıklıkla tartışılmamıştır. Ancak Vehhabiliğin de Orta Asya'nın 20. yüzyıl tarihinde sınırlı da olsa yeri vardır. Suriyeli Selefi Şami (Şamlı) Damulla'nın fikir ve görüşleri Orta Asyalı ve

Özbek din adamlarının birkaç kuşağı üzerinde etkili olmuştur.<sup>14</sup> Müftü Ziyaeddin de bu etkilenenlerden birisidir.<sup>15</sup>

SADUM'un Orta Asya İslam tarihinin seçilmiş olayları ve örneklerini özümseme kapasitesi Ceditçi ve Selefî/Vehhabi söylemlerine olan yakınlığını açıklama konusunda da yardımcı olmaktadır. Ancak faydası sadece bu durumla sınırlı değildir. Müftülük, Sovyet söyleminin de Orta Asya ahalisine ulaştırılmasında aracı rolü oynamaya çalışmıştır. Zira Sovyet yönetimi, mirasçısı olduğu Çarlık Rusyası ve onun idareci sınıfından farklı olarak, İslam'ı sınırlı ibadetlerin bileşiminden daha ziyade, açık ve anlaşılabilir modern bir sosyal olguya dönüştürme iddiasında olmuştur. Bu noktada ismi zikredilen bu üç yaklaşım SADUM'un Orta Asya'da en çok üzerine düştüğü, önem verdiği konu noktasında birleşmiştir. Bu ortak nokta: bölgede yaygın olarak uygulanan ve Sufilikle irtibatlandırılan ve Hanefî anlayışı tarafından da mazur görülen dini tören ve ritüellerin ortadan kaldırılmasıdır (Taşar, 2016, s. 288). Bu sayılanlar yeni talepler değildir. Stephane A. Dudoignon halk arasında yaygın olan bu tür dini ritüellere yönelik eleştirilerin 19. Yüzyılda yaygınlaştığını ifade etmektedir. Ancak bu eleştirel tutum takımanlar sadece Ceditçiler değildir. Bu uygulamalara dini çevrelerden de yoğun eleştiri gelmiştir (Dudoignon, 1996, s. 18-19). Ek olarak 18. Yüzyılda Buhara, Hive ve Hokand Hanlıkları idarecileri, Sufî zikir törenlerini yasaklamışlardır zira bu törenlerin kendi siyasi meşruiyetlerini de tehdit edebilecek bir muhalefet ortamını ortaya çıkarmasından endişe etmişlerdir (DeWeese, 2012, s. 259).

Bu noktada hedef alınan uygulamaların başında ise türbe ziyaretleri ile siyasi konularda din adamlarına danışılması gibi uygulamalar gelmektedir (Babadzhanov, 2010). Bu uygulamanın sonlandırılmasını isteyen SADUM, Sovyet döneminde türbe ziyaretleri ile ilgili resmi makamların yaptığı açıklamaları bir araya toplamış, bu eski ve dinde yeri olmayan gelenek ve adetlerin terk edilmesi için çalışılacağını ilan etmiştir. Ancak Orta Asya Türk

<sup>14</sup> “Şami-Şamlı Damulla, tam ismi Sa'id ibn Muhammed ibn el-Vahid ibn Ali el-Asali et-Tarabulusi'dir. Buradaki Trablus kelimesi ile Lübnan'daki Trablus şehri kastedilmektedir” (Taşar, 2016, s. 287).

“Orta Asya'daki diğer önemli Vehhabi önderleri Lübnan Trablus kökenli Şami Damulla el-Tarabulusi 1919-1932 yılları arasında aktif bir şekilde Bolşevikler safında veya en azından onların desteğiyle Sufiliğe karşı mücadele etmiştir. 1940 yılında Orta Asya'da sürgünde iken ölmüştür” (Fredholm, 2016, s. 8).

<sup>15</sup> “Orta Asya'daki Selefiliğin yerel formları Vehhabilikten doğrudan etkilenmiş olmasa da bazı Orta Asya uzmanları Perestroika'dan çok daha önce Suudi etkisini izlerine rastlamışlardır. Özbek araştırmacı Bahtiyar Babacanov Taşkent'teki SADUM arşivinde bulunan fetvalar hakkında yaptığı araştırmada, fetvalarda sıklıkla Halk İslamı'nın hedef alındığını ifade etmiştir. Yine yaptığı araştırma sonucunda Babacanov, Orta Asya'daki ilk Vehhabi'nin Müftü Ziyaüddin Babahanov olduğu bilgisine de ulaştığını ifade etmiştir. Babacanov, Babahanov'un 1947-1948 yıllarında eğitim almak için Suudi Arabistan'da bulunmasını da iddiasını desteklemede için kullanmaktadır” (Babajanov, 2001, s. 180).

toplumunda yaşatılmaya çalışılan Geleneksel İslam anlayışının önemli bir ögesi olan kutsal mekânların ziyaret edilmesi Sovyet döneminde dahi engellenememiştir. Yüzyıllar boyunca türbeler ve mezarlar çoğunlukla kadınların ve inançlı kişilerin hayatında önemli rol oynamıştır. Bu duruma en güzel örnek; özellikle Orta Asya’da oldukça popüler olan Oş’taki “*Taht-ı Süleyman*” türbesidir. Bu ziyaretlerin önünü almak adına Taşkent Müftüsü 1958 yılında Süleyman Dağı’ndaki mezarı ziyaret edenlerle için olumsuz bir fetva yayınlamıştır. Fetvanın türbe ziyaretçileri üzerinde fazla bir etkisi olmamıştır. Bunun üzerine türbe 1963 yılında kapatılmış ve mezar da yok edilmiştir. Ancak, bu durum da ziyaretleri sonlandırmamıştır. Bölge günümüzde halen ziyaret edilen yerlerden birisi olmaya devam etmektedir (Bedirhan, 2011, s. 442).

SADUM’un türbe ziyaretleri ile ilgili açıklamasına karşı yerel halk arasında memnuniyetsizlik ortaya çıkmıştır. Bundan 10 yıl sonra benzer bir tutucu tepki, SADUM İdaresi’nin ve Müftü Ziyaüddin’in Mısırlı Müftü Mahmut Şeltut’un (1893-1963) Kur’an Tefsiri’ni ders kitabı olarak okutulmak üzere seçmesi üzerine bir kez daha ortaya çıkmıştır (Taşar, 2016, s. 289-290). Zira Mahmut Şeltut o dönemde Selefi görüşleri ile bilinen bir isimdir. Ancak tüm itirazlara rağmen Müftü Ziyaeddin kararından vazgeçmemiştir (Taşar, 2016, s. 290).<sup>16</sup>

Müftülüğün yazılı İslam’ı teşvik etme hassasiyetinin bir başka yansıması da medrese müfredatındaki Hadis dersinin saati ve etkisinin artmasıdır. Öyle ki, Müftülüğün dergisi olan *Muslims of the Soviet East*’in 1970 ve 1980’li yıllarda yayınlanan sayılarının neredeyse hepsinde Hadis ilmi veya Orta Asyalı önemli Hadis derleyicileri olan Muhammed El-Buhari (810-870) ve El-Tirmizi (824-892) ile ilgili makaleler yayınlanmıştır (Kadyr, 1985, s. 9-10). Selefilik’in mezhepleri ortadan kaldırmak adına Hadisle ilgili ithamlarına karşı da SADUM 1970 ve 1980’li yıllarda Orta Asya’dan doğan Hanefi geleneğini yeniden canlandırma yoluna giderek cevap vermiştir. Zira bölgedeki dini istikrar ve sükûnet 1970’li yıllardan başlayarak Vehhabilik tarafından tehdit edilmeye başlanmıştır (Lewis, 2008, s. 185). Zira 1970’li yıllardan beri, Orta Asya’lı gençler İslam ülkelerinde dini eğitim alabilmek için illegal yollardan Sovyetler Birliği’nden ayrılmıştır. Bu gençler eğitimlerini tamamlayıp geri döndüklerinde ise dinin radikalleşmiş ve politize olmuş yorumlarını Orta Asya’ya taşımışlardır (Cornell, 2005, s. 626). İşte bu noktada Selefilik’i dengelemek adına Ceditçilerin ve Avrupalı Oryantalistlerin de değindiği Buhara Medreseleri’ndeki eğitimin geri kalmışlığı ve hurafelerle dolu olduğu görüşü yeniden gündeme getirilmiş,

<sup>16</sup> “Mahmut Şeltut, 1958-1963 yılları arasında El-Ezher Üniversitesi’nin Büyük Şeyhi olarak görev yapmıştır. 1849-1905 yılları arasında yaşamış olan Modernizm yanlısı Muhammed Abduh’un fikirlerinden etkilenmiştir. Şeltut, ayrıca dönemin Mısır Devlet Başkanı Cemal Abdünnasır’ın da yakın arkadaşısıdır. Şeltut eserlerinde evliya türbelerinin ziyareti, aile planması gibi güncel konulara da değinmiştir” (Abraham, 1977; Zebiri, 1991, s. 210-244; Zebiri, 1993; Şimşek, 2005, s. 369-398).

geçmişte yaşanan ve bölgeyi geri bırakan bu durumun sebeplerinden birinin Hadis merkezli bir eğitimin verilmemesi olduğu iddiası ortaya atılmıştır (Frank, 2012, s. 171-175). Selefilikğin mevcut dengeleri bozma çabası SADUM'un mollaları ve camileri kontrolü altında tutma ve yönetme isteğini güçlendirmiştir.<sup>17</sup>

Sayıları oldukça az olan resmi olarak kabul görmüş din adamları, din adamlığının icaplarını yerine getirirken aynı zamanda Müftülüklerin bürokratları, idarecileri ve din görevlileri olarak çalıştırılmıştır (Bennigsen ve Wimbush, 1986, s. 16). Bununla birlikte, elbette ki devlet kademesinde görev almayan, fikri ayrılığı sebebiyle ondan bilinçli olarak uzak duran, Sovyet baskı ortamına rağmen, faaliyetlerini ve dini inançlarını gizli olarak devam ettirmeye çalışan din adamları da Orta Asya bölgesinde var olmuştur.<sup>18</sup> Bu gayrı resmi molla ve imamların faaliyetlerinin önüne geçmek için 1949 yılında İşan Babahan kendi idaresi altındaki tüm camilere dini ibadetleri izinsiz olarak yerine getiren kişileri tespit edip SADUM'a bildirmelerini emretmiştir (Taşar, 2010, s. 39). Bu bahsi geçen gayrı resmi din adamları SADUM'un etki alanı dışındaki sosyal alanda faaliyet göstermiş ve Sovyet Müslümanları için dini ritüelleri yerine getirmelerine yardımcı olmuş, dinin kısmen de olsa devlet kontrolü dışındaki gri alanlara taşmasına imkân vermiştir. Sovyet yönetimi bunları yasadışı ilan etmiş ve sıkı bir takibe almıştır ancak yok edememiştir. Bu yıllarda bid'atların ortadan kaldırılması SADUM'un öncelikli amaçlarından biri olsa da kurumsallaşma çabaları yüzünden bu amaç ikinci planda kalmıştır (Taşar, 2010, s. 28).

Sovyet idarecileri yok edemedikleri bu grubu itibarsızlaştırmak için onları “Parazitler” olarak adlandırma ve karalamaya çalışma yoluna gitmiştir (Bennigsen ve Wimbush, 1986, s. 16).<sup>19</sup> Ancak Sovyet yönetimi, İslami eliti güç kullanarak tasfiye edemeyeceğini anladığında bu grubun kontrolü için resmi görevlere atanmalarının daha etkili bir yol olacağını fark etmiştir. Bu çalışmalar sonucunda da “Resmi” Mollalar siyasi ve idari sistemin bir parçası haline gelmiştir (McGlinchey, 2006, s. 129). Bu resmi memurlar farklı idari işlerde de

<sup>17</sup> “Kuruluşunun ilk yıllarında, SADUM'un Taşkent'teki merkezi yapılanmasının iki temel amacı vardır: Orta Asya'daki tüm camiler ve önemli türbeleri kontrol etmek ve toplum nezdinde güvenilirliğini sağlamak” (Taşar, 2010, s. 27).

<sup>18</sup> Bunlara Gezgin Mollalar (Rusça Brodiachye Mully, Kırgızca Selsayak Moldalar) deniyordu. Yazarın Notu.

<sup>19</sup> “Sufiler sıklıkla “Fanatikler”, “Sahtekâr-dolandırıcı”, “Suçlular”, “Parazitler”, “Din bezirgânları”, “Şarlatanlar”, “Fanatik serseriler”, “Gerici şarlatanlar” gibi onur kırıcı ve aşağılayıcı isimlerle tanımlanmıştır” (Eden, 2016, s. 243; Bennigsen ve Wimbush, 1985, s. 87-88; 92; 97; 127).

“Yaacov Ro'i, Sufileri Sovyet karşıtı faaliyetlere müdahil olan “başına buyruk çevreler”, “fanatikler”, “gericiler” olarak tanımlayan pek çok resmi görevli olduğunu aktarır” (Ro'i, 2000, s. 391, 389, 396 ve 400).

görevlendirilmişlerdir. Bu da Sovyet idari sisteminin seküler yapısının bozulmasına sebep olmuştur (Akçalı, 1998, s. 64).

Din adamları her ne kadar dini bir örgütlenme içinde çalışıyor olsalar da kendilerinden rejimin din karşıtı uygulamalarını desteklemeleri de beklenmiştir. Bu kapsamda Sovyet yönetiminin din (İslam) karşıtı uygulamalarını savunmaları, aklileştirmeleri ve tabandan gelen eleştirileri göğüslemeleri de kendilerinden beklenenler arasında yer almıştır. Bu bağlılıklarından dolayı da toplum içinde zaman zaman Devrim öncesi dönem Ceditçilerinin mirasçısı/bakiyesi olarak görülmüşlerdir (Akçalı, 1998, s. 65). Bu noktada Sufilerin gelenekselciliğine karşın, SADUM ve diğer devlet destekli Müftüler Orta Asyalı Ceditçilerin İslami Modernizmi ile yakından irtibatlı olmuştur.<sup>20</sup> Bu yüzden örgütlenmelerin Ceditçi geleneğin devamı olduğu yönündeki iddianın 3 önemli dayanağı vardır. Bunlar sırasıyla:

1. Sovyet Devleti ile yakınlaşma,
2. Devlet destekli modernizasyon hareketlerinin desteklenmesi,
3. Türbe kültürü vb. pratiklere muhalefet. Türbe ziyaretleri ve bu yerlere kutsallık atfedilmesi gelenekçilikle ilişkilendirilmiştir (Bennigsen ve Wimbush, 1985, s. 45).

### 3. İkinci Dünya Savaşı Sonrasında SADUM

İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan yeni dünya düzeninde Sovyetler Birliği eskiye oranla daha güçlü bir ülke haline gelmiştir. Politika ve amaçları da bu durumla uyumlu olma durumunda olmuştur. İki kutuplu uluslararası sistemdeki büyük güçlerden biri haline gelen Sovyetler Birliği, ideolojisini dünyanın geri kalan kısmına yaymak, etkilenme potansiyellerinin daha fazla olduğunu düşündüğü Üçüncü Dünya Ülkeleri'ni nüfuz alanına dahil etmek istemiştir. Bu kapsamda uluslararası siyasi sistemde hem stratejik konumu hem de sahip olduğu ekonomik kaynaklar sebebiyle önemi her geçen gün daha da artan Ortadoğu bölgesinde etkili olmak istemiştir. Sovyetler, bölge ülkelerinin büyük kısmının nüfusunun İslam dinine dahil olması sebebiyle SADUM'un kuruluşu örneğinde olduğu gibi dini inanç kartını oynamayı en uygun seçenek olarak görmüştür. Bunun sonucunda Sovyetler Birliği'nin etkisini Arap ve İslam Dünyası'na yayma çabası ve isteği İslam'a karşı daha ılımlı bir tutum takınılması mecburiyetini beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda sömürge geçmişleri sebebiyle Batı ve Sömürgecilik karşıtlığının yüksek olduğu Ortadoğu bölgesi ve Afrika kıtasındaki ülkelerle ilişkileri geliştirmek için İslam ve diğer dinlere karşı izlenen baskıcı ve katı tutumdan görünürde taviz verilmiştir (Sengupta, 2003, s. 194). Sosyalist sistemde Sovyet Devleti seküler ve dini çıkarları dengelemek için

<sup>20</sup> Bennigsen ve Wimbush'un ifade ettiği üzere: "Resmi İslam'ın temsilcileri Bolşevik Devrimi öncesi dönem Ceditçilerinin son temsilcileridir" Bennigsen ve Wimbush, 1985, s. 45.

ideoloji ve geleneksel inançlarla mücadele ederken oldukça baskıcı ama aynı zamanda bir o kadar da esnek bir siyaset takip etmiştir. Bunu da Çarlık döneminin siyasi ve idari mirasına ve oradan esinlenen politikalar sayesinde yapabilmiştir (Yerekeshva, 2003, s. 194). Yine de izlenen tüm bu politikalara rağmen İslam dinine siyasi konjonktürün zorlaması sebebiyle mecburiyetten gösterilen müsamaha, gerek İslami geleneklerin gerekse de İslam Dini'nin toplumun gelenek, yaşam biçimi ve manevi kültürünün bir parçası olarak korunmasına imkân vermiştir (Sengupta, 2003, s. 194). Sovyet yönetimi tarafından bu politika değişikliğini resmen duyurmak için ilk adım 1946 yılının Ocak ayında atılmış ve 1929 tarihli Dini Topluluklar Hakkındaki Yasa değiştirilerek din adamlarına devletin sıkı denetim ve gözetimi altında olmak şartıyla, dini örgütler ve organizasyonlar kurma izni verilmiştir (Haghayeghi, 1995, s. 45). Yine bu kapsamda 1948 yılında Taşkent ve Buhara'daki iki medresenin yeniden açılmasına ve eğitim vermesine izin verilmiştir (Akçalı, 1998, s. 67).<sup>21</sup> Medreselerin din adamı yetiştirmesine izin verilmiş olsa da Ulema'ya vaaz verme yasağı getirilmiştir zira bu uygulamanın din propagandası olarak görüldüğü ve müsaade edilemeyeceği ifade edilmiştir (Olcott, 2007, s. 6). SADUM örneğinde de görüldüğü üzere Sovyetler Birliği yönetimi, Orta Asya'da İslam'ı kontrol etmeyi temel ve ön alıcı bir strateji olarak görmüş, dönemsel şartlara göre izlenen kimi zaman yumuşak, kimi zaman ise sert politikalar vasıtasıyla bu stratejinin uygulanmasını garanti altına almaya çalışmıştır. Bu yaklaşımın en somut örneklerinden biri Orta Asya ve özelde de Özbekistan'da eğitim alanında görülmektedir. Eğitim faaliyetlerinin, Usul-u Cedit hareketi örneğinde olduğu gibi, İslam'ın ve İslami akımların devamlılıklarındaki önemi açıktır. Bu bağlamda merkezi hükümet bir taraftan İslami elitleri kontrol etmeye çalışmış ve bunu SADUM gibi kurumsal önlemlerle başarmış, diğer taraftan eğitim sistemini kendi kontrolünde tutmaya gayret etmiştir. Böylelikle genel olarak Orta Asya'da İslam'ı referans alan eğitim sistemi bütünüyle tasfiye edilmiştir. Bunun sonucunda İslam dininin kamusal alanın dışına çıkması da sağlanmıştır (Çaman ve Dağcı, 2014, s. 11).

Geliştirilen ve uygulanan tüm bu yaklaşımlara rağmen Sovyet yönetimi, olası bir kontrol kaybının önüne geçmek ve dinin yeniden Sovyet yönetimine muhalefetin merkezi haline gelmesini önlemek için Orta Asya'da İslam'ın sosyal

<sup>21</sup> "Taşkent'te 1949-1964 yılları arasında hizmet veren Barakhan Medresesi ilkökul seviyesinde; Buhara'da 1920'de kapatılıp 1945'te yeniden açılan Mir Arap Medresesi ise lise seviyesinde eğitim vermiştir. 1971 yılında yine Taşkent'te faaliyete geçen İmam El-Buhari İslam Enstitüsü ise (Oliy Ma'had-Âli (Yüksek) Ma'had adıyla bilinir) kolej seviyesinde eğitim vermiştir" (Taşar, 2016, s. 266).

"1948'ten 1991'e kadar tüm Orta Asya'da faal olan sadece iki Medrese vardır: 1946 yılında Buhara'da faaliyete geçen Mir Arap ile 1956 yılında Taşkent'te açılan El-Buhari Medresesi. Bunlara ek olarak 1971 yılında Taşkent'te bir Yüksek İslam Enstitüsü de açılmıştır" (Epkenhans, 2010, s. 317).



ve normatif yönü baskılamaya çalışmıştır. Alternatif olarak da İslam dininin kültürel yönü ve özellikleri ön plana çıkarmıştır (Salmorbekova ve Yemelianova, 2010, s. 216). Bu girişimle tamamen folklorik bir öge haline getirilmeye çalışılan din, geçmişle, yani tarihsel olanla irtibatlandırılmaya çalışılmıştır. Bu haliyle de ancak tarihsel olduğu müddetçe meşru hale getirilmeye çalışılmıştır. Tarihsel olanın yerini alan Sovyet İnsanı için dinin yeniden işlevsel bir hale getirilmesi ise modern olandan sapma, gerilik-gericilik olarak tarif edilmiş, istenmeyen ve toplumun geri kalmasına sebep olacak bir olgu olarak ilan edilmiştir (Çaman ve Dağcı, 2014, s. 12). Bu yüzden dini konularda elde edilen sınırlı faaliyet izni dahi Orta Asya açısından büyük kazanımlar olarak görülmüştür. Ortaya çıkan bu fırsatı değerlendirmek isteyen gayri resmi Ulemalar yeni açılan medreselerle ilişki kurmaya çalışmıştır. Daha açık ifade ile İslami eğitimin resmi ve gayri resmi-yeraltı versiyonları arasında bir iş birliği ilişkisi geliştirilmeye çalışılmıştır (Taşar, 2016, s. 266-267). Bu gelişmeleri o dönemde kendi yönetimine bir tehdit olarak görmeyen Sovyet yönetimi ise, tedbiri ve takibi elden bırakmadan, bu işbirliği faaliyetlerini serbest bırakmayı tercih etmiştir (Çaman ve Dağcı, 2014, s. 11).

Yine bu dönemde ortaya çıkan yumuşama kapsamında “*Hüdasızlar (Allahsızlar) Birliği*” adı verilen ve Orta Asya’da Bilimsel Ateizmi teşvik amaçlı kurulmuş olan kurum lağvedilmiştir (Thibault, 2014, s. 69-75).<sup>22</sup> “*Bezboznik (Ateist)*” ve “*Antireligioznik (Din Karşısı)*” gibi yayınların da faaliyetleri durdurulmuştur. Bununla birlikte Sovyetler Birliği’ndeki dini inanç karşıtı tutum tamamen ortadan kalkmamıştır. Bu politikayı dengelemek ve Sovyetler Birliği’nin dini inançla mücadelede geri adım atmış gibi görünmemesi adına dini inanç karşıtı faaliyetler “Siyasi ve Bilimsel Bilginin Tüm Birliğe Yayılması Topluluğu” (kısa adıyla Znanie-Bilgi) bünyesinde devam ettirilmiştir. 1948 yılında dini faaliyetlere çok sınırlı seviyede izin verildiği durumda dahi Znaine tüm Orta Asya’da faaliyet göstermeye devam etmiştir (Kıllıoğlu, 2020, s. 166).

### 3.1. Kruşçev Dönemi

Stalin’in ölümünden sonra onun yerini alan Nikita Kruşçev uluslararası siyasi ortamda ABD ile Sovyetler Birliği arasında artan gerginliği azaltmak adına girişimlerde bulunmuş, bu amaçla Sovyetler Detente Politikası’nı uygulamaya koymuştur (Paloczi-Horvath, 1960; Werth, 1961; Kellen, 1962; Crankshaw, 1966; Talbott, 1971; Breslauer, 1984; Khrushchev, 1990; Burlatsky, 1991; Tompson, 1995; Zubok ve Pleshakov, 1996; Taubman, 2003). Dış siyasette iki kutup arasında bir çatışma çıkmaması için uygulamaya konulan kısmen ılımlı politika, ülkenin iç siyasetini aynı derecede etkilememiştir. Bu yüzden

<sup>22</sup> “Sovyet rejimi 1928 yılında Bilimsel Ateizmi teşvik etmek ve yaygınlaştırmak için bir örgüt kurmuş ve Sünnet, Oruç tutma gibi bazı dini ibadetleri ilkel ve gayri sihihi olduğu iddiası ile yasaklamıştır” (Karagiannis, 2010, s. 49).

oluşturulan geçici bahar havası Lenin'in prensiplerine geri dönüş adı altında ortadan kaldırılmış, Sovyet Yönetimi'nin Orta Asya'ya yönelik baskıcı politikaları Stalin'in 1953 yılında ölümünden sonra kaldığı yerden devam etmiştir (Karagiannis, 2010, s. 50; Bennigsen ve Broxup, 1983, s. 48).

Kruşçev'e göre medreseler ve camiler gibi İslami kurumların varlık sebebi Müslüman Dünyası ve Üçüncü Dünya Ülkeleri'ne yönelik Sovyet diplomatik faaliyetlerine ve ülkenin bu bölgelere yönelik hazırlanan dış politika yaklaşımlarına destek olmak olmalıdır (Taşar, 2016, s. 266).<sup>23</sup> Kruşçev'in dini inançlarla ilgili düşüncesi; dini inanç sistemlerinin var olma isteğinin, Sovyet yönetimine tehdit olmaktan çıkarılması şeklinde olmuştur. Bu yüzden dini inanç sistemlerini ortadan kaldırmak adına gerekli ideolojik düzenlemeleri yapmaya çalışmış, bu idari ve hukuki düzenlemeleri ekonomik yöntemlerle de desteklemeye önem vermiştir. Bunu örnekle açıklamak gerekirse; Sovyetler Birliği yönetimi Hac ve Oruç gibi dini ibadetlere olan muhalefeti bu türden ibadetlerin kişilerin dikkatini dağıttığından ve işgücünde kayba sebep olduğu iddiaları ile açıklamaya çalışmıştır. Bu yüzden 1935 yılında İslam'ın önemli ibadetlerinden birisi olan Hac farızası Sovyet yönetimi tarafından yasaklanmıştır (Turgut, 2013, s. 74). Keza dini ibadetler yüzünden ortaya çıkan dikkat kaybı tarımsal üretim ve hasılatı olumsuz yönde etkilemekte, bu da toplum ve devletin ürün ve gelir kaybına yol açmaktadır (Kıllıoğlu, 2020, s. 167). Bu durum Sovyet yönetimi tarafından kabul edilemeyecek bir durumdur (Haghayeghi, 1995, s. 29). Tüm bu sayılanlar sebebiyle Sovyetler Birliği'nin din üzerindeki baskı politikası 1950'li yıllarda zirve yapmıştır (Reyes, 2016, s. 34).

Sovyet yönetiminin dine karşı bu tutumu sonucunda, mevcut politikaları düzenlemek için 1954 yılında iki genelge yayınlanmıştır. Bunlardan biri olan "*Temmuz Genelgesi*"dir. Temmuz Genelgesi ile devlet kurumlarına din karşıtı faaliyetlerini attırmaları emredilmiştir. Bu kapsamda ateizmi yerel halka tanıtacak bir dizi konferans verilmesi planlanmıştır. Ayrıca "*Bilim ve Din (Nauka i Religiia)*" adlı aylık bir dergi çıkarılması da karara bağlanmıştır. Aynı yılın Kasım ayında ise "*Halk Arasında Bilimsel-Ateistik Propaganda Yaparken Yapılan Yanlışlar*" adlı ikinci bir genelge daha yayınlanmıştır. Bu iki genelge sonucunda 1954-1959 yılları arasındaki dönemde tüm Sovyet Cumhuriyetlerinde din karşıtı uygulamalar yeniden hız kazanmıştır (Kıllıoğlu, 2020, s. 167-168). Okullarda ve kamusal alanda ateizmle ilgili propaganda amaçlı daha fazla görsel tema kullanılmış; yeni ateizm müzeleri açılmış; "*Nauka i Religiia*" dergisinin baskısı ve dağıtımı yaygınlaştırılmıştır (Haghayeghi, 1995, s. 29). Yine 1958 yılında, 10 yıl önce kapatılan Allahsızlar Birliği yeniden faaliyete geçirilmiştir (Kıllıoğlu, 2020, s. 168). İkinci Dünya Savaşı sırasında açılan camilerden bir

<sup>23</sup> "Tüm sertliğine rağmen Kruşçev'in Ortadoğu ve Üçüncü Dünya ülkelerine açılma politikası Orta Asyalı Müslüman nüfus ile İslam Dünyası arasında daha sıkı bağların kurulmasına imkân sağlamıştır" (Olcott, 2007, s. 7).

kısmı ise tekrar kapatılmıştır. Dini nikâh ve cenaze törenleri yasaklanmıştır. Peçe, başörtüsü yakma seremonilerine ağırlık verilmiş, 1959 yılında peçe döneminin sonuna gelindiği resmen ilan edilmiş ve son peçe de Buhara’da törenle yakılmıştır (Rashid, 2017, s. 34). Bu tür faaliyetlerle İslam Hukuku ve geleneğine karşı olunduğu, değer verilmediği mesajı açıkça Müslüman kitleye verilmeye çalışılmıştır.

1960 yılı başlarında Orta Asya’da dine karşı yürütülen kampanya daha da şiddetlenmiştir. 1963 yılında tüm Sovyetler Birliği’ndeki açık olan cami sayısı bir anda 400’e düşürülmüş ve resmi dinadamlarını dahi itibarsızlaştırmak için yeni ve katı politikalar uygulamaya konulmuştur (Kılıoğlu, 2020, s. 168).<sup>24</sup> Bu durumu da örnekle açıklamak gerekirse: Orta Asya’da bilinen bir din adamı ve seyyid olan Pir Niyaz Hoca bölgedeki tanınmış ve halktan saygı gören din adamlarının hiçbir şey üretmedikleri; tümünün toplumun sırtından geçinen asalaklar ve maceracılar olduğunu iddia eden bir açıklama yapmaya mecbur bırakılmıştır (Haghayeghi, 1995, s. 33).

### 3.2. Brejnev Dönemi

Orta Asya’da dini inanç karşıtı uygulamalar Kruşçev 1964 yılında iktidardan uzaklaştırılıncaya kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra Stalin dönemindekine benzer bir yumuşama dönemi ortaya çıkmıştır (Rywwin, 1990, s. 88). Kruşçev’in yerini alan Leonid Brejnev, İslam’a karşı daha az hasmane bir tutum takınmayı tercih etmiştir. Bu politika değişikliği sonucunda İslam karşıtı kampanya yavaşlamıştır (Bennigsen, 1989, s. 35). Sovyetler Birliği din karşıtı tutumunu yumuşatmıştır. Bu dönemde dünya siyasetinde Arap-İsrail Savaşları başta olmak üzere bir dizi olay ile ön plana çıkmaya başlayan Ortadoğu bölgesi geneli ile Üçüncü Dünya Ülkeleri nezdinde popüler olmak ve desteklerini kazanmak Sovyetler Birliği için önemli hale gelmiştir. Bu dönemde iki rakip kutup arasında süren etki ve nüfuz alanını genişletme mücadelesi bu sayılan ülkelerin desteğinin alınmasını zaruret haline getirmiştir. 1960 yılında dönemin uluslararası siyasetinin şartları Sovyetler Birliği’ni yeni bir dış politika yaklaşımı geliştirmeye mecbur etmiştir. Bu yeni dış politika vizyonu, Sovyetler Birliği’nin Amerika Birleşik Devletleri’ni uluslararası siyasette dengeleyebilmesi için Ortadoğu’daki bazı yeni bağımsız devletleri desteklemesini icap ettirmiştir. Desteklenmesi planlanan bu ülkelerin büyük kısmının nüfusunun Müslüman olması Sovyetler Birliği’nin zahiren de olsa, kendi Müslüman nüfusuna daha iyi muamele ediyor görünmesi gerektirmiştir. Bu sayede Taşkent ve Buhara’da daha önce kapatılan iki medrese yeniden eğitim vermesi için açılmıştır. Bunu daha sonra yine Taşkent’te bir İslam Enstitüsü’nün açılması izlemiştir (Ruzaliyev, 2005, s. 15).

<sup>24</sup> “Oysa Orta Asya’da kısa sürede 70’den fazla cami açılmış ve 1962’de Orta Asya’daki toplam cami sayısı 112 olmuştur” Farklı görüş için bkz. (Olcott, 2007, s. 7).

Bu kapsamda İslam, Batı'ya karşı, özellikle de Batının sömürgecilik geçmişine atıfta bulunularak kullanılabilir önemli bir argüman olarak kullanılabilir bir araç olarak görülmüştür. Bu yüzden İslam, Sovyetlerin üçüncü dünyacı ve sömürgecilik karşıtı söylemine yeniden dahil edilmiştir. İşte SADUM bu noktada yurtdışına yönelik Sovyet propaganda faaliyetlerinde bir iletişim kanalı olarak aktif şekilde kullanılmaya çalışılmıştır. Zira izlenen yeni politika sayesinde SADUM'un dış dünya ile olan ilişkileri 1950'li yılların başından itibaren hızla gelişmeye başlayacaktır (Taşar, 2016, s. 266). Yine bu politika kapsamında 1955 yılında, Özbekistan'daki Mir Arap Medresesi'nden seçilen 3 öğrenci eğitim almak için Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi'ne gönderilmiştir.<sup>25</sup> Yabancı ülkelere öğrenci gönderilmesi, öğrenci değişim programları gibi faaliyetlere ek olarak Ortadoğu'daki Arap ülkeleri ile olan ilişkilerin geliştirilmesi adına Sovyetler Birliği yönetimi, Ortadoğu'dan gelen heyetleri kabul etmiş ve ülkenin seçilmiş bölgelerini heyetlere gezdirerek Sosyalizm'in gücü ve zaferini onlara yerinde göstermeye çalışmıştır. Bu heyetler Orta Asya ülkelerini de ziyaret etmiştir. Bu tür durumlarda diplomatik heyetlere din adamları da dahil edilmiştir. Gezilerle ve öğrenci değişimleri ile pekiştirilen ikili ilişkiler kapsamında Sovyet yönetimi 1957 yılında Mir Arap Medresesi kütüphanesine Kahire'den kitap alınmasına izin vermiştir (Taşar, 2016, s. 277-278). Ancak çoğunluğu hibe olarak verilen bu kitapların Sovyet döneminde dahi Ulema'nın fikirlerine etki ettiği görülmektedir. Yurtdışında eğitim alan Sovyet dönemi Uleması, özellikle Brejnev dönemi ve sonrasındaki dönemlerde yurtdışına gönderilenler, klasik İslami düşüncelere ek olarak ister istemez Selefî/Vehhabî öğreti ile de temasa geçmiştir (Olcott, 2007, s. 7, 8). Bu da daha sonraki dönemlerde SADUM'un işlevine olumsuz etki etmiştir.

Ancak uzun vadede ortaya çıkan olumsuz etkilere rağmen bu diploması hamlesi ile 1961 yılı ve sonrasında SADUM'un uluslararası bağlantıları güçlenmiştir. İlk başlarda Mısır'la ve El-Ezher ile sınırlı olan Orta Asyalı Mir Arap Medresesi öğrencilerinin Sovyet İslamı'nın elçileri olarak üstlendikleri propaganda görevi Mısır'ın sınırlarının dışına da taşmıştır.<sup>26</sup> SADUM'daki bu vizyon değişimin sebebi 1957 yılından sonra babasının yerine Baş Müftü olarak görevlendirilen Ziyaüddin Babahanov (1918-1982) olmuştur. Müftü, gençliğinde Selefî fikirlerle de temas etmiştir. Bu tecrübesi onu daha sonra, kendi ailesinin de yüzyıllardır bir parçası olduğu Nakşibendi-Sufî geleneğine olan tutumunun şekillenmesinde etkili olmuştur (Taşar, 2016, s. 281).

Bu yüzden Babahanov ve kurumun içindeki ılımlı kanat, örgütün dinamik, ilerici ve Sovyet Devleti'nin siyasi amaçlarını da yüceltecek bir dini ve bürokratik

<sup>25</sup> "Kruşçev'in dış politikası bazı Müslüman öğrencilere Ortadoğu'daki eğitim kurumlarında eğitim alma imkân ve fırsatını vermiştir" (Olcott, 2007, s. 7).

<sup>26</sup> "Suriye'deki Şam ve Fas'taki El-Karaviyyin Üniversitelerinin isimleri bu kapsamda zikredilebilir" (Taşar, 2016, s. 278).

kuruma dönüşmesi gerektiği görüşünde olmuştur. Zira gerek bu grup gerekse de Sovyetler Birliği yönetimi, artık Sovyet toplumunda İslam'a uygun bir yer bulmanın gerekli olduğunun farkına varmıştır (Taşar, 2016, s. 280).

Bu dönemde Brejnev, İslam'ın Sovyet dış politikasında daha etkin olarak kullanılabilmesi için detaylı olarak incelenmesi gerektiğini ifade etmiş ve gerekenlerin yapılması istemiştir. Bunun sonucunda da çoğu sosyologlardan oluşan Sovyet uzmanları rejim ve inananlar arasındaki sürtüşmeyi azaltacak yollar bulmak ve söylemler geliştirmek için çalışmaya başlamıştır. Bu dönemde İslam dini ile ilgili yapılan araştırmalar sonucunda Sovyet uzmanları arasında yaygın bir kullanıma kavuşan “*Paralel İslam*” tabiri geliştirilmiştir.<sup>27</sup> Zira yapılan araştırmaların da teyidi sonrasında gayri resmi ya da paralel İslam olarak da bilinen dini anlayışın toplumda bir karşılığı ve gündelik hayatta, gizli dahi olsa, bir yeri olduğu görülmüştür. Bu duruma en güzel örnek ise Sovyet döneminde de dini ibadetleri yerine getirilmeye çalışılmasıdır (Steinberger, 2003, s. 221). Paralel İslam terimi Sovyet döneminde SADUM tarafından teşvik edilen ve desteklenen, bu yüzden de “*Resmi*” olarak adlandırılan din anlayışına muhalif olan yoruma işaret etmektedir. Paralel İslam gizlidir ve özellikle de Sufilik başta olmak üzere bir dizi gizli örgütlenme tarafından desteklenen bir yapı olmuştur (Myer, 2001, s. 181). Bu yüzden Sovyet bilim adamları ve siyaset yapıcılarını bu fenomeni açıklayan bir tabirin gerekli olduğuna kani olmuştur.

Yine bu dönemde yapılan saha çalışmalarının da etkisiyle Sovyet yönetimi Müslüman nüfusla ilişki kurulması esnasında bir dereceye kadar esnek olmak gerektiğini de keşfetmiştir. Ancak bu yapılanların hepsi İslam dini ve dini kuruluşların dış politikada propaganda amaçlı kullanılması için geliştirilen yaklaşımlardır. Temelde Sovyet yönetimi İslam karşıtı söylemi, tutumu ve anlayışını değiştirmemiştir. Sadece tutum ve tavırlarında kısmen esnek davranmayı tercih etmiştir.

Sonuç olarak İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Sovyetlerin Orta Asya'da İslam'a yönelik tutumu üç dönemde incelenebilir.<sup>28</sup> Bunlardan ilki 1943 yılından başlayarak 1958 yılına kadar devam eden dine karşı ılımlı ve esnek bir tavır takınılan dönemdir. Bu politika uygulaması parti-devleti içerisinde kademeli bir şekilde geliştirilmiştir. Ana amacı varlığı dışarıdan gelen bir tehdit nedeniyle zora

<sup>27</sup> “İslam'ın resmi versiyonundan memnun olmayan Müslümanlar kendi dini faaliyetlerini gayri resmi olarak uygulamaya devam etmiştir. Bu faaliyet Sovyet literatüründe “*Paralel İslam*” tabiri ile açıklanmıştır. Paralel İslam, yerel Şeyhler ve Sufiler etrafında oluşturulan gizli camiler ve dini okullar ağı şeklinde örgütlenmiştir” (Zelkina, 1998, s. 357).

“Paralel İslam terimi Sovyet sosyologlarından alınmıştır ancak tabiri ilk kez 1968 yılında literatüre sokan Alexandre Bennigsen'dir” (Poujol, 2005, s. 53).

<sup>28</sup> “Sartori ise bu süreci 5 dönemde inceler. Bunlar sırasıyla: •Başlangıç döneminde beraber yaşam olarak adlandırılabilir bir dönem, •1927'lerden itibaren başlayan saldırı dönemi, •Kolektifleştirme ve korkutarak sindirme dönemi (1937-1938), •Bazı iyi leştirilmelerin yapıldığı 2. Dünya Savaşı sonrası dönem, •1980'lerden itibaren İslam'ın dönüşü” (Sartori, 2010, s. 317-318).

giren devlet ve iktidarın varlığı sürdürmesini sağlamaktır. Bu yüzden dine karşı takınılan ılımlı tutum 1952-1958 yılları arasındaki dönemde en üst seviyesine çıkmıştır. İkinci dönem ise 1959-1964 yılları arasında uygulanan Kruşçev'in din karşıtı kampanyası dönemidir (Anderson, 1994, s. 383-394). Bu dönemde uygulamaya konulan bu yeni politika ile din karşıtı uygulamalar yeniden tahkim edilmiş; süreç dini kurumlarla, din adamlarının baskı altına alınması ile sonuçlanmıştır. 1965 yılından başlayıp Gorbaçov'un idaresinin ilk yıllarına kadar süren üçüncü dönemde ise Brejnev'in siyasi sistemi ve onun takipçileri Kruşçev'in devrimci yenilenme modelini değiştirmiştir (Taşar, 2010, s. 4). Zira Soğuk Savaş döneminde Ortadoğu ve Üçüncü Dünya Ülkelerine açılmak isteyen Sovyetler Birliği'nin baskıcı görüntüsünden kurtulması gerektiği Sovyet idarecileri tarafından fark edilmiştir. Bu yaklaşım 1978 yılında başlayan Afganistan işgaline kadar etkili olmuştur. Ancak Afganistan işgali Sovyetler Birliği'nin özellikle Arap ülkeleri ile Üçüncü Dünya ülkeleri nezdindeki sömürge karşıtı söylemine ciddi zarar vermiştir.

### **3.3. Gorbaçov ve Sovyetler Birliği'nin Dağılma Döneminde SADUM**

Sovyetler Birliği lider kadrosu 1980'li yıllara kadar uygulamakta olduğu resmi İslam politikasının Müslüman toplulukları Sovyet toplumuna entegre etmede başarılı olduğunu düşünmüştür (Tikence, 1997, s. 46). Ancak bu kanı 1980'li yılların başlarında yaşanan bir dizi olayın sonucunda değişmiştir ve Brejnev döneminde ortaya çıkan kısmi serbestlik ortamı sona ermiştir. Sovyet iç politikasında ortaya çıkan bu değişimin sebepleri ise İran'da yaşanan devrim ve Sovyetlerin Afganistan'ı işgalidir. Her iki olay da Sovyetler Birliği'nin kendi Müslüman nüfusu ile ilgili eski korkuları ve endişelerinin canlanmasına neden olmuştur (Hiro, 2009, s. 128). Bu kapsamda Afganistan ve İran'a olan coğrafi, kültürel ve dini yakınlığı sebebiyle Sovyet yönetiminin dikkati Orta Asya'ya yönelmiştir. Bu kapsamda Orta Asya'daki KGB mevcudiyeti ciddi şekilde artmıştır ve yeni bir İslam karşıtı kampanya başlatılmıştır. Bu yüzden Gorbaçov'un reform politikaları bile Moskova'nın endişelerini azaltamamıştır (Olcott, 1990, s. 253-280). Zira mevcut politikaların uygulanma tarzındaki farklılıklara rağmen Gorbaçov'un da tutum ve yaklaşımı genel olarak seleflerinden farklı olmamıştır. Gorbaçov da diğer Sovyet idarecileri gibi İslam'ı irrasyonel, yozlaşmış, şiddete meyyal ve güvenilmez bir ideoloji olarak görmüştür. Ona göre Orta Asya'nın geri kalmasının temel sebeplerinden biri de bu dini inançtır (Olcott, 1993, s. 53).

Gorbaçov, Komünist Parti Genel Sekreterliği görevinin ilk yıllarında İslam dininin kurallarına riayet eden parti üyelerini de sert bir dille eleştirmiş, bu üyelerin bir kısmını ırkçılık, milliyetçilik, ayrımcılık, yabancı düşmanlığı ve İslam dinine müsamaha göstererek Komünizme ihanet etmekle suçlamış ve tasfiye ettirmiştir (Rezun, 1992, s. 126). Geri kalan Müslüman üyelerden ise yerlerini korumak istiyorlarsa dini aşırılıkları eleştirmeleri istenmiştir. Yine bu

kapsamda 1987 yılında Gorbaçov Taşkent'i ilk ziyareti sırasında yerel parti üyelerine seslenmiş ve dini fenomenlerle sert bir şekilde mücadele edilmesini istemiştir. Bu tutum değişikliği sebebiyle Perestroyka'nın ilk yıllarında Sovyetler Birliği yönetiminin İslam'a karşı resmi tutumunda tutarsızlıklar olmuştur. Devlet organlarında, Gorbaçov'un da dâhil olduğu üst kademede, daha önce de ifade edildiği üzere, İslam'a karşı hasmane bir yaklaşım hâkim olmuştur (Akçalı, 1998, s. 71). Ancak diğer dini inançlara karşı tutum bu kadar sert değildir. Öyle ki Rusya'nın Hristiyanlığı kabulünün 1.000 yılının kutlanmasına izin verilmiştir. Oysa aynı dönemde Orta Asya başta olmak üzere, Sovyetler Birliği'nin Müslüman nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgelerinde İslam'ın hedef alınması politikası sürdürülmüştür. Bu yüzden Sovyet Müslümanları Perestroyka'nın iki tür uygulaması olduğuna inanmıştır. Biri Müslümanlara öteki ise başta Hristiyanlar olmak üzere diğer dini gruplara yönelik. Bu tutum merkez ile Orta Asya Cumhuriyetleri arasında Basmacı İsyanı gibi eski anlaşmazlıkların yeniden hatırlanmasına sebep olmuştur (Akçalı, 1998, s. 72). Bu durumu Özbekistan'da 1980'lerde pamuk üretimi ve bu üretime verilen teşviklerin usulsüz kullanımı yüzünden patlak veren ve parti içindeki Orta Asyalı kadroların önemli bir kısmının tasfiyesi ile sonuçlanan Pamuk Skandalı da perçinlemiştir (Norling, 2017, s. 98-100).

Gorbaçov, iktidarının ilk yıllarında ayrıca Andropov döneminde göreve başlayan yerel parti üyelerini de hedef almıştır. Bu yerli üyeler Nepotizm, yolsuzluk ve rüşvet suçlamaları ile görevlerinden alınmıştır. Bu uygulama sonucunda 1986 yılında Özbek Komünist Parti elitinin yarısından fazlası değiştirilmiştir (Haghayeghi, 1995, s. 51).<sup>29</sup> Yerli halkın parti kadroları ve devlet görevlerine alınmasında pozitif ayrımcılık öngören uygulamalar terk edilmiştir. Bunun yerine eskiden beri büyük huzursuzluklara yol açan Slav/Rus kökenlilerin tepeden inme bir şekilde görevlere getirilmesi uygulamasına geri dönülmüştür (Rywwkin, 1990, s. 149). Tüm bu uygulamalar özellikle Orta Asyalı Müslüman nüfus arasında büyük huzursuzluğa sebep olmuştur. Ancak bu huzursuzluğun duruma olan olumlu katkısı 80'li yılların sonlarına doğru Gorbaçov'un, en azından kendi namına, İslam'ın Orta Asya'daki konumunu anlamaya başlamasıdır (Akçalı, 1998, s. 72). Bu dönemde Sovyetler Birliği'nin milli gelirinin büyük bir kısmının ABD ile girişilen silahlanma yarışına harcanmış olması, mali ve sosyal maliyeti her geçen gün artan Afganistan işgali ve petrol fiyatlarındaki düşüş ekonomiyi çıkmaza sokmuştur. Bunun sonucunda Sovyetler Birliği ekonomisi tıkanma noktasına gelmiştir (Abdurasulov, 2009, s. 57). Gorbaçov bu yüzden mevcut durumu bir de İslam'a savaş açıp SSCB'nin Müslüman nüfusunu karşısına alarak daha kötüleştirmek istememiştir. Zira,

<sup>29</sup> "1986 yılında Özbekistan ve diğer Türk Cumhuriyetleri'ndeki Merkezi Komite üyelerinden yarısından fazlası görevlerinde başarısız oldukları iddiası ile azledilmiştir" (Abdurasulov, 2009, s. 57).

hâlihazırda İslam'ı yok etme çabaları bir işe yaramamış, aksine dini faaliyetlerin Moskova'nın kontrolü dışında kalan gayrı resmi alana kaymasına, gizli şekilde yapılması ve yayılmasına sebep olmuştur (Akçalı, 1998, s. 72).<sup>30</sup> Bu yüzden de Sovyet idaresi stratejisini değiştirmiş ve Müslüman nüfus üzerindeki baskıyı daha önceki dönemlerde olduğu gibi, arttırmak yerine kısmen gevşetmeyi ve Orta Asya'da Ortodoks İslam anlayışını yaymak ve desteklemek için resmi İslami kuruluşları ön plana çıkarmaya çalışmıştır (Akiner, 2003, s. 98). Ancak bu esnada Sovyet yönetiminin karşısına, Sovyetler Birliği'nin bazı kesimlerinde olduğu gibi, Orta Asya'da da etnik gerginlikler bir sorun olarak çıkmaya başlamıştır. Bu noktada durumun kontrolden çıkıp Sovyetler Birliği'nin diğer kısımlarına da yayılmaması için Müslüman din adamlarından yardım istenmiştir. Bu kapsamda da İslam'a daha olumlu bir tutum takınılmış ve arabulucu rolü uygun görülmüştür.<sup>31</sup>

Bu konuda olumlu değişimin ilk sinyali 1988 yılında SADUM'a yeni bir Müftü atanması ile verilmeye çalışılmıştır. Yeni Müftü atanmasından önce üç kuşaktan beri Babahanov ailesi SADUM Müftülüğü görevini yerine getirmiştir. Bu görev değişikliği ortaya çıkan muhalefetin tepkisi azaltmak amacıyla yapılmıştır, zira Babahanov ailesi Sovyet idaresi ile üç kuşak boyunca sorunsuz bir şekilde çalışmıştır. O dönemdeki mevcut Müftü olan Şemseddin Babahanov 1982 yılında SADUM Müftüsü olmuştur ancak Sovyetler Birliği'nin Afganistan işgaline verdiği destek yüzünden yerel halk nezdinde destek ve itibarı olmayan bir Müftü olmuştur (Rashid, 2017, s. 45). İşin ilginç yanı beraber çalıştığı kadrolar tarafından da sevilmemiştir. Bu ortamda Şemseddin Babahanov'a olan tepki artmıştır ve Taşkent'te Müftü'nün istifası için bir gösteri tertiplenmiştir. Gösteriden birkaç hafta sonra da yerine 37 yaşındaki Taşkent Medresesi Rektörü Muhammed Sadık Muhammed Yusuf yeni SADUM Müftüsü olmuştur.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> “Sovyet İdaresi altında, 20. yüzyılın büyük bir kısmında modernleşme süreci hem yerleşik hem de göçebe nüfusun yaşam tarzlarını, bunun yanında inanış biçim ve şekillerini de değiştirmiştir ancak dini inanç Sovyetlerin beklediği şekilde, tamamıyla yok olmamıştır. Uygulanan saldırgan ateist politikalara rağmen (medrese ve camilerin kapatılması, İslam hukuku ile örf-adet kurallarının seküler olanlarla değiştirilmesi, alfabenin Arap alfabesinden önce Latin'e daha sonra da Kiril'e çevrilmesi, Müslümanların ibadetlerinin yasaklanması gibi) insanlar en azından gündelik hayatlarında inançlarının gereğini yerine getirmeye çalışmışlardır” (Kaushik, 2000, s. 4-5).

“Sovyet geçmişe ilişkin olarak ifade edilebilecek en kesin veri, İslam'ın ve İslami geleneklerin Sovyet geçmişinde yaşanan tüm baskılara rağmen Orta Asya'da varlığını sürdürmeyi başardığı, İslami geleneğin kesintiye uğramadan günümüze dek sürekliliğini koruduğu, hayat biçimi ve kimlikel manada özdeşleşme bakımından İslam'ın en önemli belirleyici olma özelliğinin sürdürüğüdür” (Çaman ve Dağcı, 2014, s. 12-13).

<sup>31</sup> “Gorbaçov'un Perestrojka'sı ile birlikte İslam'ın ilerleme ve gelişmeye bir engel teşkil etmediği, aksine derin ve yoğun şekilde hümanist değerlere ve ahlaki değerlere sahip bir inanç olduğu keşfedilmiştir” (Yerekesheva, 2004, s. 584).

<sup>32</sup> “Yusuf, Mısır'da El-Ezher Üniversitesinde eğitim görmüştür” Akçalı, 1998, s. 74.



1989 yılı Mayıs ayında, 60 yıldan sonra ilk kez Kalyan Cami'nde namaz kılınmasına izin verilmiştir.<sup>33</sup> Bunu aynı Temmuz ayında Kurban Bayramı'nın kutlanmasına izin verilmesi takip etmiştir (Akçalı, 1998, s. 74). 1990 yılı Ekim ayında ise 1.500 kişilik bir gruba Hac farızasını yerine getirme izni verilmiştir. Bir başka gelişme ise SADUM Müftülüğü'nün kendi yayın organı olan "*İslam Nuru*" adlı derginin yayınlanmaya başlaması olmuştur. Ayda 2 defa çıkan dergi 40.000 adet basılmıştır (Brown, 1990, s. 118).

Sovyet liderliğinin tutumunu gevşettiğinin bir diğer kanıtı da bazı önde gelen din adamlarının siyasi aktivitelerine izin verilmesidir. SADUM Başkanı Müftü Muhammed Sadık Muhammed Yusuf bir başka din adamıyla beraber 1989 yılı baharında SSCB Halk Temsilcileri Kongresi'ne seçilmiştir. Seçilmesini takiben Özbekistan Komünist Partisi tarafından 1989 Mayıs-Haziran ayları arasında Fergana Vadisi'nde patlak veren etnik gerginliği yatıştırmak için oluşturulan delegasyonda görevlendirilmiştir (Critchlow, 1990, s. 24). Eş zamanlı olarak Tacikistan'ın en yüksek rütbeli din görevlisi olan Gazi Ali Ekber Turacanzade 1990 yılında Tacikistan Yüksek Sovyeti'ne seçilmiştir (Steele, 1990, s. 9). Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra meydana gelen en önemli gelişmelerden biri de Orta Asya Müftülüğü'nün-SADUM bölünmesi olmuştur. Özbekistan'da Taşkentli bir grup imam 1991 yılı Eylül ayında Yakasaray Camii'nde bir konferans düzenleyerek kendi Diyanet İşleri'ni kurduklarını ilan etmiş ve başına da SADUM'un muhalifi İmam Mansurov'u getirmişlerdir (FBIS-SOV Daily Report, 1991, s. 100). Böylece SADUM'un Orta Asya'daki faaliyetleri sona ermiştir.

### Sonuç

Sovyet Yönetimi'nin kendi ideolojisi sebebiyle dini inanç gibi metafizik konularla ilgili yaklaşımı katı bir pozitivizm çerçevesinde cereyan etmiş, toplumların gelişme evresi içerisinde yaşanan ancak modern çağla birlikte geride bırakılması gereken bir düşünce olarak görülmüştür. Gerek bu fikri altyapı gerekse de Basmacı İsyanı örneğinde olduğu gibi Orta Asya bölgesinde Sovyet yönetiminin kurumsallaşmasının önündeki engellerden birisi olarak görülmesi sebebiyle İslam dini ve kurumları Sovyetler tarafından istenmeyen ve yok edilmesi gereken bir sosyal olgu olarak görülmüştür. Bu durum İkinci Dünya Savaşı'na kadar devam etmiştir. 1941 yılında Nazi Almanyası ile Sovyetler Birliği arasındaki zoraki iş birliğinin sona ermesi ve Almanya'nın Sovyet

"1980'lerin sonlarında, Gorbaçov'un reformları ile birlikte, Sovyet Özbekistan'ında yeni bir İslami aktivizm dalgası ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda 1989 yılı başlarında Taşkent'te SADUM Müftüsü Şemseddinhan Babahanov aleyhine gösteriler düzenlenmiştir. Göstericiler Babahanov'u görevlerini yerine getirmemekle suçlamıştır. Artan tepkiler üzerine Müftü Babahanov istifa ettirilmiş ve yerine Muhammed Sadık Muhammed Yusuf yeni Müftü olarak görevlendirilmiştir" (Karagiannis, 2010, s. 50; Olcott, 2012, s. 107-134).

<sup>33</sup> "Kalyan Camii Asya'daki en eski camilerden biridir." Akçalı, 1998, s. 74.

topraklarını işgali, bu işgal sırasında da Volgograd'a kadar ilerlemesi durumu Sovyetler açısından hayli hassas hale getirmiştir. Bu kritik ortamda varlığını sürdürmek için her imkânı seferber etme yoluna giden Sovyet yönetimi Orta Asyalı Müslüman nüfusu da savaş alanında kullanmak istemiştir. Bu nüfusla ilişkilerini iyileştirmek için de din ve dini kurumlar üzerindeki baskıyı gevşetme yoluna gitmiştir. Bu kapsamda Müslüman nüfusun gönlünün kazanılması için Birlik genelindeki Müslüman nüfusa hitap eden Ruhani İdareler-Müftülükler kurulmuştur. Ancak bu kurumlar sadece Müslümanların devlete yakınlaşması amacıyla açılmamıştır, bunun yanında dinin de Sovyet devleti tarafından kontrolü ve gözetimi altında kalması amaçlanmıştır. Bu sayılan amaçlara hizmet etmesi için açılan Müslüman ruhani idareleri ve bunların liderlerine Sovyet yönetimi, Sovyet Sistemi'ne destek olmaları ve İslam'ın Sosyalist bir topluma uyarlanması noktasında ihtiyacı olmuştur. Bu noktada işleri oldukça zor olan bu idareler devletin materyalist/ateist anlayışı ile İslam arasında kurulması imkânsız olan bir dengeyi sağlamaya çalışmıştır. Bu yüzden İslam, varlığına karşı olunmayan aksine Marksist/Leninist anlayış ve sistemle bir arada yaşayabilecek bir inanç olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Yine bu kapsamda Sovyetler Birliği'nin siyasi ve ekonomik hayatla ilgili amaç ve söylemlerinin İslam'la uyumlu olduğu, çelişmediği ve bu yüzden de hem iyi bir Müslüman hem de sadık bir Sovyet vatandaşı olunabileceği propagandası yapılmıştır, özellikle de İkinci Dünya Savaşı devam ederken. Bazı Müslüman din adamları bu iddiaları bir adım daha ileri taşıyarak İslam'ın gerçek Sosyalizm'i inşa etmek en uygun, en liberal din olduğunu iddiası ortaya atacaktırlar.

Sosyalist ve Müslüman değerlerinin birbiri ile uyumlu olduğu konusundaki tartışma bir dizi eşdeğer konu-sebep üzerine inşa edilmiştir. Bunlardan ilki hem İslam hem de Sosyalizm'de kolektivizm, sosyal adalet, eşitlik ve insanlar arasında barış konularında fikir birliği olduğu iddiası olmuştur. İslam, Sosyalizm gibi toplumu incelemektedir ve kişiyi topluma olan faydasına göre tasnif ve tarif edip konumlandırmaktadır. Üretim araçlarının devletleştirilmesi de bu kapsamda İslam'daki sosyal adalet anlayışı ile uyumludur ve hatta bu anlayışın modern zamanlardaki yansımasıdır. Keza Zekât da gelirin ve refahın topluma eşit dağıtılmasından başka bir şey değildir. Hac farızası ve namaz gibi ibadetler ise eşitliği sembolize etmektedir. Yukarıda çerçevesi çizilmeye çalışılan bu aklileştirme çabasının kapsamı SADUM gibi kurumlar göreve başladıktan sonra daha da genişletilmiştir; Sosyalizm'in öğretilerinin kaynağının İslam dini olduğu, keza Komünizm'in temellerinin de İslam dini ve onun temel ilkeleri olduğu iddia edilmiştir. Bu söylem SSCB'nin son yıllarında yeniden gündeme gelmiştir. Bir örnekle açıklamak gerekirse: 1989 yılında Taşkent Müftüsü Muhammed Sadık Muhammed Yusuf görevine başlarken Gorbaçov'un politikalarını övmüştür. Daha doğrusu adet olduğu üzere övmek durumunda kalmıştır. Müftü, Gorbaçov

tarafından hedef alınan sosyal sorunları İslam'ın da kınadığını ve değiştirmeye çalıştığı olgular arasında olduğunu ifade etmiştir.

Özetlemek gerekirse: İkinci Dünya Savaşı'nın başladığı dönemde durumu Nazi Almanyası karşısında oldukça nazikleşen Sovyetler Birliği, varlığını sürdürebilmek için her fırsatı değerlendirmiş, bu kapsamda İslam'dan da faydalanma yoluna gitmiştir, aynen selefi Çarlık Rusyası'nın yaptığı gibi. Bu kapsamda daha önce de ifade edildiği üzere dört Ruhani İdare bölgesi tesis edilmiş ve devletin koyduğu sınırlar dâhilinde ve sıkı kontrol altında çalışmalarına müsaade edilmiştir. İlk başlarda sadece savaş dönemine özgü olarak düşünülen uygulama daha sonra Müslüman nüfusu kontrol etmede faydası olacağı anlaşıldığından kalıcı bir uygulama haline getirilmiştir. Bu sayede de manipüle edilmiş dahi olsa, Müftülükler Sovyetlerde ve Orta Asya'da İslami değerlerin tamamen unutulmasına engel olmuştur.

Bununla birlikte Resmi İslam'ın Orta Asya ve Sovyetlerin geri kalan kısmındaki Müslüman topluluklar üzerinde çok az etkisi olmuştur. Yine de Sovyet dönemindeki Modernizasyon Orta Asya ahalisinin dini kimliğini ciddi şekilde etkilemiştir. Sovyet İdaresi liberal modernist söylemini basılı yayınlar (The Muslims of Soviet East gibi), cuma hutbeleri ve fetvalar yoluyla yaymaya çalışsa da bu kanallar kendisini yönetimin söylemlerine kapatmış olan toplumun tüm kısımlarına ulaşamamıştır. Bu yüzden bu noktada Orta Asya'nın Sovyet geçmişine ilişkin olarak ifade edilebilecek en kesin veri, İslam'ın ve İslami geleneklerin Sovyet geçmişinde yaşanan tüm baskılara rağmen, Orta Asya'da varlığını sürdürmeyi başardığıdır. SADUM gibi resmi kontrol çabalarına rağmen, dini gelenek zarar görmüş olsa da günümüze varlığını sürdürmeyi başarmıştır.

---

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

---

### **Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı**

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

**KAYNAKÇA**

- Abdovakhitov, A. (1993). Islamic revivalism in Uzbekistan. Dale F. Eickelman (Ed.), *Russia's Muslim frontiers: New directions in cross cultural analysis* içinde (s. 79-97). Indiana University.
- Abraham, M. D. (1977). *Mahmūd Shaltūt (1893-1963), A Muslim reformist: His life, works and religious thought*. University Microfilms.
- Ahrari, M. E. (2001). *Jihadi groups, nuclear Pakistan, and the new Great Game*. Strategic Studies Institute, U.S. Army War College.
- Akçalı, P. (1998). *Identity politics and political mobilization in Central Asia: The case of Islamic Renaissance Party (IRP)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Miami University.
- Akiner, S. (2003). The politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia. *Religion, State and Society*, 31(2), 97-122.
- Al-Rahim, A. H. (2006). Islam and liberty. *Journal of Democracy*, 17(1), 166-169.
- Altun, İ. (2002). *Ebu Musa El-Eş'ari'nin hayatı ve kişiliği* (Tez No. 110280) [Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Anderson, J. (1994). Islam in the Soviet archives: A research note. *Central Asian Survey*, 13(3), 383-394.
- Atkin, M. (1986). The survival of Islam in Soviet Tajikistan. *Middle East Journal*. 43(4), 605-618.
- Atkin, M. (2000). The rhetoric of Islamophobia. *Central Asia and Caucasus*, 1, 123-132.
- Babadzhanov, M. (2010). *Kokandskoe Khanstvo: Vlast', politika, religiia*. University of Tokyo.
- Babajanov, B. (2001). O fetvakh SADUM protiv `neislamskikh obychev` (On the fatwas of the Spiritual Board of Central Asia Against `non-Islamic rituals`). Alexei Malashenko ve Martha Brill Olcott (Ed.), *Islam na post-Sovetskom prostranstve: Vzglyad iznutri (Islam in the Post-Soviet space: A View from inside)* içinde (s. 170-184). Moscow Carnegie Center.
- Babakhanov, S. (1999). Muftii Ziauddinkhan ibn Eshon Babakhan: Zhizn'i deiatelnost'. Gosudarstvennoe Nauchoe Izdatel'stvo.
- Bedirhan, Y. (2011). Değişen Orta Asya ve Kafkaslarda radikal unsurların yükselişi. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(2), 439-456.
- Bekkin, R. (2017). The central spiritual administration of the Muslims of Russia (TsDUM) and its strategy of subordinate partnership in dialogue with the Russian Orthodox Church. *Context*, 4(2), 7-28.
- Bekkin, R. (2020). *People of reliable loyalty...Muftiates and stae in modern Russia*. Södertörns Högskola (University). Elanders.
- Bennigsen, A. (1985). Islam in the Soviet Union: general presentation. METU African Asian Studies Group.
- Bennigsen, A. (1989). *Soviet strategy and Islam*. St. Martin's Press.
- Bennigsen, A. ve Wimbush, S. E. (1983). *The Islamic threat to Soviet state*. St. Martin's Press.

- Bennigsen, A. ve Wimbush, S. E. (1985). *Mystics and commissars: Sufism in the Soviet Union*. C. Hurst and Company.
- Bennigsen, A. ve Wimbush, S. E. (1986). *Muslims of the Soviet empire*. C. Hurst and Company.
- Boboxonov, S. (2001). *Shaykh Ziyovuddinon ibn Eshon Boboxon*. Taşkent.
- Brenner, L. (2007). The tranformation of Muslim schooling in Mali: The madrasa as an institution of social and religious mediation. Robert W. Hefner ve Muhammad Kasım Zaman (Ed.), *Schooling Islam: The culture and politics of modern Muslim education* içinde (s. 199-223). Princeton University.
- Breslauer, G. W. (1984). *Khrushchev and Brezhnev as leaders, building authority in Soviet politics*. George Allen and Unwin.
- Broxup, M. (1994). Political trends in Soviet Islam after the Afghanistan war. Edward Allworth (Ed.), *Muslim communities reemerge, historical perspectives on nationality, politics and opposition in the former Soviet Union and Yugoslavia* içinde (s. 304-312). Duke University.
- Brown, B. (1990, 14 Haziran). *Religion and nationalism in Central Asia*. Free Europe/Radio Liberty Research Report.
- Burlatsky, F. (1991). *Khrushchev: And the first Russian spring*. Charles Scribner's Sons.
- Critchlow, J. (1990, 16 Mart). *Islam in public life: Can this be Soviet Uzbekistan? Radio Free Europe/Radio Liberty, Report on the USSR 2*, 11.
- Chumachenko, T.A. (2002). *Church and state in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to Khrushchev years*. (E. Roslof, Çev.). M. E. Sharpe.
- Cole, J. R. I. (1981). Muhammad Abduh and Rashid Rida: A Dialogue on the Baha'i Faith. *World Order*, 15(3-4), 7-16.
- Commins, D. (2015). From Wahhabi to Salafi. Bernard Haykel, Thomas Hegghammer ve Stephane Lacroix (Ed.), *Saudi Arabia in transition: Insights on social, political, economic and religious change* içinde (s. 151-166). Cambridge University.
- Cornell, S. E. (2005). Narcotics, radicalism, and armed conflict in Central Asia: The Islamic Movement of Uzbekistan. *Terrorism and Political Violence*, 17(4), 619-639.
- Crankshaw, E. (1966). *Khrushchev: A career biografie*. Viking.
- Çaman, E. ve Dağcı, K. (2014). Özbekistan'da İslam, siyasi sistem ve radikalizm. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(8), 8-22.
- Davison, R. H. (2012). Cemaleddin Afgani: Milliyeti ve defnedildiği yer üzerine bir not. Hikmet Yurdu, *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 5(10), 257-260.
- d'Encausse, H. C. (1988). *Islam and the Russian Empire: Reform and revolution in Central Asia*. University of California.
- DeWeese, D. (2012). Dis-ordering' Sufism in early modern Central Asia: Suggestions for rethinking the sources and social structures of Sufi history in the 18th and 19th centuries. Bakhtiyar Babadjanov ve Kawahara Yayoi (Ed.), *History and culture*

- of Central Asia/İstoriia i kul'tura Tsentral'noi Azii* içinde (s. 259-279). University of Tokyo.
- Dudoignon, S. A. (1996). Djadidisme, Mirasisme, Islamisme. *Cahiers du Monde Russe*, 37(1/2), 12-40.
- Duman, A. (2013). Klasik modernist İslamcılardan Cemaleddin Afgani'nin Batı Emperyalizmi karşısındaki görüşleri. *Hikmet Yurdu, Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6(11), 179-200.
- Eden, J. (2016). A Soviet jihad against Hitler: Ishan Babakhan calls Central Asian Muslims to war. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59, 237-264.
- Epkenhans, T. (2010). Muslims without learning, clergy without faith: Institutions of Islamic learning in the Republic of Tajikistan". Michael Kemper, Raoul Motika ve Stefan Reichmuth (Ed.), *Islamic education in the Soviet Union and its successor states* içinde (s. 313-348). Routledge.
- Falkowski M.ve Lang, J. (2015). *Homo jihadicus, Islam in the former USSR and the phenomenon of the Post-Soviet militants in Syria and Iraq*. OSW Report. Center for Eastern Studies (OSW).
- Fathi, H. (2006). Gender, Islam, and Social Change in Uzbekistan. *Central Asian Survey*, 25(3), 303-317.
- Frank, A. J. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education and the paradox of Islamic prestige*. Brill.
- Fredholm, M. (2016). *Islamic extremism as a political force, a comparative study of Central Asian movements*. Research Report No: 12. Stockholm University.
- Haghayeghi, M. (1995). *Islam and politics in Central Asia*. St. Martin's.
- Haghayeghi, M. (2002). Changing dynamics of Islamic politics in Central Asia. *The Muslim World*, 92(3-4), 315-331.
- Haykel, B. (2014). On the nature of Salafî thought and action. R. Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's new religious movement* içinde (s. 33-50). Oxford University.
- Hiro, D. (2009). *Inside Central Asia: A political and cultural history of Uzbekistan, Turkmenistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkey, and Iran*. Peter Mayer Publishers.
- İşcan, M. Z. (1998). *Muhammed Abduh'un dini ve siyasi görüşleri*. Dergâh.
- Kadyr, Z. (1985). Role of Maverannahr Ulema in preserving Hadith. *Muslims of the Soviet East*, 1406, 9-10.
- Karagiannis, E. (2010). Political Islam in the Soviet Union: Uzbekistan and Azerbaijan compared. *Dynamics of Asymmetrical Conflict*, 3(1), 46-61.
- Kaushik, D. (2000). Islamic Fundamentalism in Central Asia: An appraisal. *Himalayan and Central Asian Studies*, 4(3-4), 3-23.
- Keddi, N. R. (1972). *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī": A political biography*. University of California.
- Kellen, K. (1962). *Khrushchev: A political portrait*. Thames and Hudson.

- Kepel, G. (2002). *Jihad: The trail of Political Islam*. (Anthony F. Roberts, Çev.). Harvard University.
- Keskin, M. (2005). *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci, el-Eş'ari Dönemi*. (Tez No. 419694) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Keskioğlu, O. (1970). Muhammed Abduh (1266-1323h./1849-1905m.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 109-136.
- Kerimbayev, S. K. (1980). *Sovetskii Kirgizstan v kelikoi otechestvennoi voine 1941-1945 gg*. Frunze.
- Khalid, A. (2005). Culture and power in colonial Turkestan. *Cahiers d'Asie Centrale*, 17-18, 413-447.
- Khrushchev, S. N. (1990). *Khrushchev on Khrushchev*. Little, Brown.
- Kılloğlu, M. E. (2020). *Özbekistan'da dört tarz siyaset ve Özbek modernleşmesi: Ruslaşmak, Sovyetleşmek, Özbekleşmek ve İslamlaşmak*. (Tez No. 644728). [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Krivosheev, G. K. (1997). *Soviet casualties and combat losses in the twentieth century*. Green Hill.
- Lewis, D. (2008). *Temptations of tyranny in Central Asia*. Hurst and Company, 2008.
- Macleod, C. ve Mayhew, B. (1997). *Uzbekistan, the golden road to Samarkand*. The Guidebook Company.
- Madrakhimov, M. B. (2002). *The rise of Islamic fundamentalism in Uzbekistan*. Air University, Air Command and Staff College.
- Malashenko, A. (2001). Islam in Central Asia. Roy Allison ve Lena Jonhson (Ed.), *Central Asian security: The new international context* içinde (s. 49-66). Royal Institute of International Affairs.
- McGlinchey, E. M. (2006). Islamic leaders in Uzbekistan. *Asia Policy*, 1(1), 123-144.
- Metcalf, B. D. (1982). *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton University.
- Muminov, A. (2007). Fundamentalist challenges to local Islamic traditions in Soviet and Post-Soviet Central Asia. Uyama Tomohiko (Ed.). *Regional and transregional dynamism in Central Eurasia: Empire, Islam, and politics* içinde (s. 249-262). Slavic Research Center, Hokkaido University.
- Myer, W. (2001). *Islam and Colonialism: Western perspectives on Central Asia*. Routledge.
- Naumkin, V. V. (2005). *Radical Islam in Central Asia: between pen and rifle*. Rowman and Littlefield.
- Norling, N. (2017). *Party problems and factionalism in Soviet Uzbekistan, evidence from the Communist Party archives*. Central Asia-Caucasus Institute.
- Nurmanova, A., Allen, F. ve Muminov, A. (2018). Saduakas Gilmani. Stanislav M. Prozorov (Ed.), *Islam na territorii byvshoi Rossiiskoi İmperi: Entsiklopedicheskii Slovar* içinde (s. 134-137). Vostochnaia Literature.

- Olcott, M. B. (1990). Central Asia: The reformers challenge a traditional society. Lubomyr Hajda ve Mark Beissinger (Ed.), *The nationalities factor in Soviet politics and society* içinde (s. 253-280). Westview.
- Olcott, M. B. (1993). The Central Asian political crisis. Dale F. Eickelman (Ed.), *Russia's Muslim frontiers, new directions in cross-cultural analysis* içinde (s. 49-62). Indiana University.
- Olcott, M. B. (2007). Roots of radical Islam in Central Asia. Carnegie Endowment for International Peace, *Russia and Eurasia Program*, Carnegie Papers No: 77.
- Olcott, M. B. (2012). *In the whirlwind of Jihad*. Carnegie Endowment for International Peace.
- Paloczi-Horvath, G. (1960). *Khrushchev: The making of a dictator*. Little, Brown and Company.
- Poliakov, S. (1992). *Everyday Islam: Religion and tradition in rural Central Asia*. M. E. Sharpe.
- Poujol, C. (2005). Islam in post-Soviet Central Asia: Democracy versus justice? Irina Morozova (Ed.), *Towards social stability and democratic governance in Central Eurasia* içinde (s. 50-66). IOS.
- Rashid, A. (2017). *The resurgence of Central Asia: Islam or nationalism*. Oxford University.
- Remnev, A. (2006). Rossiiskaia İmperii i İslam v Kazakhskoi stepi (60-80-e gody XIX veka. Sergei N. Abashin ve Valentin I. Bushkov (Ed.), *Rasy, narody: Sovremennye etnicheskie i rasovye problemy* içinde (s. 238-277). Nauka.
- Reyes, S. (2016). *Exploring a postsecular perspective of multiple modernities in Tatarstan: The use of Jadidism in building Tatar etno-religious identity*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Queen's University.
- Rezun, M. (1992). The Muslim borderlands: Islam and nationalism in transition. Miron Rezun (Ed.), *Nationalism and the breakup of an empire: Russia and its periphery* içinde (s. 125-140). Praeger Publishers.
- Ro'i, Y. (1990). The Islamic influence on nationalism in Soviet Central Asia. *Problems of Communism*, 39(4), 49-64.
- Ro'i, Y. (2000). *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. Hurst and Co.
- Rorlich, A. A. (1991). Islam and Atheism: Dynamic tensions in Soviet Central Asia. William Fierman (Ed.), *Soviet Central Asia: The failed transformation* içinde (s. 186-218). Westview.
- Roy, O. (2000). *The new Central Asia: The creation of nations*. New York University,
- Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslam*. (Haldun Bayri, Çev.). Metis.
- Ruzaliyev, O. (2005). Islam in Uzbekistan: Implications of 9/11 and policy recommendations for the United States. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 25(1), 13-29.
- Rywkin, M. (1990). *Moscow's Muslim challenge*. M. E. Sharpe.



- Salmorbekova, Z. ve Yemelianova, G. (2010). Islam and Islamism in Fergana valley. Galina Yemelianova (Ed.), *Radical Islam in the former Soviet Union* içinde (s. 211-243). Routledge.
- Sartori, P. (2010). Towards a history of the Muslims' Soviet Union: A view from Central Asia. *Die Welt des Islams*, 50(3/4), 315-334.
- Sedgwick, M. (2009). *Muhammad Abduh, makers of the Muslim World*. Oneworld.
- Sengupta, A. (2003). *The formation of the Uzbek Nation-State: A study in transition*. Lanham: Lexington Books.
- Steele, J. (1990, 24 Ekim). Glasnost throws open mosque doors. *The Guardian*, s. 9.
- Steinbeger, P. (2003). Fundamentalism in Central Asia: Reasons, reality and prospects. Tom Everett-Health (Ed.), *Central Asia: Aspects of transition* içinde (s. 219-243). Routledge.
- Şimşek, M. (2005). Mahmud Şeltut (1893-1963), hayatı, düşüncesi ve eserleri. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6, 369-398.
- Talbott, S. (1971). *Khrushchev remembers*. Deutsch.
- Taşar, E. M. (2010). *Soviet and Muslim: The institutionalization of Islam in Central Asia, 1943-1991*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Harvard University.
- Taşar, E. M. (2011). Islamically informed Soviet patriotism in postwar Kyrgyzstan. *Cahiers du Monde Russe*, 52(2/3), 397-404.
- Taşar, E. (2016). The official madrasas of Soviet Uzbekistan. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59, 265-302.
- Taubman, W. (2003). *Khrushchev: The man and his era*. Norton.
- Thibault, H. (2014). *Religious revival in Tajikistan: The Soviet legacy revisited*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. University of Ottawa.
- Tikence, M. (1997). *Rusya federasyonu'nun Orta Asya politikası ve Çarlık ve SSCB uygulamalarının bu politikalara yansımaları*. (Tez No. 63250). [Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Tompson, W. J. (1995). *Khrushchev: A political life*. St. Martin's Griffin.
- Turgut, A. (2013). *Comparative analysis of domestic security issues of Kazakhstan and Uzbekistan in the post-Soviet era* (Tez No. 347259) [Yüksek lisans tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Usmankhodzhaev, A. (2008). *Zhizn Muftiev Babakhanovykh: Sluzhenie vozrozhdeniiu Islama v Sovetskom Soiuze*. Nizhnii Novgorod.
- Werth, A. (1961). *Russia under Khrushchev*. Hill and Wang.
- Wolters, A. (2014). *The state and Islam in Central Asia: Administering the religious threat or engaging Muslim Communities? Private Hochschule Göttingen (PFH), Forschungspapier/Research Paper*.
- Yerekesheva, L. (2004). Religious identity in Kazakhstan and Uzbekistan: global-local interplay. *Strategic Analysis*, 28(4), 577-588.
- Yunusova, A. ve Azamatov, D. (2013). *225 let Central'nomu duxovnomu upravleniyu musul'man. Istoricheskie ocherki [225 years of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia. Historical essays]*. GUP RB UPK.

- 
- Zebiri, K. (1991). Shaykh Mahmûd Shaltût: Between tradition and modernity. *Journal of Islamic Studies*, 2(2), 210-224.
- Zebiri, K. (1993). *Mahmud Shaltut and Islamic modernism*. Clarendon.
- Zelkina, A. (1998). Islam and Security in the New States of Central Asia: How Genuine is the Threat? *Religion, State and Society*, 27(3/4), 355-372.
- Zubok, V. ve Pleshakov, C. (1996). *Inside the Kremlin's Cold War: From Stalin to Khrushchev*. Harvard University.





## Türk Halk Hekimliğinde Hayvan Sembolizmi *Animal Symbolism in Turkish Folk Medicine*

Nağihan BAYSAL YURDAKUL

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi  
Anabilim Dalı, nagehanbaysal@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5272-5922

### Özet

*İnsan temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra en önemli ihtiyaçlarından biri de kendini ifade edebilmek yani anlaşılmasıdır. Tarih boyunca insanlar bu ihtiyaçını sanat, nesnelere ve kelimeler gibi çeşitli yollarla, onlara daha derin düşünce ve fikirleri temsil eden mistik ve derin anlamlar yükleyerek karşılamaya çalışmışlardır. Kültür, şüphesiz bu kendini ifade etme sürecini etkilemiştir. Geleneksel dünya görüşlerinin yarattığı derin anlamlar giderek somut ve simgesel biçimlere dönüşmüştür. Bir anlamda insan, algıladığı maddi dünya ile algıladığı manevi dünya arasında bir köprü kurmuştur. Sembol, görünen ile görünmeyeni birbirine bağlayan, insanların algıladıkları her iki dünyayı da ifade etmelerine olanak sağlayan bir köprüdür. Hayvan sembolizmi de toplumların hayvanların sahip oldukları birtakım özellikler üzerinden onlara yükledikleri anlamı açıklamak için kullanılan bir kavramdır. Bu sembolik anlamlar, bir toplumun kültüründe veya mitolojisinde belirli bir hayvanla ilişkilendirilen özellikler, nitelikler veya duygularla ilgilidir. Hayvanlara yüklenen bu derin anlamlardan hayatın her alanında olduğu gibi halk hekimliği uygulamalarında da faydalanılmıştır. Türk halk hekimliğinde de bu durumun örneklerine rastlamak mümkündür. Bu makalede, Türk halk hekimliğinde hayvan sembolizminin önemine odaklanılacak ve sağaltımda kullanılan hayvanların sembolik anlamları ve halk hekimliği uygulamalarına etkisi incelenecektir. Makalede, her hayvanla ilgili bütünü sağaltım yöntemlerini ele almak mümkün olmadığından; okuyucuya yedi örnek hayvan üzerinden genel bir bakış sunulacaktır.*

**Anahtar kelimeler:** Hayvan sembolizmi, Türk halk hekimliği, inanma ve uygulamalar

### Abstract

*After meeting the basic needs of man, one of the most important needs is to be able to express himself, that is to be understood. Throughout history, people have tried to meet this need in various ways such as art, objects and words, by attributing to them mystical and deep meanings that represent deeper thoughts and ideas. Culture has undoubtedly influenced this process of self-expression. The deep meanings created by traditional worldviews have gradually turned into concrete and symbolic forms. In a sense, man has built a bridge between the material world he perceives and the spiritual world he perceives. The symbol is a bridge that connects the visible and the invisible, allowing people to express both worlds they perceive. Animal symbolism is also a concept used to explain the meaning that societies attribute to animals through some characteristics they have. These symbolic meanings relate to the characteristics, qualities or feelings associated with a particular animal in a society's culture or mythology. These deep meanings attributed to animals have been used in folk medicine practices as well as in all areas of life. It is possible to come across examples of this situation in Turkish folk medicine. In this article, the importance of*

*animal symbolism in Turkish folk medicine will be focused and the symbolic meanings of animals used in treatment and its effects on folk medicine practices will be examined. In the article, it is not possible to deal with all treatment methods related to each animal; The reader will be presented with an overview of seven sample animals.*

**Keywords:** *Animal symbolism, Turkish folk medicine, belief and practices*

İnsanoğlunun temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonraki en büyük ihtiyaçlarından biri kendini ifade edebilmek diğer bir deyişle anlaşılacak olmuştur. İlkel dönemlerden günümüze çeşitli yol ve yöntemlerle bu ihtiyacı gidermeye çalışan insan, kimi zaman bir resme kimi zaman bir nesneye kimi zaman da sözcüklere mistik ve derin anlamlar yüklemiş ve bu sayede bu resim, nesne ya da sözcükler görünenin altında daha derin düşünceleri temsil eden unsurlar haline gelmiştir. Kültür insanın kendini ifade etme sürecini de şüphesiz etkisi altına almıştır. Bu bağlamda yukarıda bahsettiğimiz çeşitli unsurlara yüklenen derin anlamlar esasında doğrudan kültürün etkisiyle meydana geldiğini söylemek mümkündür.

Geleneksel dünya görüşlerinin oluşturduğu derin anlamlar, zamanla kalıplaşan maddesel olgulara dönüşmüş ve sembol haline gelmiştir. Bir bakıma insan maddesel anlamda algıladığı dünya ile manevi anlamda algıladığı dünya arasında bir köprü icat etmiştir. Sembol kavramı da tam burada devreye girmektedir. İki anlam dünyasını birbirine bağlayan köprü sembolün kendisidir. Dolayısıyla sembol “görünür” ile “görünmez”i bir bütün haline getirmekte ve insanoğlunun algıladığı her iki dünyayı ifade edebilmesine imkân sağlamaktadır.

Rıza Kardaş sembol kavramını; “...şüphesiz bir kültür ortamında belli bir duygu, eylem veya tutumu gösteren bir unsur, bir deyim, bir sistem, bir nesne veya bir ferttir. Sembol, bilinen bir şekil ile onun sembolleştirdiği nesne arasında tabii ve itibarî olmayan benzetmeye dayanan bir tekabül fikrini gerekli kılar. Bir başka deyişle sembol, bir nesneye veya ruhî bir unsura eklenen hissedilir bir tasavvurdur” (1980, s. 417) şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımlamadan da açıkça anlaşıldığı üzere sembol, iç dünyayı dışa vurmanın aracıdır. Levy-Bruhl bu dışa vurumun bir diğer ifade ile sembolün zihinsel bir durumun ürünü olmadığını, sembolün ancak temsil ettiği olguyla arasında organik bir bağ olması ve bu bağın toplum tarafından kabul görmesiyle meydana gelebileceğini ifade etmektedir (Levy-Bruhl, 2016, s. 159). Bu bağlamda sembol doğal bir yaratım sürecine sahiptir. Bir olgunun sembol olabilmesi için o olgu etrafında gelişen derin düşüncenin ve olgu ile anlam arasındaki ilişkinin olağan akışta meydana gelmesi ve benimsenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte sembolün üretimi bilinçli bir şekilde yönetilen sürecin ve yapılan tercihlerin de sonucu olarak gerçekleşmektedir (Koca, 2012, s. 12). Dolayısıyla semboller rastgele üretilmemiştir; sembollerin tamamı bir ihtiyaca cevap verip toplumların iç dünyasını açığa vurma işlevine sahiptirler (Ateş, 2014, s. 19-20, Eliade, 2018, s. 21-22).

Semboller belli bir gruba ait ürünler olması sebebiyle toplumlararası kullanım ve anlam farklılıklarını da açıkça ortaya koymakta, bir sembol üzerinden toplumun kültürel ve sosyal geçmişine ya da arka planına dair bilgi sahibi olmamıza olanak sağlamaktadır (Sagalayev, 2017, s. 19-38). Bu bakış açısıyla semboller toplumların ortaya koyduğu kültürel bir ürün olmanın yanı sıra bir bakıma tarihi bilgiler içeren kaynak olma özelliği de taşımaktadırlar.

Toplumların tamamının geçmişten günümüze kendi birikim ve değer yargılarından yola çıkarak ürettiği semboller bulunmaktadır (Koca, 2012, s. 9). Semboller insanı yaratıcı olanla ilişkili kılan ve onunla iletişim kurmasını sağlayan insanüstü araçlardır (Eliade, 2009, s. 424). Bu bakımdan sembollerin kutsal bir yönü bulunmaktadır. Varlık amaçları dünyevi insanı kutsal insan formuna sokmaktır (Atasagun, 1996, s. 4). Sembollerin kutsallığı onların tamamının kozmosun bir parçası olmasından ileri gelmektedir (Jung, 2020, s. 228). Bütün semboller doğada ya da insan zihninde anlamlı bütünlüğün oluşmasına hizmet eden unsurlardır. Bu da onları kozmosun bir diğer ifade ile düzenin parçası haline getirmektedir. Bu anlamda her sembol kutsal olanı işaret eden bir yapıya sahiptir. Anlam bakımından tanrısallıktan uzak ve kutsal-dışı bir alanla ilgili olan semboller dahi özünde toplumlar için kutsalın çerçevesini çizen bir yapıya sahiptir.

Dünya toplumlarının tamamında olduğu gibi Türklerin de kendi kültürel birikimleri ve inanç sistemleriyle oluşturdukları birtakım semboller bulunmaktadır. Türkler gibi doğa ile iç içe yaşayan konargöçer toplumlarda doğayı gözlemleme ve doğa vasıtasıyla kutsala erişme bilinci diğer toplumlara göre daha ileri seviyededir (Solmaz, 2022, s. 4). Bu bağlamda doğayla sıkı bir iletişim halinde olan toplumlar doğada var olan unsurları tanımlarken onlara derin anlamlar atfetmiş, evreni ve kendini anlamlandırma yolunda gösterdiği bu çabalar da doğanın bir parçası olan hayvanlara dair birtakım kabullerin ve inanmaların doğmasına olanak sağlamış ve sonucunda hayvan sembolizmini meydana getirmiştir.

Türkler kimi hayvanların tanrısal kimi hayvanların da kötücül birtakım güçlere sahip olduğunu; bir diğer ifade ile bazı hayvanların kutsal bazılarının da kutsal-dışı bir arka plana sahip olduğuna inanmışlardır. Bu inanma da onları bu hayvanları sosyal hayatlarına dâhil etme konusunda etkilemiş, sanattan edebiyata ve hatta günlük inanma ve uygulamalara kadar hayatlarının bütün alanlarında bu bakış açısı ile hareket etmişlerdir.

Peki, geleneksel Türk dünya görüşünde sembol haline getirilen bu hayvanlar halk hekimliği uygulamalarında hastalığı sağaltma ya da hastalıktan korunma amacıyla kullanılmış mıdır? Ya da halk hekimliği uygulamalarında kullanılan her hayvanı ya da hayvansal ürünü bu sembolik anlam üzerinden değerlendirmek mümkün müdür? Bizim bu makaleyi yazmaktaki amacımız, hayvan sembolizminin halk hekimliği uygulamalarında kullanılan hayvanlar üzerinde

etkisinin olup olmadığını tespit ve tahlil etmektir. Bu incelememizde odak noktamız doğrudan hayvan sembolizminin halk hekimliği uygulamalarına yansımaları ortaya koymaktır. Makalemizde daha önceden halk hekimliği alanında yapılmış çalışmalar üzerinden bir inceleme yapılacaktır. Bununla birlikte Türk halk hekimliğinde kullanılan bütün hayvanları bir makale kapsamı içinde ele almamız mümkün olmadığından bu incelemeyi yedi hayvanla sınırlanmış bulunmaktayız.

### 1. Türk Halk Hekimliğinde Hayvanlar

Tabiatın sunduğu kaynaklar, insanların binlerce yıldır hastalıklarla mücadele etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu kaynaklar arasında bitkiler, madenlerin yanı sıra hayvanlar da yer almaktadır. Hayvanlarla veyahut hayvansal ürünlerle hastalıkları sağıltmak hem Türk dünyasında hem de dünya toplumlarının şifa yöntemlerinde uygulanagelen bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılan uygulamalara baktığımızda gerek ampirik uygulamalarda gerekse dinsel büyüsel uygulamalarda hayvanların şifayı sağılayıcı ya da hastalıktan korunma yöntemi olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Halk hekimliği konusu üzerine çalışmış Orhan Acıpayamlı halk hekimliği tedavi yöntemlerini altı ana başlık altında tasniflediği çalışmasında hayvanlar ve hayvansal ürünlerle yapılan sağıltımları “*Hayvan kökenli emlerle sağıltma*” başlığı altında ele almıştır (1989, s. 2). Türk dünyasında hayvan kökenli ilaçlarla yapılan sağıltımları incelediğimizde, yapılan sağıltımların geleneksel kültürde hayvanlara yüklenen derin anlamlardan etkilendiğini görmekteyiz. Türk sosyokültürel hayatında ve inanç sisteminde iyi görülen hayvanların daha ziyade hastalıklardan korunma veya hastalıkları sağıltma yolunda kullanıldığını; kötü görülen hayvanların daha çok hastalığı hayvana göçürme veya büyüünün “*pis pisi götürür*” ilkesiyle kullanıldığını söylemek mümkündür.

Bir diğer durum da eski Türk inanç sisteminde kamların yardımına gelen ruhların kimi zaman bitki ve hayvanların dünyasından gelmesidir. Bugün Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde de ocaklı kimselerin sağıltım özelliklerini kazanabilmelerinin ancak tedavide ismi anılan hayvan ile temasa geçirildiğinde mümkün olduğu inanması yer almaktadır (Demir, 2016, s. 23). Dolayısıyla ister sağıltımda ister sağıltıcının gücünü ortaya çıkarmasında kullanılacak olsun hayvanlara atfedilen derin anlamlar Türk halk hekimliğinde hayvanlarla sağıltımın temel taşlarından biridir.

### 2. Türk Halk Hekimliği Uygulamalarında Hayvan Sembolizmi

Hayvan sembolizmi, dünya kültürlerinde olduğu gibi Türk kültüründe de önemli bir yere sahiptir. Türk halk hekimliğinde hayvanlarla yapılan tedaviler genellikle bu hayvanların sembolik anlamlarıyla ilişkilidir. Bu bağlamda hayvan sembolizminin hayatın diğer alanlarına sirayet ettiği gibi Türk halk hekimliği uygulamalarında da yer aldığı söylemek mümkündür.

Makalemizin bu başlığında Türk dünyasında hayvanlarla veya hayvansal ürünlerle yapılan sağaltımları ele alacağız. Öncelikli olarak sağaltımda kullanılan hayvanların geleneksel Türk dünya görüşündeki yerini bu hayvanlar etrafında meydana getirilen sembolik düşünceyi, sonraki aşamada da bu düşüncenin hekimlik uygulamalarına tesirlerini inceleyeceğiz. Şüphesiz makale kapsamı gereği burada her hayvanla ilgili bütün hastalık sağaltım ya da korunma yöntemlerini ele alma imkânımız yoktur. Bu doğrultuda çalışmanın hipotezinin oluşturulmasına kaynak teşkil eden soruların cevabını verecek kadar uygulamaya değinmenin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

### 2.1. Akrep

Geleneksel Türk dünya görüşünde akrep, yeraltında yaşaması ve zehirli bir hayvan olması nedeniyle insanların korkup kaçtığı, eski inanç sisteminde Erlik Han ile ilişkilendirilen bir canlıdır. Akrebin Erlik Han'la ilişkili görülmesi onu aynı zamanda kötülük ve hastalığın da sembolü haline getirmiştir. Ancak kendisinden bu denli korkuluyor olması eski Türk inanç sisteminde akrebi aynı zamanda korunmanın sembolü olmasını da sağlamıştır (Akçiçek ve Baysal, 2022, s. 99). Birbirine her ne kadar zıt anlamların bir unsurda birleşmesi imkânsız gibi görünse de esasında bu iki anlamın birbiriyle aynı kökten geldiği oldukça açıktır. Akrep korkutucu bir hayvansa bu özelliği sayesinde koruyucu bir alan da oluşturmaktadır.

Türk inanç sisteminde sahip olduğu kötücül anlam akrebi hastalık tespitlerinde veya sağaltımlarında “*pis pisi keser*” ilkesi göz önüne alınarak kullanılmaktadır (Akçiçek, 1992, s. 24). Bu inanma Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde aynı şekilde varlığını sürdürmektedir. Örneğin Kilis'te akrep sokmalarında kişiyi sokan akrep öldürülüp ve sokulan yerin üzerine konmaktadır (Tarçın, 2020, s. 218). Bu uygulamanın neredeyse aynısı olan bir diğer uygulama da Manavgat'ta bulunmaktadır. Yörede akrep sokması durumunda sokan akrep öldürülmekte ve ezilmekte; ezilen akrep soktuğu yerin üzerine konulmaktadır (Görgeç, 2019, s. 207). Bu örneklerde akrebin sahip olduğu kötücül anlam üzerinden bir tedavi yöntemi geliştirildiğini görmekteyiz. “*Pis pisi keser*” temelde büyüsel görüşe dayanmaktadır. Dolayısıyla yapılan uygulama esasında manevi bir arınmayı amaçlamaktadır. Bu da bize uygulamada toplumun akrebin sahip olduğu mistik özelliklerden ve sembolik anlamlarından yararlandığını göstermektedir.

Van'da yeni doğum yapmış kadınlara akrep hediye edilmektedir. Bu uygulamada akrep hediye edilerek anne ve bebeğin kötülüğe karşı güvende olmasını sağlamak, onları olumsuz etkilerden ve bu etkilere bağlı ortaya çıkabilecek hastalıklardan korumaktır (Baysal-Akçiçek, 2022, s. 100). Bu uygulama da akrebin sahip olduğu sembolik anlamlar üzerinden icat edilmiş hareketleri içermektedir. Birbirinden farklı ve alakasız gözükmelerine rağmen



özünde her iki uygulamada da akrebin geleneksel dünya görüşündeki anlamlarından beslenilerek şifaya ulaşma amaçlanmaktadır.

## 2.2. At

Eski Türk inanç sisteminde at, Ülgen'in simgelerinden biri kabul edilen bir hayvandır. Bu bakış açısıyla Türkler için at oldukça önemli ve kutsal bir hayvan haline gelmektedir. Bununla birlikte geleneksel Türk dünya görüşünde at sahibinin yoldaşı ve en yakını olarak görülmektedir. Bununla birlikte eski Türklerde savaşlarda alpların başarılarının ortağının da at olduğuna inanılmaktadır (Çoruhlu, 2011, s. 163-164, Çoruhlu, 2019a, s. 25-61). Atın Gök Tanrı'nın simgesi olması, onu iyilik ve koruyuculuk daha geniş bir ifade ile tanrısallıkla ilgili hale getirmiştir. Bu bağlamda at sosyokültürel hayatta ve inanç hayatında kutsiyeti, dostluğu, yiğitliği, gücü ve kuvveti sembolize etmektedir.

Eskit Türklerde kutsiyeti olan hayvanların hastalık sağaltımlarında ve hastalıktan korunma yöntemlerinde bu özelliklerinden dolayı sık sık kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin herhangi bir kişi hastalandığında at kurban edilmektedir (Demir, 2016, s. 22, Çoruhlu, 2019a, s. 27). Tabi burada atın sembolize ettiği anlamlarla birlikte hastalığın kaynağının da ne olarak görüldüğü sorusu oldukça önemlidir. Eski Türklerde hastalığın kökenine dair iki yaygın görüş bulunmaktadır. Bunlardan biri Ülgen'in; diğeri de Erlik Han'ın gazabı veyahut ruhları kaçırmasıdır. Ancak durum ne olursa olsun hastalık, tanrı kutunun yitilmesiyle ortaya çıkmaktadır (Baysal, 2014, s. 28-30). Dolayısıyla tercih edilen tedavi yöntemleri de aslında hastalığı tedavi etme odağından çok kutu geri kazanma güdüsüyle meydana getirilmiştir.

Bu bakış açısıyla konuyu ele aldığımızda hastalık tedavi etmede at ile yapılan tedavilerin amacının tanrı kutunu geri kazanmak odaklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin, Doğu Anadolu'da ve Azerbaycan'da doğumun kolay olması ve anne adayının al basması gibi şeylere uğramaması için eşiğin önünde ateş yakılmakta ve erkek at kişnetilmektedir (Bali, 2017, s. 95). Atın tanrısallıkla alakalı özellikleri sembolize ediyor oluşu, kötülüğü ve hastalığı kovmada bir yardımcı olarak kullanılmasına yol açmıştır.

Gaziantep'te al basan lohusanın yatağının üzerine arpa dökülüp ve odaya erkek at sokulmakta at arpayı yiyip ve kişnerse lohusanın iyi olacağına, zıttı bir durum gerçekleşirse de lohusanın kurtulmayacağına inanılmaktadır (Bali, 2017, s. 98). Burada atın iyiliği ona verileni yemesi aslında bir bakıma tanrının duayı duyduğu ve kabul ettiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla zıttı olan durum da edilen duaların tanrı katında bir karşılığı olmadığını göstergesidir.

Ardahan ve çevresinde nazarı ve nazar sebebiyle oluşabilecek hastalık ve ölüm gibi durumları engellemek için at kurukafası ve at plasentası kullanılmaktadır (Irmak, 2019, s. 362). Herhangi bir hayvan değil de özellikle

atın tercih ediliyor oluşu şüphesiz atın sahip olduğuna inanılan mistik güçle ve sembolü olduğu anlamla ilgilidir.

### 2.3. Kurt

Türkler tarafından ata-hayvan olarak görülen ve kutsiyetine inanılan kurt aydınlığı, yiğitliği, gücü ve devleti sembolize etmektedir (Çoruhlu, 2011, s. 156-159). Bununla birlikte kurt eski Türk inanç sisteminde türemenin ve üremenin sembolü olarak da görülmektedir (Çoruhlu, 2019b, s. 113). Bu bağlamda Türklerin tanrıya ulaşma, çocuksuzluklarının giderilmesi gibi ihtiyaçlarında başvurdukları unsurlardan biri kurt olmuştur. Kutsal bir hayvan olarak görülmesi sebebiyle Türklerin kutsanma törenlerinde kurda ait parçalar yer bulmuştur. Tanrı inayetini almış olan kurtla her temasa geçiş, bu inayetten faydalanma ve bu kutsiyet alanına dâhil olma anlamına gelmektedir. Bu bağlamda hastalıklarda kurdun veya kurda ait unsurların kullanılması tesadüfi değildir. Bu durumu birkaç örnekle açıklayalım.

Kırgız sahasında yaşayan Türkler bir kişi hastalandığında ona kurdun tükürüğünü sürmektedirler (Kiyat, 2022, s. 62). Burada büyüünün “*bütünün parçaya etkisi*” ilkesi kendini göstermektedir. Kutsal kabul edilen ve gücü sembolize eden bir hayvana ait en ufak parça dahi aynı güce sahip olacaktır. Dolayısıyla hastalanmış kişiyi güç sembolü olan bir unsurla temasa geçirmek aynı gücün hasta kişiye de geçeceğine inanmakla ilgilidir.

Azerbaycan Türklerinde lohusa kadının yastığının altına kurt derisi koyulmaktadır (Büyükokutan Töret ve Özdemir, 2022, s. 682). Bunun yanı sıra Çuvaş Türklerinde kurdun bereketin ve şansın sağlayıcısı olduğuna inanılmaktadır. Bu nedenle Çuvaş halk hekimliğinde kurdun derisi, dişi, postu, kılı, tüyü, ödü, karaciğeri, tırnağı, rahmi, aşık kemiği, sinir dokuları gibi organları kullanılmaktadır. Yine Özbek Türklerinde hamile kadının doğumunun kolay olması ve kötücül ruhlardan korunması için kurt derisine oturtulmaktadır (Arik, 2021, s. 127). Bu uygulamada kurt derisi olası hastalıktan koruyucu unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anadolu sahasına geldiğimizde Eskişehir’de kısır kadınlara kurt eti yedirilerek bu rahatsızlık tedavi edilmektedir (Bali, 2017, s. 89). Bununla birlikte Osmaniye’de çocuğu yaşamayan kadınların yeni doğan çocuğunun ölmemesi için çocuk kurt ağzından geçirilmektedir. Uygulama ise şu şekilde yapılmaktadır:” *Çocuk doğmadan önce tüfekte dağdan bir kurt avlanır. Bu kurdun derisi yüzülür ve ağız bölgesindeki deri kurutulur. Doğum sancısı başlayınca deri ılık suyla ıslatılır ve genişletilir. Çocuk doğduğunda ise üç defa “Ya Allah ya Bismillah, Allah’ım bu çocuk dursun.” denilerek bu deriden geçirilir*” (Bali, 2017, s. 102). Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere kurt Türkler için bir hayvan-ata ya da hayvan-ana sembolüdür ve Türkler kurttan türediklerine inandıkları için üremenin de sembolü haline gelmiştir. Bu bakımdan burada kurdun ağzından geçirme eylemi kutsal bir kabul edilen bir hayvanın duası olarak görülebileceği gibi sembolik

olarak kurt tarafından öldürülmesi veyahut başka bir ifade ile ölümünün göze alınması olarak okunabilir. Her iki durumda da kurdun sahip olduğu mistik güçten yararlanılmak istendiği açıktır.

#### **2.4. Köpek**

Geleneksel Türk dünya görüşünde köpek kurt ile kıyaslanan ancak kurdun karşısında daha zayıf olması sebebiyle iyi kabul edilmeyen bir hayvandır. Bu sebeple varlığı kötücül ruhlarla, hastalıkla ve hatta ölümle ilişkilendirilmiştir (Çoruhlu, 2011, s. 178). Bununla birlikte Altay yaratılış anlatmalarında yılanla birlikte Erlik Han'ın sözüne kanması sebebiyle kötü olarak kabul edilen bir hayvan olmuştur (Çoruhlu, 2011, s. 183, Çoruhlu, 2019a, s. 227). Ancak İslamiyet'in kabulü köpeğe olan bu kötücül bakışı bir nebze yumuşatmış, avda insana yardımcı olması sebebiyle değerli bir hayvan olarak görülüp, sadakatin sembolü haline gelmiştir (Çoruhlu, 2019a, s. 231-237). Her ne kadar İslamiyet'in kabulüyle köpeğe bakış değişmişse de sağaltımlarda hastalığın genellikle hastalığın tedavisinde değil daha çok hastalığın göçürüldüğü hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hastalık göçürme özellikle Kazak Türklerinde sıkça kullanılan bir tedavi yöntemidir. Bu yöntemde hasta kişinin hastalığı canlı ya da cansız bir varlığa temas ederek geçirmesi durumu söz konusudur. Örneğin Kazakistan'da dişi ağrıyan bir kişinin ağrıyan dişiyle böldüğü ekmeği köpeğe verdiğinde hastalığın kendisinden çıkıp köpeğe geçeceğine inanılmaktadır (Ashırkhanova ve Aıtım, 2021, s. 168). Burada tercih edilen canlının köpek olması esasında doğrudan geleneksel dünya görüşünde köpeğin hoş karşılanmayan konumudur. Tanrısallıktan uzak bir alanı, zayıflığı, güçsüzlüğü sembolize eden köpeğin hastalanması veyahut ölmesi önemli görülmediği için bu tedavi yönteminde tercih edilen hayvan olmuştur.

Anadolu sahasına geldiğimizde Kazakistan'da yapılan uygulamanın farklı bir formunun burada da uygulandığını görmekteyiz. Anadolu'da kırkı çıkmamış çocuklar bir araya getirildiğinde aydaş denilen rahatsızlığa yakalanabilmektedirler. Aydaş olan çocuklar köpek kafatası üzerinde yıkanmakta ve bu sayede aydaşlığın sağalacağına inanılmaktadır (Görgeç, 2019, s. 202). Burada yine hastalığı göçürmek adına seçilen unsurun ölmüş bir köpeğin kafatası olması köpeğin değerli ve kutsal kabul edilmeyen bir hayvan olmasıyla alakalıdır. Köpeğin sembolize ettiği anlamlar onun sağaltımlarda bu şekilde kullanılmasına yol açmıştır.

#### **2.5. Yılan**

Yılan eski Türk inanç sisteminde yer ve yeraltı ile ilgilidir. Bununla birlikte geleneksel Türk dünya görüşünde Erlik Han'ın sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Altay yaratılış anlatmalarında Erlik Han'ın sözüne kanması sebebiyle yılan Ülgen tarafından cezalandırılan kötü hayvan olarak

anlatılmaktadır (Çoruhlu, 2011, s. 83). Bu düşünceden ayrı olarak Türklerin yılanı şifalı bir hayvan olarak gördükleri de bilinmektedir. Yılan eski inanç sisteminde doğurganlık, yeniden doğuş ve dönüşümle ilişkilendirilmektedir (Küçükbasmacı, 2018, s. 199-207). Dolayısıyla yılan eski Türk inanç sisteminde iyileştirici ve koruyucu bir üstün sembol olarak da karşımıza çıkmaktadır (Ateş, 2014, s. 181, Seval, 2014, s. 65, Roux, 2015, s. 139). Bu kabulün zaman içerisinde diğer toplumların etkisiyle ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla her ne sebeple olursa olsun yılan geleneksel görüşte hem kötücül başka bir ifade ile tehlikeli hem de iyileştirme özelliğini sembolize etmektedir.

Elazığ'da yılan derisi siğil hastalığını tedavi etmek için kullanılmaktadır (Sarıaydın, 2021, s. 102). Bir deri hastalığının tedavisinde yılanın kullanılması bize göre tesadüfi bir durum değildir. Yılanın dönüşümlü derisi, yenilenme ve yeniden doğuşa işaret etmektedir. Dolayısıyla siğil olmuş olan kişinin derisinin yenilenmesi arzusunu yerine getirmek için onu deri değiştiren bir hayvanla veyahut ona ait bir parçayla temasa geçirmek büyüünün "*benzer benzeri yaratır*" ilkesinden yola çıkara hasta kişi için şifa ummak olarak görülmelidir.

Kırgız Türkleri yılanın kemiği, dişi, yağı ve eti gibi noktalarından faydalanarak çeşitli hastalıkları sağaltırlar. Hastalığın türüne göre bu unsurları kurutulup ufalayarak, kaynatarak, kavurarak veya çiğ şekilde kullanırlar (Orozobaev, 2012, s. 9-10). Bu nedenle Türk halk hekimliği uygulamalarında yılan ilişkilendirildiği bu derin anlamlar nedeniyle pek çok hastalığın tedavisinde kullanılan bir hayvan haline gelmiştir.

Manisa'da ve Sivas'ta yılan kemiğinden yapılan nazarlıkla nazardan korunacağına inanılmaktadır (Gümüş, 2019, s. 36). Yılan eski Türk inanç sisteminde koruyuculuğun sembolüdür. Bu bağlamda, nazarlıkların yılan kemiğinden yapılması, yılanın sahip olduğu koruyuculuk vasfından yararlanmak olarak anlaşılmalıdır.

## 2.6. Kaplumbağa

Türk halk hekimliği ile hayvan sembolizmi arasındaki bağı ortaya koymamızı sağlayan bir diğer hayvan da kaplumbağadır. Kaplumbağa eski Türk inanç sisteminde dayanıklılık, ömrün uzunluğu ve bilgelik sembolü olarak görülmektedir. Bununla birlikte sakin hareketi ve kararlı ilerleyişiyle de sabrı sembolize etmektedir (Çoruhlu, 2011, s. 172, Çoruhlu, 2019a, s. 177-180). Bu bağlamda kaplumbağa Türk inanç sisteminde kutsal kabul edilen ve tanrısal özelliklerle çevrili olduğuna inanılan bir hayvandır.

Elazığ'da kaplumbağa kanı çeşitli kanser türlerinin tedavisinde kullanılmaktadır (Sarıaydın, 2021, s. 101). Kilis'te verem hastalığının tedavisinde kaplumbağa etinden kebab yapılmak ve hastaya yedirilmektedir (Tarçın, 2020, s. 217). Anadolu'nun pek çok yerinde çocuğu doğup yaşamayan kadınlar yeni doğan bebeklerinin yastığının altına kaplumbağa kabuğu koymaktadırlar

(Acıpayamlı, 1974, s. 64). Dayanıklılığın sembolü olan bir hayvana ait parçanın yaşamayan çocukları yaşatmak için kullanılması kaplumbağanın sembolize ettiği anlamların halk hekimliği uygulamalarına yansımaları açıkça göstermektedir (Baysal ve Akçiçek, 2022, s. 82-83).

Çanakkale Bayramıç'te çocukların boyunlarına, nazar değip hasta olmamaları için kaplumbağa kemikleri boncuklara dizilerek asılmaktadır (Meriç, 2019, s. 86). Kaplumbağanın eski Türk inanç sisteminde kutsal kabul edilen bir hayvan olması onun ya da ona ait bir parçanın hastalıklardan korunma yöntemi olarak kullanılmasına yol açmıştır.

Yakut Türklerinde diş ağrısı çekildiğinde ağrıyan dişin üzerine kaplumbağa kabuğu konmaktadır (Özlu, 2013, s. 672). Kaplumbağanın kabuğunun sert ve sağlam olması, bununla birlikte kutsiyetine inanılması bu unsura edilen temasta ona ait olan güçlerin güçsüz veya hasta olan kimseye veyahut nesneye de aktarılacağına inanmaktan kaynaklanmaktadır. Başka bir ifade ile kaplumbağanın sahip olduğu mistik gücün büyüsel yolla dişe aktarılması umulmaktadır.

## 2.7. Köstebek

Türk mitolojisinde ve İslam kültüründe köstebek kötü bir hayvan olarak görülmektedir. Eski Türk inanç sistemine göre köstebek, bir zamanlar zararlı davranışlarından dolayı Tanrı tarafından cezalandırılmış ve yeraltında yaşaması için gönderilmiş bir insandır. Mitolojik bağlamlarda, kısmen kötü kabul edilen birçok hayvan gibi, yeraltı dünyasıyla ilişkilendirilir ve sağlıklı bir insanın temel bir özelliği olan başparmağın yokluğu da köstebeğe atfedilir. Bununla birlikte, köstebek, iki dünya arasındaki fiziksel ve sembolik yolculuğu temsil eden tüneller aracılığıyla yüzeye çıkmaya devam etmektedir. Bu yolculuklardan biri köstebeğin boğulmasıyla sona erdiğinde ana amaç onun sahip olduğu mistik gücü kazanmaktır. Bu öldürme, kutsal ile dünyevi arasında bir bağlantı kurmanın bir yolu olarak yorumlanmalıdır, çünkü kurban bunu yapmanın bir yoludur. Bu bağlamda köstebek ocaklarında ana amaç can acıtmak ya da köstebeğe zarar vermek değil, köstebeğin sahip olduğu mistik güçten yararlanmaktır. Bunun da nefesin gücüyle mümkün olduğuna inanılmaktadır. Bu sebeple kurban edilen hayvanlar boğularak öldürülmekte ve bu sayede kendilerinin sahip olduğu güçlerin ocaklıya geçmektedir (Lvova vd., 2013, s. 92, Uğureli, 2018, s. 170).

Anadolu'nun çeşitli yörelerinde köstebek ocağında ocaklı olmak isteyen kişileri köstebekleri boğarak öldürdükleri, kestikleri köstebek el ve ayaklarıyla hastalıkları sağalttıkları bilinmektedir. Osmaniye'de Kastamonu'da kurutulmuş köstebek ayağının dua okunarak hastalıklı ya da yaralı yere sürülmesi bu duruma örnek niteliğindedir (Küçükbasmacı, 2000, s. 207, Karakaş, 2015, s. 330-331, Ateş, 2019, s. 74-75). İnanışa göre köstebek, Tanrı'nın istemediği bir iş yaparak başparmağını kaybetmiş ve yer altına giderek yeni bir varlık âlemine geçiş yapmıştır. Bu nedenle, köstebeğin elinin veya ayaklarının sembolik olarak kullanılması, köstebeğin mistik gücünün sembolize edilmesi için bir ritüeldir.

Başparmaksızlık sembolü, insanın köstebeğe dönüşmesini ve onun büyüğü gücünün kendine geçmesini ifade etmektedir (Uğureli, 2018, s. 172).

Kütahya'da şeklen köstebek toprağını andıran çene ve boyun bölgesinde meydana gelen şişliklere köstebek hastalığı adı verilmektedir. Bu hastalığın tedavisi esnasında da köstebek toprağı kullanılmaktadır. Köstebek yuvasından alınan toprak çeşitli ritüellerle hastaya verilmekte ve toprak kurduğunda hastalığın da geçeceğine inanılmaktadır (Baysan, 2017, s. 1868). Görüyoruz ki köstebekle yapılan tedavilerde ve köstebek ocağında ocaklı olma aşamasında aslında elde edilmeye çalışılan durum köstebeğin sahip olduğuna inanılan doğaüstü güçten yararlanmaktır.

### **Sonuç**

Sembol kavramı, kültürel bir ortamda belirli bir duygu, eylem veya tutumu temsil eden bir öge, ifade, sistem, nesne veya kişiyi ifade eder. Semboller, gerçek yorumlarının ötesine geçen daha derin anlamlar taşır ve insanın algıladığı maddi ve manevi dünyalar arasında bir köprü görevi görür. Bunlar, kültür ile insanın kendini ifade etme ihtiyacı arasındaki etkileşimin bir ürünüdür.

Sembol sadece zihinsel bir durum değildir. Sembol ile temsil ettiği şey arasındaki organik ilişkiyi ve bu ilişkinin toplumsal kabulünü gerektiren doğal bir yaratım sürecine sahiptir. Bu nedenle, semboller rastgele yaratılmaz, toplumsal bir ifade ihtiyacına yanıt verir. Semboller, bir grubun tarihini ve sosyal geçmişini yansıtan kültürel bir üründür ve bunların kullanımı ve yorumu toplumlar arasında farklılık gösterebilir. Ayrıca, bir toplumun kültürel ve sosyal geçmişi hakkında bilgi sağlayabildikleri için tarihsel bir bilgi kaynağı olarak da hizmet ederler. Semboller, kültürlerin yarattığı anlamların ve inançların kodlarını taşıyan semantik yapılar olarak kabul edilmektedir. Bir sembol, bir toplumun hayatındaki önemli bir değeri veya kavramı yansıtır ve toplumsal yapıyı ve değerleri işaret etmektedir. Bu nedenle, semboller kültürlerin bir aracıdır ve kültürlerin karakteristiğini belirleyen önemli bir faktördür. Bu bağlamla sembollerin anlamları, kültürlerin özelliklerine göre değişebilmektedir. Bir sembol, bir kültürde anlamlı veya önemli olurken, başka bir kültürde aynı sembol farklı anlamlara sahip olmaktadır.

Türk halk hekimliği binlerce yıllık bir geçmişi olan, bitkiler, hayvanlar ve diğer doğal kaynaklar kullanarak sağlığı korumaya ve iyileştirmeye odaklanan bir geleneştir. Bu geleneğin içinde hayvan sembolizmi de önemli bir yere sahiptir. Türk halk hekimliğinde hayvan sembolizmi oldukça önemli bir konudur. Hayvanların özellikleri, davranışları ve sembolik anlamları, insanların sağlıkla ilgili konularda kendi deneyimleri ile birleşerek halk hekimliği uygulamalarında yer bulmuştur.

Bir sözün, nesnenin, insanın mistik gücünden fayda sağlama amaçlı yapılan uygulamalar büyüünün ilkelerine sıkı sıkıya bağlıdır. Herhangi bir unsurun sahip

olduğu derin anlam üzerinden çıkar sağlamaya çalışmak veyahut mevcut durumu bir tesirle değiştirmeyi planlamak büyüün tanımı niteliğinde bir durumdur. Bu bağlamda şunu net bir şekilde söyleyebiliriz ki; Türk halk hekimliğinde genellikle dinsel-büyüsel uygulamalarda olmakla birlikte kimi ampirik uygulamalarda da kullanılan hayvanların üstlendikleri sembolik anlamlardan yararlanma ihtiyacı bulunmaktadır. Türklerin hayvanlar etrafında geliştirdikleri ve zamanla kendi kültürel değerleri ve inanç sistemleriyle ortaya koydukları hayvan sembolizmleri bir diğer halk kültürü ürünü olan geleneksel hekimlik uygulamalarını da etkilemiş, bu sembolik anlamlar doğrultusunda çeşitli şifa yöntemleri ortaya koymuşlardır.

Türk halk hekimliğinde hayvan sembolizmi ampirik yöntemlerle sağaltımlardan ziyade hasta kişinin psikolojisini ve maneviyatını iyileştirmek için kullanılmaktadır. Örneğin, sürekli korku duyan birine cesaret ve kahramanlık sembolü olan kurdun yağının sürülmesi de tamamıyla bu sebeple ilişkilidir.

Türk halk hekimliği geleneği, hayvanlarla ilgili sembolik anlamların yanı sıra, bitkiler ve doğal kaynaklarla ilgili sembolizmi de içerir. Bu semboller, hastalıkların tedavisi ve sağlığın korunması için kullanılan doğal yöntemlerle birleştirilerek, tarih boyunca Türk kültüründe önemli bir yere sahip olmuştur.

---

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

---

### **Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı**

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

### **KAYNAKÇA**

- Acar, V. (2018). Moğollardan Anadolu'ya bir halk hekimliği tedavi yöntemi: deriye çekme. *Lokman Hekim Dergisi*, 8(1), s. 33-46.
- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye'de doğumla ilgili âdet ve inanmaların etnolojik etüdü*. Sevinç.
- Acıpayamlı, O. (1989). *Türkiye folklorunda halk hekimliğinin morfolojik ve fonksiyonel yönden incelenmesi*. Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri 23-25 Kasım. Ankara: Milli Folklor Araştırmaları Dairesi, s. 1-5.

- Akçiçek, E. (1992). Anadolu halk hekimliğinde "köpek" ile ilgili olarak tatbik edilmiş ampirik uygulama ve tedavi usulleri. *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri IV. Cilt*, Ankara: Ofset Repromat, s.19–24.
- Akpınar, B. (2020). *Sağlık- kültür ilişkisi ekseninde ocak kültürü ve halk hekimliği: Eski-Aksaray örneği*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi.
- Atasagun, G. (1996). *İlahi dinlerde dini semboller*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Ateş, M. (2014). *Mitolojiler ve semboller “ana tanrıça ve doğurganlık”*. Milenyum.
- Ateş, F. (2019). Adana’da bulunan sağaltma ocaklarında tedavi yöntemleri ve bu ocaklarda tedavi sırasında kullanılan malzemeler. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12, 25, 71-90.
- Arık, D. (2021). Anadolu ve Çuvaş Türklerinde kurtla ilgili inanış ve uygulamalar. *İdil-Ural Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 111-133.
- Ashırhanova, K., Aizhan Aıtım. (2021). Kazak halk hekimliğinde animistik inanca dayalı benzeri benzer ile sağaltma pratiği. *Milli Folklor*, 33,17,(129), 162-175.
- Bali, A. (2017). Gaziantep yöresi doğum geleneklerinde anne ve çocuk sağaltımı. *Turkish Studies*, 12(5), 85-110.
- Baysal, N. (2014). *Gelenek ve değişim ekseninde Trabzon halk hekimliği üzerine bir araştırma*. Gece Kitaplığı.
- Baysal, N., Eren A. (2022). *Türk halk inanışında ve hekimliğinde akrep*. Ege Üniversitesi,
- Baysan, M. (2017). Kütahya’da sağaltma ocaklarında tedavi esnasında kullanılan malzemeler. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6(3), 1861-1880.
- Büyükokutan Töret, A., Tuğçe Ö. (2022). Eskişehir’de bir sağaltma ocağı: Albastı. *Motif Akademi Dergisi*, 15(39), 677-690.
- Çoruhlu, Y. (2011). *Türk mitolojisinin ana hatları*. Kabalıcı.
- Çoruhlu, Y. (2019a). *Türk sanatında hayvan sembolizmi 2*. Ötüken.
- Çoruhlu, Y. (2019b). *Türk sanatında hayvan sembolizmi 1*. Ötüken.
- Eliade, M. (2009). *Dinler tarihine giriş*. Kabalıcı.
- Eliade, M. (2018). *İmgeler ve simgeler*. Doğubatu.
- Demir, M. (2016). Şamanizm’de hastalık kavramı ve tedavi yaklaşımları. *Lokman Hekim Dergisi*, 6(1), 19-24.
- Irmak, Y. (2018). Bingöl halk hekimliği. *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 49-74.
- Jung, C. G. (2020). *İnsan ve sembolleri*. Kabalıcı.
- Görgeç, C. (2019). Manavgat yöresinde halk hekimliği uygulamaları. *SUTAD*, (46), 195-219.
- Gümüş, Ş. (2019). Manisa ve Sivas yöresi sağaltım yöntemleri üzerine karşılaştırmalı bir inceleme. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 43(2), 29-46.
- Karakaş, A. (2015). Osmaniye halk hekimliğinde ocaklar ve bunlara bağlı uygulamaları. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(31), 320-336.



- Kardaş, R. Senbol. *Türk Ansiklopedisi* (I-XXXIII), XXVIII/417.
- Koca, S. K. (2012). Türk kültüründe sembollerin dili. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Küçükbaşmacı, G. (2018). Türk mitolojisinde yılan. F. A. Turan, M. Ozan (Ed.), *Türk mitolojisine giriş* içinde. Gazi, 199-207.
- Küçükbaşmacı, G. (2000). Kastamonu'da halk tababeti, inanış ve uygulamaları. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Gazi Üniversitesi.
- Kiyat, A. (2022). Kırgız Türklerinin halk hekimliğinde sağaltımda kullanılan malzemeler. *Türkoloji Dergisi*, 2(110), 49-83.
- Levy-Bruhl, L. *İlkel toplumlarda mistik deneyim ve simgeler*. Doğu Batı.
- Meriç, C. (2019). *Bayramiç folkloru*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi.
- Orozobaev, M.(2012). Kırgız halk inancı ve halk hekimliği uygulamalarında yılan. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi*, 1(15), 1-17.
- Özlu, Z. (2013). Halk hekimliğinden dış hekimliğine: 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde dışçilik mesleği (erbâb-ı esnân). *Belleten*, LXVII (279), 671-711.
- Roux, J. P. (2015). *Eski Türk mitolojisi*. BilgeSu.
- Sagalayev, A. M. (2017). *Ural-Altay mitolojisinde arketipler ve semboller*. Bilge Kültür Sanat.
- Sarıaydın, N. (2021). *Elazığ ili Baskil ilçesi halk hekimliği*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi.
- Seval, Ş. (2017). *Anadolu kültüründe simge, anlam ve sağaltım boyutlarıyla "dövme"*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Işık Üniversitesi.
- Solmaz, E. (2022). Karaçay-Malkar atasözlerinde hayvan sembolizmi. *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi*, 1-13.
- Tarçın, G. (2020). Kilis halk hekimliğinde tedavi yöntemleri ve uygulamaları. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 6, 203-224.
- Uğureli, A. (2018). Halk hekimliğinde köstebek kullanımı ve köstebek ocaklarının mitolojik yansımaları. *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (16), 167-173.
- Yılmaz, A. (2022). *Somut olmayan kültürel miras kapsamında Safranbolu'da ocak kültürü*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Karabük Üniversitesi.



## Uygur Destanlarında Folklorik Unsurlar *Folkloric Elements in Uyghur Epics*

**Bahar TÜRKYILMAZ**

Arş. Gör. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, bturkyilmaz@firat.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6620-2420

### Özet

Sözlü edebiyat ürünleri toplumların yaşam tarzına, inanç sistemlerine ışık tutan, dilden dile aktarılarak geçmişle günümüz insanları arasında görünmez bağlar kuran önemli kodlar içermektedir. Bu ürünlerden özellikle hacmi sebebiyle zengin malzemeler taşıyan destan metinleri dil ve folklor alanı başta olmak üzere çeşitli alanlara veriler sunmaktadır. Bu çalışmada zengin bir sözlü gelenek mirasına sahip Uygur Türklerinin destanları arasından belirlenen on üç Uygur destanında hayatın geçiş evrelerinden düğün ve ölüm gelenekleri incelenmiş; yanı sıra Uygur Türklerindeki halk hekimliği ve halk inanışlarının da izi sürülmüştür. Çalışmanın incelemesi evlenme, ölüm, halk hekimliği ve halk inançları olmak üzere dört ana başlıktan oluşmaktadır. Malzemenin tespiti için seçilen destanlara yansıyan folklorik unsurlar tarama-fişleme metodu esasınca saptanmış, tespit edilen her unsur örneklerle desteklenmiştir. Malzemenin tespitinde İneyet (2004) tarafından aktarılan Nozuğum, Seyit Noçi, Abdurahman Göca, Qizil Gülüm, Çın Tömür Batur, Gërip-Senem, Tahir-Zohra, Senuber, Qemerşah ve Şemsi Canan, Hörliqa-Hemracan destanları ile Mehmet (2011) tarafından aktarılan Emir Göroğlı, Boz Yiğit ve Gülendem adlı destanlar esas alınmıştır. Bu eserler içerisinde folklorik unsurların en fazla rastlanıldığı destanların Emir Göroğlı, Boz Yiğit ve Gülendem olduğu, Uygur Türklerinin gelenek, görenek, halk hekimliği, halk inançları gibi zengin folklorik unsurlarının belirli destan metinlerinde de olsa canlı bir şekilde yaşatıldığı ve bu ürünler vasıtasıyla gelecek kuşaklara aktarımının sağlandığı görülmüştür.

**Anahtar kelimeler:** Destan, Uygur, Gelenek, Görenek, Halk İnanca, Halk Hekimliği

### Abstract

Verbal literature products contain important codes that shed light on the lifestyle and belief systems of societies and establish invisible ties between the past and the people of the present by being passed from language to language. Among these products, epic texts, which carry rich materials due to their volume, provide data to various fields, especially in the field of language and folklore. In this study, wedding and death traditions, which are among the transitional stages of life, are analyzed in thirteen Uyghur epics selected among the epics of the Uyghur Turks, who have a rich verbal tradition heritage; in addition, folk medicine and folk beliefs of the Uyghur Turks are also traced. The analysis of the study consists of four main topics: marriage, death, folk medicine and folk beliefs. The folkloric elements reflected in the epics selected for the determination of the material were determined based on the scanning-tagging method, and each identified element was supported by examples. Nozuğum, Seyit Noçi, Abdurahman Göca, Qizil Gülüm, Çın Tömür Batur, Gërip-Senem, Tahir-Zohra, Senuber, Qemerşah and Şemsi Canan, Hörliqa-Hemracan epics are narrated by Inayet (2004) and Emir Göroğlı, Boz Yiğit, Gülendem

*epics are narrated by Mehmet (2011) were taken as the basis for determination of the material. Among these works, the epics with the highest number of folkloric elements are Emir Gorođli, Boz Yiğit and Gúlenem, it has been observed that the rich folkloric elements of Uyghur Turks such as traditions, customs, folk medicine, folk beliefs are kept alive, albeit in certain epic texts and that they are transmitted to future generations through these products.*

**Keywords:** *Epic, Uyghur, Tradition, Custom, Folk Belief, Folk Medicine*

Sözlü edebiyat ürünleri içerisinde taşıdığı zengin malzeme itibarıyla ve diğer türlere nazaran geniş hacmiyle ayrı bir yerde konumlandırılan destan türü üzerine geçmişten günümüze çok sayıda tanım yapılmış ve her tanımda türün belirleyici özellikleri ifade edilmiştir. Bu tanımlar içerisinde türün özelliklerini kapsayıcı yönüyle örnek olarak verilebilecek Metin Ekici'nin (2002b) ifadesine göre destan, *“bir millet veya toplumun hayatında derin bir iz bırakmış olaylardan kaynaklanıp; çoğunlukla manzum, bazen de manzum-mensur karışık; birden fazla olayın aktarımına izin veren genişlikte; usta bir anlatıcı tarafından veyahut da ustalardan öğrendiğini aktaran bir çırak tarafından, bir dinleyici kitlesi önünde bir müzik aleti eşliğinde ya da bir melodiyle anlatılan; sözlü olarak anlatılanlarından bazıları yazıya geçirilmiş; bir milleti veya toplumu sonuçları bakımından ilgilendiren bir kahramanlık konusuna sahip; dinlendiğinde veya okunduğunda milli değerleri, şahsî değerlerin üstünde tutmayı benimseten sözlü veya yazılı edebi yaratmadır”* şeklinde açıklanmaktadır (s. 18). Türk Dünyası destancılık geleneği üzerine önemli çalışmaları bulunan Naciye Yıldız'a (2009) göre ise destan *“bir milletin yaşamış olduğu maceraların, dünyaya bakışının ve ideallerinin genellikle bir prototipten hareketle bir kahraman etrafında birleştirilerek dile getirildiği, kendisine has bir geleneği olan anonim eserlerdir”* şeklinde tarif edilerek tür, belirgin özellikleriyle açıklanır (s. 7). Yıldız (2015) ayrıca Türkiye Türkçesinde “halk hikâyesi” şeklinde ifade edilen ürünlerin de Türk dünyasında destanın bir türü olarak ele alındığının altını çizmiş; özellikle Uygur Türklerinin edebî geleneğinde destan terimiyle halk hikâyesinin de karşılandığını belirtmiştir (s. 14-15, 80). Benzer biçimde Özkul Çobanoğlu (2018) ve Metin Ekici'de de (2002a) destan teriminin birden fazla anlamı ve edebî türü karşılayacak şekilde tür ve gelenekler için kullanıldığı ifade edilmiştir (s. 111, s. 28).

Destan terimi köken olarak Farsça olup belirli fonetik değişikliklerle neredeyse tüm Türk dünyasında kullanılan ortak bir terimdir. Türk dünyası kapsamında ayrıca destan teriminin yanında *dastan, epos, cır, comok, nimah/alıptığ nimah, tool/maadırlığ tool, olongho, kay çörçök, kay şörçek* gibi terimler de kullanılmaktadır (Ekici, 2002a, s. 28; Aktaş, 2016, s. 6).

Destan konusunda Abdulkadir İnan destanların eski gelenek ve görenekleri, geçmiş ataların dünya görüşlerini âdeta bir ayna gibi aksettirdiğini hatta Türklerin İslamiyet'ten çok önceki yaşayışlarını, savaşlarını anlatan destanlarda bile

evlenme, doğum, ölüm, yas, askerlik, ad verme, töre ve yasalarını anlatan bölümlerinin olduğunu ifade eder (1998, s. 13). Bu bakımdan destanlar aslında tarihten haber verme niteliği taşımaktadır. Bu yönleriyle de Türk dünyası edebiyat ürünleri arasında diğerlerine nazaran biraz daha ayrıcalıklı yere sahip olduğu düşünülebilir. Nitekim bu özelliklerinden olsa gerek Erhan Aktaş (2016) ve Mehmet Aça'ya (2000) göre hem yerli araştırmacıların hem de pek çok yabancı araştırmacının da destan konusuyla ilgilendiği ve destan tasnifleri yaptığı belirtilir (s. 6, s.5).

Tasnif noktasında da çoğunlukla genel ve özel tasnif ayrımına gidildiği görülür. Aktaş'a (2016) göre Türk destanlarının tümünün ele alınıp tasniflendiği çalışmalar genel tasnifi oluşturur. Genel tasnif içerisinde akla gelen ilk isim ise Mehmed Fuad Köprülü'dür. Köprülü'yü Zeki Velidî Togan, Faruk Kadri Timurtaş, Hüseyin Nihal Atsız, Dursun Yıldırım ve Umay Günay gibi isimler takip etmektedir. Tek tek Türk gruplarının destanları göz önünde bulundurularak yapılan çalışmalar ise özel tasnifleri meydana getirir. Özel tasnifler içerisinde de ilk değinilecek olan çalışma Altaylılara aittir (s. 6). Tür üzerinde tasnif çalışmaları bugün de devam etmektedir.

Destan türü içerik bakımından İnan'ın da ifade ettiği gibi gelenek görenek ve yaşayış şekillerinin aksettirilmesinin yanında halk inanışları ve halk hekimliği gibi unsurları barındırması açısından da oldukça önem taşımaktadır. Geçmişten günümüze taşınmış birçok inanış, sağlıkla ilgili çeşitli uygulamalar destanlarda güncelliğini korur şekilde yaşamakta ve yansıtılmaktadır. Bu çalışmada da söz konusu unsurların Uygur destanlarındaki izleri araştırılmaktadır. İncelenen metinler sırasıyla hayatın geçiş dönemlerinden<sup>1</sup> olan düğün ve ölüm gelenekleriyle, halk hekimliği ve halk inançları konuları üzerinden değerlendirilmektedir.

### 1. Düğün Gelenekleri

Düğün ya da diğer şekliyle evlenme gelenekleri geçiş dönemi gelenekleri arasında yer alır ve kendi içerisinde düğün öncesi, düğün sırası ve düğün sonrası olmak üzere üç alt başlıkta incelenir (Öger, 2013, s. 71, 74, 86; Yeşil, 2014, s. 153, 178, 230). Çalışmamızda ise on üç destan metni üzerinde tespit edilen malzemelere göre bir değerlendirilme söz konusu olduğu için sadece örneği saptanan unsurlarla ilgili başlıklandırmalar yapılmıştır. Bu bağlamda Uygur destanlarında evlenme gelenekleri ile ilgili olarak düğün öncesi ve düğün esnasına yönelik geleneklere rastlanılmıştır.

<sup>1</sup> Hayatın geçiş dönemleri çalışmalarda doğum, düğün ve ölüm başlıkları altında incelenmektedir. Bu geçiş dönemlerinden ilk aşamayı oluşturan doğum gelenekleri II. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi 19-21 Ekim 2017 Bakü/Azerbaycan'da "*Uygurlarda Doğum Ritüelleri*" başlığı altında sunulduğundan burada çalışmaya dâhil edilmemiştir.

## 1.1. Düğün Öncesi

### 1.1.1. Eş Seçimi

Destan kahramanı genellikle evleneceği kızı rüyasında görür ve ona âşık olur. Onu sayıklayarak uyanır ve aşk ateşiyle yanar. Kim olduğunu bilmez ve onu bulmak için yollara düşer. Rüyasında görerek âşık olduğu kızı, yine rüyasında tanıyıp kim olduğunu öğrenmeye çalışır. Bu noktada gelecekte haber alma işleviyle destanların çeşitli yerlerinde kullanılan rüya motifinin eş seçiminde de etkili bir araç olduğu dikkat çekmektedir<sup>2</sup>. Söz konusu aşama *Senuber* destanında şu şekilde tespit edilmiştir:

...gözü uykuya gitmiş. O rüya görmüş. Gülperizat on dört günlük dolunaya benziyormuş. *Senuber* ona âşık olmuş. Şah *Senuber Gülperizat'ın* aslını bilmek maksadıyla “Ey rânâ, hangi bahçenin gülüsünüz? Hangi çemenin bülbülüsünüz? Kimin azizisiniz?” diye sormuş. Gülperizat bu sorulara cevap vermeden cilve, naz edip dururmuş. *Senuber* yine bayılıp ayılmış: “Ey canımın bahçesi, gönlümün gücü kuvveti, siz kimin evladı ve neredensiniz?... (İnayet, 2004, s. 325)

Bazı örneklerde ise birbirini tanıma ve tanışma karşılıklı olarak gerçekleşir, şiirlerle merak edilenler dile getirilir ve âşıklar birbiriyle tanışmış olur. *Senuber* destanında destan kahramanı ve evlenmek istediği, âşık olduğu kız birbirlerine şu dizelerle seslenerek tanışır:

*Şah Hurşid'in oğluyum, adım Senuber,  
Hasretinle hâlim gün be gün beter,  
Melek suretli gül yüzlü dilber,  
Söyle canım, söyle siz neredensiniz?*

*Şah Ferruh'un kızı, bir ismim güldür,  
Gamımdan periler şeyda bülbüldür,  
Ölene dek sana itirafım şudur,  
Anlarsan ben o mekândan olurum (İnayet, 2004, s. 327).*

Destanlarda yaygın olan evlenme şekillerinden biri de “ilk görüşte aşk”tır. Birbirlerini farklı mekânlarda veya çıkılan yolculuk esnasında gören gençler görür görmez âşık olmaktadır. *Göroğlı* destanında aşağıdaki satırlarda bu durumdan bahsedilmektedir:

...kız yiğidin nurlu çehresine ilk görüşte âşık oldu. Kendi kendine “ben onu bir görüp âşık olmuşum. Canımdan bile geçmişim...” (Mehmet, 2011, s. 167)

<sup>2</sup> Şahin, 2010'daki çalışmasında rüya motifinin destanlardaki önemli işlevi üzerinde durur. Destanlardaki kahramanlar rüyalar yoluyla yakınlarının uğradıkları felaketlerden haberdar olurlar, uzak ülkelerden haber alırlar. Kahraman normal şartlarda görülmesi duyulması imkânsız olan durumları rüya yoluyla öğrenebilmektedir (2010, s. 348-349).

...*Havaz Han bu güzel kızı kendisine uygun gördü. Botagöz Ayım da at üzerindeki Bey Havaz'ın görünüşüne vuruldu* (Mehmet, 2011, s. 171).

Eş seçiminde erkek kahraman gibi kadın kahramanın da söz hakkı vardır. Eğer genç kız evlenme niyetinde değilse kendisini istemeye gelen dönürlere bu kararını açıkça ifade edip teklifi reddedebilir. *Emir Göroğlı* destanında destan kahramanı Göroğlı, oğlu Havaz'a ağabeyinin kızını istemeleri için adamlarını elçi olarak gönderir. Başlık vermeye de razı olur. Ancak kız, teklifi reddettiği için kızı alamazlar ve metinde bu bölümler şöyle ifade edilir:

*Bilin bugün Göroğlı'nun sözünü,  
Birkaç kişi bulamaz izini,  
Hepinizi birden elçi seçip gönderiyorum,  
İsteyin Bey Havaz'a ağabeyimin kızını* (Mehmet, 2011, s. 187).

*Göroğlı der, bilirsiniz namımı,  
Kısmet bozdu benim mutluluğumu,  
Eğer mal gerek olursa ağabeyime,  
Baş at yapması için vereyim Bulğur atımı* (Mehmet, 2011, s. 189).

### 1.1.2. Evlilik Niyetinin Dile Getirilmesi

Kahraman rüyasında görüp âşık olduğu kızı bulmak, ona kavuşmak için yola çıkar. Türlü mücadelelerle karşılaşır. Bu karşılaşma kimi zaman mitolojik mekân olarak bilinen ve yeryüzündeki en uzak mekânlardan birini tasvir etmek için kullanılan Kafdağı motifiyle gösterilir<sup>3</sup>. Karşısına çıkan engelleri aşan kahraman, en sonunda sevdiği kıza bu mekânda ulaşır ve Kafdağı'nda ona evlenme niyetini beyan eder. Destanlarda kimi zaman bu durumun tam tersinin de mevcut olduğu görülmüştür. *Göroğlı* destanında evlilik niyetini destanın kahramanından önce Kafdağı padişahının kızı Ağa Yunus Peri açar:

...*Ağa Yunus Peri: ben seninle nikâhlanmak için buraya geldim* (Mehmet, 2011, s. 47).

Destanlarda evlilikler her zaman âşığın mâşuğuna ulaşması sonucu kolaylıkla gerçekleşmemektedir. Kahraman sınanması ve gücünü, hünelerini sergilemesi, niyetindeki kararlılığını ve sabrını ispatlaması için sevdiği kız veya ailesi tarafından evlilikle ilgili çeşitli sınavlara tabi tutulur. Evlilik için şartlar koşulur. Bazı örneklerde ise eş adayı olan kadının belirli sınamalardan geçirildiği

<sup>3</sup> Kafdağı Müslüman Türk halklarının sözlü kültür geleneğinde yeri alan mitolojik bir dağ motifi şeklinde tanımlanır. Özellikle Türk masallarının temel motiflerinden olup yerle göğün birleştiği noktada bulunur. Türk halklarının efsanelerinde Hızır ölümüne çare araya araya Kafdağı'na gelir. Orta Asya şamanlarının dualarında ise peri ruhlarının mekânı olarak geçer. Arkasında cinlerin, perilerin ve devlerin bulunduğu düşünülür. Bunlara ek olarak Kafdağı anlayışı manevi yükselişi ve nefis temizliğini de temsil edebilmektedir (Beydilli, 2004, s. 281-282; Dilek, 2021, s. 440).

görülmektedir. *Göroğlı* destanında destan kahramanının evliliği geleneklerine bağlı kalmak kaydıyla gerçekleştirmek istediği tespit edilmiştir:

*Göroğlı: ...Eğer söyledikleriniz doğruysa sizi memleketime götürmek isterim. Kırk gün, kırk gece düğün yaptıktan sonra kendi âdetlerimize göre sizinle evlenirim* (Mehmet, 2011, s. 47).

Evlenme niyetinde kararlı olan kahramanın ise sevdiğine ulaşmak için mücadelesinden vazgeçmediği *Boz Yiğit* destanında şu dizelerle aktarılmıştır:

*Çok zorluklar var önümde,  
Gurbette dert çekeriz,  
Kaygı çekmeye razıyım,  
Seçtiğim yoldan hiç dönmem* (Mehmet, 2011, s. 295).

Kimi zaman da bu niyet, yetenekler yoluyla ortaya koyulur. Doğrudan talip olma yerine diğer rakiplerle yarışarak yetenek sergileyerek eş olmayı isteme vardır. *Gülendem* destanında kahramanın evlilik için hüner sergilediği tespit edilmiştir:

*...onlar at koşturup sazlar çalıp gazel şarkılar okumuştur. Destan ve şiirler söylemiş ama hiçbirisi Gülendem'e denk olamamıştı* (Mehmet, 2011, s. 393).

### 1.1.3. Sınama

Kahramanın evlenmeden önce sınanması geleneği neredeyse bütün Türk dünyası destanlarında ortaktır. Anaerkil dönemin izlerinin de taşındığının bir göstergesi olarak evlenilecek kız, kahramanı sınar. Eğer kahraman başarılı şekilde sınanırsa kız onu kendisine eş olarak seçer. *Dede Korkut*'ta Banı Çiçek'in Bamsı Beyrek'le güreş tutması bu sınamaya güzel bir örnektir<sup>4</sup>.

Uygur destanlarında kızın, kahramanı kendisinin sınamadığı görülmüştür. Kız yerine babası veya ailenin büyüğü, kahramanı sınar ya da bir müsabakada kahraman, diğer taliplerle yarışarak kendi yeteneğini veya keskin zekâsını ortaya koyup evliliğe hak kazanır. *Tahir-Zohra* destanında kahramanın sınanması geleneği şu şekilde ifade edilir:

*...haremdeki gözcü nine: ey şahum sınanmayana kız verilmez. Bu evin bir tarafına aş, ekmek, yine bir tarafına silah koyup onu eve sokun, şehzade ise silahı alıp çıkar, değilse aş ekmek alıp çıkar* (İnayet, 2004, s. 268).

Sınamalar, güç ve hüner sergilemenin yanı sıra aklın ve zekânın gücünü ispatlama yoluyla da olabilmektedir. *Gülendem* destanında kahramana bilmece sorularak onun hazırcıvaplığı ve bilgeliği, keskin zekâsı test edilir:

*Nedir o gökyüzünde toplanan?  
Nedir o yeryüzünü su altında bırakan,  
Nedir o arkasında ağzı olan,*

<sup>4</sup> Bk. Ergin, M. (2011). *Dede Korkut Kitabı-1*. TDK, s. 123.

*Nedir o ortasında çekirdeği olan,*

*Nedir o kanı yok, canı olan?*

*Cevap verin kalpak giyen boz yiğit* (Mehmet, 2011, s. 431).

#### 1.1.4. Başlık/Kalın

Destanlarda görüldüğü üzere başlık/kalın verilmektedir ve bu başlık/kalın kimi zaman maddi değeri olan mal mülk, kimi zaman ise deve cinsinden bir hayvan olabilmektedir. *Göroğli*, *Qemerşah ile Şemsi Canan* destanlarında evlilik öncesi başlık/kalın geleneğine rastlanılmıştır:

*İsterse vereyim sıra sıra develerimi,*

*Develerime yükleyeyim mal varlığımı,*

*Ahmet Han mal isterse ey beylerim,*

*Veriniz binlerce, on binlerce malımı* (Mehmet, 2011, s. 187).

*...kızın başlığı bitmez, ona göre şartlarınızı koyun. Ağır şart koysanız, o, yoluna gidecektir* (İnayet, 2004, s. 405).

Ancak bazı durumlarda başlık önemsiz kalmakta ve kahramanın soyu daha ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda eş seçiminde öncelikle evlenilecek kişilerin soyunun araştırılması ve iyi bir soydan gelmesi büyük bir önem arz etmektedir. İyi soydan olmayan bir gence, kız verilmemesi evliliklerin reddinde geçerli bir sebeptir. *Emir Göroğli* destanında Bota Köz'ün babası Ahmet Han, kızını asil soydan olmadığı için Havaz'a vermeyi kabul etmez:

*Babam dünyayı düşünmez,*

*Dünya sözünü hiç söylemez,*

*Kim isterse soyunu sopunu soruyor,*

*Asil soyu olmazsa kabul etmez* (Mehmet, 2011, s. 175).

#### 1.1.5. Tellal Bağirtma

Düğün öncesinde ahaliyi düğüne çağırma işlemini yapan kişiye tellal denilmektedir. Toy yerinden, toy sahibinden ve toy zamanından haber veren bu kişiler, eşi dostu düğüne davet etme görevinin yanı sıra aile biriminin tesisinde ilk aşama olan evlilik olayının topluma duyurulması ve evlenecek çiftlerin topluma tanıtılmasında da aracılık etmektedirler. *Boz Yiğit* destanında tellal bağirtma geleneğine rastlamaktayız:

*...tellal şehrin bütün cadde ve sokaklarını dolaşıp: -büyük küçük herkes, duyduk duymadık demeyin! Han, kızını Boz Yiğit'e vermekte karar kıldı, toy yapılacak hazırlıklı olun* (Mehmet, 2011, s. 309).

*Gülendem* destanında ise aynı durum haberci yollanarak gerçekleştirilir ve kutlu haber halka iletilir:

*Sultan Yusuf Kadir Oğlu uzak yakın ülkelere, bütün şehirlere "Gülendem ile Şahenver'in kırk gün ve gece sürecek düğünü var. Sazlı, danslı eğlenceler var.*



*Duyduk duymadık demeyin, düğüne geç kalmayın.” diye haber gönderdi (Mehmet, 2011, s. 475).*

### 1.1.6. Gelinin Hazırlanması ya da Damat Karşılama

Düğün, günlerce öncesinden hazırlıkların yapıldığı ve her iki tarafın da bu hazırlıklara katıldığı önemli bir geçiş dönemidir. Damat tarafı, gelin olacak kızı baba ocağından alıp yeni yuvasına götürmek için yola çıkar. Kız tarafı da gerekli hazırlıkları tamamlayarak damadı ve yakınlarını karşılamaya uygun hâle gelir. Destanlarda kahramanın, evleneceği genç kız tarafından karşılanması aşamasının anlatımı bu gelenekleri yansıtmaları bakımından kıymetli bir detaydır ve özellikle gelinin bezenerek süslenmesinden bilhassa söz edilir. *Boz Yiğit* destanında Sahipcamal’ın gerekli hazırlıkları tamamlayarak Boz Yiğit’i karşıladığı bölüm şu şekilde ifade edilir:

*Sahipcamal, muradına ereceği için sevindi. Saçlarını inci, mercan gerdanlıklarıyla öreker taradı. Boz Yiğit’i karşılamaya hazırды (Mehmet, 2011, s. 309).*

### 1.2. Düğün Esnası

Evlenme merasimin son aşaması *toy*<sup>5</sup> yani düğündür. Taranılan destanlarda düğün sırasında yapılan gelenek ve göreneklere dair bilgilere yer verilmemiştir. Ancak bu toyların kırk gün kırk gece sürdüğü âşikar edilir ve bu toylarda genellikle *yar yarlar* söylenir. *Boz Yiğit* destanında geçen yar yar şiirlerinde düğünde yapılması gerekenler mısralar hâlinde dile getirilmektedir:

*Allah için düğün yapılyorsa,*

*Koyun kuzu kesiniz,*

*Yiyip doyunuz, gurbetliği,*

*Serbest bırakınız (Mehmet, 2011, s. 313).*

Toy sırasında toya katılanlara hediyeler sunulması, zengin ikramlarda bulunulması Türk kültürünün önemli âdetlerinden biridir. *Gülendem* destanında kırk gün kırk gece uzunlukta süren toyun, geniş katılımı olduğu ve konuklara çeşitli hediyelerin verildiğine dair bilgiler tespit edilmiştir:

*...kırk gün kırk gece süren düğüne katıldı. Düğün şans getirdi, pek çok kız ve yiğit muradına erdi. Misafirlere çeşitli hediyeler verildi. Yarkent şehrinin ünlü taşından yapılmış çiçek nakışlı hatıra eşyaları dağıtıldı. Rum padişahına kırk sandık paha biçilmez porselen takım, Turun adına Amu padişahına kırk paket ipek kumaş, Sulhi adına Bağdat padişahına kırk deve meyve ve yemiş hediye*

<sup>5</sup> Türk kültüründe toy, düğünün yanında doğum, ad koyma, ölüm, av ve akın münasebetiyle düzenlenen kutlamaları da karşılamaktadır. Ayrıca Türk tarihiyle ilgili kaynaklara bakıldığında toplantı, meclis, hakanın ordu kurduğu yer, kalabalık, tören ve kutlama anlamlarıyla da karşılanmaktadır. Güzel bir olayı ya da bir başarıyı kutlamak amacıyla düzenlenen toylar bir şölen havası içinde oldukça kalabalık kitlelerin katılımıyla gerçekleşir (Şahin, 2010, s. 325).

olarak verildi. Yarkent halkına yiyecek, içecek, pirinç ve yağ dağıtıldı. Hediye ve armağan almayan kalmadı (Mehmet, 2011, s. 477).

## 2. Ölüm Gelenekleri

Ölüm gelenekleri de tıpkı düğün gelenekleri gibi geçiş dönemleri arasındadır ve kendi içerisinde ölüm öncesi, ölüm sırası, ölüm sonrası olmak üzere üç alt başlığa ayrılmaktadır (Yeşil, 2014, s. 238, 247; Öger, 2013, s. 98-99). Yeşil'e göre ölüm, insan hayatının son büyük geçişi ve değişikliğidir. Öyle ki geçiş dönemleri arasında da kişiyi en çok etkileyen süreçlerdendir (2014, s. 237). İncelenen Uygur destanları içerisinde ise geçiş dönemlerinin insan hayatını en çok etkileyen son aşaması olarak nitelendirilen ölüm gelenekleriyle ilgili fazla bilgiye ulaşılamamıştır. Ölüm esnası veya ölünün kefenlenmesi, defnedilmesi gibi ölüm sonrasına ait bilgiler yoktur. Örnekler doğrultusunda tespit edilen ve başlıklandırılan unsurlar şu şekildedir:

### 2.1. Ölüm Haberinin Duyurulması

#### 2.1.1. Ters Giyme

Taranan destanlarda ölüm öncesi olarak değerlendirilebilecek ölüm haberinin duyurulmasıyla ilgili az da olsa örneklere rastlanılmıştır. Tespit edilen örneklere göre kahramanın ölüm haberi doğrudan verilmez<sup>6</sup>. Bunun yerine kahramanın atına ters binip, üzerindeki elbiseyi de tersten giyerek kahramanın evine gidilir. Bu şekilde kahramanın öldüğü ailesine ve ahalisine bildirilmiş olur. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı çalışmasında Eski Türklerde ters giyme âdetinin olduğunu bildirmektedir. Örneğin, Altay dağlarında yaşayan Kuznitsk Şamanist Türk göçebelerinin kadınları yas tutarken elbiselerini yedi gün ters giyerler. Anadolu Türklerinde ise bu âdet ilk defa İbni Batuta tarafından tespit edilmiştir (1998, s. 387). Bu gelenek *Abdurahman Goca* destanında şu şekilde işlenmiştir:

*Cenaze İlçi şehrinin kapısından içeri girdi. Han Goca'nın validesi yüksek bir minareye çıkıp üç gündün beri gözünü kırpmadan Piyalma tarafını gözetliyordu. Birdenbire, iki oğlunun elbiselerini ters giyip omuzlarında cenazeyle tekbir getirerek yaklaşmakta olduklarını gördü ve "ah" deyip düştü* (İnayet, 2004, s. 111).

#### 2.1.2. Şiir Okuma

Ölüm haberinin iletilmesi zor ve acılı bir durum olduğu için, destanlarda şiirler yoluyla örtük bir şekilde ifade edildiği de görülmektedir. Kahramanın ölüm haberi şiir söyleyerek anlatılmaya ve karşılıkine söyletilmeye çalışılır. *Boz Yiğit*

<sup>6</sup> Uzun (2020)'de de Türk toplumunda ölümün soğuk ve acı oluşu sebebiyle onu dile getirmemeye, anmamaya çalışıldığı, kendisine veya yakınlarına uğrayabileceği endişesiyle ölümü ifade eden sözlerin birtakım sembol, örtmece veya alıntı kelimeler yoluyla saklayarak ifade edildiği notu düşülmüştür (s. 233).

destanında, şehzade Boz Yiğit'in annesine, oğlunun ölüm haberi şu dizelerle bildirilir:

*Neler görmüş bir ihtiyarım,  
Biraz konuşmak isterim,  
Gökteki çayır kuşu gibi,  
Önünüzde ötmek isterim...  
Bütün insanlar gibi,  
Şehzadeniz gibi,  
Uzaktaki oğlunuz,  
O da geçti dünyadan...* (Mehmet, 2011, s. 374, 379).

### 2.1.3. Kara Giyme

Matemin sembolü olarak siyah giyme veya kara örtünme de destanlarda sıklıkla kullanılmaktadır. Siyah, bu yönüyle ölümü ve yası sembolize eden bir renktir. *Göroğlı* destanında siyah renkli kumaşın asılmasıyla ölüm haberi topluma iletilir:

*...bu şehirde büyük değişiklikler olmuşa benziyor. Siyah kumaş astıklarına göre kısa vakit önce bu şehrin padişahı ölmüş olmalı* (Mehmet, 2011, s. 207).

### 2.2. Ağıt Yakma

Türk kültüründe ölünün arkasından şiir söyleyip ağıt yakma yaygın bir gelenektir. Üzüntü ve elem duygularıyla yoğrularak dile getirilen ağıt türünde kimi zaman ölenin ardından duyulan acı, kimi zaman yakınlarına teselli edici, kimi zaman ise ölenin güzel yönlerini vurgulayan sözler ifade edilir. *Boz Yiğit* destanında, ölenin ardından şiir söylendiği bilgisi şu şekilde anlatılır:

*Sahipcamal bu şiiri duyduktan sonra Boz Yiğit'in öldüğünü anladı ve gözyaşlarını bahar yağmuru gibi akatarak şiir okudu...* (Mehmet, 2011, s. 345).

### 2.3. Defnetme

İncelenen metinlerde ölenin defnedilmesiyle ilgili detaylı bir bilgiye ulaşılamamasına rağmen ölenin ebedi istirahatgâhı olarak görülen mezarlıkların mimarisine<sup>7</sup> yönelik bazı bilgilere rastlanılmaktadır. *Boz Yiğit* destanında ölen kişinin yeni mekânının özel süslemelerle hazırlandığı, kubbeli bir yapıya sahip olduğu belirtilir:

*...Sahipcamal, hizmetçilerine Boz Yiğit için mezar yaptırdı. Mezarı çeşitli nakışlarla süsletti. Mezarın üstüne kubbeli mescit yaptırdı. Mescidin kapı ve pencereleri altındandı. İçine kandiller yerleştirdi.* (Mehmet, 2011, s. 356).

<sup>7</sup> Uygur Türklerinde mezar şekilleri hakkında detaylı bilgi için Öger, 2013, s. 116-118'e bakılabilir.

### 3. Halk Hekimliği

Günümüzde halk hekimliği ya da halk baytarlığı olarak bilinen kavram, ilk yazılı eserlerimiz *Divan-ı Lûgati't Türk ve Kutadgu Bilig*'de *em, emhâne, emci* gibi çeşitli terimlerle karşılanmaktadır. Boratav halk hekimliğini “*halkın, olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümü*” şeklinde tanımlamıştır. Modern tıbbın müdahalesinin yetersiz olduğu durumların yanında yoksulluk karşısında da başvurulan halk hekimliği yöntemi günümüz Türk dünyasında uygulanmaya devam etmektedir (Alptekin, 2010, s. 5-6).

Uygur destanlarındaki halk hekimlerinin genellikle yaşlı kadınlar veya ihtiyar aksakallar olduğu görülmektedir. Kahramanın güçten düşmesi veya ölümle karşı karşıya gelmesi durumunda bu aksakallar, müdahale ederek kahramanı sağlığına kavuştururlar. Bu kişiler aracılığıyla kahramanın kendisinin veya ailesinden birinin yarası iyileşir, görmeyen gözleri açılır. Bu yönüyle destanlarda kahramanın karşısına çıkan yardımcı birer motif olan halk hekimlerinin bazı örneklerde geçimlerini bu meslekle sağladığı açıkça da ifade edilmektedir. Örneğin *Qamerşah ile Şemsi Canan* destanında Salmas dede geçimini şifalı ot toplayıcılığıyla kazanmaktadır:

*Salmas dede bir gün yine adam otunu Şemsi Canan'ın huzuruna sundu. Şemsi Canan otu koklar koklamaz ayıldı. (İnayet, 2004, s. 402).*

*...Canlı yılanın karnındaki yumurtaya adam otunun çekirdeğini ilave ederek Şemsi Canan'ın verdiği muska içindeki 72 bin çeşit müşk-i anber cevheriyle melhem yapıp, şifa-i hayat cevheri hazırladı. (İnayet, 2004, s. 410).*

Destanlarda dışarıdan bir yardımcının gelmemesi durumunda kahramanın kendi kendisini sağalttığı da görülebilmektedir. *Boz Yiğit* destanında kahramanın kendisi bir iyileşme yolu bulur ve bu sırada halk hekimliğinden yararlandığı görülür:

*...Tavşan gittiği yerdeki bir bitkiyi yedi ve yarası hemen iyileşiverdi. Durumu gözleyen Boz Yiğit, “bu tavşan Allah'ın yarattığı bir varlıktır, aynı şekilde biz de öyleyiz. Tavşana Allah Şifa verdi. Ben de o bitkiyi yiyeyim” diyerek tavşanın yediği o bitkiden yedi ve yaraları hemen iyileşiverdi (Mehmet, 2011, s. 329).*

Şifalı bitkiler ile yiyecekler, kahramanın atının iyileştirilmesinde veya güçlendirilmesinde de kullanılır ve bazen bu işlem doğrudan kahraman tarafından gerçekleştirilir. *Göroğlı* destanında kahramanın atına uyguladığı işlemler şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

*Göroğlı tayına akıllı olsun diye kuru üzüm yedirdi, iri ve uzun olsun diye insan sütü içirdi, susuzluğunu gidermek için ona geyik sütü içirdi, dağları rahatça aşabilsin diye deve sütü içirdi (Mehmet, 2011, s. 27).*

#### 4. Halk İnançları

Toplumların kültür yapılarının incelenmesi inanç kavramının ele alınmasını da beraberinde getirir. Toplumlar özellikle mensubu oldukları dinlerin inanışlarıyla oldukça ilgilidirler (Kalafat, 2009, s. 19-20)<sup>8</sup>. Dini inanışların yanı sıra kutsiyet atfedilip kült hâline gelmiş ateş, ağaç, su, nesnelere veya çeşitli alışkanlıklar da halkın belleğinde (toplumsal bellekte) korunmaktadır. Ele alınan Uygur destanlarında tespit edilebildiği kadarıyla dinî ve kültürel inanışlar başlıklandırılıp örneklenmiştir.

##### 4.1. İslamiyet'le İlgili İnanışlar

**Tanrı İnancı:** İslamî unsurları muhteva eden destanlarda çıkılan yolculuklarda, yapılan işlerde ve alınan kararlarda Tanrı'nın rızasını kazanma ile emrine uymanın gerekliliğinden söz edilir. *Göroğlı* destanında her işin Allah'ın emrine uymayla gerçekleştiği vurgusu Tanrı inancının boyutunu özetler mahiyettedir:

*Allah'ın emri olmadan hiçbir iş olmaz.* (Mehmet, 2011, s. 237).

*Boz Yiğit* destanında da Allah'tan gelen her şeye razı olma durumu şu şekilde dile getirilir:

*Takdir emretmişse,*

*Çaresiz boyun eğceğiz,*

*Allah'tan emir gelmişse,*

*Boyun uzatıp yatacağız* (Mehmet, 2011, s. 375).

**Peygamber İnancı:** Özellikle *Boz Yiğit* destanında karşılaşılan peygamber inancı da İslamiyetle ilgili temel inançlardan olup destan içerisinde şu şekilde geçmektedir:

*El-hamdu suresi Kur'an'ın başındadır yâr-yâr,*

*Peygamber, Allah'ın yanındadır yâr-yâr* (Mehmet, 2011, s. 303).

**Hızır İnancı:** Kahramanının dara düştüğü anlarda olağanüstü yardımcılar aracılığıyla zorluklardan kurtarılması yaygın işlenen motiflerdendir. Bu kurtarıcılar arasında Hz. Hızır'a rehberlik ve kurtarıcılık işleviyle sıkça yer verildiği görülür. *Göroğlı* destanında Hızır inancının yansımaları şu şekildedir:

*Ey Göroğlu, yerinden kalk diye bir ses geldi. Bu sesi duyan Göroğlu hemen uykudan uyandı ve karşısında Hızır Aleyhisselami, kırkları ve on iki imamı gördü. Onlar Göroğlu için dua ettiler, vücudunun yedi ayrı yerine mühür bastılar.* (Mehmet, 2011, s. 39).

**Münacat Okuma:** Kahraman dara düştüğünde ve engelleri aşamaz boyuta ulaştığında Tanrı'ya yakarıştaki bulunur, Hz. Hızır veya peygamberlerden yardım

<sup>8</sup> Halk inançlarıyla ilgili detaylı bilgi için Arık-Eroğlu (2017) ve Çobanoğlu'na (2003) bakılabilir.

talep eder. *Göroğli* destanında Hesên Han'ın bin askeriyle dağa vardığı noktada şu münacatı okur:

*Atamız Hazreti Âdem,  
Destek verecek gündür bu,  
Ümmetim deyip Muhammed,  
Destek verecek gündür bu...* (Mehmet, 2011, s. 69).

*Boz Yiğit* destanında ise Boz Yiğit ve arkadaşı yola çıkmadan evvel Allah'a sığınıp şu münacatı okurlar:

*Başı veren Allah'ımız,  
Rızkımızı da verir,  
Bedeni yaratan Allah'ımız,  
Sağlığımızı da verir...  
Biz size inandık,  
Siz bizim yol göstericimizsiniz,  
Her türlü beladan, kazadan,  
Koruyucu sizsiniz* (Mehmet, 2011, s. 289).

**Fatiha İsteme:** Kahramanın sefer veya savaş öncesinde padişaktan veya halktan dua istemesi de İslâmî inancın yansımalarındandır. Bu unsur *Göroğli* ve *Gülendem* destanlarında tespit edilmiş olup şu şekilde geçmektedir:

*Ey padişahı âlem! Bana Fatiha okuyun, ben meydana çıkayım, bu kara sakalımı düşmanın kızıl kanyla boyayayım.* (Mehmet, 2011, s. 153).

*Önce Fatiha okundu, sonra saz çalındı, gazel okundu.* (Mehmet, 2011, s. 401).

**Kutsal Mekânlarla İlgili İnançlar:** İslâm dinine dair kutsal mekânların inşa edilmesi destanlarda açıkça vurgulanan dinî unsurlardandır. *Göroğli* destanında ele geçirilen şehirlerde puthanelerin yıkılıp yerine mescit ve medreselerin inşa edilmişinden söz edilir:

*Şehri alıp puthaneleri yıktı, yerine mektep, medrese ve mescit inşa etti* (Mehmet, 2011, s. 155).

**Kıyamet/Ahret İnanç:** İslâmî inancın yansımaları arasında olan kıyamet-ahret düşüncesi de destanlarda varlığını korumaktadır. *Göroğli* ve *Boz Yiğit* destanlarında öte dünyanın var olduğuna yönelik inancın izleri şu şekilde dile getirilmektedir:

*Esen kal canım baba, kıyamette görüşürüz, Allah yardımcın olsun.* (Mehmet, 2011, s. 191).

*O ulaştı dedesine,  
Önceden giden nesle,  
Siz de bir gün ulaşırsınız,*

*Erken giden çocuğunuza.* (Mehmet, 2011, s. 379)

*Biz kötüler gidelim,*

*Ahrete yetelim...* (Mehmet, 2011, s. 367)

*Canım feda olsun sana,*

*Kıyamet günü geldiğinde,*

*Seni o zaman görürüm* (Mehmet, 2011, s. 339).

**Kader inancı:** Kader inancı da İslamiyet'in temel taşları arasındadır. *Gülendem* ve *Boz Yiğit* destanlarında ölümün kadere bağlı olduğu ve insanın kaderinde olanı görmesi inancı şu sözlerle ifade edilir.

*Ecel gelmezse adam ölmez, taze gül zamansız solmaz* (Mehmet, 2011, s. 457)

*Allah kendisi vermiş,*

*Eceliniz geldi aldı,*

*Annen ağlamış kalmış,*

*Yazılan başımıza geldi* (Mehmet, 2011, s. 391).

*Seçtiğim yoldan dönmem,*

*Annemin haberi olsun,*

*Seçtiğim yola devam edeceğim,*

*Alnıma yazılanı göreceğim.* (Mehmet, 2011, s. 295).

#### 4.2. Nazarla İlgili İnanışlar

Nazardan veya diğer bir ifadeyle kötü bakıştan korunmak için her toplumda çeşitli pratikler geliştirilmiştir. Uygur Türklerinde nazardan korunmak için nazarlık asılması ve dua taşınması metinlerde rastlanılan uygulamalardandır. *Göroğli* ve *Gülendem* destanlarında tespit edilmiştir:

*Şehla gözlerin yakışıklı,*

*Boynuna as nazarlık, nazar değmesin* (Mehmet, 2011, s. 61).

*Bulunmaz Havaz Han'ın izleri,*

*Bir kötünün nazarı değdi,*

*Ne oldu kuzuma gelmedi yazık* (Mehmet, 2011, s. 181).

*Annesi kızını yine bağrına basarak, boynuna nazarlık astı, dua ederek kızına baht diledi* (Mehmet, 2011, s. 472).

#### 4.3. Büyü-Tılsımla İlgili İnanışlar

Destanlarda olumlu veya olumsuz özelliklere sahip kişilerin, ihtiyaç duyduğu anlarda tılsıma, büyüye başvurduğu ve içerisinde bulunulan durumdan bu yolla kurtuldukları görülür. *Senuber* destanında yaşlı kadın, eline aldığı toprağı efsunlayarak kahramanı bir hayvana dönüştürmede, *Göroğli* destanında ise cadının elinden kurtulmada tılsıma başvurulmaktadır:

*O nine bir avuç toprağa efsun okuyup onu Senuber'e serpmiş. Senuber o an bir geyiğe dönüşmüş* (İnayet, 2004, s. 340).

*Cadı yine bir şeyler okuyarak, şeklini değiştirmeye kalkıştı. Ağa Yunus Peri'nin amcası efsun okuyup onun başını kesti* (Mehmet, 2011, s. 269)

#### 4.4. Falla İlgili İnanışlar

Destanlarda fal, gelecekte haber alma amacıyla kullanılan motiflerdendir. Fal aracılığıyla kahramanın başına gelebilecek türlü olayların, karşısına çıkabilecek düşmanların, kahramanın çıktığı yolcuktaki akıbetinden haber vermede başvurulan bir yöntemdir. *Gérip-Senem* destanında Garib'i yakalamak amacıyla gelen Abdullah Şatır'ın bilgisine fal aracılığıyla ulaşılır<sup>9</sup>:

*Dadı Ana kur'ayı güneşe doğru tutmuştu, Abdullah Şatır'ın binlerce cellatla Garib'i yakalamak maksadıyla gelmekte olduğu âyân oldu* (İnayet, 2004, s. 228).

*Göroğlı* destanının da pek çok yerinde fal ve falcılık işlemlerinden yararlanılmıştır:

*Falcılar söyleyin kızımı kim kaçırdı? -Ulu şahım kızınızı Göroğlı'nun oğlu Bey Havaz kaçırmış diye cevap verdiler* (Mehmet, 2011, s. 265).

*Ağa Yunus Peri Hesen Han gittikten sonra günlerin birinde "Hesen Han ile yiğitleri ne zaman dönecek acaba?" diye fal açtı* (Mehmet, 2011, s. 77).

*Ehmed Han büyük küçük herkesi toplayarak herkesin önünde fal baktırdı. Daha önce şehirden yalnız ayrılan Göroğlı'nun atının önünde bir erkek çocuğu, arkasında ise bir peri kızıyla beraber uçtukları falda çıktı* (Mehmet, 2011, s. 47).

#### 4.5. Yer Adlarıyla İlgili İnanışlar

Destanlar içerisinde efsane, rivayet gibi çeşitli halk edebiyatı ürünlerini muhteva eden zengin metinlerdir ve bu metinlerin toplumsal bellekte ortaya çıkışına dair bir inanış karşılığı bulunmaktadır. *Göroğlı* destanında Bedbaht Dağı'nın isimlendirilmesiyle ilgili şu bilgilere yer verilmiştir:

*...bu dağa Bedbaht denilmesinin sebebi şuydu: Göroğlı Sultan buraya sefere geldiğinde dağ başına bakardı. Dağ başında hava açık ise Göroğlı'nun işi uğurlu, aksine dağ başı dumanlı ise işleri kötü sonuçlanırdı, yiğitleri ölürdü. Bundan dolayı dağ "Bedbaht" ismini almıştır* (Mehmet, 2011, s. 69).

#### Sonuç

Uygur Türklerinin kültürel değerlerine ayna tutma vazifesi taşıyan ve içerisinde zengin malzemelerle disiplinler arası çalışmalara önemli veriler sunacak nitelikte olan on üç Uygur destanının incelendiği bu çalışmada, hayatın geçiş dönemlerinden olan evlenme ve ölümlerle birlikte halk hekimliği ve halk inançlarıyla ilgili folklorik unsurlar tespit edilmiştir. Ele alınan metinler arasında

<sup>9</sup> Şahin'de Manas destanı gibi destanların yanı sıra Latif Şah, Kerem ile Aslı, Elif ile Mahmut ve Şah İsmail ile Gülperi gibi halk hikâyelerinde de fal motifine rastlanıldığı not edilmiştir (2009, s. 403-404).



en çok folklorik unsur *Emir Göroğlı*, *Boz Yiğit* ve *Gülendem* destanlarında görülmüştür. Özellikle düğün ve ölüm gelenekleri *Senuber*, *Göroğlı*, *Gülendem*, *Tahir-Zohra*, *Boz Yiğit*, *Qamerşah ile Şemsi Canan* ve *Abdurahman Goca* destanlarında karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte toplum hayatında geniş yer kaplayan düğün ve ölüm geleneklerinin destan metinlerine bütün ayrıntılarıyla yansımalarının olmadığı görülmüş, yalnızca belli başlı gelenek ve göreneklerin izlerine rastlanılmıştır. Düğün geleneklerinde özellikle düğün öncesinde belirli unsurlar tespit edilmiş, düğün sırasında yapılan herhangi bir geleneğe rastlanılmamış, yalnızca toyun kırk gün kırk gece sürdüğü belirtilmiştir. Düğün sonrasına ait herhangi bir gelenek ve göreneğe de yer verilmemiştir. Benzer durum ölüm gelenekleri için de geçerli olup ölümün duyurulması ve ölen kişinin defin sonrası mezarının hazırlanmasına dair birkaç folklorik unsura rastlanılmıştır.

Halk inançlarıyla ilgili unsurların ise destanlarda genişçe yer kapladığı görülmüştür. Öyle ki başka unsurları tespit edemediğimiz *Gérip-Senem* destanında diğer destanlardan farklı olarak yalnızca halk inançlarının izine rastlanılmıştır. Halk hekimliğiyle ilgili uygulamalar ise *Qamerşah ile Şemsi Canan*, *Boz Yiğit* ve *Göroğlı* destanlarında tespit edilmiştir. Bununla birlikte *Çın Tömür Batur*, *Nozuğum*, *Seyit Noçi*, *Kızıl Gülüm* ve *Hörlika* ile *Hemrecan* destanlarında incelediğimiz unsurların yaşatıldığına dair bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Çalışma kapsamında sınırlı sayıda incelenen Uygur destanlarından hareketle halkın kültürel değerlerine ait unsurların sözlü edebiyat ürünlerine az veya çok oranda değişkenlik göstererek yansıtıldığı anlaşılmıştır. Belli unsurlar üzerinden incelediğimiz Uygur destanları âdeta bir hazine niteliğinde olup yapılacak olan çalışmalarla birlikte bu hazine daha da gün yüzüne çıkacaktır.

---

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

---

### Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

**KAYNAKÇA**

- Aça, M. (2000). Türk destancılık geleneğine bütüncül yaklaşabilme ve alp kavramı üzerine bazı yeni yaklaşım denemeleri. *Milli Folklor* 12 (48), 5-17.
- Aktaş, E. (2016). *Hakas destan geleneği ve kahramanları*. Kömen.
- Alptekin, A. B. (2010). Türk halk hikâyelerinde halk hekimliği. *Milli Folklor* 22 (86), 5-19.
- Arık, D.& Eroğlu, H. (2017). *Halk inanışları (el kitabı)*. Grafiker.
- Ata Yıldız, N. (2015). *Türk dünyası destancılık geleneği*. Akçağ.
- Beydilli, C. (2004). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. Yurt Kitap.
- Çobanoğlu, Ö. (2003). *Türk halk kültüründe memoratlar ve halk inançları*. Akçağ.
- Çobanoğlu, Ö. (2018). *Halk edebiyatına giriş I*. Anadolu Üniversitesi.
- Dilek, İ. (2021). *Türk mitoloji sözlüğü*. TDK.
- Ekici, M. (2002a). Destan araştırma ve incelemelerinde kullanılan bazı terimler hakkında-I. *Milli Folklor* 14 (53), 27-33.
- Ekici, M. (2002b). Destan araştırma ve incelemelerinde kullanılan bazı terimler hakkında-II. *Milli Folklor* 14 (54), 11-18.
- Ergin, M. (2011). *Dede Korkut kitabı-I*. TDK.
- İnan, A. (1998). *Makaleler ve incelemeler-I*. TTK.
- İnayet, A. (2004). *Uygur halk destanları I*. TDK.
- Kalafat, Y. (2009). *İslamiyet ve Türk halk inançları*. Berikan.
- Mehmet, A. (2011). *Uygur halk destanları-III*. TDK.
- Öğür, A. (2013). *Uygur Türklerinde törenler ve bayramlar*. Grafiker.
- Şahin, H. İ. (2010). *Türkmen destanları ve destancılık geleneği*. Kömen.
- Uzun, G. (2020). Kırgız Türkçesinde ölüm ile ilgili örtmece ve tabu sözler. *Söylem Filoloji Dergisi* 5 (1), 226-238.
- Yeşil, Y. (2014). *Türk dünyasında geçiş dönemi ritüelleri (doğum-evlenme-ölüm gelenekleri)*. Grafiker.
- Yıldız, N. (2009). Türk destancılık geleneği. *Modern Türk Araştırmaları Dergisi* 6 (1), 7-15.





## Mekân, Bellek ve Ritüel Ekseninde Kırgızlarda Komşuluk İlişkileri *Neighborhood Relations in Kyrgyz in the Context of Space, Memory and Ritual*

Arzu KİYAT

Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu,  
arzu.kiyat@manas.edu.kg, ORCID: 0000-0002-8248-8817

### Özet

Eski Türk boylarından olan Kırgızlar, günümüzde gelenek ve kültürlerini yaşatmaya devam etmektedir. Geleneğin ve kültürün değişmesi, dönüşmesi, korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması noktasında toplumdaki bireylerin birbiri ile olan münasebetleri son derece mühimdir. Gündelik yaşantının bir bölümünü oluşturan komşuluk ilişkilerinin kuvvetli oluşu geleneği ve kültürü yinelemeye, korumaya, aktarmaya ve milli hafızayı canlı tutmaya katkı sağlamaktadır. Zira komşuluk, sosyal bir varlık olarak topluluk hâlinde yaşayan insan için önemli bir iletişim biçimidir. Komşuluk ilişkileri kültürel mekânlarda, kolektif şuuru korumakta ve kültürel sürekliliği sağlamakta önemli rol oynamaktadır. Bu yönüyle mekân, bellek ve ritüel kavramları arasındaki doğrudan ilişki dikkat çekmektedir. Kültürel mekânlarda gerçekleşen ritüellerin toplumsal dayanışmayı sağlamasının yanı sıra bilgiyi aktarma, geri çağırma ve bu sayede hatırlama işlevini aktive etme özelliği komşuluk ilişkileri ile ilintili bir yön taşır. Bundan hareketle çalışmada, Kırgızlarda komşuluk ilişkilerinin kültürel belleğe, kültür sürdürümcülüğüne tesiri, mekân, bellek ve ritüel kavramları ekseninde değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle çalışma, Kırgızların kent ve köy yaşantısındaki komşuluk ilişkilerinin görünümünden hareketle bu ilişkilerin kültür aktarımı bakımından etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada mekân, bellek ve ritüel kavramları doğrultusunda irdelenen veriler, Kırgızistan'da yönlendirilmiş ve yönlendirilmemiş mülakat yöntemiyle gerçekleştirilen alan araştırması neticesinde elde edilmiştir. Buna göre komşuluk ilişkilerinin iletişimin, dayanışmanın, güvenin, saygının, aidiyetin, milli kimliğin niteleyicisi olduğu ve Kırgızların komşularıyla kültürel mekânlarda ve ritüellerde geleneği yaşattığı görülmüştür. Bu bağlamda modernleşme ile ortaya çıkan yeni kültürün yanında mevcudiyetini muhafaza etmeyi sürdüren geleneklerin dayanışma alanlarında ve kültürel mekânlarda yinelenmesinin kültürel belleğe ve sürekliliğe ciddi katkılar sağladığı ve komşuluk ilişkilerinin bu noktadaki etkinliği belirlenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Kırgız Türkleri, komşuluk ilişkileri, kültürel bellek, kültürel mekân, ritüel

### Abstract

As one of the ancient Turkish tribes, the Kyrgyz Turks have continued to maintain their traditions and culture from the past to the present. In any society, the relationships between individuals play a crucial role in transforming, protecting, and transmitting tradition and culture to future generations. The strong neighborly relations contribute to the preservation, repetition, and transmission of tradition and culture in a ritualistic manner, thereby keeping national memory alive. Neighborhood is an important form of communication for human beings who live in communities as a social being. Neighborly relations play a significant role in cultural spaces by protecting collective consciousness

*and ensuring cultural continuity. In this respect, the direct relationship between the concepts of space, memory and ritual draws attention. In addition to ensuring social solidarity, rituals that take place in cultural spaces have the ability to transfer and recall information and thus activate the function of remembering, which is related to neighborhood relations. Based on this, this study aims to investigate the effect of neighborly relations on cultural continuity in the context of cultural transmission spaces and areas of solidarity. Specifically, the study aims to identify the neighborly relations of the Kyrgyz Turks in urban and rural areas and their effects on cultural transmission. The data examined in this study, based on the concepts of space, memory, and ritual, were obtained through directed and non-directed interviews conducted during field research in Kyrgyzstan. It is observed that neighborly relations are the qualifiers of communication, solidarity, trust, respect, belonging and national identity, and that the Kyrgyz Turks keep the tradition alive in ritualistic places with their neighbors. Traditions hold over despite the new culture that emerged with modernization. This study reports that keeping these traditions alive in solidarity areas and cultural spaces makes serious contributions to cultural continuity. Besides, this paper identifies the effectiveness of neighborly relations in this regard.*

**Keywords:** *Kyrgyz Turks, neighborly relations, cultural memory, cultural space, ritual*

Toplumda dayanışma ve güvenin inşa alanı olan komşuluk;<sup>1</sup> kültürel çeşitliliğin sürdürülmesi, geleneğin korunması, nesilden nesile aktarılması ve yaşatılmasında müspet bir etkiye sahiptir. Bu olumlu etkinin ortaya çıkması gelenek unsurlarının gündelik hayatın içerisinde aktif olarak yaşatılmasıyla gerçekleşir. Sosyal hayatın içinde öncelikli olarak huzur ve güven arayışına giren bireyler, iyi veya kötü zamanlarda duygularını paylaşacakları insanlara ihtiyaç duyarlar. Bu bağlamda Nirun, komşuluğun aile hayatının bir parçası olduğunu ve sosyalizasyon sürecinde aileye katkı sağladığını vurgular (Nirun, 1994, s. 106). Bu yönüyle komşuluk, Kırgızlarda önemli bir sosyal yapı olarak aile bireylerine kimlik kazandırmaktadır. “Ekonomik, sosyal ve psikolojik bakımdan gündelik hayatın bir parçası olan komşuluk” (Lefebvre, 2007, s. 32), Kırgızlar için akrabalık ilişkileri kadar önemli bir ananevi değerdir.

<sup>1</sup> Komşuluk kavramı Türkçe Sözlükte “komşu olma durumu; komşu ise, “1. Konutları yakın olan kimselerin birbirlerine göre aldıkları ad, 2. Sınır otaklığı bulunan, mücavir” şeklinde tanımlanır (TDK, 2022). Kırgız Türkçesinde komşulukla ilgili pek çok kavram mevcuttur. Komşu kavramı “koşuna” (Karasayev, 2016, s. 432) ve “koñşu”; komşuluk, komşuluk münasebetleri (Yudahin II, 1998, s. 483), komşuya ait, komşu hâlinde bulunma (Arıkoğlu vd., 2017, s. 2272) “koñşuluk” kavramlarıyla karşılanır. Koñşu “komşu” (Yudahin II, 1998, s. 483), “köyü, evi, yaşadığı yeri birbirine komşu” (Abduldayev & İsayev, 1969, s. 331) “köyü, evi birbirine yakın olan, komşu” (Arıkoğlu vd., 2017, s. 2271); koşuna ise “komşu olan, komşu” (Yudahin II, 1998, s. 493), “birbirine yakın, iç içe yaşayan insanlar, komşu”, (Abduldayev & İsayev, 1969, s. 339) şeklinde tanımlanır. Bunlardan başka koñşu ayıl “komşu köy”, koñşu üy “komşu ev”, koñşu-kolon “bir köyde ya da birbirine yakın, komşu yaşayan insanlar”, koñşulaş “birbirine komşu, hemşehri, komşu” (Arıkoğlu vd., 2017, s. 2271-2272) “aynı köylü olan” (Abduldayev & İsayev, 1969, s. 332), koñşulaş ayıldar “komşu köyler”, koñşulaş turgan adamdar “komşu yaşayan insanlar” (Arıkoğlu vd., 2017, s. 2272) mevcut olan diğer kullanımlara örnek olarak verilebilir.

Komşular, kültürel aktarım mekânlarında komşuluğun etkin olduğu dayanışma alanlarını yaşatırlar. Nirun'un belirttiği gibi sosyal hayatın fonksiyonlarından biri olan komşuluğun dayanışma ve yardımlaşma hususunda bir imkân tanınması büyük ölçüde kırsal hayatta varlığını sürdürürken (1994, s. 283), aynı şekilde kentte de benzer eğilimlerin varlığı dikkat çekmektedir.<sup>2</sup> Kırgızistan'da kentleşmenin yavaş ilerliyor oluşu ve toplumun temelde bir aradalık hissini daha kuvvetli bir biçimde taşıyor oluşu gerek köy gerek kent hayatında komşuluğun yaşamasına imkân tanımıştır.

Günümüzde kentleşme ve ileri teknolojinin ortaya çıkardığı bellek<sup>3</sup> yitimi ve dolayısıyla bireysel ve kolektif kimliğin dejenere olması kültürel belleğin korunması ve aktarılmasında olumsuz bir gerçeklik olarak değerlendirilmelidir. Söz konusu sürecin olumlu biçimde ilerlemesine ise kültürel bellek taşıyıcılarının ciddi bir katkısı bulunur. Demir'in de ifadesiyle söz konusu bellek taşıyıcıları, bellek içeriğini ilerleyen süreçlerdeki değişiklikleri sürekli yeniden örgütler (2012, s. 186). Komşular ve modern zamana uyum sağlayarak devam ettirilen komşuluk ilişkileri, bu faktörlerin başında gelmektedir. Zira geleneğin ritüelistik biçimde grup katılımı ile yinelenmesinde bellek taşıyıcısı görevini üstlenen komşuların rolü büyüktür. Zira kültürel belleğe ilişkin kodların yeniden kaydetme, hatırlama ve iletme faaliyetleriyle bir yandan zihinsel akışına devam ederken diğer yandan zamansal ve mekânsal alana dönüşerek katılımcı grup tarafından hatırlanır ve yaşatılır (Assmann, 2015, s. 65). Dolayısıyla komşular önemli kültürel bellek taşıyıcısıdır. Komşuların taşıyıcı ve üretici yönü, geçmişle günümüz arasında bir bağ kurma ve kültürel belleğin sürdürülebilir oluşunda önemli bir rol oynamaktadır.

Bu bakımdan geleneğe ve çeşitli ritüellere bağlı olan Kırgızlarda söz konusu hususun nasıl olduğu sorusu çalışmanın sorunsalını oluşturmakta ve bu bakımdan çalışma, Kırgızlardaki komşuluk ilişkilerinin kültürel belleğin sürdürülebilirliğine etkisini irdelemekte ve mezkûr soruya cevap aramaktadır. Ayrıca çalışma, günümüzde Kırgızlarda komşular tarafından sürdürülen

<sup>2</sup> Köyler ise, toplumsal konumu ve yaşam kalitesinin homojen olduğu sakin ve düzenli bir toplumsal yaşamı sürdürürken kentler her zaman birbirinden farklı işlevleri olan tabakalaşmış ve farklılaşmış gruplardan meydana gelir (Kıray, 1998, s. 143-144). Kırgızistan'da kentleşme ve kent yaşamı büyük ölçüde Bişkek ve Oş şehirleri ekseninde görülür ve bilhassa Bişkek aldığı iç göçlerle rağbet merkez konumundadır. Yaşanan iç göçlerin şehirde bulunan müstakil ev ve banliyölere etkisi vardır. Apartman hayatı ise daha çok çalışkan ve ekonomik durumu iyi olan bireyler tarafından tercih edilir.

<sup>3</sup> Batı kültüründe bellek ile yazı arasında daima yakın bir bağ olmuştur. Latince *memoria* sözcüğünün *bellek* ve *hatıra* olmak üzere iki manası olmuştur. İngilizcedeki *memorial* kavramı da eskiden *hatıra* ve *yazılı kayıt* anlamlarında kullanılmıştır. Söz konusu ikilik, insanların hatıraları ve bu hatıralardan bağımsız bir biçimde bilgiyi kaydetmek amacıyla keşfedilmiş araçlar arasındaki bağı öne çıkarır (Draaisma, 2014, s. 47). Modernleşme ve dijital çağ hatıra ve belleğin hızla dijital ortamlara kaydedilmesine sebep olmuş ve böylelikle elektronik kayıta dönüşüm hızlanmıştır.

ritüellerin geçmiş ile kurduğu bağı açığa çıkarmasıyla kültürel bellek sürdürümcülüğü hususuna katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu minvalde çalışma için öncelikle yönlendirilmiş ve yönlendirilmemiş mülakat yöntemi sonucu kaynak kişilerden elde edilen verilerin içerik tasnifi yapılmıştır. Ardından literatür taraması neticesinde araştırma için kullanılacak kaynaklar belirlenmiştir. Çalışma, bütün elde edilen verilerin doküman ve betimsel analiz yöntemleri ekseninde irdelenmesi sonucu ortaya konmuştur.

### **Kültürel Bellek Mekânları Ekseninde Komşuluk İlişkileri**

İnsanlar için özgürlük, sahiplik, aidiyet, bağlanma, güven ve tutunma hissi veren mekânlar (Aytaç, 2007, s. 200-203), bu yönleriyle bireye sosyal hayatın içinde güvenli bir konfor alanı sağlayan komşuluk ilişkileri için de önemli bir ortamdır. Zira kent veya köy sakinleri için tesadüfi ya da bilinçli görüşmeler söz konusu mekânlar yoluyla sağlanır. Belirtilen mekânlarda gerçekleştirilen komşuluk ilişkileri, kültürün sürekliliğine olumlu bir yön sağlayan sosyal yapıdan meydana gelir. İfade edilen sosyal yapının şüphesiz köye nazaran kentlerde yer yer çözümler yaşadığı bir gerçektir. Zira Avcı'nın da ifadesiyle Sanayi Devrimi'nin ardından Avrupa'da meydana gelen kentleşme biçimleri geleneksel mimarinin yıkılmasına veya dönüşmesine sebep olmuş, söz konusu husus da kültürel bellek mekânlarının daralmasına yol açmıştır (2020, s. 1523). Toplumsal dinamikler ve değerler komşuluk ilişkilerini etkileyen unsurların başında gelir. Nitekim şehirleşme, ekonomik gelişmişlik, eğitim, etnik ve dinî mensubiyetler komşuluğa farklı boyutlar katmıştır (Yıldız-Gündüz, 2011, s. 20-21). Bilhassa modernleşme ile ortaya çıkan farklılık, kültürel süreklilik ve çeşitlilik açısından olumsuzluklar doğurabilmektedir. Toplulukların, grupların ve bireylerin kültürel belleklerinin oluşup geliştiği ve kültürel üretimlerinin kuşaktan kuşağa aktarılarak yaşatıldığı ritüel mekânları terk etmeleri ve modern yaşamın parçası hâline gelmeleri yeni mekânlarda yeni kültürler edinmelerine yol açmış ve dolayısıyla mekânın kaybı, eski kültürün icra edilmemesine sebep olarak olumsuz sonuçlar doğurmuştur (Oğuz, 2007, s. 32).<sup>4</sup>

Kırgızlarda ise, bahsedilen hususun aksine geleneğin devamlılığı söz konusudur. Bu süreklilikte bireyin sosyalleşmesi ve kültürün aktarılması amacıyla mekânların kültürel işlevini üstlenen komşuluk ilişkilerinin olumlu etkisi bulunur. Zira belleğin mekâna ihtiyacı vardır. Somut bir mekân ve zamanda hatırlama eylemi gerçekleşir ve kendini grup olarak sağlamlaştırmak isteyen her topluluk içsel iletişim biçimlerinin sahnesinin yanı sıra kimliklerinin sembolü ve

<sup>4</sup> Öcal Oğuz, UNESCO *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi*'nden hareketle kültür kaybının telafisi olarak ifade edilen yeniden canlandırmanın farkındalık yaratma, hatırlatma, genç ve gelecek kuşaklara aktarma gibi miras koruma hedeflerine katkıda bulunduğu değerlendirilmesini yapar (2014, s. 25-29). Bundan hareketle, Kırgız toplumunda bilhassa kentlerde komşuluk ilişkilerinin ritüelistik mekânlarda sürdürülmesinin geleneğin canlandırılması ve sürdürülmesi noktasında önemli bir işleve katkı sağladığı belirtilmelidir.

hatıralarının dayanak noktası olarak bu tür mekânları yaratır (Assmann, 2015, s. 47). Pierre Nora, hafızayı “her zaman yaşanan grup tarafından üretilen bir yaşam” olarak tanımlar. Ona göre “hafıza, anımsama ve unutma diyalektiğine açık, onların sürekli biçim değiştirmelerinden habersiz çeşitli kullanım ve oyunlara karşı duyarlı, uzun belirsizliklere ve ani dirilmelere elverişli, devamlı bir gelişim hâlinde bir yapıdır” (2006, s. 19). Dolayısıyla geçmişin/tarihin bir tasavvuru olan ve aynı zamanda günümüzdeki unsurlarla şekillenen hafıza, bilhassa mekân aracılığı ile koruma altına alınır. Hafıza mekânları<sup>5</sup> unutma eylemini engellemesiyle kültür sürdürücülüğü bakımından önemli bir unsurdur. Kent ve köy hayatında öne çıkan farklı mekânlarda geliştirilen komşuluk ilişkileri ve bu ilişkilerin aktive olduğu ritüeller, toplumsal hafızanın korunduğu, kültürün yaşatıldığı ve sürdürüldüğü örneklerden biridir. Komşuluk ilişkileri kültürün aktarıldığı, yaşatıldığı mekânların bünyesinde kurulur ve gelişir.

Bu minvalde Kırgızlarda komşuluk ilişkilerinin köy ve kent hayatında farklı toplumsal mekânlarda<sup>6</sup> sürdürüldüğü görülür. Söz konusu mekânlardan ilki insanın güvenli ve korunaklı alanı olarak nitelendirilen evidir. Zira ev, bireyin fiziksel ihtiyaçlarının, sosyo-ekonomik statüsünün ve kimliğinin sembolüdür (Altun, 2010, s. 217). Bununla birlikte ev, toplumda yalnızca insanların korunduğu, ısındığı, barındığı güvenli bir alan değildir, aynı zamanda kimliğin ve aidiyetin sembolüdür. İnsanın dili, dini, etnik kimliği, geleneği, kültürü, gündelik yaşantısı, aile hayatı ile ilişkiler kuran ve bütün bu unsurları hafızasına alan bir mekân olarak sosyal yapının içerisinde önem ihtiva eder. İnsan sınırları belli, etrafı güvenle çevrili yaşam alanı olan evinde, dış dünyayı algılar ve dış dünya ile irtibatla kalır. Mezkûr münasebet için önemli köprüden biri şüphesiz hane komşularıdır. Bu bakımdan ev, Kırgızların çeşitli törenlerini gerçekleştirdiği kültür aktarım mekânıdır. Önemli gün ve bayramlarda, kutlamalarda, düğünlerde komşuların ağırlandığı, yedirildiği, içirildiği ve böylelikle Kırgızlara ait önemli özelliklerden biri olan misafirperverliğin sergilendiği bir yerdir. Köy ve kentlerdeki evlerde gerçekleştirilen törenler kültür sürdürücülüğü bakımından önemli bir role sahiptir.

Diğer mekânlar ise sokak, kafe, restoranlar olarak sıralanabilir. Kırgızlarda komşuluğun aktif olarak sürdürüldüğü mekânlardan biri olan sokaklarda ve kapı önlerinde gerçekleştirilen sohbetler kültür aktarımına katkı sağlar. Sokaklar, insanın içinde bulunduğu mekândan çevresi hakkında haber aldığı bir yerdir.

<sup>5</sup> Toplumlar modernleşmenin getirmiş olduğu olumsuz hususlardan etkilenmemek amacıyla hafıza mekânlarına sahip çıkmak durumundadır. Söz konusu mekânları görünür hâle getirip gelecek kuşaklara aktarmalı ve gelecek kuşaktaki bireylerin ise bunları yeniden kurgulayıp içselleştirmesi gerekmektedir (Birekul, 2014, s. 67).

<sup>6</sup> UNESCO'nun mekânların kültür aktarımındaki önemi, kültürün ve mekânın korunması arasındaki paralel ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Oğuz, 2007, s. 30-32).



Kırgızlar sokak veya kapı önlerinde ritüeller veya uğurlamalar yoluyla pek çok geleneği yaşatırlar.

Kafe ve restoranlar, günümüz şartlarına daha elverişli mekânlar olarak sosyal bağların kuvvetlendiği, insan ilişkilerinin geliştirildiği ve günlük sosyal aktivitelerin gerçekleştirildiği mekânlardır. Bu mekânlarda gerçekleştirilen sosyal etkileşimler, insanların birbiriyle kültürel ve davranışsal iletişimi çerçevesinde kurulur. Günümüzde çalışma hayatının yoğunluğu kadının ev hanımı rolünü geri plana itmesi dolayısıyla kadınlar, komşularını ve misafirlerini ağırlamak maksadıyla kafe, restoran gibi mekânları tercih ederler. Öte yandan geleneksel törenlerin ritüelistik bağlamda yinlendiği, yaşatıldığı ve millî hafızanın korunduğu yer olarak kafe ve restoranların Kırgızlar için kültürel mahiyeti büyüktür. Önceleri daha çok evlerde gerçekleştirilen çeşitli ritüellerin günümüzde modernleşmenin tesiriyle daha çok kafe ve restoranlar aracılığıyla gerçekleştirildiğini belirtmek gerekir. Bu ritüel ve görüşmeler çeşitli düğünler, doğum günleri, kutlamalar, olumlu/olumsuz durum sonrası okunan dua veya verilen yemekler şeklinde örneklendirilebilir. Herhangi bir tören, kutlama olmaksızın gerçekleştirilen planlı görüşmeler de çoğunlukla kafe ve restoranlarda gerçekleştirilir.

Bilhassa köyün yanı sıra kent mekânlarında gerçekleştirilen ritüeller, kutlamalar veya pratiklerin sürdürülmesi kültür kaybının telafisi olarak yeniden canlandırmayı örneklemekte ve bu bakımdan geleneğin aktarılması, korunması ve kültürün sürdürülmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Nitekim söz konusu mekânlar aracılığıyla bellek, belli düzeyde korunur ve kendi bağlamına özgü olarak yeniden kurulabilme imkânını elde eder. “İlerleyen şimdiki zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak yeniden örgütlenir” (Assmann, 2015, s. 49-50). Belirtilen değişkenliğin Kırgızlarda net olarak görüldüğü mekân, kafe ve restoranlardır. Bu mekânlar toplumsal hafızanın korunduğu, değişimin, dönüşümün yaşandığı ve kültürün sürdürüldüğü alanlardır.

### **Ritüeller Ekseninde Komşuluk İlişkileri**

“Söz ve hareketleri ifade eden ritüel kavramı” (Rappaport, 2003, s. 401) yazıya geçmemiş bilginin saklanması ve korunması için önemli bir unsurdur. Yazılı kayıt imkânı bulunmadığı durumlarda grubun kimlik koruyucu bilgisi insan belleği tarafından korunur. Zira bellek, beynin yapısında unutmayı engelleyen veya hatırlamayı sağlayan lobların işlevselliğini ifade eder. Kültürel bellek ise, bir toplumun ortak deneyimleri sonucu oluşan bir bilgiyi içermektedir. Bu bilginin korunması ve aktarılması noktasında ritüeller zihnin ayrı bir hatırlama biçimini oluşturmaktadır (Köse, 2021, s. 59-61). Zira canlı ve sürekli iletişim içinde varlığını devam ettiren bellekte iletişim değişir veya kaybolursa unutmaya gerçekleşir (Assmann, 2015, s. 45). Bu bakımdan ritüeller, canlı iletişimi sağlayan bir yapıyı imler.

Assmann'ın da belirttiği gibi kültürel ve toplumsal belleğin korunması kaydetme, çağırma ve iletme ya da şiirsel biçim, ritüel sunuş ve toplumsal katılım olmak üzere üç koşul aracılığıyla gerçekleştirilir (2015, s. 65). Sözlü olmanın yanı sıra bedensel bir yapıya da sahip olan bellek, geçmiş ile günümüz arasında bağ kurmaya yarar (Murtezaoğlu, 2012, s. 344-345). Avcı'nın da ifadesiyle (2021, s. 1493) geleneksel uygulamaya katılan her birey maddi ve manevi etkileşimde bulunma dolayısıyla toplumsal devamlılığı sağlamış olur ve kültürel yapının her tekrarlanma sonrasında yeniden inşasına katkıda bulunmuş olur. Sözlü veya davranışsal bilginin muhafazasında bedensellik hatırlamanın bir formu olarak kültürel belleğin sürdürülebilirliğinde ritüelin rolünü öne çıkarır. Zira ritüelin bellek ile doğrudan bir ilişkisi vardır. Ritüel aracılığı ile insan bireysellikten toplumsallığa evrilir. Bu sayede insan bedeninde ve ruhunda kolektif bir heyecan ortaya çıkar. Aynı zamanda ritüeller geçmiş, günümüz ve gelecek arasında bir köprü vazifesi görür ve bu üç zaman dilimini birbirine bağlar. Bununla birlikte süreklilik ve değişimi de içinde barındırır (Wulf, 2009, s. 238). Dolayısıyla toplumsal bellek ile yakından ilişki içerisindedir. Zira toplumsal bellek hem geriye hem de ileriye doğru hareket eder. Sadece geçmişi kurgulamakla kalmaz, benzer şekilde günümüz ve geleceğin deneyimlerini de organize eder. Bu bakımdan düzenli tekrar edilmeleri hâlinde kimliğe ait bilginin iletilmesi, devredilmesi ve yeniden üretilmesi noktasında önemli bir rol üstlenir. Bu şekilde grubun zaman ve mekân birlikteliği garantilenmiş olunur (Assmann, 2015, s. 50-65). Ritüelin döngüsellliği bellek yitimini engeller. Connerton'a göre (2014, s. 123) "bedenler, anma törenlerinde geçmişin bir imgesini canlandırmada kullanılmaktadır". Geçmiş versiyonlar onu temsil eden sözcük ve imgelerle anma törenleri aracılığıyla yeniden sunulur. Böylelikle beden aracılığıyla bilginin aktarımı gerçekleşir (Murtezaoğlu, 2012, s. 348).

Kültürel bellek unsurları yalnızca metinlere dayalı değildir. Metinlerin yanı sıra danslar, oyunlar, gelenekler, maskeler, resimler, ritimler, yeme-içme, mekânlar-alanlar, geleneksel giysiler, dövmeler, takılar, silahlar vb. unsurlar da grubun törensel biçimlerinin bir parçasıdır (Assmann, 2015, s. 68). Ritüeller, yalnızca ritmik hareketlerden ibaret değildir. Belli bir dile getiricilik işlevi söz konusudur. Bu bakımdan ritüellerin duygusal bir kanal ve grup formasyonu bakımından iyi bir rehber olduğu açıktır (Karaman, 2010, s. 234). Sıralanan unsurlarla ilintili önemli bir kültürel bellek koruyucusu ve sürdürücüsü olarak komşuları değerlendirmek mümkündür. Komşular, folklorun üretildiği yerler olan kültürel mekânlarda kültür aktarımına katkıda bulunur. Nirun'un vurguladığı gibi sosyal hayatın içerisinde yardımlaşma ve dayanışma âdetleri komşularla birlikte geliştirilir (Nirun, 1994, s. 283). Dolayısıyla komşuluğun etkin olduğu dayanışma alanları kültürün sürdürülebilirliğini kuvvetlendirir bir niteliğe sahiptir. Bu dayanışma âdetlerinden biri geçiş ritüelleridir.

Geçiş ritüelleri bireylerin bir statüden başka statüye geçtikleri toplum tarafından organize edilirler. Bu geleneksel ritüeller önceden tahmin edilen, büyük ölçüde tekrarı olmayan ve çoğunlukla birey merkezli kabul edilen ritüellerdir (Honko, 2006, s. 131). Kırgız toplumunda benzer ritüellerde komşuların etkin rol oynadığı görülmektedir. Söz gelimi, *toy* “düğün” bebelikten evlenme çağına kadarki süreci kapsayan bir evredir. Bu yönüyle dayanışmanın ve yardımlaşmanın aktif olduğu ve mezkûr hususların genelde komşular tarafından sağlandığı bir mahiyete sahip olan düğünler; insanların bir arada geçirdiği sosyal aktivite olarak iletişim, samimiyet, içtenlik gibi değerleri içinde barındıran bir geçiş ritüelidir. Köy ve kent hayatında sürdürülen önemli geleneklerden biri olan düğünlerde gerek düğün sahibinin gerek gelen konukların yapması gereken birtakım sorumlulukları mevcuttur. Konukların arasında yer alan komşular bilhassa düğün sahibine olan maddi<sup>7</sup> ve manevi destekleri ile ön plana çıkar. Maddi destek komşularla alınan ortak kararlar doğrultusunda düğünün niteliğine göre bireylerin ekonomik düzeyleri, düğün sahibine yakın/uzak olma durumları göz önünde bulundurularak belirlenir. Komşular, düğün sahibine maddi desteğin yanı sıra manevi olarak da katkıda bulunurlar. Düğünün türüne uygun şekilde “*toy kut bolsun/düğün kutlu olsun, nebereñdin boosu bek bolsun/torununun bağı sağlam olsun, balañdın boosu bek bolsun/çocuğunun bağı sağlam olsun, keliniñ akcoltoy bolsun/gelinin hayırlı olsun, kelin kut bolsun/gelin kutlu olsun, beşik booñor bek bolsun/beşik bağınız sağlam olsun*” (KK-3) gibi dua ve iyi niyetlerde bulunarak düğün sahibini kutlarlar. Düğünlerde düğün sahibine verilen hediyeler, edilen yardımlar ve dualar kültürel hafızayı koruma altına almada önemli ritüel sunuşlar ve toplumsal katılımlardır. Söz konusu yapılar, ritüel iletişimin bir taraftan kültürel ve toplumsal hatırlama biçimi olarak diğer taraftan ise ritüel bellekle sağlandığını ortaya koyar (Köse, 2021, s. 68). Ayrıca düğün sahibine verilen hediyeler Tezcan’ın da belirttiği gibi, insanlar arasında dostlukların ve yakınlıkların pekişmesine, dayanışmanın artmasına ve geleneklerin sürmesine katkıda bulunmaktadır (1989, s. 35).

Örneklendirilen söz konusu törenler geçmişte ev, sokak gibi kültürel aktarım mekânlarında gerçekleştirilirken günümüzde daha çok kafe, restoran, düğün salonu gibi mekânlarda sürdürülür. Ayrıca geçmişte ve günümüzde insanların düğüne katılma şekilleri birbirinden farklılık arz eder. Zira modern yaşam insanın önceki yaşantısına yeni alternatifler sunarken geleneğin içerisinde bazen değişim ve dönüşüme uğrar bazense kırılmalara yol açar. Komşuluk ilişkisi güçlü

<sup>7</sup> Maddi destekte bulunmak yaşamın çeşitli evrelerinde başvurulmuş bir uygulamadır. Söz gelimi bebek görmesine, sünnet olan çocuğa, askere uğurlama ve asker ziyaretinde, uzun yolculuklara çıkışlarda, evlenme merasimlerinde, bayramlarda, hacca gidişte, ölüm (Tezcan, 1991, s. 62) gibi pratiklerde söz konusu destek görülmektedir. Bu geçiş evrelerinde verilen maddi destekler, gelenek ve kültürün korunması, aktarılması ve pekiştirilmesine ciddi katkılar sağlamaktadır.

olmayan köy veya kentlerde insanların çevresiyle sosyal iletişiminin zayıf olması dolayısıyla düğün gibi geleneksel törenler bir arada gerçekleştirilmez. Gerçekleştirildiği takdirde ise, bir davet üzerine törenlere katılım sağlarlar (KK-1). Nitekim bilhassa kent hayatı ve apartman yaşantısı insanın sosyal iletişimini belli çerçevelerde sınırlandırarak törensel anlamda zayıf bir yapı meydana getirir. İnsanlar gündelik ihtiyaçlar dışında planlı bir şekilde komşularıyla kısıtlı olarak bir araya gelir ve dayanışma alanlarını daha az yaşatır. Söz konusu durum komşuluk ilişkilerine dair çözülmeyi beraberinde getirir. Örneğin, düğün sahiplerine yardıma koşan komşuların yerini günümüzde kentlerde kurulan yardım şirketlerinin alması, Kırgızlarda *aşar* adı verilen imece usulünün çözülmüne<sup>8</sup> yol açmıştır.

Düğünlerin yanı sıra ölüme ilişkin pratikler de komşularla gerçekleştirilir. Komşuluk, ölüme ve ölüye dair pratikleri geliştiren ve sürdüren önemli bir sosyal yapıdır. Bu bakımdan komşuların ritüelistik alanda ölümle ilgili geleneklerin yaşatılması ve kültürün kuşaktan kuşağa aktarılması hususunda etkin oldukları görülür. Kuşkusuz komşular, sosyal hayatın içerisindeki dayanışma ve paylaşma rolünü ölüm ile ilgili pratiklerde de sürdürür. İyi gününde komşusunun yanında olduğu gibi daha da özenle kötü gününde de desteğini esirgemeyerek komşusunun acısını paylaşır. Bir evde ölüm olduğunda akrabalarından önce o eve taziyeye ve yardıma koşan öncelikli olarak komşulardır. Söz konusu husus, Kırgızlar arasında “*Alıskı tuugandan cakınkı koşuna artık/Uzaktaki akrabadan yakındaki komşu daha yeğdir.*”<sup>9</sup> (KK-4) atasözü ile açıkça ortaya konulmaktadır.

Türk kültüründe ölüme dair önemli geleneklerden biri olan baş sağlığı dileme Kırgız Türkçesinde *kayrat aytuu* kavramı ile karşlanır. Komşuluk ilişkisi bakımından gündelik hayatın içinde önemli yere sahip olan söz konusu gelenek, komşular tarafından gerçekleştirilmesi beklenen bir husustur. Ölü evine gidilerek “*Artı kayrılıuu bolsun/Allah rahmet eylesin, kayrat kılğıla/sabırlı olun, baarımızdın barar ceribiz oşol cer/hepimizin gideceği yer orası*” (KK-2) şeklindeki dualar ve dileklerle komşuların kalbine ferahlık dilenir. Komşusunun veya bir yakınının öldüğünü duyduğu anda gece/gündüz fark etmeksizin ölü evine giden komşular ilk olarak odun, yiyecek vd. eksiklikleri tespit eder. Kadınlar yiyecekleri hazırlarken erkekler ise *boz üy*(yurt)ün kurulmasına, odunların hazırlığına ve merhumun gömülmesine yardım eder. Ölü evine gelen misafirler komşular arasında paylaşılır ve ağırlanır. Cenazenin gömülmesi sonrası belirli günlerde ölünün ardından okutulan Kur’an için kimi zaman

<sup>8</sup> Söz konusu hususta belleğin zarara uğraması söz konudur. Bu husus psikolojik, toplumsal ve ekonomik vd. faktörlere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bununla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Jacoby, 1996, s. 29).

<sup>9</sup> Mezkûr atasözü, Meder Saliyev’in çalışmasında İbraimov’dan naklen (2022, s. 451) “*alıstağı tuugandan cakındagı koñşu artık/Uzaktaki akrabadan yakındaki komşu üstündür.*” şeklinde ifade edilmiştir.

merhumun evi tercih edilirken günümüzde daha çok kafe, restoranlar tercih edilir. Assmann'a göre (2015, s. 69-71) ölülerin anılması kültürel hatırlamanın ilk biçimidir. İletişimsel bellek ile ilintili olan bu ritüel, anma töreni sebebiyle diğer yandan kültürel bellek ile de ilintilidir. Ölülerin anılması ve buna ilişkin ritüeller hem geriye hem de ileriye dönük bir anımsamayı içerir. Assmann; K. Schmidt, R. Koselleck, B. Anderson gibi isimlerin çalışmalarını referans göstererek ölüye ilişkin anma ritüellerinin bellekte bir ortaklık yaratan unsur olduğunu vurgulamaktadır. Zira mezkûr ortaklık Kırgızların belirtilen ritüellerinde açıkça gözlemlenir. Ölüme ilişkin ritüellerin yapılmasının ardından bu süreçte desteği görülen, yardım eden komşular ölü evine davet edilerek ağırlanır (KK-1). İfade edilen gelenek ve yardımlaşmalar paylaşmaya, bir arada olmaya, aidiyete, kimliğe katkıda bulunur. Bu noktada komşular, kültürel bilginin iletilmesi ve devredilmesini sağlayarak kimliğin yeniden üretimini üstlenirler. Ayrıca Assmann'a göre (2015, s. 65) ritüel tekrarlar, grubun zaman ve mekânsal birlikteliğini de kuvvetlendirir. Bu hususun Kırgızlarda ritüeller bağlamında komşuluk kavramının ve mahiyetinin etkin bir rol üstlendiği örneklerde de açıkça ortaya konmaktadır.

Geçiş ritüellerinin yanı sıra kriz ritüelleri de grubun belleğinin birliğini sağlayan örneklerden birini teşkil eder. Kriz ritüelleri, beklenmeyen kriz durumunda yapılır ve kriz durumlarının yarattığı belirsizlik ve huzursuzluğu aşmak adına organize edilirler. Bu tür ritüeller çeşitlilik gösterir. Hastalıktan, kötülükten, hırsızlıktan, kıskançlıktan korunmak adına yapılan ritüeller, kriz ritüellerinden bazılarıdır. Kriz ritüelleri kişisel veya grup merkezli gerçekleştirilebilir (Honko, 2006, s. 133). Bu minvalde Kırgızlarda komşularla gerçekleştirilen kriz ritüelleri insan hayatını etkileyen olumsuz durumların giderilmesi veya hafifletilmesi adına geliştirilen pratikler olarak örneklendirilebilir. Bu bakımdan Kırgızlar başarısızlıklar, kazalar, hastalıklar, doğal afetler, olumsuz rüyalar gibi yaşanan kötü hadiselerle karşı grup merkezli kriz ritüellerine başvurur. Bu tür olumsuz durumlarda bireysel ritüellerden ziyade akrabalar ve komşularla gerçekleştirilen grup ritüelleri yapılır.

Kırgızlar, krizden kurtulmak amacıyla komşularını davet ederler. Koyun kesip, Kur'an okutup dua ederler. Yardıma ihtiyacı olan bir ailenin başına kötü bir hadise gelirse komşular kendi aralarında para toplayarak geleneği gerçekleştirirler. Kimisi ise, kendi döşegini ve ekmeğini yanında getirir (KK-2). Dolayısıyla bir aradalık ve bir nevi kurban geleneği günümüzde kültürün devamlılığı açısından önemli bir detaydır. Komşular arasındaki yardımlaşma, ritüellerin kutsiyet arz ettiğini de somutlamaktadır. Zira söz konusu kutsiyet Rappaport'a göre (2003, s. 402) iletişim şartlarında kendini göstermektedir. Dayanışma komşular arasındaki iletişimin en önemli unsurudur. Bu hususta Kırgızlarda imece usulü dikkat çekmektedir. Kırgız Türkçesindeki karşılığı ile

aşar geleneği, ritüellerin maddi manevi işlevi<sup>10</sup> ile alakalıdır. Bu bakımdan kültür sürdürümcülüğüne işlevsel bir katkı sunması ile ayrı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla geleneğin sürdürülmesi, belleğin canlandırılmasında ve devamlılığında işlevsel bir etki taşır. Nitekim Assmann'a göre (2015, s. 65) geleneklere duyulan saygı ve koruma içgüdüğü kültürel belleğin gelecek kuşaklara devredilmesini sağlayarak toplumsal kimliğin mevcudiyetine katkıda bulunmaktadır ve onu korumaktadır.

Geçiş ritüelleri ve kriz ritüelleri bilhassa tekrara dayanmayan ritüeller olarak takvimsel/mevsimsel ritüellerden ayrılmaktadır. Onların aksine takvimsel/mevsimler ritüeller tekrarlanarak nesilden nesile aktarılan bir yapıya sahiptir. Takvimsel/mevsimsel ritüellerde tekrarlamalar sayesinde geri çağırma ve zihinde canlandırma gerçekleşir. Bilhassa millî bayramlar ve anma günleri toplumsal anlamda bir güç sembolüdür. Bunlar toplumsal kurumların kendilerini ifade etme imkânı bulduğu alanlardır (Wulf, 2009, s. 233). Louri Honko'nun üç başlık hâlinde ele aldığı (ölü, pasif ancak yaşayan, aktif gelenekler) gelenek tasnifinin arasında icra edilen ve yaşayan aktif gelenekler vurgusu Kırgızlarda özellikle kutlamalar (doğum günleri vb.), anma günleri, bayramlara ilişkin ritüellerle bağdaştırılabilir.<sup>11</sup> Zira Kırgız toplumunda sıralanan önemli günler özenle kutlanır. Gelenekleri yaşatan ve sürdüren Kırgızlar diğer özel günlerde olduğu gibi dinî ve millî bayramlarda da komşularıyla bir araya gelir, yemek yer, çay içer ve birbirlerine iyi dileklerde bulunur. Özellikle dinî bayramlarda yedi eve girmek önemli bir gelenektir. Bu sebeple Kırgızlar yedi komşuya gider ve o ev sahibine dualar eder ve iyi dileklerde bulunur. Bu geleneğe dayalı olarak bayram günleri herkesin evinde muhakkak sofralar<sup>12</sup> kurulur ve misafirler beklenir (KK-2). Misafirperver bir halk olan Kırgızların söz konusu özelliği, bayramlar özelinde de açıkça görülür. Bilhassa köy yaşantısında örneklendirilebilecek olan bu husus, Kırgızların bireysellikten ziyade cemaate dönük bir toplum olduğunu örnekler.

Gündelik yaşamdan çok daha farklı bir düzene sahip olan bayramlar, “başka bir özel düzen, zamanın ve belleğin mekânıdır” (Assmann, 2015, s. 67). Bu noktada hatırlama ve tekrarlama arasında bir ilişki belirir. Zira dinî bayramda ritüeller bayram namazıyla başlar ve namazdan sonra mezarlığa gidilerek merhumların ruhuna dualar edilmesi ile devam eder. Bu ritüellerde komşular da

<sup>10</sup> Bu işlev, Bascom'un da ifadesiyle (2010, s. 79) kültürün onaylanması ve kültürel bellek taşıyıcılarının ritüelleri doğrulaması neticesinde örgütlenerek etkinliğini sürdürmektedir.

<sup>11</sup> Söz konusu tasnife dair ayrıntılı bilgi için bk. (Giollán'den aktaran Crassi, 2017, s.2).

<sup>12</sup> Türklerde toplu hâlde yemek yeme geleneği eskiden beri süregelen bir gelenektir. Törenlerde, şölenlerde ve çeşitli kutlamalarda söz konusu eylem uygulanmaktadır. Bu törenlerde en özel ve güzel yemekler yapılır ve toplu olarak yenir (Tezcan, 2000, s. 32). Toplu hâlde yemek yeme birlikteliği, samimiyeti, içtenliği, paylaşmayı pekiştirir ve bu sayede bireyler arasında hatırlama ve tekrarlama sağlayarak gelenek ve kültürün korunması ve sürdürülmesi hususuna katkıda bulunur.

aktif rol alırlar. Eve gelen komşular evin sahibiyle birlikte başka komşulara bayramlaşmaya gider (KK-2). Her bayram tekrarlanan ritüeller sayesinde hatırlama gerçekleşir. Kent hayatında evin yanı sıra daha çok kültürel mekânlarda sürdürülen bayramlaşma geleneğinde, kent ve köy hayatında süregelen *caramazan*<sup>13</sup> dikkat çekmektedir. Dinî bayramların yanı sıra millî bayramlarda da önemli pratikler gerçekleştirilir. Zira bu tür pratikler millî bağları güçlendirdiği gibi kültürel paylaşımı, bir aradalığı, aidiyeti, samimiyeti, millî şuuru kuvvetlendirir. Dolayısıyla millî bayramlar da Kırgızlarda coşkuyla kutlanır. Söz gelimi, Nooruz/Nevruz bayramı köy gibi küçük yerleşim yerlerinde belirli mekânlarda (*madaniyat üyü*/kültür evi, spor salonları, kulüpler gibi) veya evi büyük olan köy sakinlerinde kutlanır. Kimisi Nevruzu *uruu*/boy esasına göre kutlarken kimisi de doğum tarihini esas alır. Komşuluk ilişkileri dinî bayramlarda olduğu gibi Nevruz gibi önemli millî bayramlarda/günlerde de etkilidir. Zira komşular, misafirler için çeşit çeşit yiyecekler, salatalar hazırlar ve büyük sofralar kurarlar. İyi dileklerle *sümölök*<sup>14</sup> yapılır ve gelen her misafire sümölök ikram edilir. Bilhassa köylerde *kürös*/güreş, *arkan tartuu*/ıp çekme oyunu gibi geleneksel oyunlar oynanır. Kent yaşamında komşuluk ilişkisi zayıf olan kişiler Nevruzu çoğunlukla kendi ailelerince kutlar. Ancak müstakil evlerde yaşayanlar durumun aksi örneğini teşkil etmektedir. Köy sakinlerine benzer şekilde sırayla Nevruzu kutlarlar (KK-3). Dolayısıyla her yıl zamanı geldiğinde komşuların bu geleneği yaşattıkları, aktif olarak Nevruza dair ritüellere katıldıkları görülür. Mezkûr ritüellere katılım grup kimliğinin kurulmasına, canlı tutulmasına doğrudan katkı sağlamaktadır. Zira söz konusu katılımların bilhassa süreklilik arz etmesi hatırlanmanın gerçekleşmesini ve geleneğin kuşaklar arasında aktarılmasını sağlar. Bir bakıma ritüel zamanın işlenmesi demektir. Bu yönüyle dönemselsel olarak tekrarlanmalı ve eylemlerle bir model hâline gelmelidir (Assmann, 2015, s. 98-99).

Anma günleri de mevsimsel ritüellerden biridir ve Kırgızlar için jübileler, doğum günleri ve çocuk eğlenceleri önemlidir. Söz konusu özel günler akrabalar, komşular ve arkadaşlar ile geçirilir ve çoğunlukla davet üzerine gidilir. İnsanlarla buluşmak, ilişki kurmak, mevcut ilişkiyi sürdürmek amacıyla gerçekleştirilen bu ritüeller, bir bakıma Kırgız toplum yapısının önemli bir parçasıdır. Zira yapılan yiyecek hazırlığı, alınan hediyeler ve kolektif biçimde ortaya çıkan kabul, durumu somutlamaktadır. Nitekim ritüeller grup dayanışmasını sağlar ve ritüele katılanlarda güven, güç vb. hisleri ortaya çıkarır. Özellikle takvimsel ritler, defalarca tekrarlanmaları ile ritüele katılan komşuları diğerlerine yaratıcı bir biçimde bağlar. Bu sayede grup bilinci belirir (Karaman, 2010, s. 230-231).

<sup>13</sup> Bu geleneğe göre çocuklar veya erkekler kapı kapı dolaşarak bayrama ilişkin iyi niyetleri içeren maniler söyleyerek komşularla bayramlaşır. Bunun üzerine hane sahibi çocuklara para veya hediyeler verir.

<sup>14</sup> Bilhassa Nevruz bayramında yapılan bir tür tatlıdır.

Yılbaşı da Kırgızlarda komşularla gerçekleştirilen mevsimsel ritüellerden biridir. Dünya genelinde belirli özel günlerden olan yeni yıl törenleri milletlerin kültürlerine, yaşam tarzına göre farklı şekilde gerçekleştirilir. Yakın akraba, komşular ve aile arasında gerçekleştirilen yılbaşı kutlamasında kimi zaman apartman sakinleri ile etkinlik de organize edilir (KK-2). Bahsedilen tüm ritüeller pekiştirme ritüelleri arasında sayılabilir. Wulf, (2009, s. 233) yeme içmeye ilişkin ritüelleri pekiştirme ritüeli olarak sınıflandırır. Kırgızlar herhangi bir önemli olay sonrasında, bir ev inşa ettiklerinde, bebek doğduğunda, evlilik yıldönümü gibi özel zamanlarda kutlamalar yaparlar. Bu pekiştirme ritüelleri de diğer ritüeller gibi kültürel bellek ve kimlik ile doğrudan alakalıdır. Nitekim toplumun doğal yapısıdır ve bu yönüyle zamanla nesilden nesile aktarılabilir. Zira ritüeller, danışmayı artırır ve kolektif şuuru güçlendirir (Karaman, 2010, s. 232).

Bir diğer önemli ritüel, etkileşim ritüelleridir. Ayrılmalar, selamlamalar ve çatışmalardan oluşan etkileşim ritüellerinden (Wulf, 2009, s. 234) bilhassa selamlama ve ayrılma ritüelleri Kırgızların komşuluk ilişkileri bağlamında dikkate değerdir. Çünkü Kırgızlarda komşular askerlik, hacca gitme, okuma ve iş amaçlı yurtdışına gidip gelme gibi çeşitli uğurlamalarda birbirlerinin destekçisidir. Bu noktada karşılanacak veya uğurlanacak kişinin ailesine komşular tarafından yapılan ziyaretler ve söz konusu ziyaretlerde “*Aman esen git/Sağ salım git*” vb. şeklinde edilen dualar, *cooluk/yazma*, *kalpak*/Kırgız millî baş giysisi gibi verilen hediyeler, kesilen hayvanlar kültürel belleğin sürdürülebilirliğine katkı sağlayan ritüelistik eylemler olarak değerlendirilmelidir. Bu doğrultuda Kırgız toplumunda yer edinmiş söz konusu ritüeller, gerçekleşecek olan seyahatlerde yolcuyu kötülüklerden ve olumsuz durumlardan korumak adına uygulanmasıyla bir nevi süreklilik arz ederler. Kısaca herhangi bir kişinin önemli bir yere gitmesi veya gelmesi durumunda bahsedilen ritüeller uygulanır ve dolayısıyla kültürel bellek aktive edilir. Bu sayede millî kimlik, birlik ve beraberliğin yahut paylaşımın inşasına katkı sağlanır. Nitekim bireysel veya kolektif biçimde teşekkül eden kimlik, süreklilik arz eden bir yapıdır ve bu anlamda ritüellerin toplumsal duyguyu öne çıkaran ve kolektif kimliğin korunmasını, sürdürülmesini sağlayan bir yapısı dikkat çekmektedir (Karaman, 2010, s. 233). Carrasi’nin de vurguladığı gibi (2017, s. 2-3), folklorun orijinal olmasa dahi yeni bağlamlar ile gelişmesi ve hatırlanması, hatta yeniden canlandırılması çağdaş anlamlara ve görünümlere kavuşması kültür sürdürücülüğü bakımından önemlidir. Aynı zamanda Durkheim’in ritüel işlevlerine dair görüşü (Durkheim’den aktaran Murtezaoğlu, 2012, s. 346) ile de örtüşmektedir. Dolayısıyla Kırgızlarda komşuluk ilişkileri, bu sürece katkı sağlayan sosyal yapıların en önemlilerinden birini teşkil etmektedir.



## Sonuç

Komşuluk, sosyal bir varlık olarak topluluk hâlinde yaşayan insan için önemli bir iletişim biçimidir. İnsana şahsiyet kazandıran, aidiyet ve güven duygusu veren ve samimiyeti arttırarak insanın ruhsal olarak iyi hissetmesini sağlayan komşuluk ilişkileri, kültürün aktarımı, dönüşmesi ve geleneğin korunmasında ciddi bir öneme sahiptir. Kırgızlar için bilhassa hane komşuluğu, günümüzde köy ve kent bağlamında geçmişten gelen kültürün bir devamı olarak sürdürülen ve kültürün sürekliliğine katkı sağlayan sosyal bir yapıdır. Köylerde daha aktif olan bu sosyal yapı, kent bağlamında çözümlere sahip olmakla beraber devingenliğini yitirmemiştir. Modern kültürün getirdiği değişikliğin yanında dönüşerek geleneğin devamı sağlanmış ve zamana uygun birtakım yeni ritüeller de üretilmiştir. Nitekim kültürel mekânlarda sürdürülen geleneklerin günümüzde köyün yanı sıra kentlerde dönüştürülerek devam ettirilmesi UNESCO'nun yaklaşımları ile bir bütünlük taşır.

Kırgızlarda komşuluğa dair kültür aktarımının kuvvetli oluşunda komşuların cinsiyet, yaş ve geleneğe bağlılık durumları öne çıkar. Kırgız kültüründe komşularıyla kültürel mekânlarda geleneği yaşatan ve kültür aktarımını sağlayan bireyler, çocuklar, erkekler ve bilhassa kadınlardır. Bu noktada kadın ve yaşlıların gelenekle olan ilişkisi gençlere kıyasla daha etkindir. Geleneklerine bağlı bireyler kültürel mekânlardaki törenlere katılarak kültür aktarımına katkı sağlarken geleneği önemsemeyen ve bireysel yaşamayı tercih eden bireyler, komşuluğa ve törenlere mesafeli yaklaşmaktadır. Bu kesimi ise daha çok gençler oluşturmaktadır.

Modernleşmenin ortaya çıkardığı yeni kültürün yanında yaşamaya devam eden ve günümüz imkânlarına göre dönüşen geleneklerin kültürel mekânlarda ve ritüellerde yinelenmesi kültürel sürekliliğe önemli katkılar sağlamaktadır. Maddi ve manevi yardımlaşma, dayanışma, paylaşım, güven, aidiyet, sevgi-saygı, samimiyet, iletişim gibi temel değerlere yönelik geliştirilen komşuluk ilişkileri aracılığıyla Kırgız toplumunun kültürel belleği gelecek kuşaklara aktarılmaya devam etmektedir. Zira geçiş, takvimsel, kriz, pekiştirme gibi çeşitli adlarla sınıflandırılan ritüellerin döngüsellliği, bu sürekliliği arz eden ve hatırlamayı ortaya çıkaran bir yapı ile doğrudan ilintilidir. Bir bakıma kültürel şuurun aktarıcısı olarak komşular, bu ritüeller yoluyla kültürel bellek mekânlarında toplumsal bilginin taşıyıcılığını ve koruyuculuğunu üstlenirler. Bu şekilde beliren ortak kimlik şuur, toplumun varlığını canlandırarak aynı zamanda ortak duygularla, ortak mekânlarda, ortak bir bilinci ve kolektif bir aidiyet duygusunu ortaya çıkarır. Neticede komşuluk ilişkileri ve buna ilişkin ritüeller, Türk dünyasının entegrasyonu sürecinin Kırgızistan ayağında önemli bir görevi üstlenmektedir.

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

### Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

### KAYNAKÇA

- Abduldayev, E. ve İsayev, D. (1969). *Kırgız tilinin tüşündürmө sözdüğü*. Frunze.
- Altun, A. D. (2010). Kapalı konut siteleri ve mahalle kavramı. *İdealkent*, 2, 216-244.
- Arıkoğlu, E., Alimova, C., Askarova, R. & Selçuk, B. K. (2017). *Kırgızca-Türkçe sözlük I-II*. KTMU.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek-eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik*. (Ayşe Tekin, Çev.). Ayrıntı.
- Avcı, C. (2020). Kültürel bellek mekânı: barak odası ve geleneği. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 9(4), 1519-1533.
- (2021). Öndüç hediye: Gaziantep'te yataküstü geleneği ve işlevleri. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(3), 1491-1505.
- Aytaç, Ö. (2007). Kent mekânlarının sosyo-kültürel coğrafyası. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(2), 199-226.
- Bascom, W. R. (2010). Folklorun dört işlevi. (Ferya Çalış, Çev.) *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. içinde (s. 71-86), Geleneksel.
- Birekul, M. (2014). Mekânın kodlama gücü: medeniyetlere hayat veren yapılar. *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 61-77.
- Carassi, V. (2017). Theorizing, collecting, archiving, reviving: the lives (or life) of folklore. *Folk Life*, 55(1), 1-11.
- Connerton, P. (2014). *Toplumlar nasıl anımsar*. Ayrıntı.
- Demir, S. (2012). Kültürel bellek, gelenek ve halkbilimi müzeleri. *Millî Folklor*, 24(95), 184-195.
- Draaisma, D. (2014). *Bellek metaforları, zihinle ilgili fikirlerin tarihi*. (Gürol Koca, Çev.). Metis.
- Honko, L. (1979). Theories concerning the ritual process. Louri Honko (Ed.), *Science of Religion Studies in Methodology* içinde (s. 369–390).
- (2006). Ritüellerin oluşum süreci. *Millî Folklor*, 18(69), 129-140.
- Jacoby, R. (1996). *Belleğini yitiren toplum*. (Hakan Atalay, Çev.). Ayrıntı.
- Karasayev H. (2016). *Kamus naama*. Salam.

- Karaman, K. (2010). Ritüellerin toplumsal etkileri. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, 227-236.
- Köse, S. (2021). Ritüel bellek. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14(33), 57-70.
- Kıray, B. M. (1998). *Kentleşme yazıları*. Bağlam.
- Lefebvre, H. (2007). *Gündelik hayatın eleştirisi*. Metis.
- Murtezaoğlu, S. (2012). Kültürel belleğin ritüel yoluyla kuruluşu. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2, 344-350.
- Nirun, N. (1994). *Sistematisik sosyoloji yönünden aile ve kültür*. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Nora, P. (2006). *Hafıza mekânları*. Dost.
- Oğuz, Ö. (2007). Folklor ve kültürel mekân. *Millî Folklor*, 19(76), 30-32.
- (2014). Çağdaş kentte bir yeniden canlandırma örneği: çiğdem günü. *Millî Folklor*, 26(101), 25-39.
- Rappaport, R. A. (2003). Ritüel. (Kürşat Korkmaz, Çev.), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar* içinde (s. 396-407). Geleneksel.
- Saliyev, M. (2022). Türkiye ve Kırgız Türklerinde komşuluk ile ilgili atasözleri. E. Gürsoy Naskali (Ed.), *Komşuluk* içinde (s. 445-459). Paradigma Akademi.
- Tezcan, M. (1989). Folklorik ve antropolojik yönleriyle hediye geleneği ve türk kültüründeki yeri. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 22(1), 29-36.
- (1991). *Kültürel antropoloji*. Kültür Bakanlığı.
- (2000). *Türk yemek antropolojisi yazıları*. Kültür Bakanlığı.
- Wulf, C. (2009). *Tarihsel kültürel antropoloji*. (Ö. Dünya Sarısoy, Çev.), Dipnot.
- Yıldız, C., Gündüz, M. (2011). *Sosyo-kültürel değişim sürecinde komşuluk*. Elâzığ.
- Yudahin, K. K. (1998). *Kırgız sözlüğü. C. II*, Türk Dil Kurumu.
- Türk Dil Kurumu (2023). *Güncel Türkçe sözlük*. Erişim Tarihi (10.03.23). <https://sozluk.gov.tr>

### **Sözlü Kaynaklar**

- KK-1: Kencebek Sultangaziyev, Bişkek 1946, Lise Mezunu, Emekli. (Görüşme: 1 Mayıs 2022)
- KK-2: Cüzümkan Moldobayeva, Bişkek 1958, Lise Mezunu, Emekli. (Görüşme: 30 Nisan 2022)
- KK-3: Aida Mırzabayeva, Bişkek 1984, Üniversite Mezunu, Ev Hanımı. (Görüşme: 1 Mayıs 2022)
- KK-4: Zulayka Saparbek Kızı, Bişkek 1977, Üniversite Mezunu, Öğretmen. (Görüşme: 30 Nisan 2022)



**Bozkırın Bilgesi Olcas Süleymanov\***  
*The Wise of the Steppe Olcas Suleimanov*

**Ekrem AYAN**

Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, eayan@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7967-6481

**Cemre Sena YILDIZ**

Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, cemresenayildiz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3874-5193

**Özet**

*Edebiyat, siyaset ve diplomasi alanlarında Kazakistan'a büyük katkılar sağlamış önemli bir halk figürü olan Olcas Süleymanov 20. yüzyılın ilk yarısında dünyaya gelmiş bir Kazak aydınıdır. Üniversitede Jeoloji bölümünü okumuş ancak yazdığı şiirleri ve hikâyeleri ile edebiyat alanında da çok önemli bir yere sahip olmuştur. Olcas Süleymanov, sosyal ve politik meselelere de değinerek Kazak coğrafyasında gerçekleştirilen nükleer denemelere karşı önemli faaliyetlerde bulunur. Kazakistan topraklarında nükleer testlerin yasaklanması çağrısında bulunarak eserler vermeye başlar. Başlangıçta bir karşılık bulmayan bu çağrı, Süleymanov'un edebiyat alanının yanında politika alanında da ekili olmaya başlamasıyla birlikte tekrarlanır ve asıl görevi nükleer silah testlerine yasak getirmek olan Nevada-Semipalatinsk örgütünün kurulmasını sağlar. İgor Destanı Rusların en önemli kültür hazinelerinden birisidir. Türk ve Slav kültürlerinin karşılıklı etkilenmesinin özel bir örneğidir. İgor Destanındaki Türkçe kelimelerin sayısının çokluğundan hareketle Olcas Süleymanov, Az i Ya adlı eserini yazmıştır.*

**Anahtar kelimeler:** *Olcas Süleymanov, Az i Ya, Nevada-Semey, İgor Destanı, İnsanoğluna Eğil Dünya*

**Abstract**

*Olcas Suleimenov, an important public figure who made significant contributions to literature, politics, and diplomacy in Kazakhstan, is a Kazakh intellectual born in the first half of the 20th century. He studied Geology at university but also had a significant place in the field of literature with his poems and stories. Suleimenov also engaged in social and political issues and carried out important activities against the nuclear tests conducted in the Kazakh region. He began to produce works calling for the ban of nuclear testing in Kazakhstan, which initially went unanswered. However, as Suleimenov also became involved in politics, the call was repeated and he was instrumental in establishing the Nevada-Semipalatinsk organization, whose main mission was to ban nuclear weapon tests. The Igor Tale is one of the most important cultural treasures of the Russians and is a special*

\*Bu çalışma Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı'nda hazırlanmış Ulusal Tez Merkezi'nde 682036 Tez numarası ile yer alan "Olca Süleymanov (Hayatı-Edebi Kişiliği-Diplomasisi)" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

*example of the mutual influence of Turkish and Slavic cultures. Based on the large number of Turkish words in the Igor Tale, Olcas Suleimenov wrote his work called "Az i Ya".*

**Keywords:** *Olcas Suleimenov, Az i Ya, Nevada-Semey, Igor Tale, Bend Down to the World*

Olcas Süleymanov Türk dünyasının ileri gelen isimlerinden biridir. Oljas Süleymanov'un milliyetçi yönünün, fikirlerinin ve şiirlerinin günümüz gençliği tarafından okunması ve anlaşılması gerekmektedir.

Bağımsız Türk devletleri arasındaki iletişimin günden güne artması ve bağların her geçen gün daha da kuvvetlenmesi, öğrencileri de daha büyük bir azimle çalışmaya ve bu birlikteliğe katkıda bulunmaya sevk etmiştir. Bu bağlamda Olcas Süleymanov'un Türkiye Türklerine tanıtılması çalışmanın ana amacı olmuştur.

Olcas Süleymanov çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Şairliğinin yanında dilbilim araştırmaları, kültürel birikimi, kaleminin gücü, siyasi başarıları ve üstün cesareti onun sıvırlan özelliklerinin sadece birkaçıdır. Tüm bu özelliklerin tek bir bünyede toplanması kolay rastlanırl bir durum değildir.

"İnsanoğluna Eğil Yeryüzü!" isimli şiiriyle Oljas Süleymanov 60'lı yıllara damga vurmuştur. Ancak baskının büyük artış gösterdiği 70'li yıllarda Az i Ya adlı eseriyle rejimin kısılcasına takılmıştır. Tehdit ve sindirme politikalarına rağmen eserini onuruyla savunmuş ve böylece şöhreti her geçen gün katlanarak büyümüştür. Söylediği her söz, arkasında durduğu her ideoloji büyük olayları ve kargaşayı beraberinde getirmiştir.

Tarihe tutkun olduğunu defalarca dile getirmiştir. Tutkusu ve acıları sanat hayatının her döneminde şiirlerine konu olmuştur. Öz babasının vefatı da sanat hayatını şekillendiren etkenlerden biridir. Olcas Süleymanov şiirlerini Rusça yazmıştır ancak tepeden tırnağa milliyetçi bir ruh taşıdığından dolayı Kazak kültürü, Kazak kimliği, bozkır hayatı sanat hayatının her döneminde şiirlerinin asıl konusu olmuştur. Şiirlerindeki coşkun ifadeler, dizginlenemeyen ruh halinin satırlardaki tezahürüdür. Eserlerini Rusça yazması ile Kazak edebiyatının ilk kez Rusça işlenmeye başlamasına öncülük etmiştir. Milletler arasındaki yakınlığın kurulması işte bu şiirlerle gerçekleşmiştir.

Ülkesini İtalya'da, Roma'da ve Malta'da temsil etmiş, dostane ilişkilerin kapılarını aralamıştır. "Dünya insanı" olduğunu her alanda göstermiştir.

### **Olcas Süleymanov'un Hayatı**

1917 Bolşevik İhtilali ile Kazakistan Sovyetler Birliği hâkimiyetine girmiştir ve bu süreç bağımsızlığın ilan edildiği 1991 yılına kadar devam etmiştir. Kazak edebiyatı uzun yıllar boyunca baskı altında kalmış, yazar ve şairler eserlerini resmî ideolojinin yönergeleri doğrultusunda icra etmek durumunda kalmıştır. Edebiyat, ideolojinin propaganda aracı olmuştur. Millî değerler üzerinde büyük baskı kurulmuştur. İdeolojiye karşı çıkmak şöyle dursun, eleştiri yapmak bile

büyük cezaları beraberinde getirmiştir. Başkaldırı ihtimaline karşı, icra edilen her eser detaylıca incelenmiştir. İstenmeyen ifadelerin bulunduğu eserler yok edilmiştir ve eser sahipleri soruşturmalardan geçmiştir. Dönemin aydınları hapis, sürgün, idam gibi ağır cezalara maruz kalmıştır. Özellikle 1937-1938 yılları “aydın kıyımı dönemi” olarak hafızalara yerleşmiştir. En kanlı dönem bu yıllarda yaşanmıştır. Türk toplulukları içinde halk düşmanı ilan edilen binlerce aydın bu dönemin kurbanı olmuş, öldürülmüştür. İsimlerini anmak dahi yasaklanmıştır. Olcas Süleymanov böyle bir ortamda dünyaya gelmiştir.

Olcas Süleymanov 18 Mayıs 1936 tarihinde Kazakistan’ın Almatı şehrinde dünyaya gelmiştir. Kendisi atalarının binlerce yıllık tarihine göbekten bağlıdır. Babası Ömer Bey Kızılordu süvari subayı olup hayatının büyük bir bölümünü sürgünde geçirmiş ve Olcas henüz doğmadan birkaç gün önce babası bir çatışmada ölmüştür. Olcas, babasının ölümünden birkaç gün önce dünyaya gelmiştir (Şimşir, 2020, s. 19).

Olcas Süleymanov ilk eğitimini Rus okulunda almıştır. Daha sonra Almatı Üniversitesinde Jeoloji okumuştur ve bu bilim alanı Olcas Süleymanov üzerinde derin bir iz bırakmıştır. Bir süre jeolog olarak çalışmış, bir yandan da gazete ve dergilerde hikâyeler yayımlatmıştır (Robel, 2017, s. 243).

1958 yılında henüz 23 yaşındayken Olcas Süleymanov Gorki Edebiyat Enstitüsü Kazakça-Rusça edebî çeviri şubesine girmiştir. (Şimşir, 2020, s. 20). 13 Haziran 1959 tarihinde Literaturnaya Gazeta’da Olcas Süleymanov’un şiirlerinden seçmeler, Leonid Martinov’un takdimiyle yayımlanmıştır. Bu, genç şairin Moskova basınındaki ilk imzasıdır (Kanapyanov, 2017, s. 220). Leonid Martinov, tanıtım yazısında Olcas Süleymanov’u “harika bir şair” olarak nitelemiştir (Kosenko, 2017, s. 59). O yıllarda Literaturnaya Gazeta’da “Yolunuz Açık Olsun” isimli bir sayfa vardır. Yine aşağı yukarı aynı dönemde Muhtar Avezov aynı sayfada Cengiz Aytmatov’u ilk kez okurlara tanıtmıştır (Şaşkova, 2017, s. 452-453).

Kazakhstanskaya Pravda gazetesinin edebiyat sayfasında çalışmaya başlayan Oljas Süleymanov’dan gazetenin genel yayın yönetmeni Fyodor Boyarski 12 Nisan 1961 tarihinde insanoğlunun ilk defa uzaya fırlatılacağını ve bu büyük gün ile ilgili olarak şiir yazmasını rica eder. Olcas Süleymanov bu ricanın üzerine *Adamğa Tabın, Jer, Endi!* “İnsanoğluna Eğil Yeryüzü!” isimli şiirini kaleme almıştır. Bu şiir ile Olcas destanı tüm Sovyetler Birliği’nde yazılmıştır. Muhtemelen bu başarı Olcas Süleymanov’un gazetede 1984 yılına kadar çalışmasına da vesile olmuştur (Şimşir, 2020, s. 22-23).

Oljas, bu şiirini uzaya ilk çıkan kozmonot unvanına sahip olan Yuri Gagarin’e ithaf etmiş ve bu uzay keşfini İkinci Büyük Çağ’ın başlangıcı olarak ifade etmiştir. Bu şiirle Oljas, ülkeler arasındaki sınırların silindiğini ve insanların kendilerini tek bir ulus gibi hissetmesi gerektiğini düşündürmüştür.

Olcas Süleymanov henüz 25 yaşınaz basmadan “İnsanoğluna Eğil Yeryüzü!” isimli destanını yayımlamış ve bu destan 12 Nisan 1961 günü uçaktan Almatı sokaklarına atılmıştır. Gezegemimizin ilk astronotu Yuri Gagarin’in uzaya gidişinin 45. yılı kutlamalarında aynı destan tekrar okunmuştur (Nazarbayev, 2017, s. 11). Olcas Süleymanov Sovyetler Birliği çapında şöhreti yakalamıştır. Radyo ve televizyonlarda okunmuştur. Bu eser ile Kazakistan Komsomol Teşkilatının ödülünü almıştır (Şimşir, 2020, s. 23).

Oljas Süleymanov’un daha önce basımı durdurulmuş olan ‘Argımak Atları’ adlı eseri tekrar basılmış ve üniversitesi tarafından kaydının yenilenmesine izin verilmiştir (Karpuz, 2020, s. 2). Enstitü rektöründen kabul mektubu almış ve “*Dönerim, fakat öğretim görevlisi olarak,*” (Süleymanov, 2016 Mart, s. 39) cevabını vermiştir.

İlk şiir kitabı 1961 yılında basılan Oljas Süleymanov’un diğer eserleri destanlar, filoloji ve tarih konulu deneme yazıları, film senaryoları ve düzyazıları yayımlanmaya başlamıştır (Robel, 2017, s. 243).

Senaryosunu Oljas Süleymanov’un yazdığı “Atameken” filmi Frankfurt Uluslararası Sinema Festivalinde ve Duşanbe’de gerçekleştirilen Orta Asya devletlerinin Sinema Festivalinde ödüle layık görülmüştür. Eserin başrolünde yer alan E. Omırzakov, oyunculuğu ile Kazakistan devlet ödülünü almıştır (Güngör, 2021, 24 Nisan). Aynı zamanda “Mahambet” adlı sanat filminin senaryosu da Olcas Süleymanov’a aittir. Bu iki film Millî Sinema Hazinesine girmiştir (Musayev, 2017, s. 93).

1970 yılında, Almatı şehrinin 50 kilometre yakınındaki Esik harabelerinde yapılan kazılar neticesinde (Oraltay, 1971, s. 303), üzerinde iki satırlık yazı olan bir tas bulunmuştur. Bu yazıt “Altın Elbiseli Adam Yazıtı” veya “Esik Yazıtı” olarak tarihe geçmiştir (Ercilasun, 2017, s. 7). Bu gümüş kabın dibinde 26 harf vardır (Oraltay, 1971, s. 304). Bu kabın içindeki yazı ile ilgili ilk okuma denemesi Olcas Süleymanov’a aittir (Ercilasun, 2017, s. 7). Olcas Süleymanov 25 Eylül 1970 tarihinde Kazak Edebiyatı gazetesinin birinci sayfasında “Yedi Suvun Köhne Yazıları” başlığı ile yazdığı makalede bu harflere dikkati çekmiştir (Oraltay, 1971, s. 304).

Oljas Süleymanov, 1977 yılında Kazakistan Satranç Federasyonu Başkanı olmuş ve bu görevde 18 yıl kalmıştır (Şimşir, 2020, s. 30). 1981-1983 yılları arasında ise Oljas, Kazak Sinemacılık Devlet Komitesinin başkanlığı yapmıştır (Kardeş Kalemler, 2016, s. 33). Ardından tekrar Yazarlar Birliği’ne, bu kez Birinci Sekreter (Başkan) olarak dönmüştür (Şaşkova, 2017, s. 459). 1983-1991 yılları arasında Kazakistan Yazarlar Birliğinin Başkanı olarak görev yapmıştır (Kardeş Kalemler, 2016, s. 33).

Olcas Süleymanov’un 15 senelik araştırmalarının sonucu olarak 1975 yılında “Az i Ya” kitabı yayımlanmıştır. “İgorev Ordusu Hakkında Söyleşi” ile

“Şumername” bölümlerini oluşturan eserin tarihsel yapısı komünist partisinin fikrî oluşumu üzerine balyoz gibi inmiştir. Doğal olarak bu eserin neticesinde ideolojik baskılar ve algılar oluşturulmuştur. 1976 yılında şair hükümet tarafından cezalandırılmış, kitabının tüm cumhuriyetlerde yayımlanması yasaklanmıştır. Fakat her yasaklanan şeyin bir nevi reklama dönüştüğünü biliriz. Dolayısıyla bu eser elli kat daha pahalı fiyatla Moskova'nın kara borsada satılarak halka yine ulaşmış ve muntazam ilgi toplamıştır (Nazarbayev, 2016, s. 36).

1984 yılından itibaren Olcas Süleymanov SSCB Yüksek Konsey delegesidir. Olcas Süleymanov, politikacılığının şiirlerinin önemini artıracığı düşüncesi ile hareket etmemiş, böyle bir şeye ihtiyaç da duymamıştır (Şimşir, 2020, s. 31). 1993 yılında Olcas Süleymanov bunu;

Her ne iş yaparsam yapayım, öncelikle bir şairim. Fakat şairlik bir meslek değil, bir ruh halidir. Hayatım boyunca terazinin gözleri arasında dengenin bozulduğu, daha açık ifade etmek gerekirse, adaletin kaybolduğu durumlara ve yerlere müdahale etmek istemişimdir. Halkıma kalemimle daha iyi hizmet edebilirim. Fakat bunun için barış ve huzur içinde bir ülkede yaşamak gerekir. Beni çalışma masamdan ayıran tüm mesaimin nedeni işte bundan ibarettir. Şairlerin politika ve ekonomiyle de ilgilenmeleri gerekmektedir. Çünkü söz konusu olan yalnızca edebiyatın kaderi değil hem de okurlarının kaderidir. Daha açık ifadeyle, halkının kaderidir (Kurmanbayev, 2017, s. 426-427) şeklinde ifade etmiştir.

1991 yılında uzun yıllardır milletvekili olmanın verdiği tecrübeye de dayanarak, Nazarbayev'in kuruluşuna yakın destek verdiği Kazakistan Halk Kongresi Partisini (Alkan, 2011, s. 43) kurmuştur. Kısa sürede başarıyı yakalamış, otuz civarında milletvekiline de sahip olmuştur. Bu tür hareketler Olcas Süleymanov'un halk katındaki değerini ve onun önderlik yeteneğini göstermektedir. Sabit Dosanov bu durumu netleştirmek maksadı ile şu cümleleri kaleme almıştır:

*“Bilgece bir söze göre, ‘Bir ülkeyi yalnızca o ülkenin gerçek evlatları yükseltir.’ Yurt dışına çıktığınızda ya da yurt içinde başka halklardan insanlarla karşılaştığınızda, öncelikle sizin halkın dünya çapında ün kazanmış en iyi evlatlarını hatırlamaktadırlar. İşte bu şekilde hatırlananlardan birisi de şüphesiz ki, Olcas Süleymanov’dur”* (Şimşir, 2020, s. 35).

Oljas Süleymanov 1994 yılında Kazakistan Meclisinde Komite Başkanlığını ve 1995 yılından itibaren Kazakistan'ın İtalya, Yunanistan ve Malta büyükelçilik görevlerini yapmıştır (Kardeş Kalemler, 2016, s. 33). Olcas Süleymanov 1995 yılında Devlet Başkanı Nursultan Nazarbayev tarafından Kazakistan Cumhuriyetinin ilk olağanüstü ve tam yetkili büyükelçisi olarak İtalya'ya görevlendirilmiş ve Süleymanov, Roma'daki çalışmalarının sürdüğü altı yıl boyunca Kazakistan ve İtalya arasında sıcak ve dostane ilişkiler kurmuştur (Şimşir, 2020, s. 36).



Kazakistan Yazarlar Birliğinin Onursal Başkanı (1992), Kazakistan Pen Club Üyesi (1993), “Yeşil Hac” Uluslararası Ekoloji Teşkilatı Mütevelli Heyet Üyesi (1993), UNESCO Genel Konferansının Rusofon Grup Başkanı (2001), Azerbaycan Yazarlar Birliği Üyesi (2006) olmuştur (Kardeş Kalemler, 2016, s. 33).

Eski SSCB, Kazakistan, Türkiye, Azerbaycan, Çeçenistan gibi ülkelerin edebiyat ödüllерinin sahibidir (Kardeş Kalemler, 2016, s. 33). Olcas Süleymanov aynı zamanda Kazakistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Devlet Ödülünün, Abay Ödülünün de sahibi olmuştur (Şimşir, 2020, s. 76). Türk dünyasına hizmetlerinin neticesinde TÜRKSOY Özel Madalyası ile ödüllendirilmiştir.

2001’den itibaren UNESCO Kazakistan Daimî Temsilcisi olmuştur (Kardeş Kalemler, 2016, s. 33).

### **Az i Ya**

Olcas Süleymanov “Az i Ya” eserini 1975 yılında kaleme almıştır. Eserin ilk bölümünde, 12. yüzyıla ait olan Rusların değerli hazinesi İgor Destanı’nda tespit ettiği Türk diline ait kelimeleri açıklamış, eserdeki Türk tesirini ispatlayarak resmî ideolojiyi sarsmıştır. Olcas Süleymanov için Az i Ya eseri bir dönüm noktası olmuştur ve bu eserle Sovyetler Birliğinden büyük tepki almış, böylece hem Sovyetler Birliğinde hem de Türk dünyasında tanınmıştır.

1975 yılında yayımlanan Az i Ya adlı eser, Olcas Süleymanov’un 15 yıllık çalışmasının neticesidir. Eser Komünist partisinin fikrî temelleri üzerine yıkıcı tesir yapmıştır. Bunun neticesinde Sovyet yönetimi tarafından Süleymanov’a ideolojik baskılar yapılırken eserine de basım yasağı getirilmiştir. Eserin yasaklanması ayrıca ilgi uyandırmış ve bütün Türk halkları üzerinde de merak uyandırmış ve okunma oranı iyice artmıştır.

Eserin temellerini esasen Edebiyat Enstitüsünde okumak için Moskova’ya gittiğinde atmıştır. Profesör Sidelnikov kendisine “Rus Edebiyatında Türkizm” konulu bir dönem ödevi vermiştir. Bu ödev sonrası Lenin Kütüphanesine gidip, katalog taramaya başlamıştır (Şimşir, 2020, s. 87). Böylece Az i Ya adlı eserin ilk çalışmaları da bu günlerde başlamış Rusçadaki Türkçe kelimeler üzerine yapılan bu çalışma daha sonra Rusların, övgüyle bahsettikleri ve temellerini dayandırdıkları, İgor destanına olan inancı da zayıflatmıştır.

Türkçenin Rusça üzerindeki etkisinin bir göstergesi olan İgor destanında Türkçe kelimelerin sayısı, büyük bir sözlük oluşturacak nitelikte olduğunu gören Rus bilim adamları İgor destanı ve Türkçe ile Rusçanın ilişkisi üzerine çalışmaya başlamışlardır (Yasin, 2018, s. 103).

Az i Ya’nın en dikkat çeken bölümlerinden birisi olan “İgor Destanı Hakkında Söyleşi”, eserin birinci kısmını oluşturmaktadır. Türk halkları arasında büyük yankılar uyandıran bu bölümdeki bilgiler aynı zamanda Mustafa Cemilöğlu’nun, Cengiz Aytmatov’un, Ebulfez Elçibey ve Muhammed Salih’in

söyledikleri ile örtüşmekte ve karşılığını bulmaktadır (Türkmen ve Veliyev, 1992, s. 9-10). Böylece Olcas Süleymanov'un Az i Ya adlı eseri, Türk dünyasının her coğrafyasından dillendirilen düşüncelerin ve fikirlerin sesi olmuştur.

Olcas Süleymanov ilk bölümde Rusya'nın resmi tarih öğretisini ve dilbilimini de ele almıştır. Rusya imparatorluğunun birer sömürgeye dönüştürdüğü Türk yurtlarının tarihi ve dili resmî öğretilerde küçük gösterilmektedir. Olcas Süleymanov Türk tarihi ve lehçelerini bilmenin İgor Alayı Destanı'nın karanlık noktalarının anlaşılması açısından önemini kanıtlamaktadır (Şimşir, 2020, s. 98). Olcas Süleymanov Rusça'yı çok iyi bildiği için eserlerini Rusça yazmıştır. Bu sebeple Rusçada yer alan Türk dili kökenli kelimeleri teşhis etmekte zorlanmamıştır.

Olcas Süleymanov'un Az i Ya adlı eseriyle vurgulamaya çalıştığı esas husus ise Rusların çok önem verdiği ve Rus edebiyatının başlangıcını oluşturan İgor Destanının eski Türkçeyi iyi bilen biri tarafından yazıldığı meselesidir. Durum böyle olunca Rus edebiyatının temelleri ya Türkçeyi iyi bilen bir Rus yazar tarafından ya da Rusçayı çok iyi bilen bir Türk tarafından atıldığı fikri oluşmaktadır.

İgor Alayı Destanı'ndaki pek çok karanlık noktayı Olcas Süleymanov'dan önce kimse tam anlamıyla açıklayamamıştır. Olcas Süleymanov ise bu meseleleri kolaylıkla çözmüştür (Şimşir, 2020, s. 103). Eserin ikinci kısmı da çok önemlidir. Bu kısımda Sümer ve Türk dilinin kök birliği iddia edilmez; ancak kültürel paralelliklerin de tesadüf olmadığı ortaya konur. Türk medeniyetinin Sümer medeniyetinin varisi olduğunu, vokabüler tablolarıyla ispata çalışır (Türkmen ve Veliyev, 1992, s. 10).

Olcas Süleymanov dil etkileşimleriyle ilgili düşüncelerini Tarih Öncesi Türkler adlı kitabında "*Dil inanılmaz derecede muhafazakâr bir sistemdir. Olgunluğunda dışarıdan yeni bir şeyler alıp kabullenmesi için hayli uzunca bir süre başkalarıyla iletişimde bulunması gerekir,*" (Süleymanov, 2016, s. 17) şeklinde ifade etmiştir. Dolayısıyla Sümer ve Türk dilleri arasında bir bağlantı olduğu görüşüne sonuna kadar inanmaktadır.

Sümerce ve Türkçe kelimeler arasındaki tesadüfi olmayan benzerliklerin listesini çıkarmıştır. Bu çalışmasında altmış kelime üstünde durmuştur ve bu çalışmasına *Şumer Leksikasın Türki Leksikasimen Salıstıruvdıñ Qısqaşa Kestesi* "Sümer ve Türk Sözlüğünün Kısa Mukayeseli Cetveli" adını vermiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde işaretlerin ve mitlerin Avrasya coğrafyasındaki hareketlerine ve bunların anlamının çözülmesine dair etütler de yer almıştır (Şimşir, 2020, s. 98).

Olcas Süleymanov'un Az i Ya eseri Kazak halkının hafızasını geri getiren eserlerden biri olmuştur. Daha önce herhangi bir edebiyat araştırmasının böylesi bir coşkuyla okunmadığını da belirtmek şarttır. Yüz bin tirajla basılan ilk baskı

göz açıp kapayacak sürede tükenmiştir. Üzerinde satış fiyatı 74 kapık (Rublenin yüzde biri değerindeki para, kuruş) olan kitap karaborsada yüz, hatta bin katı fiyata satılmıştır. Bakü’de bu kitap için “Moskviç” marka bir otomobil vermeye hazır olduğunu belirten bir gazete ilanı dahi görülmüştür (Şimşir, 2020, s. 91).

Moskova bilginleri, şairin “halk düşmanı” olarak görülmesi ve hatta vurulması gerektiğini savunarak kitabı tartışmışlardır. Dinmuhammet Kunayev’in müdahalesi sayesinde, şair “ölümden” kurtulmuştur. Kitabı alıp Brejnev’e göstererek içinde milliyetçilik izi olmadığını kanıtlamıştır (Keleşlikülü, 2021, 30 Mart).

Genel Sekreter’in son sözü şu olmuştur: “*Kitapta öyle söylendiği gibi şeyler yok, kendiniz karar verin.*” Sonuçta her şey Komünist Parti Merkez Komitesinin kınama kararıyla hallolmuştur. Fakat o dönemde böyle bir karar da küçük bir dert değildir (Şaşkova, 2017, s. 457).

1975 yılında Komünist Partinin almış olduğu kararlar dağıtım aşamasında olan eser yasaklanmıştır. Yasak sadece Sovyetler Birliği ile sınırlı kalmayıp kitabın başka dillere çevrilerek yurt dışında yayımlanmasına da yasak getirilmiştir. Olcas Süleymanov, Sovyet idarecilerini asıl kızdıran olayın “eski Rus şaheserine Rus olmayan bir araştırmacının yorum getirmesi” olduğunu söylemiştir (Yıldırım, 2018, s. 297).

1986 yılında Problem Kommunizma dergisinin verdiği bilgiye göre, Az i Ya demokratik reformlar öncesinde Sovyet toplumunda fikrî perestroykayı hazırlayan beş kitaptan bir tanesidir (Şimşir, 2020, s. 93). S. Kuttıkadam’ın düşüncesi de şu yöndedir: “*Kazakistan’ın bağımsızlığını hazırlayan isimler olmuş mudur? Çok değil, fakat böyleleri yine de vardı. Şu da şüphesizdir ki bağımsızlığımızın manevi öncülerinden bir tanesi Az i Ya yazarıdır*” (Kuttıkadam, 2017, s. 444).

Olcas Süleymanov gerçek bir Türk milliyetçisidir ve Türk dünyasının zaman, zemin ve kültür bakımından bölünmüşlüğüne ıstırapıyla dopdoludur. Bu ıstırapla her türlü tehlikeyi göğüsleyerek bu eserini yazmış ve yığıtçe neşretmiştir (Yazgan, 1992, s. 5-6).

### **Olcas Süleymanov’un Edebî Kişiliği**

*Genç bir at ver,*

*Kanım kaynıyor,*

*Geçeyim manzaralardan,*

*Şehirlerden ve bozkırlardan...*

Olcas Süleymanov’un şairliği ile ilgili değinilmesi gereken en önemli konu hiç şüphesiz şiirlerindeki millî motiflerdir. Olcas Süleymanov şiirlerini Rusça yazmıştır ancak Kazak kültürü, Kazak kimliği, bozkır hayatı sanat hayatının her döneminde şiirlerinin ana izleği olmuştur.

Olcas Süleymanov Kazak halkının acılarını, kaygılarını derinden tanıyan bir şairdir. Nitekim öz babasının ölümü ve ölümüyle ilgili olarak hiçbir haber alamaması sürekli aklını kurcalamıştır. Bu durum yazarın sanat hayatını şekillendiren etkenlerden biri olmuştur.

Olcas Süleymanov'un epik şiirlerinin sayısı, lirik şiirlerine göre çok daha fazladır. Eleştirmen ve edebiyat bilimci Viktor Badikov, "*Olcas Süleymanov'un yalnızca lirik parçalardan oluşan 'huzurlu' bir kitabı hiç olmadı,*" (Badikov, 2017, s. 151) ifadesi ile bunu ortaya koymuştur.

Sözü edilen "millilik" kavramı, şairin pek çok şiirinde sivrilmiş bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Şiirlerinde memleket manzaraları görülür. Nal sesleri, at arabalarının gıcırtiları, rüzgârın uğultuları duyulur. Bozkırların genişliği görülür. Vadilerin ardındaki nehirleri, madenleri, çölleri ve sahilleri şiirlerinde uzun uzun anlatmıştır. Doğuya özgü millî sembolleri şiirlerinde ustalıkla işlediği görülmektedir.

Moskova'da Ekim adlı şiirinde "*Yağmur duruyor, Damlalar birer nal sesi*" diyerek yağmur sesini nal seslerine benzetmiştir.

Kazakistan kültürünü en açık şekilde yansıttığı şiirlerinden biri, "Kız Kuvuv" (Kız Kovalama) isimli şiiridir. "Yakala" Kazakistan'da bir halk oyunudur. Atla giden kıızı yakalayan genç, kıızı öpme hakkı kazanır (Süleymanov, 2016, s. 57).

Olcas Süleymanov'un şiirlerinde Kazak kültüründen esintiler görmekle beraber, pek çok bilgi edinme şansı da bulunur. Örneğin "Çölde Gece" isimli şiirinde seksevil (kurak ve çöl ikliminde yetişen ve özellikle şaşlık pişirmek için kullanılır) adlı bir çalından söz etmektedir. Başka bir şiirinde saygadan söz etmektedir. Sayga Orta Asya'da yaşayan bir antilop cinsidir (Süleymanov, 2016, s. 55). Yine "Hayyam'ın Yeri Lokantasında" isimli şiirinde Orta Asya'ya özgü bir yemek olan "lagman"dan söz eder.

Eserlerini büyük Rus şairlerini örnek alarak icra etmiş, bu vasıta ile kültürleri harmanlamış ve kaynaştırmıştır. Şiirleri vasıtasıyla halkların birbirini anlayışı, uyumları sağlanmıştır. Şiirleriyle benliğini başka bir millete hiç aracıya ihtiyaç duymadan en açık şekilde anlatabilme imkânı bulmuştur. Bu ayrıcalığı sonuna kadar değerlendirmiştir.

Rusça yazması hususunda kendisini şu sözlerle anlatmıştır:

Ben Kazak şairiyim. Fakat Rusça yazarım. Çift dilli bir ortamda yaşıyor ve dünya edebiyatıyla aşinalığımızı Rusça üzerinden sağlıyoruz. Kazak şiiri nerdeyse yüzde doksan oranında sözlü edebiyat, hatta folklor edebiyatıdır. Yazmalara gelince, bunlarla uğraşmanın birtakım güçlükleri vardır. Şiirin hem kulakla işitilen hem de gözle görülen bir şey olması gerekir. Nitekim gözlerimizle de düşünürüz. Çağdaşlık geleneği reddetmeyi değil, sürdürmeyi gerektirir. (Şimşir, 2020, s.73).

Sovyet şairi Boris Slutski, Olcas Süleymanov hakkında “*Rus Asya’sının daha önce bizim şiirimizde hiç bu kadar sahici bir şekilde konuşmadığı kanaatindeyim,*” (Portnov, 2017, s. 51) diyerek hakkını teslim etmiştir.

Olcas Süleymanov’un şiirinin doğası karmaşık ve tezatlıdır. Şiirinin kökleri Kazak halkının sözlü edebiyatına, bir savaşçı ve bir şair olan Mahambet Utemisov’un şiirlerine uzanır (Kulçitski, 2017, s. 125).

Sözlü edebiyatın dilden dile dolaşarak günümüze gelmiş örneklerini andıran şiirleri, halk destanlarından birer alıntı gibidir. Bazı şiirleri geçmişi fısıldarken, bazıları ise geleceğe doğru emin adımlarla ilerlemektedir. Kazak halkının acılarını paylaştığı kadar, başka halkların acılarını ve üzüntülerini de içinde hissetmiştir. Çünkü onun için Doğu ve Batı gibi ayrımlar söz konusu değildir. Olcas Süleymanov için her bir insan aynı dünyanın çocuğudur. Acılar, sevinçler, kaygılar evrenseldir. Kıtalar arasında aşılamayacak yollar yoktur. Bu düşünceye en güzel örnek, çalışmada Rusça aslından Türkçeye çevrilen “İnsanoğluna Eğil Yeryüzü!” isimli şiirinde geçen bu bölüm olacaktır:

Ne Doğu var,  
Ne de Batı.  
Ne de gökyüzünün sonu var.  
Ne Doğu var,  
Ne de Batı,  
Bir babanın iki oğlu var.  
Ne Doğu var,  
Ne de Batı.  
Gün doğumu ve batımı,  
Ve bir büyük kelime var:  
DÜNYA!

Olcas Süleymanov hayatını birlik ve beraberliğe adanmıştır. Uzakları yakın etme düşüncesi, barış ve hoşgörü teması şiirlerine sıklıkla konu olmuştur. Milletler arasındaki ortaklıkların ve benzerliklerin peşindedir. Evrensel değerlerin izcisidir. Bu düşünceleri doğrultusunda icra ettiği şiirler, aslında onun sanatının karakteristiğidir. Araştırmalarının etkisiyle büyük bir entelektüel birikime sahiptir. Tarih onun hayatının bir parçası olmaktan da ötedir. Gerçekleri haykırmaktan geri durmamış ve fikirleriyle millî ruhu uyandırmıştır. Başı derde girse de davasından geri durmamış, aksine davasını daha fazla sahiplenme cesareti göstermiştir.

Şiirlerinde geçmişten geleceğe bir yolculuk vardır. Şiirleri bambaşka kültürleri ve kahramanları bünyesinde barındırır. Kazakistan topraklarından Paris sokaklarına değin uzanır gider satırlar. Şiirlerinde tarihin her döneminden hadiselerle karşılaşılır. Bu hadiseleri birbirleriyle bağlantılı olarak işlemiştir.

Kadim dönemden günümüze, Orta Çağ folklorundan günümüz sanatlarına kadar her alanda şiirleri mevcuttur. Geniş bir bilgi birikimine sahip olduğu şiirlerinden de anlaşılmaktadır.

Şiirlerinde sürekli değişen bir ritim vardır. Şiirleri belli bir kurala ve düzene bağlı değildir. Bazı şiirleri görsel olarak dağınıktır. Kimi şiirlerinde doğaçlama olarak yazıldığı izlenimi de vardır.

Şiirlerinde eski ve yeni, merhamet ve nefret, savaş ve barış, yalan ve dürüstlük koyun koyunadır. Tezat ve mecazlı bir üslup eserlerine büyük ölçüde hâkimdir. Kuvvetli bir gözlemci yönü vardır ve dolayısıyla betimlemeleri oldukça kuvvetlidir. İfade ettiği bir memleketi, bir kadını, dümdüz bir ovayı bile okura adeta çizilmiş bir resim gibi gösterir.

Olcas Süleymanov'un hayatı ve sanatı geniş okur kitlelerinin ilgisini her zaman çekmiş ve hem Kazakistan'da hem de yakın ve uzak ülkelerde, Almanya, Türkiye, Fransa, İspanya, Çek Cumhuriyeti, Bulgaristan, Macaristan, ABD ve diğer ülkelerde çok sayıda yayına konu olmuştur (Maşakova, 2017, s. 407-408).

Türk lehçeleri içinde çeşitli şiirleri Azerbaycan, Başkurt, Kırgız, Kumuk, Özbek, Tatar, Tuva, Türkiye, Uygur Türkçesine aktarılmıştır.

Oleg Belov'un bu ifadeleri şairin ne kadar sevildiğinin bir göstergesidir: *“Olcas Süleymanov'un şiirleri bugün hem okul kütüphanelerinde hem dünya edebiyatı antolojilerinde, hatta Paris metrosunda bile karşımıza çıkar. Fakat Olcas Süleymanov şöhretini yalnızca sözcükler arasında kaftıye düşürmek sayesinde kazanmış değil. Olcas Süleymanov bizim için sözcüklerin sırrını açığa çıkarmıştır”* (Belov, 2017, s. 490).

### **Nevada-Semey Anti-Nükleer Hareketi**

Olcas Süleymanov, Sovyetler Birliğinde ve Türk halkları arasında Az i Ya adlı eseriyle tanınmış ve artık sadece bir yazar değil siyasi figür olarak da dikkat çekmeye başlamıştır. Sovyetler Birliğinin Kazakistan toprakları üzerinde uyguladığı baskıcı siyasetini eleştirmeye başlamıştır. Kazakistan topraklarını adeta deneme tahtası olarak kullandığı nükleer silah denemelerini sonlandırmak istemiştir. Bu yönde artık sadece Türk halklarının değil bütün dünyanın dikkatini çekmek zorunda olduğunu fark etmiştir. 1951 ve 1992 yılları arasında Amerika'nın Nevada çöllerinde yapılan nükleer denemeleri Kazakistan'da Semey şehrinde yapılan nükleer denemelerle birleştirerek Nevada-Semey Anti Nükleer Hareketini başlatmıştır. Böylece Olcas Süleymanov bütün dünyanın dikkatini çekmeyi başarmıştır.

Kazakistan, bağımsızlığını henüz kazanmadan önceki yıllarda, Sovyetler Birliğinin önemli stratejik merkezlerinden biri olmuştur (Diyarbakırlıoğlu, 2014, s. 24).

Sovyetler Birliği zamanında Kazakistan'ın büyük coğrafi alana sahip olmasına rağmen nüfus olarak az olması ve Kazakistan topraklarının zengin

uranyum yataklarına sahip olması gibi gerekçelerle nükleer silahların geliştirilmesi ve denenmesi için uygun bir yer olduğuna karar verilmiştir. Buradan hareketle ilk nükleer deneme olarak atom bombası ve daha sonra hidrojen bombası test edilmiştir. Bu denemeler sırasıyla 1949 ve 1953 yıllarında yapılmıştır (Çağlayandereli, 2014, s. 295).

Olcas Süleymanoğlu, komünist Parti üyesi olduğu sıralarda partinin halk temsilcisi seçilmiştir. Bu görevi sırasında Semey bölgesinde yapılan nükleer denemelerin halkın sağlığını ciddi olarak tehdit ettiğini görmüştür. Bizzat şahit olduğu durumu partinin üst kurullarına ulaştıran Olcas Süleymanov beklediği ilgiyi ve karşılığı bulamamıştır. Oysa denemelerin yapıldığı Semey bölgesinde radyasyon ölçümü yapan dozimetrelerde çok yüksek oranda radyasyon tespit edilmekteydi (Çağlayandereli, 2014, s. 296). Olcas Süleymanov 1989 yılında 29 Şubat tarihinde Kazakistan Yazarlar Birliği tarafından Kazak kültüründen bahsedeceği ve kendi şiirlerinden birkaçını okuyacağı bir televizyon programına davet edilir. Ancak Olcas Süleymanov elindeki metinleri bir kenara koyarak Kazakistan topraklarında yapılan nükleer denemeler ve sonuçlarından bahsetmeye başlar. Bunun neticesinde nükleer denemelerin durdurulması ve sahanın kapatılması için halk organize olarak komiteler kurmuş ve imza toplamıştır (Kılınç, 2019, s. 96-97).

Halk tarafından büyük destek alan bu komite Semey'deki nükleer deneme bölgesinin kapatılması mevzusunu bildiri haline getirmiş bu bildiriye bir gün içinde bir milyon kadar insan imzalamıştır. Olcas Süleymanov'un başlattığı ve halkın büyük desteğini aldığı anti nükleer hareket neticesinde 1 Ağustos 1989'da hem Nevada hem de Semey'deki nükleer deneme üstleri Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği tarafından kapatılma kararı alınmıştır (Çağlayandereli, 2014, s. 296-297).

Şair ve yazarlığının yanı sıra içinde bulunduğu siyasi hareketler neticesinde 1991 yılında Kazakistan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte Olcas Süleymanov, Kazakistan'ı yönetmek için parti olarak Kazakistan Halk Kongresini kurmuştur. Nursultan Nazarbayev'e karşı seçimlere giren Olcas Süleymanov siyasette de büyük başarı göstererek partisinden 20'den fazla milletvekilinin meclise girmesini sağlamıştır.

### **Olcas Süleymanov'un Diplomasisi**

1995 yılında Olcas Süleymanov devlet başkanı tarafından Kazakistan Cumhuriyeti ilk Olağanüstü ve Tam Yetkili Büyükelçisi olarak İtalya Cumhuriyetine gönderilmiştir. 1996 yılında aynı anda hem Yunanistan Cumhuriyeti hem de Malta Cumhuriyetinde Kazakistan Olağanüstü ve Tam Yetkili Büyükelçisi olmuştur. Roma'da çalıştığı altı yıl içinde Kazakistan ile bu ülkeler arasında sıcak, dostane ilişkiler oluşturmuştur. Bu ilişkiler hızla gelişmiş ve Kazakistan'ın Avrupa Birliği ile yakınlaşmasına büyük yardımda bulunmuştur. Olcas Süleymanov'un çalışmaları, Kazakistan dış politikası Avrupa

vektörünün oluşumuna önemli katkı sağlamıştır. İtalya'nın Kazakistan için önemini; AB'nin Kazakistan'a ve tüm Asya bölgesine ilgisini artırmıştır (İdrisov, 2016, 17 Mayıs).

İtalya'da elçi olmasının nedeni, Etrüsklere olan ilgisidir. Etrüskler İtalya'nın kadim halkıdır. Olcas Süleymanov onların genetik olarak Türklerle akraba olabileceğini düşünmektedir. Diplomaside de ilmi araştırmalarının bu tarafını unutmamış ve yeni eserleri için bilgi toplamayı sürdürmüştür (Anar, 2016, s. 52).

2001 yılında Olcas Süleymanov, Paris'teki Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütüne (UNESCO) Kazakistan Cumhuriyeti daimî temsilcisi olarak atanmıştır. Kazakistan'ın dünyanın en saygın uluslararası kuruluşlarından biri olan UNESCO ile yaptığı bu sıkı iş birliği, yıllar içinde yeni bir düzeye ulaşmıştır. Olcas Süleymanov ve ortaklarının sürekli çabaları sayesinde Hoca Ahmet Yesevi Türbesi, Tamgalı Kaya, İpek Yolu ve Sarıarka; Kuzey Kazakistan'daki Bozkır ve Göller UNESCO Dünya Mirası Listesine dâhil olmuştur. İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi'ne Kazakistan ve Kırgızistan yurtlarında icra edilen dombra ezgi sanatı dâhil olmuştur (İdrisov, 2016, 17 Mayıs).

Olcas Süleymanov'un ortaya attığı "Halkların İlk Büyük Göçü" konulu bir dizi uluslararası konferans girişimi, gezegende çağdaş halk göçünün tarihi sebep ve şartlarını incelemeyi hedefleyerek, UNESCO'dan ve kurumun resmi himayesinden etraflıca destek almıştır. Bu faaliyetler; medeniyetler, kültürler ve dinler arasındaki diyalogları pekiştirmiş, halklar arasında hoşgörü ve duygu birliğinin kuvvetlendirilmesine yardımcı olmuştur. Şüphesiz tüm bunlar, Olcas Süleymanov'un eşi benzeri olmayan diplomatik yeteneğini, onun kusursuz otoritesini ve ileri görüşlülüğünü, dünya düzeni ve insan hakkındaki derin öngörülerini ve anlayışını göstermektedir (İdrisov, 2016, 17 Mayıs).

2016 yılında Olcas Süleymanov'a, Türk kültürüne sağladığı katkılar dolayısıyla Erzurum Atatürk Üniversitesi Senatosu tarafından Türkoloji alanında Fahri Doktora Diploması verilmiştir. Bu tören ülkemizde de büyük yankı uyandırmış, çeşitli yayın organlarına konu olmuştur.

### **Sonuç**

Çocukluğu savaş yıllarında geçen ve "Yenilenme Dönemi" içerisinde edebiyat hayatına giren Olcas Süleymanov, "İnsanoğluna Eğil Yeryüzü!" isimli şiiriyle 60'lı yıllara damga vurmuştur. Bu şiir ile insanlık Doğu ve Batı gibi ayrımları silmiş, "Dünya insanı" olduğunu anlamıştır. Baskının büyük artış gösterdiği 70'li yıllarda Az i Ya adlı eseriyle resmi ideolojinin kuskacına takılmıştır. Tehdit ve sindirme politikalarına rağmen eserini onuruyla savunmuştur.



Eserlerini Rusça yazmıştır. Rusçaya son derece hâkimdir ve bu durumu sonuna kadar değerlendirmiştir. Kazak kültürü, Kazak kimliği, bozkır hayatı şiirlerinin baş konusu olmuştur.

Tarihe tutkun olduğunu her zaman dile getirmiştir. Altın Elbiseli Adam Yazıtı olarak bilinen gümüş kabın üzerindeki 26 harflik yazıya dair ilk okuma denemesi Olcas Süleymanov'a aittir.

Nevada-Semey bölgesindeki nükleer faaliyetleri durdurmak için canla başla mücadele etmiş ve binlerce insanın desteğini almıştır. Bu azmi ve çalışmaları diploması yeteneğinin keşfedilmesine zemin hazırlamıştır.

Ülkesini İtalya'da, Roma'da ve Malta'da temsil etmiş, dostane ilişkilerin kapılarını aralamıştır. "Dünya insanı" olduğunu her alanda göstermiştir. Kazandığı sayısız ödül ona duyulan saygı ve sevgiyi bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Jeolog, şair, senarist, araştırmacı, dilbilimci, politikacı, diplomat... Tüm bu vasıfların tek bir bünyede toplandığı isimdir Olcas Süleymanov. Tüm bu özellikleri, unutturulan değerleri yeniden hatırlatma amacına hizmet etmiştir.

Olcas Süleymanov, 2001'den bu yana UNESCO Kazakistan daimî temsilcisidir.

---

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Katkı Payı:** Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı yaptıklarını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazarlar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

---

### Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

### KAYNAKÇA

- Alkan, H. (2011). *Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde siyasal hayat ve kurumlar*: C. 54. International Strategic Research Organization.
- Anar. (2016, Mart). Olcas yine Olcasdı. (Ü. Taşlıova, Çev.). *Kardeş Kalemler*, 49-52.
- Badikov, V. (2017). Diyalog özlemi. (A. Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 149-183). Teas.

- Belov, O. (2017). Ağzımı kapatırlar şiir yazarım. (A. Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 489-490). Teas.
- Çağlayandereli, M. (2014). *Sivil toplum küresel çevre sorunlarının çözümü için bir araç öneriyor! Örnek olay: Nevada-Semipalatinsk Anti-Nükleer Hareketi*, BBK 60.5 H 35 Glavnıy Redaktor.
- Diyarbakırlıoğlu, K. (2014). *Bölgesel dinamikler ekseninde Kazakistan dış politikası: 1991-2001* (Tez No.363783) [Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Ercilasun, A. B. (2017). Bilinmeyen metinlerin çözülmesi konusunda teorik bir yaklaşım ve Altın Elbiseli Adam Yazıtı için yeni bir okuma denemesi. *Dil Araştırmaları*, 7-14.
- Güngör, A. (2021, 24 Nisan). *İlk Dönem Kazak Sineması*. <http://gungorname.com/2021/04/24/ilk-donem-kazak-sinemas/>.
- İdrisov, E. (2016, 17 Mayıs). *Diplomat i Ya*. <https://www.kazpravda.kz/articles/view/diplomat-i-ya1>.
- Kanapyanov, B. (2017). Uzaklarda işitilmek. (A. Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 215-224). Teas.
- Kardeş Kalemler. (2016). *Olcas Süleymanov özel sayısı*, 111. Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karpuz, C. (2020, Mart). Kitap tanıtımı/ Book launch/ рецензия. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 7(1).
- Keñşilikulı, A. (2021, 30 Mart). *Az i Ya aqiqatı*. <https://egemen.kz/article/270094-aziya-aqiqaty;04.04.2021,19.00>.
- Kılınc, S. (2019). *Orta Asya'da çevre sorunları*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Trakya Üniversitesi.
- Kosenko, P. (2017). Benim annem Asya. (A. Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 59-63). Teas.
- Kulçitski, V. (2017). Yurda bağlılık üzerine. (A. Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 125-128). Teas.
- Kurmanbayev, E. (2017). Tanrı olmak kolay mı? (A. Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 425-432). Teas.
- Kuttıkadam, S. (2017). Olcas fenomeni ya da ruh kasırgası. (A. Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 441-450). Teas.
- Maşakova, A. K. (2017). Olcas Süleymanov sanatının yurt dışındaki yankıları. (A. Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 407-414). Teas.
- Musayev, A. M. (2017). *Argımak Kazakskoy Poezii*. Concorde.
- Nazarbayev, N. (2016, Mart). Benim dostum Olcas ile ilgili söz. *Kardeş Kalemler*, 35-36.
- Nazarbayev, N. (2017). Arkadaşım Olcas'ın destanı. (A. Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 11-15). Teas.
- Oraltay, H. (1971, Şubat). Altın elbiseli adam. *Türk Kültürü Dergisi*, 100, s. 303-305.
- Portnov, V. (2017). İçtenliğin sıcaklığı. (Azad Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 51-58). Teas.

- Robel, L. (2017). Kil Kitap'ın Fransızca baskısına ön söz. (Azad Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 243-245). Teas.
- Süleymanov, O. (2016, Mart). Shakespeare gibi şairi olmayan ülkede Newton da olmaz (Röp. Savutbek Abdrahmanov). *Kardeş Kalemler*, 37-44.
- Süleymanov, O. (2016). *Tarih öncesi Türkler*. (Azad Ağaoğlu, Çev.). Teas.
- Süleymanov, O. (2016). *Ve gülümsedi tanrı her sözcükte*. (Uğur Büke, Çev.). Teas.
- Şaşkova, L. (2017). Olcas simgesi altında. (A. Ağaoğlu, Çev.). *Olcas fenomeni* içinde (s. 451-465). Teas.
- Şimşir, S. (2020). *Kazak bozkırındaki meşale Olcas Süleymanov*. Post Yayın Dağıtım.
- Türkmen, F. ve Veliyev, K. (1992). *Eser Hakkında, Az i Ya*. (Natik Seferoğlu, Çev.). Özyılmaz.
- Yasin, Y. (2018). Türk kültürünün Rus kültürü üzerindeki etkileri. *Journal of Old Turkic Studies*, 2(1), 94-109.
- Yazgan, T. (1992). *Sunuş, Az i Ya*. (Natik Seferoğlu, Çev.). Özyılmaz.
- Yıldırım, S. (2018). Bağımsızlık sonrası dönemde Kazak kültürünün korunmasına yönelik yapılan çalışmalar. *Türk Cumhuriyetlerinde bağımsızlık ve devlet inşaa süreci* içinde (s. 293-308). Ahmet Yesevi Üniversitesi.



## Kamu Diplomasisi Bağlamında Türkiye'nin Türk Devletlerine Yardımları\* Turkey's Aids to Turkish States in the Context of Public Diplomacy

Süleyman EREN

Dr., suleymaneren3884@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2930-3238

### Özet

Kamu diplomasisi, küreselleşme ile birlikte devletlerin uluslararası ilişkilerinde kullandıkları önemli bir dış politika aracı olmuş ve yumuşak gücünü artırmak isteyen devletler, kamu diplomasisi faaliyetlerini birçok alanda yürütmeye başlamıştır. Bu alanlardan birisi de devletlerin kendi tarihlerini, kültürel ve siyasi değerlerini başka devletlere anlatmak için yürüttükleri dış yardım faaliyetleri olmuştur. Dış yardım faaliyetleri yumuşak gücün ve kamu diplomasisinin önemli bir parçası haline gelmiş ve devletler, yardım faaliyetlerini artırmaya başlamışlardır. Kültürel mirası gereği ihtiyaç sahibi ülkelere yardım etmeyi öncelikli olarak amaç edinen ülkelerin başında ise Türkiye gelmektedir. Türkiye, dünyanın birçok yerinde ihtiyaç sahibi ülkelere destek olmaktadır. Özellikle Soğuk Savaş sonrası bağımsızlığını kazanan Türk Devletlerinin yanlarında olduğunu göstermek isteyen Türkiye, kamu diplomasi faaliyetleri ile bu desteğini göstermek istemektedir. Bu kapsamda Türkiye, Türk Devletleri'nin bağımsızlıklarını kazanmasını fırsat olarak görmüş ve kamu diplomasi faaliyetlerinin kurumsal ve organize olarak yapılması için ilk olarak TİKA'yı kurmuştur. Türkiye, günümüzde halen başta TİKA olmak üzere birçok kurum ve kuruluşu ile Türk Devletlerine birçok alanda yardım etmektedir. Türkiye, kamu diplomasisi yardımları sayesinde tarihi ve kültürel bağlarının olduğu birçok Türk Devleti ile ilişkilerini geliştirmeyi ve bu alanda yumuşak gücünü artırmayı hedeflemektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kamu diplomasisi, yumuşak güç, Türk devletleri, soğuk savaş, TİKA

### Abstract

Public diplomacy has become an important foreign policy tool used by states in their international relations with globalization and states that want to increase their soft power have started to carry out public diplomacy activities in many areas. One of these areas has been the foreign aid activities carried out by the states to explain their own history, cultural and political values to other states. Foreign aid activities have become an important part of soft power and public diplomacy, and states have begun to increase their aid activities. Turkey is one of the countries that prioritize helping the needy countries due to its cultural heritage. Turkey supports countries in need in many parts of the world. Turkey which wants to show that it stands by the Turkish States that gained independence especially after the Cold War wants to show this support with public diplomacy activities. In this context, Turkey saw the Turkish States' gaining their independence as an opportunity and firstly established TİKA to be the institutional and organized of public diplomacy activities.

\*Bu makale, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nün kuruluşunun 30. yılı anısına düzenlenen "Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu (2-3 Aralık 2022, İzmir/Türkiye)"nda sözlü olarak sunulan bildirden genişletilmiştir.

*Turkey still today with its many institutions and organizations especially TİKA helps Turkish States in many areas. Turkey aims to improve its relations with many Turkish States which it has historical and cultural ties thanks to its public diplomacy assistance and to increase its soft power in this area.*

**Keywords:** *Public diplomacy, soft power, Turkish states, the cold war, TİKA*

Kamu diplomasisi (*Public Diplomacy*), küreselleşen dünyada devletlerin karşılıklı ilişkilerinin gelişimine katkı sağlayan önemli bir dış politika aracı olmuştur. Devletler kendi yumuşak güç (*Soft Power*) değerlerini başka toplumlara anlatabilmek, iletişim kurdukları toplumun değerlerini anlayabilmek için kamu diplomasisi faaliyetleri yürütmektedir. Küreselleşme ile birlikte devletlerin yanı sıra toplumlararası ilişkilerde artmaya başlamıştır. Öyle ki toplumlar birbirlerinin kültürel ve sosyal değerlerini tanımak, anlamak ve anlatmak için iletişim kurmaktadır. Bu iletişim, kamu kurum kuruluşlarının yanı sıra sivil toplum kuruluşlarının da faaliyetlerinin artmasını ve çeşitlenmesini sağlamıştır. Devletler, bu ilişkilerin sürekliliğinin sağlanması ve artırılması amacıyla bu faaliyetlere destek vermekte, dış politikasında bu faaliyetleri kamu diplomasisi olarak sürdürmektedir. Diplomasiğin bir çeşidi olan kamu diplomasisi, dünyada birçok devlet tarafından planlı ve programlı olarak yürütülen, amacı ve kapsamı olan, belirli bir bütçe ile yönetilen organizasyonlar olarak yapılmaktadır. Türkiye de bu faaliyetlere belirli bir bütçe ayırmakta, başta TİKA olmak üzere kamu kurum ve kuruluşları ile kamu diplomasisi faaliyetlerini sürdürmektedir. Türkiye, kendi değerlerini başka toplumlara anlatabilmek, yumuşak güç kaynaklarını harekete geçirebilmek için dış politikasında kamu diplomasisi faaliyetlerine ayrıca önem vermektedir. Türkiye, bu kapsamda Afrika, Balkan, Orta Doğu ülkelerinin yanı sıra Türk Devletlerine yönelik de kamu diplomasisi faaliyetleri yürütmektedir.

Türkiye, kamu diplomasisi faaliyetlerini tarihi ve kültürel değerlerine bağlı olarak yürütmeye çalışmaktadır. Köklü bir geleneğe, kadim bir medeniyete sahip olan Türkiye'nin tarihi mirasından ve kültürel değerlerinden dolayı Türkiye, uluslararası sistemdeki değerler dizisinin oluşuma katkı sağlamaktadır. Tarihi mirasına sahip çıkan Türkiye, kadir, kudretli ve merhametli bir devlet geleneğine sahiptir (Efeğil ve Açık, 2012, s. 629-631). Türkiye, tarihinden gelen bu değerlerini Türk Devletleri ile ilişkilerinde göstermek istemektedir. Türkiye'nin Türk Dünyasındaki varlığının artması, dünyadaki saygınlığının artmasına katkı sağlayacaktır. Diğer yandan Türkiye'nin Türk Devletleri ile ilişkilerin olabildiğince derinleştirilmesi, tarihi ve kültürel bağlar sayesinde Türkiye'ye fayda sağlayacak bir dış politika stratejisi olacaktır (Arı, 2009, s.107).

Türkiye, soğuk savaş sonrası SSCB'nin dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanan Türk Devletleri'ne yanlarında olduğunu göstermek için yardım faaliyetlerine başlamıştır. Bağımsızlığı kazanan Türk Devletleri, daha öncesinde SSCB'nin etkisi altında oldukları için Türkiye ile çok fazla ilişki yürütememiş,

toplumsal ve kültürel kaynaşma yeteri kadar sağlanamamıştır. Türkiye, Türk Devletleri'nin bağımsızlıklarını kazanmasını bir fırsat olarak görmüş; tarihi, sosyal ve kültürel bağlarının olduğu Türk Devletleri'ne kucak açmıştır. Türkiye, bu sürecin iyi değerlendirilmesi; siyasi, sosyal ve kültürel ilişki sürecinin belirli bir plan ve program içerisinde yapılması için 1992 yılında TİKA'yı kurmuştur. TİKA, aynı zamanda resmi olarak Türkiye'nin kamu diplomasisi alanında adım attığı ilk kuruluş olmuştur. Türkiye'nin bu yaklaşımı, bağımsızlığının kazanan Türk Devletleri tarafından takdir ile karşılanmış, ilişkilerin geliştirilmesine bir zemin oluşturmuştur.

Türkiye, zaman içerisinde gelişen ve büyüyen Türk Devletlerinin her dönem yanında olmuştur. Türk Devletleri'ni siyasi, sosyal, eğitim, alt yapı, kültür, ekonomi gibi birçok alanda destekleyerek kalkınmalarına yardım etmiştir. Kamu diplomasisi faaliyetleri kapsamında Türk Devletleri'ne yardım etmeye devam eden Türkiye'nin bu faaliyetlerdeki başlıca amacı, Türk Devletleri ile olan siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkilerini geliştirmek ve bu alanlarda birlikte ortak hareket edebilmektir.

### **Kamu Diplomasisi**

Kamu diplomasisi, etkili bir dış politika aracı olmasıyla birlikte devletler, hedef ülkelerin yanı sıra hedef toplumları da etkileyebilme ve onlarla iletişime geçme gayreti içerisinde olmuştur. Kamu diplomasisi hedef ülkelerin yanı sıra hedef ülkenin toplumlarını da cezp edebilmenin ve kendi yumuşak gücünü hareket geçirebilmenin bir unsuru olmuştur (Nye, 2008, s. 95). Kamu diplomasisi, devletlerin yanı sıra sivil toplum kuruluşları, kamu kurum ve kuruluşlarının da yürüttüğü bir faaliyet alanıdır. Kamu diplomasisinde amaç, bir aktörün başka bir ülkedeki ulusun politikalarını ve kamuoyunu kendi avantajlarına yönelik olarak etkilemesidir. Kamu diplomasisi, devletlerin kendi düşüncelerini, duygularını, ideallerini, hedeflerini, güncel politikalarını başka devletlere anlatabildikleri etkili bir dış politika aracıdır (Snow, 2009, s. 6).

Düşüncelerin, hedeflerin ve değerlerin yabancı toplumlara anlatılması için yürütülen kamu diplomasisi faaliyetleri, aynı zamanda toplumlararası iletişimin de bir aracı olmuştur. Teknolojik gelişmeler, bilgiye ulaşma ve iletişimin hızlanması ile birlikte kamu diplomasisi faaliyetleri, devletlerin uluslararası topluma kendini anlatabilme fırsatını sunmuştur. Yeni dünya düzeni içerisinde devletler ve diğer uluslararası kuruluşların zamanla geleneksel diplomasi araçları yerine kamu diplomasisi araçlarını tercih etmesi, bu alanda yapılan faaliyetleri önemli hale getirmiştir. Bununla birlikte uluslararası aktörlerin geleneksel diplomasi yerine kamu diplomasisini tercih etmelerinde birçok neden bulunmaktadır. Geleneksel diplomaside hedef ülkenin siyasi temsilcileri ikna edilmeye çalışılırken kamu diplomasisi ile hedef ülkenin toplumu ikna edilmeye çalışılmaktadır. Geleneksel diplomaside sadece iki ülke temsilcisi iletişim kurarak birbirlerini etkilemeye çalışırken kamu diplomasisi, tek taraflı olarak

kamuoyunu etkileme çabasıdır. Her iki diplomasinin de iletişim yöntemlerinde ve amaçlarında farklılıklar bulunmaktadır. Bu durum kamu diplomasisinin geleneksel diplomasisinin etki alanı dışındaki alanlara hitap ettiğini, daha geniş bir kesime ulaşabildiğini göstermektedir (Eren, 2020, s. 63).

Geleneksel kamu diplomasiye göre devletler kamu diplomasisi ile küresel toplumlarla konuşmakta, toplumlara bilgilendirmekte ve halkları etkilemektedir. Bununla birlikte kamu diplomasisi, milli hedeflerin ve dış politikanın desteklenmesi hususlarında toplumlara yönlendirebilme imkânı sağlamaktadır. Diğer yandan küreselleşme ile birlikte son dönemlerde devletlerin yanı sıra bireylerin ve grupların da kamu diplomasisinde etkin olduğu görülmektedir. Bireylerin ve halkların devlet politikalarını etkileyebilme imkân ve kabiliyeti, toplumdan topluma iletişimi önemli kılmıştır. Yabancı devletlerin halk davranışlarını ve fikirlerinin doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmesinde geleneksel kamu diplomasisi anlayışı yerini yeni kamu diplomasisi anlayışına bırakmaya başlamıştır. Yeni kamu diplomasisi anlayışına göre devletten halka olan kamu diplomasisi anlayışı, toplumdan topluma şeklindeki kamu diplomasisi anlayışına evrilmeye başlamıştır. Bununla birlikte yeni kamu diplomasisi anlayışı temelde iki temel unsura dayanmaktadır. Birinci unsur, devletlerin artık dış politika yapımında kamuoyu fikrini de dahil etmeleridir. Nitekim iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte devletlerin dış ilişkileriyle ilgili konuşmalarına halkın görüşlerini de dahil etmesi, kamu diplomasisini farklı bir boyuta taşımıştır. İkinci unsur ise küresel dünyada iletişim teknolojileriyle birlikte ulusal sınırların kalkmış olmasıdır. Bu sayede insandan insana artan iletişim, bireysel olarak karşılıklı değişimlerin yaşanmasını sağlamaktadır (Snow, 2009, s. 6).

Kültürel ve siyasi açılardan birbirleri ile etkileşim içerisinde olan küreselleşme ve kamu diplomasisi, toplumlararası iletişimin iki unsurudur. Toplumlararası iletişim, karşılıklı etkileşimi ve değişimi de beraberinde getirmektedir. Nitekim toplumlararası etkileşimler ve küreselleşmenin getirdiği evrensel değerler, uluslararası kamuoyunun ve ortak aklın oluşumuna etki etmektedir. Küresel dünyanın getirdiği bu evrensel değerler, uzun vadede toplumların yerleşik kültürlerine de etki edebilmektedir. Teknolojik gelişmeler bu süreci hızlandırmakta, siyasi etkileşimin yanı sıra kültürel etkileşimin oluşumuna imkân vermektedir. Bu sebeple, kamu diplomasisinin uluslararası alanda kamuoyu oluşturmasında etkili olan ortak programlar, kullanılan kaynak ve araçlar kamu diplomasisinin diğer önemli unsurları olmaktadır (Erzen, 2012, s. 118-119).

Yumuşak güç günümüzde devletlerin uluslararası sistemdeki politikalarının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde iç politika ile dış politika arasındaki çizgisinin ortadan kalkmasıyla birlikte toplumlara ikna etmek önemli bir unsur haline gelmiştir. Dünyada cazibe merkezi

olarak görülen, kendini iyi ifade edebilen ve iş birliğine açık ülkeler dış politikada yumuşak gücünü artırmaya başlamıştır (Kömür, 2020). Günümüzde sert güç unsurlarını kullanarak hedef toplumu ikna etmeye çalışmak cazibeyi azaltmaktadır. Nitekim soğuk savaş öncesi dönemde ülkelerin sahip olduğu nükleer silahlar veya ekonomik güçleri kendilerini anlatmada yeterli olmamıştır. Soğuk Savaş döneminden sonra Joseph Nye tarafından literatüre kazandırılan yumuşak güç, kamu diplomasisinin temelini oluşturmuştur. Birbirleri ile bağlantılı olan bu iki kavram, uluslararası alanda sürdürülen stratejik iletişimde birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Yumuşak gücün temelinde var olan yumuşak güç kaynaklarının kendiliğinden harekete geçmemesi nedeniyle kamu diplomasisinin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Yumuşak güç, hedef toplumu etkilemek, çekim gücü oluşturabilmek ve değerlerin hedef toplumda cazip gelmesidir. Yumuşak gücün etkili olarak kullanılması, uluslararası alanda görünür olması, hedeflenen yabancı toplumlarda etki bırakabilme kabiliyeti aslında kamu diplomasisine bağlıdır. Bu nedenle kamu diplomasisi, bir ülkenin yumuşak gücünü dış dünyaya yansıtabildiği stratejik bir iletişim aracıdır.

Kamu diplomasisi kavramı ile ilgili olarak literatürde birçok tanım yapılmıştır. Paul Sharp'a göre "kamu diplomasisi, çıkarları artırmak ve temsili değerleri genişletmek için bir ülke halkıyla doğrudan sürdürülen bir iletişimdir" (2005, s.106). Hans Tuch'a göre "kamu diplomasisi, bir ülkenin amaçlarının, mevcut politikalarını, fikirlerinin, kurumlarının, kültürünün anlaşılması için yabancı toplumlarla yaptığı iletişim sürecidir" (1993, s. 3). Cull'a göre ise "kamu diplomasisi, uluslararası bir aktörün yabancı bir halkla iletişim kurarak uluslararası çevreyi yönetme teşebbüsüdür" (2009, s. 12). Riggins'e göre "kamu diplomasisi, bir ülkenin ulusal hedeflerini, çıkarlarını, amaçlarını gerçekleştirmek için yaptığı doğru bilgiyi yayma girişimidir" (1998, s. 4). Tepeciklioğlu ve diğerleri ise "kamu diplomasisini faaliyet bazında ele alarak bir hükümetin diğer ülke halklarında tanınır ve bilinir olarak onların tercih ve yaklaşımlarını etkilemeye yönelik olarak yürütülen politika ve etkinlikler bütünü" olduğunu ifade etmişlerdir (2018, s. 613). Kamu diplomasisi ile ilgili en geniş ve kapsayıcı tanımlamayı yapan Eren'e göre ise kamu diplomasisi kavramsal olarak şu şekilde ifade edilmiştir;

*"Yumuşak güç kaynaklarını harekete geçirmenin bir aracı ve diplomasinin bir türü olan kamu diplomasisi, devlet, devletle bağlantılı devlet dışı aktörler veya bireyler tarafından hedeflenen yabancı kamuoyuna veya küresel topluma yönelik olarak kendini anlatmak, bu toplumlarda anlaşılacak, temsili değerleri genişletmek, uluslararası çevreyi yönetmek, kamuoyunu doğru bilgi ile şekillendirmek; kurum, politika, ideoloji veya diğer unsurları tanıtmak gibi bir amaca yönelik olarak konuşma, dinleme, karşılıklı değişim gibi çeşitli yöntemler ile etkilemek suretiyle monolog olarak veya diyalog kurarak yapılan politika ve etkinliklerin bütünüdür"* (2022, s. 132).



Kamu diplomasisi yeni dünya düzeninde çok aktörlü olarak birden fazla amaç için yapılabilen bir dış politika aracı haline gelmiştir. Devletler özellikle Soğuk Savaş sonrasında tüm dünyada kendi hikayelerini, politikalarını, hedeflerini anlatmak için kamu diplomasisi faaliyetleri yürütmekte, birçok ülkeye kalkınma yardımları yapmaktadır.

### **Yeni Dünya Düzeni ve Kamu Diplomasisi**

Bilgi ve iletişim teknolojilerinde yaşanan hızlı gelişimin etkisi ile birlikte 1990'lı yıllarda belirginleşen 2000'li yıllarda şekillenmeye başlayan yeni dünya düzeni, toplumsal yaşamın tüm alanlarını etkilemiştir. Yeni dünya düzeni ile birlikte dünyada ekonomik, siyasi ve kültürel büyük değişimler olmuş; bu alanlarda yaşanan küreselleşme, toplumsal yapıların düşüncesine ve bakış açılarına da etki etmiştir. Öyle ki toplumsal yaşamın her alanında, değer yargıları ve alışkanlıklarda farklılaşmalar görülmeye başlamıştır (Çelik, 2012). Haberleşme ve bilgi işlem teknolojilerinin hızlı gelişimi, toplumlararası ve insanlararası iletişimi de hızlandırmıştır. Küreselleşme ile birlikte farklı toplum ve kültürler daha iyi tanınmaya başlanmış, uluslararası ilişkiler ve kamu diplomasisi faaliyetleri artmıştır (Kıvılcım, 2013, s. 227).

Soğuk savaş sonrası iki kutuplu sistem çökmüş ve yeni bir dünya düzeni oluşmaya başlamıştır. Uluslararası sistemde devletlerin yanı sıra uluslararası örgütler, sivil toplum kuruluşları, uluslararası şirketler de uluslararası aktör olmuşlardır. Uluslararası aktörlerin uluslararası kamuoyu oluşturabilme kabiliyeti, devletlerin kamu diplomasisi faaliyetlerini ön plana çıkarmıştır. Küreselleşmenin getirdiği hızlı iletişim sayesinde bilginin aynı anda birçok noktaya ulaşabilmesi, devletlerin kendileri ile ilgili doğru bilgiyi kamu diplomasisi ile aktarımını sağlamıştır. Dünyada internet ve sosyal medya kullanımının artması, halktan halka ve insandan insana iletişimin yaygınlaşması, toplumlararası etkileşimi ve değişimi de beraberinde getirmiştir. Devletler, bu durum karşısında kendi değerlerini, hedeflerini, düşüncelerini, politikalarını yabancı toplumlara geleneksel diplomasisi yöntemleri ile yeteri kadar aktaramadıklarını görmüşlerdir. Bu nedenle devletler yeni dünya düzeninde geleneksel diplomasinin yanı sıra kamu diplomasisini de kullanmaya başlamışlardır.

Küreselleşen dünyada toplumsal beklentilerin farklılaşmasıyla birlikte toplumsal parçalanmalar artmış, bu durum farklı kültürleri ve yaşantıları da beraberinde getirmiştir. Medya ve sivil toplum kuruluşlarının yabancı toplumlarda kamuoyu oluşturabilmesi, devletlerin dış politika araçlarının çeşitlenmesine etki etmiştir. Haberleşmenin artması devletlerarasındaki sınırların kalkmasına sebep olmuş, bir ülkedeki toplumsal sorun tüm dünyanın sorunu haline gelmiştir. Terör, çevre sorunları, küresel ısınma, nükleer silahlar, mülteci sorunu, insan hakları gibi sorunlar, uluslararası toplumun ortak sorunları haline gelmiştir (Ateş, 2009, s. 80). Bireylerarası, toplumlararası etkileşimin artması ile

ilişkilerin iç içe girdiği yeni dünya düzeninde, devletlerin kamu diplomasisi faaliyetleri dış politikalarında önemli bir araç haline getirmiştir.

Yeni dünya düzeninde devletler, uluslararası kamuoyunun etkin gücünden yararlanmak için uluslararası alanda daha çok görünen itibarlı bir ülke olmaya çalışmaktadır. Geleneksel diplomasi yöntemlerinin uluslararası kamuoyunu yönlendirmedeki yetersizliği, devletleri kamu diplomasi programlarına yönlendirmiştir. Başta ABD olmak üzere gelişmiş devletlerin çoğunluğu, yumuşak güç değerlerini ortaya çıkarmak ve çekim güçlerini artırmak için kamu diplomasisini kullanmaktadır. Kamu diplomasisi alanına büyük yatırımlar yapan bu devletler, uluslararası kamuoyunu etkilemek, fikirlerini ve politikalarını yabancı toplumlara anlatabilmek için dünyanın birçok yerinde faaliyetler yürütmektedir. Türkiye de kamu diplomasisi alanındaki bu yarışa dahil olmuştur. Afrika, Asya, Balkanlarda bulunan dost ülkelere, soydaş ve akraba topluluklarına yardım eden Türkiye, onların yanlarında olduğunu göstermek istemektedir. Türkiye, tarihsel, sosyal ve kültürel bağlarının olduğu Türk Devletlerine dış politikasında ayrı bir önem vermekte, ortak hareket edebilecekleri siyasi, sosyal ekonomik alanlar oluşturmayı hedeflemektedir.

### **Türk Devletleri'ne Yönelik Kamu Diplomasisi Politikası**

Türkiye'nin kamu diplomasisi politikası, Soğuk Savaş sonrasında oluşmaya başlamıştır. Türkiye, Soğuk Savaş sonrasında yönünü Doğu'ya dönmüş, Türk dış politikası değişim sürecine girmiştir. Soğuk Savaş öncesine kadar Batı ile ilişkilerini sürdüren Türkiye, savaş sonrasında dış politikasındaki yönünü bağımsızlığını kazanan Türk Devletleri'ne çevirmiştir. Türkiye'nin Doğu'ya yönelik bu yaklaşımı, Türkiye'nin dış politikasında eksen kayması şeklindeki tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu durum Türkiye'nin Batı'dan kopuşu şeklinde yorumlanmıştır. Türkiye aslında SSCB'nin dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanan Türk Devletleri'nin dış politikada yanlarında olmak, karşılıklı ilişkileri geliştirmek ve dost ülke olarak dış politikada birlikte hareket etmek istemiştir. Türk Devletleri'ne hem yaklaşmak hem de model olmak isteyen Türkiye, bu amaç doğrultusunda faaliyetler yürütmeye başlamıştır. Bu amaçla ilk olarak 1992 yılında TİKA'yı kurmuş, tarihi ve kültürel bağlarla sıkı sıkıya bağlı oldu Türk Devletleri ile iş birliğini geliştirmek istemiştir.

Türkiye'nin kamu diplomasisi politikalarının Türk dış politikasına girişi, aslında Soğuk Savaş sonrası dönem ile başlamıştır. Savaş sonrası bağımsızlığının kazanan Türk Devletleri, o dönemde Türk dış politikasının birincil hedefi olmuştur. Bağımsızlık sonrası yeni bir dünya ile tanışan Türk devletleri de tarihi ve kültürel bağlarının olduğu Türkiye'ye yönlerini dönmüşlerdir. Türkiye bu dönemde proaktif bir dış politika izlemiş, bağımsızlığını kazanan Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan ve Azerbaycan Türk Devletleri ile ilişkilerini geliştirmek istemiştir. Bu dönemde kamu diplomasisi faaliyetlerine yeni başlamış olan Türkiye, model ülke olma misyonuna hazırlıksız yakalanmış,

yeterli ölçüde kamu diplomasisi faaliyetleri yürütememiştir. Dış politikadaki bu yetersiz adımlar, Türkiye’den destek bekleyen Türk Devletleri için hayal kırıklığı olmuştur. Türkiye Soğuk Savaş sonrasında oluşan yeni oluşumları iyi okuyamamış, yeni konjonktüre yönelik aktif politikalar üretememiştir (Türkeş, 2010, s. 271).

Türkiye’nin Türk Devletleri’ne yönelik kamu diplomasisi alanındaki başarısızlığının diğer bir nedeni ise Türkiye’nin bu devletlere ABD birlikte hareket ederek yaklaşmaya çalışmasından kaynaklanmıştır. Sovyet Rusya’nın dağılmasından sonra Türkiye’nin dış politikadaki hareket alanı genişlemiş, bu durum dış politikada “Yeni Osmanlılık” şeklinde yorumlanmıştır. Bu dönemde söylenen “Adriyatik’den Çin Seddi’ne Türk Dünyası” veya “Türk Yüzyılı” gibi söylemler, Türkiye’nin Doğu’ya geniş bir perspektifte baktığını göstermiştir. Ancak Türkiye’nin bu yeni oluşuma hazır olmaması, bağımsızlığını kazanan devletlere karşı etkili bir dış politika üretememesi ve ABD ile birlikte hareket etmesi, Türkiye için başarısızlığa sebep unsurlar olmuştur. Kamu diplomasisi alanında ilk kez açılımlar yapan Türkiye’nin bir anda büyük bir hedefi gerçekleştirme gayreti, ilk başlarda başarısızlıkla sonuçlansa da Türkiye için bu sonuç bir tecrübe olmuş ve sonraki dönemlerde kamu diplomasisini geliştirmeyi başarmıştır (Yenigün, 2010, s. 69-70).

Türkiye’nin Sovyet Rusya’nın dağılımına kadar olan dış politika sürecinde hükümetlerin Türkiye dışındaki Türk varlığına yönelik politika üretememiş olmaları, vizyon yetersizliği, siyasi ve ekonomik stratejilerinin olmayışı, Türk Devletlerine yönelik yürütülen kamu diplomasisinin başarısızlığındaki diğer parametreleri olmuştur. Türkiye’nin Orta Asya’ya yönelik söylemleri o dönem içerisinde büyük bir vizyon olarak görülse de Türk Devletleri ile ilişkilerde istenilen sonuçlara ulaşılamamıştır. Devletin resmi dış politikasının sağlam zemine oturmamış olması, söylemlerin eyleme dönüştürülememesi, o dönem Türkiye’de yaşanan ekonomik sorunlar, “Türk Dünyası”na yönelik kamu diplomasisi stratejisinin üretimine engel olan diğer etkenlerdir. (Büyükakıncı, 2012, s. 688). Türkiye zaman içerisinde bu eksikliklerini tamamlamış, yetersiz gördüğü alanları geliştirmiştir.

Türkiye’nin son dönemde dış politikadaki yumuşak gücü artmış, uluslararası kamuoyunda görünür bir ülke olmaya başlamıştır. Kamu diplomasisi faaliyetlerinde kendi halkının desteğini alması, diplomasi kalitesinin artması, dış politikada “unutulmuş” veya “düşman ilan edilmiş” bölgelere de önem verilmesi, Türk kamu diplomasisine katkı sağlamıştır (Yenigün, 2010, s. 73-74). Soğuk Savaş döneminde güvenlik kaygısı nedeniyle oluşturulan “dört tarafımız düşmanla çevrili” algısı, zamanla “komşularla sızır problem” algısına evrilmiştir. Türkiye’nin Türk Devletleri ile ekonomik, siyasi, hukuki, ticari ve kültürel ilişkilerini geliştirmesi, Türkiye’yi Orta Asya’da yükselen bir değer haline getirmiştir. Türkiye zaman içerisinde çekim merkezi haline gelmiş, turizmden

ticarete birçok alanda tercih edilen ülke konumuna gelmiştir (Dağı, 2010, s. 128-129). Soğuk Savaş sonrası Özal ile başlayan değişim ve dönüşüm süreci, AK Parti ile hem iç politikada hem de dış politikada devam ettirilmiştir. Güvenlik eksenli dış politika anlayışı zamanla barışçıl ve işbirlikçi bir anlayışa dönüşmüştür. (Akyeşilmen, 2014, s. 65). Türkiye bu anlayış içerisinde TİKA başta olmak üzere birçok kamu kurum ve kuruluşu, sivil toplum örgütleri ile Türk Devletlerinin her dönem yanında olmuş, dış politika dahil birçok alanda Türk Devletleri'ni desteklemiştir. Nitekim TİKA yanı sıra Dışişleri Bakanlığı, Kültür ve Turizm Bakanlığı, İletişim Başkanlığı, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB), Yunus Emre Enstitü, Kızılay, Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK), Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), İş Adamları Dernekleri ve Üniversiteler, Türk Devletleri'ne yönelik kamu diplomasisi faaliyetleri yürütmeye başlamıştır (Eren, 2020). Türkiye, birçok kurum ve kuruluş tarafından yürütülen bu faaliyetlerin bir çatı altında toplanması ve kurumsal bir niteliğe kavuşması için 2010 yılında Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü'nü kurmuştur. Daha sonrasında bu görev 2018 yılında kurulan Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı bünyesindeki Kamu Diplomasisi Daire Başkanlığı'na tevdi edilmiştir (Çetin, 2022).

### **Türk Devletlerine Yönelik Yardımlar**

Türkiye, 1991 yılında Sovyetler Birliğinin dağılmasından sonra bağımsızlığını ilan eden başta Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Azerbaycan olmak üzere Türk Devletleri'ni tanıyan ilk ülke olmuştur. Türkiye, bağımsızlık sonrasında Türk Devletleri ile birçok antlaşmalar yapmış, karşılıklı büyükelçilikler açılmış, ülkelerarası ziyaretler artmıştır. Türkiye, Türk Devletleri'ne bağımsızlıkları sonrası askeri, siyasi, kültürel, ekonomik, ticari ve diplomatik olmak üzere birçok alanda destek olmuştur. Bununla birlikte Türkiye, Türk Devletleri'ne sağlık, eğitim, alt yapı, kültür alanlarında kalkınma yardımlarında bulunmuştur. Türkiye bu yardımlar ile dost ve kardeş ülke olan Türk Devletleri'nin her dönem yanlarında olduğunu, birlik ve bütünlük içerisinde ortak siyasi, sosyal ve ekonomik iş birliklerini artırmak ve ilişkilerini geliştirmek istediğini göstermek istemektedir. Bu amaçla TİKA öncülüğünde Türk Devletleri'ne yönelik sürdürülen yardım faaliyetleri, Türkiye kamu diplomasisinde önemli bir yer edinmektedir. Türkiye, bu amaçlar doğrultusunda 2020 yılında OECD ülkeleri arasında GSMH oranına göre dünyada en çok kalkınma yardımı yapan ülke konumuna gelmiştir.

Sıra	Ülke	2020 Oranları (BM Hedefi: %0,7)
1	İsveç	% 1.14
2	Türkiye	% 1.14
3	Norveç	% 1.11
4	Lüksemburg	% 1.02
5	Danimarka	% 0.73
6	Almanya	% 0.73
7	Birleşik Krallık	% 0.70
8	Hollanda	% 0.59
9	Fransa	% 0.53
10	İsviçre	% 0.48

**Tablo 1:** DAC/OECD Ülkelerinin Resmi Kalkınma Yardım Sıralaması (RKY/GSMH Oranına Göre) [TİKA (2020). Türkiye Kalkınma Yardımları Raporu, s. 23.]

Türkiye DAC/OECD ülkeleri arasında 2020 yılı itibariyle RKY/GSMH Oranına Göre birinci sırada yer almaktadır (TİKA, 2020, s. 23).

Sıra	Ülke	Yardım Tutarları (milyon dolar)
1	ABD	35.071
2	Almanya	27.119
3	Birleşik Krallık	16.527
4	Japonya	15.236
5	Fransa	12.918
6	Türkiye	8.123
7	İsveç	6.012
8	Hollanda	5.143
9	Kanada	5.015
10	Norveç	4.438

**Tablo 2:** DAC/OECD Ülkelerinin ve Türkiye'nin Resmi Kalkınma Yardımları (2020) [TİKA (2020). Türkiye Kalkınma Yardımları Raporu, s.23].

Türkiye'nin 2015 yılında 3.919 milyon dolar olan resmi kalkınma yardımı ile en çok yardım yapan DAC/ OECD üyesi ülkeler arasında 10. sırada (TİKA, 2015: 23) iken zaman içerisinde artan yardımlar ile Türkiye, 2020 yılında 8.123 milyon dolar resmi kalkınma yardımı ile 6. sıraya yükselmiştir (TİKA, 2020, s. 22).

Yıllar	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020
Milyon \$	1.273	2.533	3.308	3.591	3.919	6.488	8.121	8.612	8.666	8.123

**Tablo 3:** Türkiye'nin Yıllara Göre Resmi Kalkınma Yardımları [TİKA (2020). Türkiye Kalkınma Yardımları Raporu. s.15].

Türkiye'nin resmi kalkınma yardımları zaman içerisinde artmış, 2011 yılında 1.273 milyon dolar olan yardımlar 2020 yılında 8.123 milyon dolar seviyesine ulaşmıştır. Türkiye, resmi kalkınma yardımlarını her dönem artırarak dış politikasında ihtiyaç sahibi ülkelerin yanında olduğunu göstermiştir.

Ülkeler/ Yıllar	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020
Azerbaycan	19,36	28,68	36,96	8,76	14,24	10,29	3,7	6,01	6,4
Kazakistan	50,17	39,3	40,54	24,44	18,96	20,38	50,7	22,3	21,73
Kırgızistan	105,51	131,55	84,77	98,36	25,39	18,16	98,8	24,12	20,97
Türkmenistan	12,89	15,76	11,8	3,18	4,87	2,28	0,75	1,23	1,2
Özbekistan	5,2	7	4,33	4,65	4,26	5,68	17,39	5,23	2,01

**Tablo 4:** Türkiye'nin Resmi Kalkınma Yardımlarından Yararlanan Türk Devletleri (Milyon Dolar) [OECD (2022), Aid (ODA) disbursements to countries and regions [DAC2a], <https://stats.oecd.org/#>].

Türkiye'nin Türk Devletlerine yönelik yardımlarında zaman içerisinde genel olarak düşüş olmuştur. Bu durumun etkileyen başlıca sebeplerden birisi, Suriye'den Türkiye'ye gelen göçmen sayısının oldukça fazla olması nedeniyle kaynakların büyük bir kısmının Suriyeli göçmenlere ayrılmasından kaynaklanmıştır. Diğer yandan 2019 yılında başlayan Pandeminin etkileri, sonrasında dünyada yaşanan ekonomik zorluklar Türkiye'de de hissedilmiştir. Türkiye de pandemi dönemindeki eve kapanmalar nedeniyle kendi halkı için büyük oranda kaynak ayırmak zorunda kalmıştır.

Yıllar	Hedeflenen	Gerçekleşen	Gerçekleşme Yüzdesi
2021	43	17	% 39.5
2020	38	16	% 42
2019	30	41	% 275

**Tablo 5:** TİKA'nın Türk Dünyasında Ortak Tarihi ve Kültürel Değerleri Yaşatmaya Yönelik Faaliyet Sayısı [TİKA (2019). Faaliyet Raporu, s. 135; TİKA (2020). Faaliyet Raporu, s. 150; TİKA (2021). Faaliyet Raporu, s. 97].

Türkiye, TİKA öncülüğünde Türk Devletleri'ne yönelik ortak tarihi ve kültürel değerleri yaşatmaya yönelik faaliyetler yürütmektedir. Türkiye bu faaliyetler ile bölge ülkeleri ile olan iyi ilişkilerin güçlendirmeyi hedeflemektedir. Türkiye, 2019 yılında bu amaçla yapmayı planladığı 30 faaliyetin üstünde bir performans göstererek %275 artışla 41 faaliyet gerçekleştirmişti (TİKA, 2019, s. 135). Ancak pandemi nedeniyle 2020 yılındaki faaliyetlerde bir miktar azalma olmuştur. Türk Dünyasında ortak tarihi ve kültürel değerleri yaşatmaya yönelik faaliyetlerin önemli bir kısmı, fazla sayıda insanın bir araya geldiği organizasyonlardır. 2020 yılının önemli bir bölümünün COVID-19 salgını ile geçmesi nedeniyle insan hareketliliğinin yoğun olduğu kültürel etkinlikler ile beşerî kapasitenin artırılması yönelik faaliyetler, geçmiş dönemlere oranla sınırlı kalmıştır. Her bir ülke özelinde farklı seyreden salgın koşulları, ülkelerde projelerin yürütülmesinde ihtiyaç duyulan mal ve hizmet alımlarını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu durum bazı projelerin iptaline, bazılarının ise gecikmeli olarak hayata geçirilebilmesine neden olmuştur. Bu nedenle 2020 yılı proje gerçekleştirme sayısı, Stratejik Plan'da hedeflenen bir miktar altında kalmıştır (TİKA, 2020, s. 150). Benzer şekilde 2021 yılında da Pandeminin etkilerinin

devam etmesi nedeniyle insan hareketliğinin yoğun olduğu kültürel etkinlikler sınırlı sayıda gerçekleştirilebilmiştir (TİKA, 2021, s. 97).

### Azerbaycan Devletine Yapılan Yardımlar

Türkiye, Azerbaycan Türk Devleti'ne bağımsızlığı sonrasında askeri, diplomatik, ekonomik, kültürel, eğitim, sağlık gibi birçok alanda desteklemiştir.

Yıllar	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Oranlar	2.35	1.20	1.05	1.32	0.77	2.52

**Tablo 6:** Azerbaycan'ın Yıllara Göre Bütçeden Aldığı Pay (%). [TİKA (2015). Faaliyet Raporu, s.21].

Türkiye, 2012-2020 yılları arasında toplamda 134,4 milyon dolar resmi kalkınma yardımında bulunmuştur (OECD, 2022). Azerbaycan için 2009 – 2014 yılları arasında bütçeden ortalama %1,5 oranında pay ayırmıştır (TİKA, 2015, s. 21).

### Kazakistan Devletine Yapılan Yardımlar

Türkiye, Kazakistan Türk Devleti ile siyasi, askeri, kültürel alanlarda ikili ilişkilerini geliştirmeye devam etmektedir. Kazakistan Türk Devleti'ne sağlık, eğitim, alt yapı gibi birçok alanda destek olmaktadır.

Yıllar	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Oranlar	0.90	3.18	9.28	1.96	1.86	1.53

**Tablo 7:** Kazakistan'ın Yıllara Göre Bütçeden Aldığı Pay (%). [TİKA (2015). Faaliyet Raporu, s.37].

Türkiye, 2012-2020 yılları arasında Kazakistan Türk Devleti'ne toplamda 288,52 milyon dolar resmi kalkınma yardımında bulunmuştur (OECD, 2022). Diğer yandan Kazakistan için 2009 – 2014 yılları arasında bütçeden ortalama %3,11 oranında pay ayırmıştır (TİKA, 2015, s. 37).

### Kırgızistan Devletine Yapılan Yardımlar

Türkiye, Kırgızistan Türk Devleti'ne TİKA başta olmak üzere kamu kurum ve kuruluşu ile birçok alanda destek olmaktadır.

Yıllar	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Oranlar	1.00	0.85	4.84	6.06	0.84	3.60

**Tablo 8:** Kırgızistan'ın Yıllara Göre Bütçeden Aldığı Pay (%). [TİKA (2015). Faaliyet Raporu, s.45].

Türkiye, 2012-2020 yılları arasında Kırgızistan Türk Devleti'ne toplamda 607,62 milyon dolar resmi kalkınma yardımında bulunmuştur (OECD, 2022). Diğer yandan 2009 – 2014 yılları arasında bütçeden ortalama %2,8 oranında pay ayırmıştır (TİKA, 2015, s. 45).

### Özbekistan Devletine Yapılan Yardımlar

Türkiye, Özbekistan Türk Devleti'ne bağımsızlığını kazandığı yıldan bu zamana kadar birçok alanda yardımlarda bulunmuştur.

Yıllar	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Oranlar	1.28	2.79	0.56	0.90	0.81	0.81

**Tablo 9:** Özbekistan'ın Yıllara Göre Bütçeden Aldığı Pay (%) [TİKA (2015). Faaliyet Raporu, s.53].

Türkiye, 2012-2020 yılları arasında Özbekistan Türk Devleti için toplamda 55,75 milyon dolar resmi kalkınma yardımında bulunmuştur (OECD, 2022). Diğer yandan 2009 – 2014 yılları arasında bütçeden ortalama %1,19 oranında pay ayırmıştır (TİKA, 2015, s. 53).

### **Türkmenistan Devletine Yapılan Yardımlar**

Türkiye, Türkmenistan Türk Devleti ile kamu diplomasisi alanında ikili ilişkilerini geliştirmek üzere eğitim, sağlık gibi birçok alanda destek olmaktadır.

Yıllar	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Oranlar	1.11	0.68	0.65	0.69	0.33	1.28

**Tablo 10:** Türkmenistan'ın Yıllara Göre Bütçeden Aldığı Pay (%). [TİKA (2015). Faaliyet Raporu, s.66].

Türkiye, 2012-2020 yılları arasında Türkmenistan Türk Devleti'ne toplamda 53.96 milyon dolar resmi kalkınma yardımında bulunmuştur (OECD, 2022). Diğer yandan 2009 – 2014 yılları arasında bütçeden ortalama %0.79 oranında pay ayırmıştır (TİKA, 2015, s. 66).

### **Sonuç**

Türkiye, tarihi mirası ve kültürel zenginliğine bağlı olarak ihtiyaç sahibi ülkelere sosyal dayanışmada bulunmayı ve yardım etmeyi dış politikasından ön planda tutmaktadır. Türkiye'nin bu özellikleri Türkiye'nin yumuşak gücünü artırmakta, bölge ülkelerde ve Türk Devletlerinde Türkiye'yi cazip ve çekici bir ülke haline getirmektedir. Türkiye sahip olduğu tarihi, siyasi ve kültürel değerlerini Türk Devletleri'ne anlatabilmek ve yakın ilişki içerisinde olabilmek için TİKA başta olmak üzere birçok kurum ve kuruluşu ile yardım faaliyetlerinde bulunmaktadır. Bu amaçla Türkiye, Sovyet Rusya'nın dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanan Türk Devletleri'ne destek olmak ve dış politikada yanlarında olmak istemiştir. Nitekim Sovyet Rusya döneminde Rusya'nın etkisinden dolayı Türk Devletleri, Türkiye ile ilişkilerini çok fazla geliştirememiştir. Benzer şekilde Türkiye de kendi düşüncelerini, politikalarını, amaçlarını Türk Devletleri'ne anlatamamıştır. Türk Devletleri'nin bağımsızlıklarını kazanmaları Türkiye'nin Türk Devletleri'ne yönelik kamu diplomasisi açısından fırsat olmuştur. Türkiye, bu fırsatını iyi değerlendirmek ve kendi hikayesini Türk Devletleri'ne doğru anlatabilmek için 1992 yılında TİKA'yı kurmuş, yeni politikalar geliştirmeye başlamıştır.

Türkiye, Sovyet Rusya'nın dağılmasına ve Türk Devletleri'nin bağımsızlıklarını kazanması durumuna hazırlıksız yakalanmıştır. Türkiye daha önceki hükümetlerin Türk Devletleri ile ilgili politika geliştirmemeleri, kamu diplomasisi alanında görev yapacak kurum ve kuruluşlarının olmaması, vizyon yetersizliği gibi sorunlarla karşılaşmıştır. Yeni dünya düzenine adapte olmaya çalışan ve Türkiye'ni çok daha hazırlıklı olduğunu düşünen Türk Devletleri, bu durum karşısında hayal kırıklığı yaşamıştır. Türkiye her ne kadar o dönemde “Adriyatik'ten Çin Seddi'ne Türk Dünyası”, “Türk Yüzyılı gibi” söylemlerde



bulunsa da söylemlerini çok fazla eyleme dönüştürememiştir. Bu durum dönemin şartlarına bağlı olarak Türkiye'nin Türk Devletleri karşısındaki yumuşak gücüne zarar verse de Türkiye zaman içerisinde ilişkilerini geliştirmeye çalışmıştır. Bütün bu olumsuzluklar Türkiye için bir tecrübe olmuş, Türkiye zaman içerisinde kamu diplomasisi faaliyetlerini geliştirmiş ve yardım kapasitesini artırmıştır.

Türkiye başta TİKA olmak üzere birçok kamu diplomasisi aktörü ile dünyanın birçok bölgesinde yardım faaliyetinde bulunmaktadır. Türkiye'nin 2015 yılında 3.919 milyon dolar olan toplam resmi kalkınma yardımı ile en çok yardım yapan DAC/ OECD üyesi ülkeler arasında 10. sırada iken 2020 yılında 8.123 milyon dolar resmi kalkınma yardımı ile 6. sıraya yükselmiştir. Türkiye, TİKA aracılığı yürüttüğü kamu diplomasisi alanındaki yardım faaliyetlerinde Türk Devletleri'ni ayrıca önem vermektedir. TİKA'nın yanı sıra Yurt Dışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı, Yunus Emre Enstitüsü, Kızılay, TRT, Üniversiteler ve diğer kamu ve kuruluşları, sivil toplum kuruluşları, özel sektör temsilcileri de Türk Devletleri'ne yönelik kamu diplomasisi faaliyetlerinde yer almaktadır. Türkiye bu kurumları ile Türk Dünyasında birlikteliği sağlamaya yönelik aktif kamu diplomasisi yürütmektedir. Nitekim TİKA'nın Türk Dünyası'nda ortak tarihi ve kültürel değerleri yaşatmaya yönelik yapılması planlanan faaliyet sayısı 2019 yılında 30 olarak hedeflenirken % 275 artış ile 2019 yılında 41 faaliyet gerçekleştirilmiştir. Suriye'den çok fazla göçmenin Türkiye'ye gelmesi ve pandemi dönemindeki salgın yasakları nedeniyle 2020 ve 2021 yıllarında faaliyet sayılarında azalma olsa da Türkiye, faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir. Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan Türk Devletlerine yönelik kalkınma yardımları için 2009 – 2014 yıllarında bütçeden ayrılan pay, %1'in üzerinde tutulmaya çalışılmıştır. Bu durum Türkiye'nin Türk Dünyasının her daim yanında olduğunu ve yardım etmeye devam edeceğini göstermiştir. Türkiye, dünyada yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen Türk Devletleri'ne yönelik kamu diplomasisi faaliyetlerini sürdürmüştür.

---

**Çıkar Çatışması:** Yazar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi Yayın Kurulu'na teşekkür ederim.

---

### **Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı**

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.

**KAYNAKÇA**

- Akyeşilmen, N. (2014). Türkiye dış politikasında insan hakları: sorundan değere bir dönüşüm hikâyesi? İ. Demir (Ed.), *Türkiye'nin dış politikası* içinde (s. 51-76). Dora.
- Arı, T. (2009). Türk dış politikasının ana ekseninde bir değişiklik yoktur. H. Özdal ve ark. (Ed.), *Mülakatlarla Türk dış politikası* içinde (C.1, s. 83-115). USAK.
- Ateş, D. (2009). Konstrüktivizm, tek kutupluluk ve Amerikan hegemonyası. *Uluslararası Hukuk ve Politika*, 5(20), 79 – 103.
- Büyükakıncı, E. (2012). XXI. Yüzyılın başında Türkiye'den Avrasya'ya bakış: yeni algılama biçimleri ve kuramsal yöntemler. F. Sönmezoğlu ve ark. (Ed.), *XXI. Yüzyılda Türk Dış Politikasının analizi* içinde (s. 677-711). Der.
- Cull, N. J. (2009). *Public diplomacy, lessons from the past*. Figueroa.
- Çelik, M. Y. (2012). Boyutları ve farklı algıları ile küreselleşme. *Dpujss*, 32 (2), 57-74.
- Dağı, Z. (2010). Türkiye önemli bir çekim merkezi haline geliyor. H. Özdal ve ark. (Ed.), *Mülakatlarla Türk dış politikası* içinde (s. 125-141). USAK.
- Çetin, O. M. (2022). Bir kamu diplomasisi aktörü olarak Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı. *İletişim Çalışmaları Dergisi*, 8 (2), 233-255.
- Efegil, E. ve Açık, F. (2012). Günümüz Türk dış politikasında Türk kültürünün etkisi. E. Efegil ve ark. (Ed.), *Dış politika teorileri bağlamında Türk dış politikasının analizi* içinde (C.1, s. 621- 639). Nobel.
- Eren, S. (2020). *Türkiye'nin Kamu Diplomasisi Faaliyetleri: Afrika Örneği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi.
- (2022). Kamu Diplomasisi Bağlamında Türkiye'nin Afrika Açılım Politikası. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 10 (1), 128-152. DOI: 10.14782/marmarasbd.1035048.
- Erzen, M. Ü. (2012). *Kamu diplomasisi*. Derin.
- Kıvılcım, F. (2013). Küreselleşme kavramı ve küreselleşme sürecinin gelişmekte olan ülke Türkiye açısından değerlendirilmesi. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5 (1), 219-230.
- Kömür, G. (2020). Yumuşak güç unsuru olarak kamu diplomasisi. *International Journal of Politics and Security (IJPS)*, 2(3), 89-115.
- Nye, J. S. (2008). Public diplomacy and soft power. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 616 (94), 94-109.
- Snow, N. (2009). Rethinking public diplomacy. N. Snow ve P. M. Taylor (Ed.), *The Routledge handbook of public diplomacy* içinde, Routledge.
- OECD (2022). *Aid (ODA) disbursements to countries and regions [DAC2a]*, <https://stats.oecd.org/#>.
- Sharp, P. (2005). Revolutionary States, Outlaw Regimes and the Techniques of Public. J. Melissen (ed.), *The New Public Diplomacy* içinde (106-123). Palgrave Macmillan.
- Riggins, J. (1998). A Strategic Assessment of Public Diplomacy. National War College

- Tepeciklioğlu, E., E., Tepeciklioğlu, O. A. ve Ünal, B. A. (2018). Türkiye'nin Sahra Altı Afrika'da yürüttüğü kamu diplomasisi faaliyetleri. *Ege Akademik Bakış*, 18(4), 605 – 618.
- TİKA. (2015). *Faaliyet raporu*. Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı Başkanlığı
- (2019). *Faaliyet raporu*, Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı Başkanlığı.
- (2020). *Faaliyet raporu*, Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı Başkanlığı.
- (2020). *Türkiye kalkınma yardımları raporu*, Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı Başkanlığı.
- (2021). *Faaliyet raporu*, Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı Başkanlığı.
- Tuch, H. N. (1993). *Communicating with the world*. St. Martins.
- Türkeş, M. (2010). Dış politika sadece güvenlik konularından ibaret değildir. H. Özdal ve ark. (Ed.), *Mülakatlarla Türk dış politikası içinde (C.2, s. 247-279)*. USAK.
- Yenigün, C. (2010). Türk dış politikasında üçüncü dalga. C. Yenigün ve E. Efeğil (Ed.), *Türkiye'nin değişen dış politikası içinde (s. 63-87)*. Nobel.



**Sağlam, S. ve Sakallı, E. (Ed.) (2020). Türk Dünyasından Çocuk Şiirleri. Bengü. (ISBN: 978-605-7654-83-0).**

*Demir Tezcan ÖZAKAYDIN*

Doktora Öğrencisi, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Dünyası Edebiyatları Anabilim Dalı, tezcan.ozakaydin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1756-8631



Türkler; tarih boyunca geniş coğrafyalarda yaşamış, örf, âdet, gelenek ve göreneklerini yaşatarak kendilerine yurt edindikleri yerlerde bulunan milletleri de birçok yönden etkilemişlerdir. Edebî yönden zengin bir birikime sahip olan Türkler, gerek sözlü gerek yazılı alanda başarılı eserler ortaya koymuşlardır. Şiir, roman, hikâye gibi başat türlerde aşk, ayrılık, doğa, memleket sevgisi, sıla hasreti, ölüm vb. konulara yer vererek yetişkinlere hitap edilirken çocuklar da göz ardı edilmemiştir.

Türk dünyasında çocuğa verilen değeri, pek çok ünlü şair ve yazarın yetişkin edebiyatına yönelik ürünlerin yanı sıra çocuklar için yazdıkları eserlerden anlamak mümkündür. Türk dünyasında yıllar içinde

oluşmuş, zenginleşmiş çocuk şiiri; Cıldız İsmailova, Ekrem Ayan, Erhan Solmaz, Erol Sakallı, Gökçe Yükselen Peler, Gülşah Tuğlacı, Önder Sezer, Soner Sağlam'ın kaleme aldığı ve Soner Sağlam ile Erol Sakallı'nın editörlüğünde yayımlanmış olan *“Türk Dünyasından Çocuk Şiirleri”* adlı kitapta bir araya getirilmiştir.

Bu eser, “Önsöz”, “Giriş”, “Azerbaycan Çocuk Şiirleri”, Kazakistan Çocuk Şiirleri”, “Kıbrıs Türk Çocuk Şiirleri”, “Kırgızistan Çocuk Şiirleri”, “Özbekistan Çocuk Şiirleri”, “Türkmenistan Çocuk Şiirleri” bölümlerinden oluşmaktadır. Ayrıca kadim Türk Dünyasına ait çocuk şiirlerinin verildiği her bölümün sonunda o bölüme ait “Kaynakça” kısmı yer almaktadır.

Eserin “Giriş” (s.11-16), bölümünde Mehmet Kaplan'ın “Kültür ve Dil” adlı makalesindeki görüşlerinden hareketle *“Türk Dünyasından Çocuk Şiirleri”* adlı eserin hazırlanma amacı belirtilmiştir. Popüler kültür içerisinde çocukların bir kimlik oluştururken örnek alabilecekleri kendi kültürel değerleriyle tanışmaları

ve onları özümsemeleri önem arz etmektedir. Giriş, iki alt bölümden oluşmaktadır. “Çocuk Edebiyatı ve Kapsamı” başlığı altındaki birinci bölümde çocuk edebiyatı kavramı, ortaya çıkış süreci, çocuk edebiyatı yazar ve çizerlerinin göz önünde bulundurması gereken ölçütler belirtilmiştir. Ayrıca Mustafa Ruhi Şirin, Sedat Sever, Halit Dursunoğlu ve Ferhan Oğuzkan gibi alanın uzmanlarına ait farklı tanımlara ve görüşlere yer verilmiştir. Çocuk edebiyatı kavramı ve kapsamı konusunun ardından Giriş’in ikinci alt bölümü “Çocuk Şiiri Tanımı ve Kapsamı” başlığı altında çocuk şiirinin tanımı, şiirlerin konu, tema ve anlatım özellikleri Doğan Aksan, Can Tüfekçi, Sedat Sever, Ferhan Oğuzkan ve Hasan Latif Sarıyüce’nin görüşlerine yer verilerek aktarılmıştır. Çocuk duyarlılığına sahip, çocukların ilgi ve hassasiyetleri, dilsel ve algısal gelişim düzeyleri dikkate alınarak oluşturulacak metinlerle başarılı bir çocuk edebiyatı sahası oluşturmanın mümkün olacağı üzerinde durulmuştur.

Erol Sakallı ve Önder Sezer’in hazırladıkları “Azerbaycan Çocuk Şiirleri” (s.19-60) bölümüne “Azerbaycan Çocuk Edebiyatına Genel Bir Bakış” başlığı ile giriş yapılmıştır. Yazarlar bu bölümde Azerbaycan’da modern çocuk edebiyatının ortaya çıkış süreci, Azerbaycan edebiyatını şekillendiren akımlar ve bu akımların temsilcileri hakkında kısa bilgiler vermiştir. Çocuklara yönelik çalışmalardan bahsedilirken matbuat faaliyetleri üzerinde durulmuş, bu konuda etkin olan süreli yayınlar ve onların sayfalarında çocuklar için eserler veren sanatçıların çalışmaları ön plana çıkarılmıştır. Ayrıca siyasi olayların Azerbaycan sosyal hayatında ve edebiyatında bıraktığı izlere de değinilen kısımda, çocuk edebiyatının 1990 sonrası kazanılan bağımsızlıkla birlikte gelişimi üzerinde durulmuştur.

Azerbaycan çocuk şiirleri bölümü; Mirze Elekber Sabir’den “*Okul Çocuklarına Armağan*”, “*Yalancı Çoban*”, “*Çocuk ve Para*”; Abbas Sehhet’ten “*Karınca ile Sinek*”, “*Ninni*”; Abdulla Şaik’ten “*Uyan, Oğlum*”, “*Vatan Nağmesi*”, “*Sonbahar*”; Hüseyin Cavit’ten “*Kız Okulunda*”, “*İlkbahar*”; Ahmet Cevat’tan “*Çocuklarıma*”, “*Ana*”, “*Gölgem ile Ben*”; Resul Rıza’dan “*Güvericin*”, “*Karatavuk*”, “*Bülbül*”, “*İbibik*”, “*Kırlangıç*”, “*Serçe*”, “*Baykuş*”, “*Doğan*”; Nigar Refibeyli’den “*Siyah Tüylü Tavuk*”; Hanımağa Elibeyli’den “*Aman Avcı*”; Teymur Elçin’den “*Testere*”, “*Çekiç*”, “*Mengene*”; Hikmet Ziya’dan “*Kirpi’nin Cevabı*”, “*Herkesin Bir Yürüyüşü Var*”; Tofik Mütellibov’dan “*Sıcak Yuva*”, “*Annem İşten Gelecek*”; Tofik Mahmut’tan “*Ormanda Şenlik*”, “*Babasını Seven Kız*”; Neriman Hasanzade’den “*Hiçbir Şey İstemeyen Kız*”, “*Tavşan Dudaklı, Düğmesi Kırık, Pantolonu Kısa, Kardeşim İsa*”; İlyas Tapdık’tan “*İncir*”, “*Armut*”; Keşem İsabeyle’den “*Nesrin ve Uyku*”, “*Ali’nin Sorusu*”; İbrahim Yusifoğlu’dan “*Erişte*”; Reyhan Yusifkızı’dan “*İnci’nin Cevap*” adlı şiir örnekleriyle sonlandırılmıştır.

Eserin Kazakistan Çocuk Şiirleri bölümü (s.63-100) Ekrem Ayan tarafından hazırlanmıştır. Yazar, “Kazakistan Çocuk Edebiyatına Genel Bir Bakış” başlığı

altında Kazak çocuk edebiyatının doğuş ve gelişim dönemlerine yer vermiş; bu dönemde ortaya konulan türler hakkında genel bilgi vermiştir. Bu bilgilerin ardından Modern Kazak çocuk edebiyatının kurucusu İbray Altınсарın'ın ve onun yazılı çocuk edebiyatı bakımından önemi vurgulanmıştır. Ayrıca Altınсарın'ın Kazak edebiyatı için de önem teşkil eden *Kazak Hrestomatiyası* (Kazak Okuma Kitabı) adlı eserin içeriği, Kazak çocuk edebiyatının gelişimine katkı sağlayan diğer Kazak şairler ve onların eserleri hakkında kısa bilgilere yer verilmiştir.

Kazak çocuk şiirleri bölümü İbray Altınсарın'dan "*Gelin Çocuklar Okuyalım*", "*Sanat ve Bilim Olan Yurtlar*", "*Yaz*", "*İrmak*"; Abay Kunanbayoğlu'dan "*Eğitim Almadan Övünme*", "*Heveskar Olmaz Her Şeye*", "*Bilgileden Çıkan Söz*", "*Yatılı Okulda Okuyor*"; Jambıl Jabayev'den "*Çocuklara*", "*Ninni*"; Ahmet Baytursınulı'dan "*Ekinin Başları*", "*Ev Faresi ve Kör Fare*", "*Aslan, Geyik ve Tilki*"; Mağcan Jumabayev'den "*Çocuğun Dileği*", "*Çocukluk Dönemi*", "*Ben Gençlere Güveniyorum*"; Saken Seyfullin'den "*Annenin Mektubu*", "*Yılbaşı-Kırlangıç*"; İlyas Jansügirov'dan "*Yazın Habercisi*", "*Güz*", "*Yaz Mevsiminde Temmuz*"; Sultanmahmut Torayğrov'dan "*Öğrencinin Düşüncesi*", "*Okuyan Gençlere*", "*Bir Pehlivana Bakıp*"; Ötebay Turmanjanov'dan "*Gelin Çocuklar Gülelim*", "*Bahar Geldi Gül Alıp*", "*Kim Neyi Seviyor?*"; Saparğali Beğalin'den "*Gel, Oynayalım, Gel Lay Lay*", "*Appak Kar*", "*Sevin, Bebeğim!*"; Sabit Dönentayev'den "*İki Teke*", "*Birlik*", "*Hayalim*" adlı şiir örneklerinden oluşmaktadır.

Kıbrıs Türk Çocuk Şiirleri bölümü (s.103-133) Gökçe Yükselen Peler tarafından hazırlanmıştır. "Kıbrıs Türk Çocuk Edebiyatına Genel Bir Bakış" kısmında Türkiye dışındaki diğer Türk cumhuriyetlerindeki edebiyatların Türkiye Türk edebiyatıyla ilişkisinin hiç olmayışı ya da olan ilişkinin sınırlı olması sebebiyle etkileşimin az olduğu belirtilmiştir. Buna karşın Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetini oluşturan Türk nüfusunun her zaman Türkiye ile yakın ilişki içinde olması sebebiyle farklı bir görünüm kazandığı vurgulanmıştır. Yazar, Kıbrıs Türk edebiyatının da Kıbrıs Türk toplumunun tarihî gelişimine paralel olarak Türkiye merkezli Türk edebiyatının parçası olarak gelişim gösterdiği üzerinde durmuştur. Diğer yandan araştırmacıların Kıbrıs Türk edebiyatının dönemlerini tasnif konusunda uzlaşamadıklarına dikkat çekilirken Kıbrıs Türk edebiyatı hakkında araştırma yapan Suna Atun, Harid Fadaı, İsmail Bozkurt, Oğuz Karakartal, Emin Onuş ve Hüseyin Ezilmez gibi araştırmacıların tasnif tartışmalarına yer verilmiştir. Kıbrıs çocuk edebiyatçısı Aysel Gürel'in ve Kıbrıs Türk edebiyatçısı Gürgeç Kormazel'in Kıbrıs çocuk edebiyatının en az gelişme gösteren saha olduğu görüşlerine yer verilmiş; bu alanda ilk örneklerin de İngiliz ve Fransız kaynaklı çeviriler ile yayımlandığı üzerinde durulmuştur.

Şinasi Tekman'dan "*Ağaç Bayramı*", "*Yeşilada*", "*Bu Vatan Benim*", "*İş İbadettir*", "*İlkbahar*", "*Sınıfta*", "*Ağaçlarımız*", "*Ağaçların Dili*", "*Renkler*",

“Orman”, “Yangın”, “Allah ve Tabiat”; Ayşen Dağlı’dan “Anadilim”, “Büyük Aile”, “Öğretmenim”, “Sevgili Öğretmenim”, “Kitapları Severim”, “Bugün 23 Nisan”, “Ailemin Zenginliği”, “Büyüyünce Baba Olacağım”, “Düşünürüm Bazen”, “Adım Barış”, “Benim Ülkem”, “Yollar ve Şoförler”; Şirin Zaferyıldızı’ndan “Süt İçiyorum”, “Anlatırdı Anneannem”, “Okulumuz Açıldı”, “Hayvanlar Arkadaşım”, “Atatürk Sınıfta”, “Cumhuriyet Yaşadıkça”, “İleriye, Daima Güzele”, “Çocuk ve Oyun”, “Yerli Malı Kullanmalı”, “Akdeniz’de 3.Büyük Ada”; Ayşe Tural’dan “Akdeniz Çocuğu”, “Bulut”, “Çocuk”, “Helvacı Amca”, “Kapılar”, “Sana”; Hüseyin İrkad’tan “Ağustos Böcekleri”, “Bilmece”, “Baharım Nerede”, “Dinlediğim Masallar” gibi günümüze kadar yayımlanmış yazar ve eser isimleriyle bölüm sonlandırılmıştır.

Cıldız İsmailova tarafından tanıtılan Kırgızistan çocuk şiirleri bölümünde (s.139-183) Kırgız çocuk edebiyatının ortaya çıkış ve gelişme dönemine, günümüzde edebiyat içindeki konumuna değinilmiştir. Bu alanın teşekkülünde ve gelişmesinde sözlü edebiyat ürünleri ile Rus edebiyatının etkisi vurgulanmıştır.

İsmailova; Kırgız çocuk edebiyatının Sovyet döneminde, 1920’li yıllarda ortaya çıktığını, 1940-1960 arasında gelişme süreci yaşadığını ve 1970-1990 yılları arasında da en parlak dönemini yaşadığını ayrıntılı biçimde açıklamış ve günümüzde ise Kırgız çocuk edebiyatının yetişkin edebiyatından ayrı, müstakil bir edebiyat olarak varlığını sürdürdüğünü belirtmiştir.

Bu bölümde, Kırgız şairlerin şiirler aracılığıyla çocukların iç dünyalarına olumlu etkilerine, ayrıca şiirlerdeki didaktik yönlerin ve betimlemelerin onları eğlendirirken öğretme işlevine dikkat çekilmiştir. Kırgız çocuk edebiyatında belirgin bir yeri olan şairlerin şiirleri, Kırgız çocuk şiirinin yetkinliğini ortaya koymaktadır. Bölümün sonunda ünlü şairler ve şiirlerinden örnekler verilmiştir: Ceñicok Kökö Uulu’dan “Balalık”; Toktogul Satılğanov’dan “Nasihat”, “Geçmiş Zaman Hakkında”; Barpı Alıkulov’dan “Çocuklara Nasihat”; Aalı Tokombaev’dan “Kitap”; Temirkul Ümötaliyev’dan “En Önemli Üç Şey”, “Vatan”; Coomart Bökönbaev’dan “Kırgız’ın Aladağ’ı”, “Melek”, “Yılan ile Kurbağa”; Tügölbay Sıdıkbekov’dan “Ulu Dağ”; Alıkul Osmonov’dan “Kitabı Sev”, “Yetim Kuzu”, “Kahraman Anne”; Nurkamal Cetikaşkaeva’dan “Küçüçük Çocuğum”; Musa Cangaziyev’dan “Kardelen”, “Elma”; Süyünbay Eraliev’dan “Kış Geldi”, “Atışma”, “Er Yiğide Eleştiri”; Calil Sadıkov’dan “Kuşlar”; Baydılda Sarnogoev’dan “Annelerin Yüreği”, “Kibirli Tavşan”, “Soru Cevap”, “Ay Yüzünde Kir Var”; Karaçal Kurmanbaev’dan “Kırgızistan’ım”; Colon Mamıtov’dan “Güneş Çocukları”; Baytemir Asanaliev’dan “Miras”, “Gökyüzünde Kaç Ay Var?”; Toktosun Samudinov’dan “Astronotlar”, “Kışın Hayaller”; Turar Kocomberdiev’dan “Bahar Yağmuru”, “Anne ve Ocak”; Kambek Cunuşev’dan “Yeni Yıl”, “Deve İşe Giderken”; Colooçu Rısbaev’dan

“Babaanne”; İsmayıl Kadırov’dan “İnternet”, “Bilgisayar”; Sulayman Rısbayev’den “Öğretmen”.

Özbekistan çocuk şiirleri bölümü (s.185-221) Erhan Solmaz ve Gülşah Tuğlacı tarafından hazırlanmıştır. “Özbekistan Çocuk Edebiyatına Genel Bir Bakış” bölümünde Özbek çocuk edebiyatının temellerinin 20. yüzyılın başlarında eğitim amaçlı hazırlanan kitaplarla atıldığı belirtilmiştir. Bu noktada ön plana çıkan önemli isimlerden Abdulla Avlani’nin Özbek çocuk edebiyatındaki yerine vurgu yapılmış ve okuyucuya Avlani’nin çalışmaları ve eserleri hakkında bilgiler sunulmuştur. Ayrıca bu alana katkıları olan diğer sanatçılardan bahsedilmiştir.

Müstakil bir edebiyat olarak ortaya çıkan Özbek çocuk edebiyatının ilk dönemi 1935 yılından itibaren bölgede uygulanan Sovyetleştirme ve Ruslaştırma politikasının gölgesinde kaldığını belirten yazarlar; sanatçıların Sovyet rejimini övmeye mecbur edildiğini fakat yine de bu baskı ortamında ortaya konulan eserlerin, o dönem sanatçıların yetenekleri ve bilgisi sayesinde estetik ve teknik olarak başarılı oldukları ifade etmişlerdir. Sonraki dönemlerde Özbek çocuk edebiyatının geçtiği çeşitli aşamalar üzerinde durulmuş; şiirde tema çeşitliliğine sebep olan durumlardan bahsedilmiştir.

31 Ağustos 1991 tarihinde bağımsızlığını kazanan Özbekistan’ın sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel alanda yaşadığı değişimlerin ana hatlarıyla açıklandığı son bölümde özellikle Sovyet baskısının sona ermesiyle sanatçıların üzerinde oluşan özgürlük ruhunun eserlere yansması aktarılmıştır. Günümüzde Özbek çocuk edebiyatına yön veren gazete ve dergilerden bahsedilmiş; bu periyodiklerin içerikleri, işlevleri ve çocuklar üzerinde yarattığı olumlu etkiler hakkında kısa bilgiler verilmiştir.

Eserle alınan önemli Özbek çocuk şiirlerini; Kuddüs Muhammedi’den “Bahar Geldi”, “Bal Arısı”, Nazarmat’tan “Küçük Kızçe”, Talip Yoldaş’tan “Anne Baba”, Abid Resul’den “Siz Cananım”, “Misafir Yücedir”, “Taycığım”, Pulat Mümin’den “Hünerli Hünersiz”, “Sümelek Pişerdi”, “Kitap Okuyan Çocuk”, Etibar Ahunova’dan “Hayvanat Bahçesinde”, “Kırk Kişiye Bir Kuru Üzüm”, Miraziz Azam’dan “Kitap Nedir Deseler”, “Kırk Çocuğa Kırk Soru”, “Annem İştten Geliyor”, “Baba ile Çocuk”, “Alfabe ile Vedalaşma”, Tolkın İmamhocayev’den “Özbekistan’dan Selam!”, Tursunbay Adaşbayev’den “Benzeri Yok”, “Ana Dilim”, “Bahar Geline”, “Nevruz”, “Beyaz Şeftali”, Kamber Ata’dan “Sevgili Özbekistan”, “Mert Çocuğum”, “Anneciğimin Ak Sütü”, Şadi Sattar’dan “Bu Kadar Tatlı”, “En Tatlı Şey Ne?”, Enver Abidcan’dan “Vatan”, “Doppinin Şapkaya Yazdığı Mektup”, Temur Ubeydulla’dan “Tarlalar”, “İnsan Beşiği”, Ümide Abduazimova’dan “Mektep”, Kevser Turdiyeva’dan “Pamuk”, “Ne Güzel”, Abdurahman Ekber’den “Anneciğimin Pişirdiği Ekmek”, “Metroda”, “Kuşlar”, Uluğbek Hemdem’den “Vatan Deyince”, İnabet Babakulava’dan “Yeşil Samsa” olarak sıralamak mümkündür.



Soner Sağlam tarafından hazırlanan Türkmenistan çocuk şiirleri bölümünde (s. 225-261) Türkmen çocuk edebiyatının müstakil bir edebiyat olarak ortaya çıkış süreciyle ilgili genel bilgiler verilmiştir. Türkmenlerin Sovyet hâkimiyetine girmeden önce çocuk edebiyatının Türkmen halk edebiyatı ve Türkmen klâsik edebiyatı içerisinde yer aldığından söz eden yazar, Türkmen çocuk edebiyatının ortaya çıkmasında ve gelişmesinde Rus edebiyatının önemli etkisi olduğu üzerinde durmuştur.

Çocuk edebiyatının gelişimi için önemli bir hamle olan çocuk matbuatına 1926'da "Pioner" dergisi ile adım atıldığına değinilen bölümde; bu derginin amaçları ve yararları belirtilmiş, dergide Yakup Nasırlı, Garaca Burunov, Berdi Kerbabayev gibi önemli isimlerin yeni türlerde eserler kaleme aldığı vurgulanmıştır. Ayrıca sanatçıların manzum ve mensur eserlerinin yanında Türkmen çocuk edebiyatının gelişmesine katkıda bulunan tiyatro ve tercüme faaliyetlerine de yer verilmiştir. II. Dünya Savaşı'nın Türkmen edebiyatı üzerindeki etkilerine değinilirken çocuk eserlerinde değişen konu ve temalar hakkında bilgi verilmiştir.

Sağlam, 1980'li yıllardan itibaren Türkmen edebiyatında başlayan yenileşme hareketlerinin 27 Ekim 1991'de Türkmenistan'ın bağımsızlığını ilanı ile devam ettiği üzerinde durmuş; Türkmenistan'da yetişen genç yazarlar ve tecrübeli sanatçılar ile millî bir edebiyatın şekillenmesine katkı sağlandığı belirtmiştir.

Türkmen çocuk şiirleri; Nuri Bayramov'dan "*En Güzel Yer*", "*Benim Vatanım*"; Azat Rahmanov'dan "*Ben ve Küçüğüm*", "*Komşu Tabağı*", "*Kar*", "*Hediye*"; Pirnepes Övezliyev'den "*Alp Arslan*", "*Nevruz Geldi Yurduma*"; Kerim Gurbannepev'dan "*Çocuk*"; Miratgeldi Söyegov'dan "*Gelin Parmağı*"; Atamirat Atabayev'den "*Atamın Bir Atı Var*"; Kayum Tanrıgulyev'den "*Ana Dili*", "*Dili Tatlı*"; Berdi Kerbabayev'den "*Aynacık*"; Yagmur Pırgulyev'den "*Güz Sofrası*", "*Buzağı*", "*Sekiz Soru*"; Gurbandurdu Gurbansahedov'dan "*Annenin Şanına*"; Gara Seyitliyev'den "*Coş, Kanalım*"; Hocageldi Nurmıradov'dan "*Pehlivan Kedi*", "*Kaplumbağa*", "*Damla*"; Hemra Şirov'dan "*Yeşil Kitap*", "*Tekerleme*", "*Tembel Oğlanlığın Arzusu*"; Agageldi Allazarov'dan "*Aklı Kedi*", "*Zor Sınıf*", "*Annemin Gözlüğü*", "*Köpeğim Karşıma Çıktı*", "*Sarı Kavun*"; Nuri Bayramov'dan "*Dört İstek*", "*En Güzel Şey*", "*Çocuk*"; Gurban Çöliyev'den "*Ana Yüreği*", "*Devem Var, Dünyam Var*", "*Güntarak*", "*Dutar*", "*Dünyanın Güzelliği*" örnekleriyle verilmiştir.

Türk dünyası ile ilişkiler günümüzde oldukça yoğun bir şekilde sürmektedir. Ekonomik, sosyal ve kültürel alandaki ortak çalışmalara karşın çocuk edebiyatı alanında yeterli çalışmalar bulunmamaktadır. Bunun nedeni bugüne değin birbirini tanıma ve anlama çabalarında edebiyat, sadece yetişkin edebiyatı olarak ele alınmış. Türk dünyasından pek çok yazar ve şairin eseri Türkçeye veya Türkçeden diğer lehçelere aktarılırken çocuk edebiyatı görmezden gelinmiştir. Erol Sakallı ve Soner Sağlam'ın editörlüğünde hazırlanan bu çalışma genelde

---

çocuk edebiyatını, özelinde Türk dünyasında bugüne kadar üretilmiş çocuk şiirini tanımamızı sağlayan bir çalışmadır. Bu çalışmanın editörlerinin ve çalışmaya katkıda bulunan araştırmacıların Türk kültürüne katkıları oldukça değerlidir. Alanında öncü niteliğe sahip bu çalışmanın Türk Dünyası çocuk edebiyatı alanındaki etkileşimleri destekleyeceği ve bu alandaki karşılaştırmalı yeni çalışmalara katkı sunacağı düşüncesindeyiz.

---

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar tarafından çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Destek ve Teşekkür:** Yazar tarafından destek ve teşekkür beyan edilmemiştir.

---

### **Etik ve Bilimsel İlkeler Sorumluluk Beyanı**

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.





**Ege Üniversitesi**  
**Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**  
**Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları**

**Tanım:**

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (kısaca TDİD); Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanındaki çalışmaları kapsayan, Yaz ve Kış olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan, bilimsel denetim sürecinde kör hakemlik yöntemini kullanan, Türkiye Türkçesi ve diğer Türk lehçelerinde, İngilizce ve Rusça kaleme alınmış yazıları kabul eden Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nün yayımıdır.

**Amaç:**

TDİD; Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanında bilimsel bilgi birikimine katkı sağlayacak, mevcut birikimi revize edecek, sorunsalları derinleştirecek çalışmaları yayımlama, bu alandaki çalışmaları görünür kılma ve yaygınlaştırma alanlarını hazırlama çabasıdır. Özellikle Türk halkları arasında tarihsel ve mekânsal boyutta devamlılık ve kırılmaların konu edildiği çalışmalara tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

**Kapsam:**

TDİD; Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanında araştırma, olgu sunumu, derleme, tezden yayın, çeviri, aktarma, kitap incelemesi ve nekroloji türünden çalışmaları; yine bu alanda bilimsel yayınlar üzerine yapılan incelemeleri ve yabancılara Türkçe öğretimiyle ilgili çalışmaları yayımlar.

**Yazıların kabulü ve değerlendirilmesi:**

TDİD yazı kabul ve değerlendirme süreçlerini DergiPark (<http://dergipark.gov.tr/egetdid> adresi) üzerinden yürütür. Yayımlanması için dergiye gönderilen yazılar, editör/editörler ve/veya Yayın Kurulu tarafından yayın ilkeleri ve yazım kuralları noktasında incelenir, iThenticate sisteminde etik denetimden geçer ve genel hatlarıyla bilimsel değerlendirmeye tabi tutulur. Bu süreçlerde sorun tespit edilmediği takdirde, yazıdaki yazara/yazarlara ait bilgiler olmaksızın (Yayın Kuruluyla ilgili süreçlerde de geçerlidir) editör/editörler tarafından değerlendirilmek üzere, Yayın Kurulunun önerileri dikkate alınarak alanın uzmanı olan iki hakeme gönderilir. Hakemlerle yazar adı, yazarlarla da hakem adı paylaşılmaz. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz ise yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya editörler ve/veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlardan, hakemlerin ve editörün/editörlerin ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate almaları

beklenir. Yazarlar, bu eleştiri ve önerilerde katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itirazlarını ve/veya hakem raporları, editör(ler) ve Yayın Kurulu görüşleri doğrultusunda revize ettikleri çalışmalarını, <http://dergipark.gov.tr/egetdid> adresi üzerinden tekrar dergiye ulaştırmalıdır. Revize edilmiş metin, hakemlerin talebi, editörlerden ve Yayın Kurulundan herhangi birinin bu yönde görüşü söz konusuysa, tekrar hakem değerlendirmesine sunulur. Editörler, Yayın Kurulu ve hakemler tarafından yürütülen değerlendirme sürecinden onanarak geçen yazılar, yayımlanma sırasına konulur. Bu süreçlerde onanmamış yazılar, yayımlanmaz. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde (TDİD'de) yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı bu dergiye devredilmiş sayılır. Yayımlanan makalelerin tüm hukuksal sorumluluğu yazarlarına aittir.

### **Etik Kurul İzin (Onay) Belgesi:**

TR Dizin 2020 kriterlerine göre etik kurul izni gerektiren çalışmalar dergimize gönderilirken ilgili kurul kararı “.pdf” formatında DergiPark sisteminin dosyalar kısmına yüklenmelidir. 2019 ve önceki yıllarda gönderilmiş makalelerde ve etik kurul kararı gerektirmeyen tüm makalelerde ise etik sorumluluk beyanına yer verilecektir.

Etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca makale ilk/son sayfasında yer verilmelidir. Olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmesi gereklidir.

Gönderilecek makale, herhangi bir kişi/grup/topluluk ile yapılacak anket ve görüşme-mülakat, gözlem, bilgisayar ortamında test uygulamak, video/film kaydı, ses kaydı, alkol, uyuşturucu ya da diğer herhangi bir kimyasal maddenin katılımcılara kullandırılması, yüksek düzeyde uyarıma (ışık, ses gibi) maruz bırakma, radyoaktif materyale maruz bırakma vb. gibi çalışmaları içeriyorsa/içerecekse “Etik Kurulu Kararı” alınması gerekmektedir. Aksi takdirde makaleler kabul edilmeyecektir.

### **Çeviri Makale:**

Çevirinin değerlendirmeye alınabilmesi için makalenin orijinal dilinde belirli bir (en az 5) sayıda atf almış olması gerekmektedir.

Çevirmen, makalenin yazar veya yazarlarından ve yayıncıdan çalışmanın çevirisinin Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde yayımlanması için imzalı izin yazısı almalı ve bu belgeyi “.pdf” uzantılı olarak dosyalar kısmına yüklemelidir (İlk dipnotta bu husus belirtilmelidir). Çeviri yazılarda her türlü telif maliyeti çevirene aittir. Ayrıca çeviri yazıların orijinal metinlerinin “.pdf” formatları Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi editörlüğü ile paylaşılmalıdır.

Örnek: [Bu çalışma xxx xxx tarafından kaleme alınan “xxx xxx” başlıklı makalenin (Dergi adı cilt/sayı (yıl), sayfa aralığı) yazar ve yayıncısının (xxx Yayınevi) izniyle tercüme edilmiştir.]

Asıl metinde kullanılan atıf sistemi, metin içi notlar ve kaynakça APA 7 atıf sistemine göre yeniden düzenlenmelidir.

Ayrıca çevirisi yapılan makale sahibinin adının sonuna yıldız (\*) eklenerek varsa unvan, kurum/üniversite, şehir, ülke, bölüm/anabilim dalı bilgilerine yer verilmelidir. Çevirmen hakkındaki bu ve benzeri bilgiler de yine (\*\*) eklenerek verilmelidir.

Dergi yayın kurulunca bir sayıda en fazla iki çeviriye yer verilmesi uygun görülmüştür. Buna göre belirtilen sayı fazlası çeviriler bir sonraki sayıya bırakılır.

**Not:** TDİD’e yapılacak yazı başvurularında, yazının daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış, olması ya da yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekmektedir. Bir araştırma kurumu/kuruluşu tarafından desteklenen çalışmalarda, söz konusu kurumun/kuruluşun ve projenin adı, varsa, tarihi ve sayısı belirtilmelidir. Bunun dışında bilim etiğinin gerekli kıldığı diğer tüm bilgilerin şeffaflık içinde paylaşılması talep edilmektedir.

#### **Yazarlara yardımcı olabilecek diğer hususlar:**

Yukarıda belirtilen yayın ilkeleri ve yazım kurallarına göre hazırlanan yazılar, DergiPark sistemi kullanılarak <http://dergipark.gov.tr/egetdid> internet adresi üzerinden gönderilirken yazının; araştırma makalesi, olgu sunumu, tezden üretilen yayın, derleme veya diğer türden hangisine ait olduğu seçilmelidir. Çeviri ve aktarma türünden çalışmalarda, çeviri veya aktarmanın yapıldığı orijinal metnin birer kopyası da iletilmelidir. Yazı içerisinde farklı yazı karakterleri (fontlar) kullanılmış ise bunlar belirtilmeli, makale ile birlikte yazı karakteri de iletilmelidir. Makaleler ile ilgili bütün yazışmalar ve süreçler DergiPark üzerinden gerçekleşmekte ve DergiPark’ta arşivlenmektedir.

#### **Yazım kuralları:**

**Başlık:** İçerikle uyumlu bir başlık olmalıdır. Başlık 12 kelimeyi geçmemeli, sadece ilk harfleri büyük ve koyu harflerle, 12 punto büyüklüğünde yazılmalıdır. İngilizce başlık italik ve 11 punto büyüklüğünde, başlığın altında yer almalıdır. Times New Roman yazı tipi kullanılmalıdır.

#### **Başka Bir Bilimsel Çalışmadan Üretilen Yayın**

Herhangi bir çalışmadan (projeden, tezden, kitaptan) üretilen çalışmalarda makale başlığı esas alınarak dipnotta (\*) belirtilmelidir. Örnek:

\*Bu makale Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı’nda hazırlanan “...” adlı devam eden/savunulan doktora tezinden üretilmiştir.

**Yazar Adı ve Unvanı:** Başlığın altında, sağa dayalı, 11 punto büyüklüğünde, adının ilk harfi büyük, soyadı tamamen büyük harflerle yazılmalıdır. Yazarın

varsa çalıştığı kurumu, unvanı, e-posta adresi ve ORCID bilgisi dipnotta (\*) işareti ile 9 punto büyüklüğünde olacak şekilde belirtilmelidir.

**Özet:** 150 kelimedenden az ve 200 kelimedenden çok olmayacak şekilde kaleme alınmalıdır. Türkçe makalelerde özetin İngilizce tercümesi; Türkiye Türkçesi dışındaki Türk lehçeleri, İngilizce ve Rusça kaleme alınan makalelerde ise özetin Türkiye Türkçesine tercümesi yahut aktarması yer almalıdır. İsteyen yazarlar makalelerin sonuna İngilizce yahut Rusça geniş bir özet de ekleyebilirler. Bu özetler makalenin üçte biri oranını geçmemelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Özette tanımlanan kuralların gerekli kıldığı dil ve lehçelerde ilgili bilim alanının terminolojisi dikkate alınarak en az beş anahtar kelime özetlerin altına yazılmalıdır.

**Makale Metni:** Yazılar A4 boyutundaki kâğıtlara, tek satır aralığıyla, Times New Roman yazı tipi ile 11 punto büyüklüğünde, dipnotlar ise 9 punto, tek paragraf aralığıyla, Times New Roman yazı tipi ile yazılmalıdır.

#### **Çıkar Çatışması, Teşekkür, Katkı Payı**

Metnin sonunda şayet varsa “Çıkar Çatışması”, “Destek ve Teşekkür” eklenmelidir.

Birden çok yazarlı çalışmalarda ise yazarlar tarafından “Katkı Payı” oranı belirtilmelidir.

**Kaynakça:** Latin alfabesi dışındaki alfabelerle kaleme alınan yazıların bibliyografyasında Latinize biçimi de yer almalıdır.

#### **Kaynak Gösterme:**

• Gönderilen yazılar, referans sistemi, kaynak gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association 7 (APA 7) stiline hazırlanmalı, kaynaklar dipnot sistemi yerine iç not olarak hazırlanmalıdır. Metin içerisinde verilecek kaynaklarda yazar soyadı, yayın yılı ve sayfa numarası aşağıdaki gibi verilecektir.

#### **Metin İçi Kaynak Gösterimi Aşağıdaki Gibidir:**

Doğrudan alıntılarda alıntı 40 kelimedenden daha azsa çift tırnak içine alarak belirtiniz:

“Dönüşüm kavramı zihindeki bir bilginin çeşitli işlemlerden geçilerek sunulmasını içerir” (Kerimoğlu, 2016, s. 77).

40 veya daha fazla kelime içeren doğrudan alıntılarda tırnak işareti içine almadan blok halinde soldan 0.5 inç girintili veriniz:

Birinci ve ikinci tarzdaki bildirme ifadelerinde fiil kullanılmadığı için bunların birleşik fiil ile karışmasından bahsedilemez. Bildirmenin üçüncü şekli olarak verdiğimiz örneklerde er-, tur-, bol- fiilleri cümle ile ilgili bir iş görmüşler;

cümlelerin kuruluşunda vazife almışlardır. O halde bu kullanılışları, birleşik fiil içinde mütalaa etmemek lazımdır (Ercilasun, 2014, s. 75).

- **Yazar Adı Metin İçinde Geçiyorsa**

Metin içinde yazar adı geçiyorsa yazar adından sonra parantez içinde tarih verilir. Sayfa numarası ise alıntı yapılan cümleden sonra yazılır.

Ahmet B. Ercilasun (2010), “Eski Oğuz Türkçesinin en önemli ses özelliği, küçük ünlü uyumunun mevcut olmayışıdır” (s. 459).

- **Yazar Adı Metin İçinde Geçmiyorsa**

(Yazar soyadı, yıl, s.)

“Eski Oğuz Türkçesinin en önemli ses özelliği, küçük ünlü uyumunun mevcut olmayışıdır” (Ercilasun, 2010, s. 459).

- **Anonim Çalışma**

Atıf yapılan çalışmanın yazarı belli değilse çalışmanın adı yazılır. Çalışmanın adı metin içinde verilecekse italik olarak yazılmalıdır. Çalışmanın adı uzunsa metin içi alıntıda kısaltılarak verilir.

Diğer bir kaynakta (Dünyada Memurlar ve Sendika, 1996, s. 55) da belirtildiği gibi...

Yazarı belli olmayan çalışmalarda yazar adı “Anonim” olarak da kabul edilebilir. Bu durumda kaynakça kısmında da yazar adını “Anonim” kullanın.

Diğer bir kaynakta (Anonim, 1996, s. 55)’da belirtildiği gibi...

- **Metin İçinde Genel Bir Referans Yapılıyorsa**

(Yazar soyadı, yıl)

Gramerleşme, gramatikal yapıların süreç içerisinde nasıl ortaya çıktıklarını göstermektedir (Gökçe, 2013).

- **Aynı Yazara Ait Birden Fazla Çalışma**

Ahmet B. Ercilasun, Bengü taşların, Köktürklerin ikinci döneminden kalmış olan yazılı anıtlar olduğunu (2016, s. 339), bu yazıtlardan da Çoyr yazıtının tarihi bilinen en eski Türk yazıtı olduğunu belirtmektedir (2010, s. 128).

- **Aynı Yıl İçerisinde Yazar Tarafından Yapılan Farklı Çalışmalar**

Yazarın aynı yıl içinde yayımlanmış birden fazla çalışmasına atıf yaparken yayın tarihinden sonra “a, b, c” gibi ibareler konulmalıdır.

Oğuz boylarının her birinin özgün ağız özelliklerini belirleyebilmenin bugün çok daha zordur (Gülsevin, 2010a, s. 1077).

- **İki Yazarlı Çalışma**

Metin içinde yazar adı geçiyorsa:

Doğan ve Koç, Kazak Türkçesinde 9 adet ünlü bulunduğunu belirtir (2013, s. 18).



Metin içinde yazar adı geçmiyorsa:

“Kazak Türkçesinde 9 adet ünlü bulunmaktadır” (Doğan ve Koç, 2013, s. 18).

- **Birden Çok Yazarlı Çalışma**

İki yazarlı çalışmalarda her iki yazarın da soyadı verilir:

(Doğan ve Koç, 2013, s. 44).

Üç veya daha fazla yazarlı çalışmalarda “ilk yazarın soyadı ve ark.” şeklinde belirtilmelidir:

(Ali ve ark., 2017, s. 65).

- **Dolaylı/İkincil Alıntılarda**

Eğer dolaylı alıntı yapılacaksa orijinal kaynak kişi metin içinde yazılır; ikincil kaynak kişi ise parantez içerisinde belirtilir.

Salsalname’yi Gülşehrî’den önce de birisinin yazmış olduğu düşünülmektedir (Köprülü, 1991’den aktaran Ercilasun, 2010, s. 439).

- **Birden Fazla Çalışma**

Birden fazla çalışmaya atıf yapılıyorsa:

Yazar soyadlarının alfabetik sıralaması dikkate alınarak noktalı virgülle ayırarak verilir:

(Dilaçar, 2016, s. 30; Güner, 2021, s. 45; Kerimoğlu, 2015, s. 90).

- **Kurumsal Yazar**

Çalışmayı yapan kurum belirtilir: (Türk Dil Kurumu, 2011, s. 65). Şayet kurum adında kısaltma yapılacaksa metin içinde de kısaltılarak verilmeli:

(TDK, 2011, s. 65).

- **Aynı Soyadına Sahip Yazarlar**

(Yazar adının ilk harfi. Soyadı, yıl, s.).

Türk destanlarında aile algısında ad verme ve ad biliminde ad verme...

(H. İ. Şahin, 2012, s. 118; İ. Şahin, 2015, s. 45).

- **Ciltli Çalışma**

Sayfa numarası ve tarihi belirtilir. Sadece atıf yapılan cilt yazılır:

Hümâ, güzelliğin de bir timsâli idi (Ögel, 2014, s. 123).

- **Çok ciltli çalışmalarda:**

(Pflanze, 1963-1990).

- **Daha Önceki Bir Baskının Yeniden Basımı/Yayımları**

Yeniden basılmış, yeniden yayımlanmış eserlerde metin içi atıfta her iki tarih de verilmelidir. İlk yayım yılı / yeniden yayımlandığı yıl şeklinde sıralanmalıdır: (Ercilasun, 1984/2014, s. 35).

- **Antoloji Çalışması**

Antolojiden veya editörden değil, direkt çalışmadan bahsedilir.

“Antolojinin adı” (yıl).

Güneydeki yoksulluk Hurston’un otobiyografisi olan “Karayolundaki Toz İzleri” (1982)’nde ele alınmaktadır.

- **Ansiklopediler**

(Balkans: History, 1987).

- **Sözlükler**

(Develioğlu, 2013, s. 45).

- **Elektronik Ortamdaki Metinler**

- **Video ya da Film**

(Filmin adı, yıl) (Deli ve Dahi, 2019).

Video veya filmin herhangi bir saatine, dakikasına veya saniyesine atıfta bulunurken şu şekilde verilir:

(00:02:15-00:02:35)

- **Podcast/ YouTube**

Eğer video/ podcast yazar adı, unvanı, kayıt tarihi varsa belirtilmelidir. Saat, dakika, saniye olarak referans edilmek istendiğinde şu şekilde verilmelidir: (00:02:15-00:02:35).

Orçun Madran “BBY 262 Web tasarımı dersi uygulaması” (2015)’nda web sayfası tasarımının nasıl olacağı ile ilgili bilgi vermektedir.

(Tunç, 2020).

- **Ders/ Söylev/Konferans**

Teplin ve ark. tarafından Psikoloji-Hukuk, Toplum Toplantısı (2005)’nda gençlerde karşılaşılan şiddet eğilimi ve intihar oranları ele alınmaktadır.

- **Diğer Kaynaklar**

- **Gazete**

Ali Yüksel çocuk gelinlerin sayısındaki artışın çok yüksek oranlara ulaştığını dile getiriyor (Cumhuriyet, 2014).

**Metin İçi Alıntılarda Ayrıntılı Bilgi İçin:**

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/citations>

**Kaynakçanın Hazırlanması:**

- Kaynakça yeni bir sayfadan başlamalı ve yazarların soyadlarına veya yazarı bilinmeyen kaynakların başlıklarına göre alfabetik sırayla düzenlenmelidir.

- Kaynakçada yer alan yapıtları yayımlayan yayınevleri belirtilirken yayınevi, yayıncılık gibi sözcükler kullanılmamalıdır. İmge Yayınevi değil İmge, gibi.

- Birden fazla yayınevi gösteriliyorsa, aralarına noktalı virgül konarak tümü belirtilmelidir.

- Makalelerde sayfa numaraları tam olarak belirtilmelidir.

**Temel format:** Yazarın Soyadı, Adının Baş harfi. (Basım Tarihi). *Kitabın Başlığı*. Yayınevi/ Basımevi.

Ögel, B. (2001). *Dünden bugüne Türk kültürünün gelişme çağları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

- **Tek Yazarlı Kitap**

Togan, Z. V. (1981). *Umumi Türk tarihine giriş*. Enderun.

- **Çok Yazarlı Kitap**

Yakıcı, A., Yücel, M., Doğan, M. ve Yelok, V. S. (2017). *Üniversiteler için Türkçe- I yazılı anlatım*. Yargı.

- **Aynı Yazarın İki veya Daha Fazla Çalışması:**

Yıla göre sıralanır.

İnan, A. (1954). *Tarihte ve bugün şamanizm materyaller ve araştırmalar*. TTK.

İnan, A. (1976). *Eski Türk dini tarihi*. Kültür Bakanlığı.

- **Aynı Yazarın Aynı Yıl Yayımlanmış İki Çalışması**

İnan, A. (1976a). *Eski Türk dini tarihi*. Kültür Bakanlığı.

İnan, A. (1976b). *Tarihte ve bugün şamanizm materyaller ve araştırmalar*. TTK.

- **DOI numaralı Kitap**

Çakıcı, A. (2020). *DEHB ve alternatif tedavi türleri*. Pegem Akademi. <https://doi.org/10.14527/9786257228138>

- **Anonim Kitap**

Yazarı bilinmiyorsa eserin adı verilir. Manas. (1995). TİKA.

- **Çeviri Kitap**

Ligeti, L. (1986). *Bilinmeyen iç Asya*. (Sadrettin Karatay, Çev.). TDK.

- **Çeviri Makale**

Erdurucan, S. M. (2020). Tarihin suret-i tedrisi (S. N. Erdurucan, Çev.). *Türk Tarih Eğitimi Dergisi*, 9(2), 647-664). <https://doi.org/10.17497/tuhed.785963> (Çalışmanın ilk yayımı 1910'da yapılmıştır)

- **Editörlü Kitap**

Ekşi, H. ve Yüksel, M. (Ed.). (2018). *Rehberlik ve psikolojik danışma*. Nobel.

- **Editörlü Kitapta Bölüm**

Maden, A. (2021). Yazma eğitiminde bellek ve özellikleri. M. N. Kardeş (Ed.), *Yazma eğitimi içinde* (2. bs., s. 83-100). Pegem Akademi. <https://doi.org/10.14527/9786257676335>

- **Birden Çok Baskısı Olan Kitap**

Kafesoğlu, İ. (2016). *Türk Millî Kültürü* (40. bs.). Ötüken.

- **Sadece Elektronik Basılı Kitap**

O'Keefe, E. (t.y.). Egoism & the cnsts in Western values. <http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?item I 135>

- **Kitabın Elektronik Versiyonu**

Moran, B. (2015). *Türk romanına eleştirel bir bakış 3*. <https://books.google.com.tr/books?id=p38wDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=bilge+karasu&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKEwi8qZLz9KThAhWl0KYKHZ2FBI0Q6AEILjAB#v=onepage&q=bilge%20karasu&f=false>

- **Erişim tarihi olan bir web sitesindeki web sayfası**

Türk Psikologlar Derneği. (t.y.). Klinik Psikoloji Diploma Tescili Süreç Takibi. 17 Şubat 2020'de <https://www.psikolog.org.tr/tr/haberler/www/klinik-psikoloji-diploma-tescili-surec-takibi-x176/> adresinden edinilmiştir.

- **Elektronik Makaleler**

Karadağ, E. (2020). Kalitenin standardını belirlemek: Türk üniversite sıralama sistemlerinin Berlin prensiplerine göre incelenmesi. *Yükseköğretim Dergisi*, 10(3). 260-268. doi:10.2399/yod.19.020000

- **Elektronik Haber Makaleleri**

Arat, Ş. (2013, 13 Mart). En iyi 120 liseliye üniversite hayatları boyunca yarım burs. *Hürriyet*. <https://www.hurriyet.com.tr/egitim/en-iyi-120-liseliye-universite-hayatları-boyunca-yarım-burs-22852138>

- **Çok Ciltli Çalışmalar**

Pflanze, O. (1963-1990). Bismarc and the development of Germany (Cilt 1-3). Princeton University Press.

- **Çok Ciltli Çalışmanın Bir Cildindeki Bölüm**

Bozanoğlu, S. (2014). Akademik güdülenme destek programı. S. Erkan ve A. Kaya (Ed.), Deneyisel olarak sınanmış grupla psikolojik danışma ve rehberlik programlar: C. 3. (5. Bs., s. 1-58). Nobel.

- **Daha Önceki Bir Baskının Yeni Basımı**

Frazer, James G. (2004). Altın dal dinin ve folklorun kökleri 1. Payel. (Orijinal çalışma 1991 yılında yayımlanmıştır)

- **Bilimsel Dergide Tek Yazarlı Makale**

İnan, A. (1959). Manas destanı üzerine notlar. *Bellekten*, 8(7), 125-159.

- **Bilimsel Dergide Çok Yazarlı Makale**

Malatyalı, M. K. Ve Sunal, A. B. (2020). Evli çiftlerde bağlanma boyutları ile evlilik doyumu arasındaki ilişkide evlilik gücünün aracı rolü. *Türk Psikoloji Dergisi*, 35(85), 65-78.

<https://doi.org/10.31828/tpd1300443320181219m000016>

- **Elektronik Dergiden Makale**

Arslan, A. (2014). Atatürk Döneminde Romanya'dan Türk Göçleri ve Göçmenlerin Türkiye'de İskânları. *Turkish Studies*, 9 (4). <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6813>

- **Yazarı Belli Olan Gazete ve Dergi Yazıları**

Özbaşaran, N. (2008, 4 Kasım). Küresel iklim savaşçıları: Solucanlar. *Bilim ve Teknik*.

- **Basılmamış Tezler, Posterler, Bildiriler**

Boyalı, C. (2020). *Öz-kontrol ile akademik erteleme arasındaki ilişkide akıllı telefon bağımlılığının aracı rolünün incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.

Eğer yüksek lisans ve doktora tezleri bir veri tabanında yer alıyorsa;

Karadağ, E. (2009). *Türkiye'de eğitim bilimleri alanında yapılmış doktora tezlerinin tematik ve metodolojik açıdan incelenmesi: Bir durum çalışması* (Tez No. 250896) [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.

Atılgan, B., Tuncel, B. ve Turan, S. (2020, 12-14 Ekim). “Hekimliği öğreniyorum” programının tıp fakültesi öğrencilerinin üniversite yaşamı uyumuna etkisi [Poster sunumu]. Ulusal Tıp Eğitimi Kongresi, İstanbul, Türkiye. <https://cutt.ly/ek2mNZg>

Alpaydın, Y. (2019, 10-12 Ekim). *Yükseköğretim mezunlarının istihdam edilebilirliğini artırmada kullanılacak politika araçları için gerekli olan veri ihtiyacının değerlendirilmesi* [Bildiri sunumu]. 4. Uluslararası Yükseköğretim Çalışmaları Konferansı, Çanakkale, Türkiye.

- **Ansiklopedi**

Zalta, E. N. (Ed.). (2019). *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2019 ed.). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/>

- **Sözlükler**

Türk Dil Kurumu. (t.y.). Güncel Türkçe sözlük. 15 Şubat, 2021 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden edinilmiştir.

- **Bir Devlet Kurumu veya Başka Bir Kuruluşun Raporu**

Strateji Geliştirme Başkanlığı. (2009). *Kamuda verimli aydınlatmaya geçiş raporu* (Yayın No. 2009-19). T.C. Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı. [http://www.enerji.gov.tr/yayinlar\\_raporlar/KVAG\\_Raporu.pdf](http://www.enerji.gov.tr/yayinlar_raporlar/KVAG_Raporu.pdf)

- **Haber Makalesi**

Güçlü, A. (2013, 2 Şubat). Matematik ve fen eğitiminin analizi yapıldı. *Milliyet*, s. 17.

**• Film/ Dizi**

Ceylan, N. B. (Yönetmen). (2018). *Ahlat ağacı* [Film]. Zeynofilm; Memento Films Production.

Güven, B. (Yapımcı). (2007-2011). *Arka sıradakiler* [Televizyon dizisi]. MinT Prodüksiyon; Best Prodüksiyon.

**Kaynakçadaki alıntılarda ayrıntılı bilgi için:**

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples>

**Sayfa düzenine ilişkin esaslar:**

Sayfa Yapısı: Üst: 3 cm, Alt: 2,3 cm, Sol: 2 cm, Sağ: 2 cm.

Cilt Payı: 0 cm, sol.

Üst Bilgi: 2 cm.

Alt Bilgi: 1,3 cm.

Paragraf başı: 0,6 cm.

Paragraf Aralığı: Önce ve Sonra 2nk Satır Aralığı: Tek

**Tablo ve grafik kullanımına ilişkin esaslar:**

1. Metin içerisindeki tablo ve grafiklerin 9 punto büyüklüğünde hazırlanması gerekmektedir.

2. Metin haricinde ek olarak sunulacak tablo ve grafikler, kaynakçadan sonra “Ekler” başlığı altında verilmelidir.

3. Tablo numarası ve isimleri alt kısmına, bu bilgilerin alındığı kaynak açıklaması ise parantez içinde yazılmalıdır.

4. Tablo, grafik ve resimler 10 sayfayı geçmemelidir.

**Yazarlara yardımcı olabilecek diğer hususlar:**

Yukarıda belirtilen yayın ilkeleri ve yazım kurallarına göre hazırlanan yazılar, DergiPark sistemi kullanılarak <http://dergipark.gov.tr/egetdid> internet adresi üzerinden gönderilirken yazının; araştırma makalesi, olgu sunumu, tezden üretilen yayın, derleme veya diğer türden hangisine ait olduğu seçilmelidir. Çeviri ve aktarma türünden çalışmalarda, çeviri veya aktarmanın yapıldığı orijinal metnin birer kopyası da iletilmelidir. Yazı içerisinde farklı yazı karakterleri (fontlar) kullanılmış ise bunlar belirtilmeli, makale ile birlikte yazı karakteri de iletilmelidir. Makaleler ile ilgili bütün yazışmalar ve süreçler DergiPark üzerinden gerçekleşmekte ve DergiPark'ta arşivlenmektedir.





**Ege Üniversitesi**  
**Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**  
**Yayın Etiği ve Yayında Suistimal Beyanı**

Yayın Etiği ve Yayında Suistimal Beyanı, Code of Conduct and Best-Practice Guidelines for Journal Editors (Committee on Publication Ethics, 2011)'na dayanmaktadır.

## **1. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN SORUMLULUKLARI**

### **Editöryal Bağımsızlık**

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, herhangi bir kimse veya ticari ortaklarının etkisi olmadan editöryal kararların bağımsızlığının sağlanmasını taahhüt etmektedir.

### **Fikri Mülkiyet ve Telif Hakkı**

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, dergide yayımlanan makalelerin mülkiyet ve telif haklarını korur ve her makalenin yayımlanmış versiyonunun kaydını sağlamaktadır. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, yayımlanmış her makalenin bütünlüğünü ve şeffaflığını sağlamaktadır.

### **Bilimsel Suistimal**

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, hileli yayın veya yayıncı intihali ile ilgili olarak daima uygun tedbirleri almaktadır.

## **2. EDİTÖRLERİN VE YAYIN KURULUNUN SORUMLULUKLARI**

### **Adil Davranış ve Editöryal Bağımsızlık**

Editörler, gönderilen makaleleri hem akademik değerine göre (önem, özgünlük, çalışmanın geçerliliği, açıklığı) hem de derginin kapsamına uygunluğu temelinde değerlendirir. Bu değerlendirmeyi yaparken, yazarın ırkı, cinsiyeti, cinsel yönelimi, etnik kökeni, hangi ülkenin vatandaşı olduğu, dini inancı, politik görüşü veya hangi kurumda çalıştığını dikkate almaz.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir. Editör, derginin tüm editöryal içeriği ve bu içeriğin yayımlanması zamanlaması konusunda tam yetkilidir.

Editörler, dergi politikası, yayım kuralları ve seviyesine uymayan eksik ve hatalı araştırmaları hiçbir etki altında kalmadan reddetmelidir.



**Gizlilik**

Editörler, en az iki hakem tarafından değerlendirilen makalelerin çift taraflı kör hakemlik sistemine göre değerlendirilmesini sağlar ve hakemleri gizli tutar.

**Yayın Kararları**

Editörler haber, çeviri ve kitap incelemesi dışında gönderilen tüm makalelerin yayınlanmak üzere değerlendirildiğini ve bu alanda uzman olan en az iki hakem tarafından hakem değerlendirmesinden geçirilmesini sağlar. Editör, dergiye gönderilen yazıların hangisinin yayınlanacağına karar vermekten, söz konusu çalışmanın onaylanmasına, araştırmacılar ve okuyucular için önemine, hakemlerin yorumlarına ve bu gibi yasal gerekliliklere dayanarak sorumludur.

**İfşa ve çıkar çatışmaları**

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi editörü yazarlar, hakemler ve editörler gibi taraflar arasındaki herhangi çıkar çatışmalarına izin vermez. Dergiye gönderilen bir makaledeki yayınlanmamış materyaller, yazarın sarıh bir yazılı onayı olmadan herhangi biri tarafından kullanılmamalıdır.

**Tarafsızlık**

Dergiye gönderilen makaleler daima, herhangi bir önyargı olmaksızın değerlendirilmektedir.

**3. HAKEMLERİN SORUMLULUKLARI****Değerlendirme**

Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasal felsefesine bakılmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.

**Editöre Destek**

Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.

**Çabukluk**

Bir makalede bildirilen araştırmayı değerlendirmek için nitelikli olmayan ya da kısa sürede değerlendirmenin imkânsız olacağını bilen hakem derhal editörü bu durumdan haberdar etmeli ve yeni bir hakem atanması için değerlendirme sürecinden muafiyetini istemelidir.

**Gizlilik**

Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkalarıyla müzakere etmemelidir.

### **Tarafsızlık**

Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.

### **Kaynakların Tanınması**

Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan yayınlanmış çalışmaları bilmelidir. Daha önceki yayınlarda bildirilen bir gözlem, türetme veya tartışma olan herhangi bir ifadeye ilgili alıntı ile eşlik edilmelidir. Bir hakem aynı zamanda editörlere, söz konusu yazı ile kişisel bilgileri olan diğer herhangi bir yazı (yayınlanmış veya yayınlanmamış) arasındaki önemli benzerlik veya örtüşme durumlarını da bildirmelidir. Bunun için ayrıca benzerlik raporu sunan yazılımlarından yararlanarak incelemesini derinleştirebilir.

### **İfşa ve Çıkar Çatışmaları**

Davetli hakemler, inceledikleri makalelerle ilgili çıkar çatışması ortaya çıkması durumunda (rekabetçi, işbirlikçi veya makale yazarları, şirketler veya kurumlardan herhangi biriyle olan diğer ilişkilerden kaynaklanan bağlantılar) derhal hakem davetini reddetmeli, editörlere bildirimde bulunmalıdırlar.

Gönderilmiş bir makalede bulunan yayınlanmamış materyal, yazarların açık yazılı onayı olmadan bir hakem tarafından kendi araştırmasında kullanılmamalıdır. Hakem değerlendirmesi yoluyla elde edilen ayrıcalıklı bilgi veya fikirler gizli tutulmalı ve gözden geçirenin kişisel avantajı için kullanılmamalıdır. Bu, inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

## **4. YAZARLARIN SORUMLULUKLARI**

### **Raporlama Standartları**

Dergiye gönderilen bir metin özgün olmalıdır ve yazarlar, metnin daha önce herhangi bir dergide yayınlanmamış olmasını sağlamalıdırlar. Araştırmanın verileri, makalede tam olarak belirtilmelidir. Dergiye gönderilen bir metin, başkalarının çalışmayı türetmesine izin vermek üzere yeterli detay ve referansları içermelidir.

### **Veri Erişimi ve Alıkonma**

Yazarlardan çalışmalarının ham verilerini editör incelemesi için el yazmasıyla birlikte sağlamaları istenebilir ve eğer uygulanabilirse verileri kamuya açık hale getirmek için hazırlanmalıdırlar. Her halükârda, yazarlar, katılımcıların gizliliğinin korunabilmesi koşuluyla, bu verilerin yayınlanmasından en az 10 yıl sonra (tercihen kurumsal veya konu bazlı veri havuzu veya diğer veri merkezi aracılığıyla) diğer yetkili profesyonellere erişilebilir olmasını sağlamalıdır. Tescilli verilere ilişkin yasal haklar yayımlanmasını engellemez.

## Özgünlük ve intihal

Yazarlar, yalnızca tamamen orijinal eserler yazdıklarını ve gönderdiklerini ve başkalarının eserlerini ve/veya ifadelerini kullandıysa, bunun uygun şekilde atıf yapılarak belirtildiğinden emin olmalıdırlar. Makalede bildirilen çalışmanın niteliğini belirlemede etkili olan yayınlara da değinilmelidir. İntihal, bir başkasının yayını, yazarınki gibi yazmaktan, başkalarının çalışmalarının önemli kısımlarını (atfetmeden) kopyalamak veya başka bir deyişle, başkaları tarafından yürütülen araştırmaların sonucunu almak için birçok biçime sahiptir. Herhangi bir şekilde yapılan intihal, etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez.

Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayımlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmacının aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde veya başka amaçlarla ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmacının sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayım yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde veya başka amaçlarla ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayımlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan

araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

### **İntihal Politikası**

Dergimize gelen her inceleme, “iThenticate” intihal programında taranmaktadır. Editörlerin, hakemlerin ve yazarların, uluslararası yayın etik kurallarına uyması ve makalelerin yazım kurallarına uyumlu olması zorunluluğu vardır.

### **Birden çok, yinelenen, fazlalık veya eşzamanlı başvuru / yayın**

Aynı çalışma birden fazla dergide veya birincil yayında yayınlanmamalıdır. Bu nedenle, yazarlar başka bir dergide yayınlanmış bir makaleyi değerlendirmek üzere göndermemelidirler. Bir makalenin birden fazla dergiye aynı anda sunulması etik olmayan yayıncılık davranışıdır ve kabul edilemez.

Bazı makalelerin (klinik kılavuzlar, çeviriler gibi) birden fazla dergide yayınlanması, belirli koşulların yerine getirilmesi şartıyla bazen gerekli olabilir. İlgili dergilerin yazarları ve editörleri, aynı verileri ve ana belgenin yorumunu yansıtmaları gereken ikincil yayını kabul etmelidir. Birincil referans ikincil yayında belirtilmelidir.

## **5. FERAGAT**

Editörler ve yayın kurulu, yazarların ifade ettiği görüşlerden ve dergideki yayınlanan yazıların içeriğinden sorumlu değildir. Özgünlük, yazıların okunması ve hatalar bireysel yazarların sorumluluğundadır. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde inceleme ve yayınlanmak üzere gönderilen tüm yazılar, özgünlük, etik konular ve faydalı katkılar için çift-kör incelemelere tabi tutulmaktadır. Hakemlerin kararları dergide yayınlanacak tek araçtır ve kesindir.

## **Eski Çin ve Bozkır Yazıtlarındaki Ejderha, Kaplumbağa ve Arslan Tasvirleri Üzerine**

On Dragon, Tortoise, and Lion Depictions in Ancient Chinese and Steppe Inscriptions

\* **Tuğba Gökçe BALCI, Tilla Deniz BAYKUZU**

## **Political Role Played by Yanzhis in the Xiongnu Empire**

Hun İmparatorluğu'nda Yanzhilerin Oynadığı Politik Rol

\* **Gökay YAVRUCUK**

## **Memlûk - Çağataylı İlişkilerine Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler**

Some Findings and Evaluations on the Mamluks and the Chagataids Relations

\* **Kazım UZUN**

## **Oniki Ada'da Geç Osmanlı Dönemi Kamu Yapıları Üzerine Değerlendirme**

Public Buildings on the Dodecanese Islands in the Late Ottoman Period

\* **Merve YILDIRIM ÖZBAŞ**

## **Emperyalizmin Bolşevik Devrimi Perspektifinden Liberal ve Marksist-Leninist Yorumu**

Liberal and Marxist-Leninist Explication of Imperialism from the Perspective of the Bolshevik Revolution

\* **Hamit ÖZMAN**

## **İkinci Dünya Savaşı'nda Batı Sahillerine Sığınan Yunanlar, Yunanistan'a Yapılan İnsani Yardımlar ve İzmir**

Greek Refugees to the West Coast During the Second World War, Humanitarian Aid to Greece and İzmir

\* **Ozan YÜCESOY**

## **İkinci Dünya Savaşı, Sovyet Resmi İslamı ve Orta Asya Müslüman Ruhani İdaresi (Müftülüğü)-SADUM**

Second World War, Soviet Official Islam and The Spiritual Administration of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan-SADUM

\* **Mehmet Erkan KILLIOĞLU**

## **Türk Halk Hekimliğinde Hayvan Sembolizmi**

Animal Symbolism in Turkish Folk Medicine

\* **Nagihan BAYSAL YURDAKUL**

## **Uygur Destanlarında Folklorik Unsurlar**

Folkloric Elements in Uyghur Epics

\* **Bahar TÜRKYILMAZ**

## **Mekân, Bellek ve Ritüel Ekseninde Kırgızlarda Komşuluk İlişkileri**

Neighborhood Relations in Kyrgyz in the Context of Space, Memory and Ritual

\* **Arzu KİYAT**

## **Bozkırın Bilgesi Olcas Süleymanov**

The Wise of the Steppe Olcas Suleimanov

\* **Ekrem AYAN, Cemre Sena YILDIZ**

## **Kamu Diplomasisi Bağlamında Türkiye'nin Türk Devletlerine Yardımları**

Turkey's Aids to Turkish States in the Context of Public Diplomacy

\* **Süleyman EREN**