

100

MİLLÎ MÜCADELE'NİN YÜZÜNCÜ YILI

GÜNEŞ VAKFI YAYINLARI

Ölçü Kapı İş Merkezi Kat : 8 Yıldırım Erzurum
Tel: 442-231 36 33 - www.guneshvakti.org



ISSN 978-605-66511-0-6
9 786050 651106

KAFDAĞI

Cilt: 8 Sayı: 2 Aralık 2023

GÜNEŞ VAKFI
THE SUN FOUNDATION



GÜNEŞ VAKFI
THE SUN FOUNDATION

ISSN : 2458-7923
e-ISSN : 2687-4024

KAFDAĞI

6 Aylık Hakemli-Sürelî Dergi Cilt: 8 Sayı: 2 Aralık 2023



ISSN 2458-7923 | e-ISSN 2687-4024

KAFDAĞI

6 Aylık Ulusal Hakemli - Süreli Dergi



GÜNEŞ VAKFI
THE SUN FOUNDATION



KAFDAĞI

Ulusal Hakemli - Süreli Dergi
Cilt 8 Sayı 2 Aralık/ December 2023
ISSN 2458 - 7923 | e-ISSN 2687- 4024

Sahibi /Owner Güneş Vakfı Adına
In the Name Güneş Vakfı
Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editör
Prof. Dr. Yavuz GÜNAŞDI

Başeditör /Head-Editör
Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN Editör /Editorial Board

Prof. Dr. Akın BİNGÖL
Prof. Dr. İbrahim ÜNGÖR
Prof. Dr. Nezahat CEYLAN
Prof. Dr. Oktay ÖZGÜL
Prof. Dr. Yavuz GÜNAŞDI
Doç. Dr. Mustafa KARAGEÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Selma PEHLİVAN

Dil Editörleri / Language Editors
Doç. Dr. Özkan DAŞDEMİR - Türkçe Dil Editörü
Dr. Öğr. Üyesi Kamil CİVELEK - French Language Editor
Arş. Gör. Ali AKYAR- Russian Language Editor

Dizgi -Typesetting
Prof. Dr. Yavuz GÜNAŞDI

Kapak Tasarım - Cover Desing
Ali Kürşad SALIN

Yönetim Yeri / Contact
Gürcükapı İş Merkezi Kat:8 Gürcükapı Yakutiye/Erzurum

Telefon/Phone: 0 442 231 8092

Posta / E- Mail: gunesvakfierzurum@gmail.com

Baskı Tarihi / Print Date: 2023

Baskı Yeri / Print Adress: Erzurum

Kafdağı, Güneş Vakfı'nın resmi yayın organıdır. Haziran ve Aralık ayları olmak üzere yılda 2 sayı yayımlanır. Dergide kuramsal ve uygulamalı özgün araştırma, inceleme, derlemeler ve kitap tanıtımlarına yer verilecektir. Dergide yayımlanan makalelerden yazarları sorumludur. Her hakkı saklıdır. All rights reserved The views expressed in the Journal are the responsibility of the individual aauthor

DEĞERLENDİRME SÜRECİ

“KAFDAĞI” 2016 yılından itibaren, “Ulusal Hakemli Dergi” olarak yayın hayatına başlamıştır. Haziran ve Aralık olmak üzere, yılda en az iki defa yayımlanır. Ayrıca özel sayı olarak da yayımlanabilir. Dergiye gönderilen yazılar, başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

“KAFDAĞI” dergisine yayın kurallarına uygun olarak gönderilen makaleler, değerlendirilmek üzere iki alanında uzman hakeme gönderilir. Kafdağı Dergisi, sürecin her aşamasında, hakem ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu çift-kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem raporlar beş yıl süreyle saklanır. Makaleyi değerlendiren iki hakemden birisinin olumlu diğerinin olumsuz rapor vermesi durumunda makale üçüncü hakeme gönderilerek üçüncü hakemin olumlu veya olumsuz görüşüne göre nihai kararı vermektedir.

“KAFDAĞI” dergisine yazının gönderilmesi, yayımı için başvuru olarak kabul edilir. Yazılardan doğabilecek her türlü yasal sorumluluk yazarlarına aittir. Dergi, gönderilen yazılarda düzeltme yapmak, yazıları yayımlamak ya da yayımlamamak hakkına sahiptir. Dergimizde, sosyal alanlarda hazırlanmış akademik çalışmalar, derlemeler, çeviriler ve tanıtım yazıları vb. çalışmalara yer verilmektedir.

“KAFDAĞI”nın yayın dili Türkiye Türkçesi olmakla birlikte, gerekli ve uygun görüldüğü durumlarda, diğer Türk lehçeleri ve İngilizce, Almanca, Fransızca, Rusça, Arapça, Farsça yazılara da yer verilmesi mümkündür. Daha önce, ulusal/uluslararası kongre ya da sempozyumlarda sunulmuş ve özeti yayımlanmış çalışmalar, bu nitelikleri belirtilerek gönderilebilir.

“KAFDAĞI” dergisinden ayrıca farklı konularda bilgi almak için gunesvakfierzurum@gmail.com adresini kullanabilirsiniz.

KAFDAĞI DERGİSİ YAZIM KURALLARI

Kafdağı Dergisi'nde yayımlanmak üzere gönderilen yazılar sayfanın tek yüzüne yazılmalıdır. Eserler yazım kurallarına uygun şekilde hazırlandıktan sonra DergiPark üzerinden gönderilmelidir. Yazılar, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uyularak hazırlanmalı ve 25 sayfayı geçmemelidir (fotoğraf ve çizimler hariç).

Eserlerin başlangıç sayfasında bulunması gereken bilgiler

Yazar ad(lar)ı, Yazarın Adres(ler)i, E-Posta adres(ler)i, Makalenin İngilizce adı, Makalenin İngilizce özeti, Anahtar kelimeler (İngilizce ve Türkçe 3-8 adet)

Eserin kaydedildiği otomasyonda bulunması gereken bilgiler

Yazar Adı ve Unvanı, Makale Adı, Yazar Adresi, E-Posta Adresi, Bağlantı Telefonu

Yazı karakteri

Makale başlığı, tamamı büyük harflerle, sayfaya ortalanmış olarak Times New Roman 11 punto-kalın normal İngilizce başlık, kelime baş harfleri büyük, sayfaya ortalanmış olarak Times New Roman 10 punto-kalın

Yazar Adı unvan belirtilmeden, sayfaya ortalanmış olarak Times New Roman 10 punto-bold Yazar unvanı, Adresi ve E-Posta, sayfaya ortalanmış olarak Times New Roman 9 punto

Öz ve Abstract, sayfaya ortalanmış olarak Times New Roman 9 punto-italik (en az 100 en çok 300 kelime)

Bölüm başlıkları ve alt başlıklar, 1 cm boşluk kullanılarak Times New Roman 11 punto-bold

Metin, Times New Roman 11 punto

Alıntılar, metin içinde Times New Roman 11 punto

Tablo, Fotoğraf, Harita, Grafik başlıkları, Times New Roman 11 punto

Sayfa Düzeni

Kenar boşlukları Üst: 6,5 cm, Alt: 5 cm, Sağ: 4,5, Sol: 4,5
Girinti sol:0, sağ:0, Paragraf boşluğu: 1 cm, Aralık Önce: 3 nk, Sonra: 3 nk,
Satır Aralığı: tek, Üst bilgi: 5 cm, Alt Bilgi:1,25 cm

Metin içerisinde yer alan fotoğraf, harita ve şekiller 300 dpi çözünürlükte taranmış ve ilgili bölüme yerleştirilmiş olmalıdır.

Grafikler hazırlanırken, iç bölümlerde yer alan yazıların okunabilirliğine dikkat edilmeli ve grafik içi taramalarda gri tonlama uygulanmalıdır.

Alıntılar Metin içinde APA olarak verilmelidir.

Kaynaklar makalenin son bölümünde “KAYNAKLAR” adı altında verilmelidir.

Yayın kurallarına uymayan ve büyük değişiklik gerektiren yazılar, uyarılarla birlikte yazarlarına geri gönderilecektir.

KAYNAKÇA BAĞLACI

Metin içerisinde yapılacak atıflarda kaynakça bağlacı kullanılmalıdır.
Türkçe makalelerdeki kaynakça bağlaçlarında ve kaynakça listesinde “ve” bağlacı kullanılmalıdır.

İngilizce makalelerdeki kaynakça bağlaçlarında “&” işareti, metin içi atıflarda “and”, kaynakça listesinde “&” işareti kullanılmalıdır.

Makale kaynakçası APA kaynakça gösterme standartlarına uygun olarak girilmelidir.

Her makalenin sonunda mutlaka kaynakça listesi bulunmalıdır.

KAFDAĞI DERGİSİ YAYIN ETİK İLKELERİ

Kafdağı Dergisi olarak şu kuruluşların etik ilkeleri esas alınmaktadır:
Committee on Publication Ethics (COPE) - Başvuru değerlendirme sürecindedir.

YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi

Yükseköğretim Kurumları Etik Davranış İlkeleri

TÜBİTAK - Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği

KAFDAĞI DERGİSİ

Cilt 8 Sayı 2 – Aralık / December 2023

İÇİNDEKİLER Contents

Dursun Can EYÜBOĞLU/Araştırma Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı.....	152-183
İslamidin NURDİNOV/Araştırma İskitlerin Batıya Göçleri.....	184-196
Oğuz ÇAM/Araştırma Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün İnanç Turizmine Katkıları.....	197-219
Fırat TANAS/Araştırma Fitchte'de Özgürlük.....	220-244
Mehmet BULUT/Araştırma Sayıştay Denetim Raporlarında Sosyal Güvenlik Kurumu'nun Muhasebe Zafiyeti.....	245-258

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Ahmet TOKSOY - Adnan Menderes Üniversitesi
Prof. Dr. Akın BİNGÖL - Kafkas Üniversitesi
Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Bahattin ÇELİK – Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ERDAL- Yozgat Bozok Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU - Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÜNGÖR - Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT - Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Neslihan DURAK - İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Nezahat CEYLAN- Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Oktay ÖZGÜL - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Soner HUNKAN - Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Salih ÇEÇEN - Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Sefa YILDIRIM- Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Prof. Dr. Tuncay ÖĞÜN-Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Turgut YİĞİT - Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ümit KILIÇ - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Yavuz GÜNAŞDI - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf KILIÇ - Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KARAGEÇİ- Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Gökhan KALMIŞ- Mustafa Kemal Üniversitesi

ALAN EDITÖRLERİ

Prof. Dr. Muhammet Hanifi MACİT- Erzurum/Türkiye (Felsefe- Psikoloji)
Prof. Dr. Mehmet ZAMAN - Erzurum/Türkiye (Coğrafya)
Prof. Dr. Metin BAYRAK - Erzurum/Türkiye (İktisadi ve İdari Bilimler)
Doç. Dr. Hatem TÜRK - Giresun/Türkiye (Edebiyat- Türkçe)
Dr. Öğr. Üyesi Buluthan ÇETİNDAS -Erzurum/Türkiye (Bilgi ve Belge Yönetimi)

DANIŞMA VE HAKEM KURULU

Prof. Dr. Ahad ANDİCAN - İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL - Yeditepe Üniversitesi
Prof. Dr. Alperen KAYSERİLİ-Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Prof. Dr. Atilla DURSUN - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Erkan GÖKSU - Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma GEÇİKLİ - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Fırat PURTTAŞ – Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Hakan Hadi KADIOĞLU - Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Haluk SELVİ - Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Ali ŞAHİN - Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan BAHAR - Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Basri KARADENİZ - Dumlupınar Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Ali KUTLU - Kafkas Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin BAYDEMİR - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin KARADAĞ - Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU - Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İlhami DURMUŞ – Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal BAKIR - Erzurum Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Lütfü DEMİR - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Maya PAHİMOVA - Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi
Prof. Dr. Muhammet Hanefi PALABIYIK – Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Murat KARAOĞLU - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa METE - Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Mudahir ÖZGÜL - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Najat SAYEM - San'a University
Prof. Dr. Orhan BÜYÜKALACA - Korkut Ata Üniversitesi
Prof. Dr. Özdemir KOCAK - Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Rafet ASLANTAŞ - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Sadettin GÖMEÇ - Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Saleh SULTANSOY - TOBB Üniversitesi
Prof. Dr. Saliha KODAY - Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Sefer AŞUROV - Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi
Prof. Dr. Tevfik GÜLSOY - Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Veli BAŞSALİYEV - Nahcivan Azerbaycan Bilimler Akademisi
Prof. Dr. Zeki İŞCAN - Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim AYKUN - Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Fikret ARARGÜÇ - Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞI - Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Recai KIZILTUNC - Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan GEYİKOĞLU - Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mayrambek OROZOBAYEV - Ardahan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ERSUNGUR - Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nurgül MOLDALIEVA - Ardahan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Suat VURAL - Ardahan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Tacettin ŞİMŞEK - Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zerrin KÖŞKLÜ - Atatürk Üniversitesi

Teşekkür

Dergimizin bu sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz, aşağıda isimleri yer alan öğretim üyelerine teşekkür ederiz.

Yayın Kurulu

Acknowledgement

We convey our deepest gratitude's and thanks to below mentioned scholars who graciously offered their invaluable assistance in reviewing.

Editorial Board

Prof. Dr. İlhami DURMUŞ	- Hacı Bayram Veli üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	- Kırgızistan-Türkiye Manas Üni.
Prof. Dr. Özkan DAŞDEMİR	- Erzincan Binali Yıldırım Üni.
Prof. Dr. Yavuz GÜNAŞDI	- Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Gökhan KALMIŞ	- Mustafa Kemal Üni.
Doç. Dr. Oğuz ŞİMŞEK	- Iğdır Üniversitesi
Doç. Dr. Züleyha Yılmaz SOĞUKSU	- Ordu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kutsi KAHVECİ	- Atatürk üniversitesi
Dr. Deniz YAVUZ	- Milli Eğitim Bakanlığı
Dr. Ömer Faruk KARATAŞ	- Atatürk Üniversitesi

KAFDAĞI

Cilt:8, Sayı:2, Aralık 2023, 152-183
DOI: 10.51469/kafdağı.1378640

Gönderim Tarihi: 19 Ekim 2023

Kabul Tarihi: 28 Kasım 2023

DEDE KORKUT'TAKİ BAYBURD HİSARI

Bayburd Hisari in Dede Korkut

Dursun Can EYÜBOĞLU

Araştırmacı Yazar, Şair. Türkiye-İstanbul

dursuncaneyuboglu@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4163-0976

Çalışmanın Türü: Araştırma

ÖZ

Türk sözlü kültüründe önemli bir yere sahip olan Dede Korkut Destanları, Türk tarihi, coğrafyası, dili, edebiyatı, kültürü, sanatı, müziği, hukuku, inanışları, kurumları gibi birçok alanda değerli bilgiler içermektedir. Dede Korkut'ta birçok yer adı geçmektedir. Bunlardan biri Bayburd Hisari/Baybövirt Kalası'dır. Bayburd Hisari'nin adı Dede Korkut Kitabı'nda dört boyda geçmektedir. Dede Korkut Kitabı'ndaki Bayburd Hisari adı aslında sadece Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu ile ilgilidir. Bu boyun dışındaki üç boyda ise Bayburd'un adı sadece Bamsı Beyrek'in tanıtımında ve hep aynı şekilde geçmektedir. Dede Korkut'taki Bayburd, destanın alt coğrafyasında Türklerin anayurdu Orta Asya'dadır. Dede Korkut Kitabı'nda Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda Parasarun Bayburd Hisari; Topkapı Sarayı'ndaki Oğuzname'de Ban Hisari; Dede Korkut'un Türkmenistan varyantında Bamsım Birek Boyu'nda Porsan Han'ın Baybövirt Kalası olarak geçen yer adı Dede Korkut'un alt coğrafyasında Orta Asya'dadır. Topkapı Sarayı'ndaki Oğuzname'de geçen Ban Hisari bu yer adının eski şeklinin bir yansıması olabilir. Tarihi süreç içerisinde birçok Türk boyu Anadolu'da Bayburt yöresine yerleşmiştir. Dede Korkut Destanları'nın üst coğrafyasında görülen Hamid, Mardin, Bayburd, Trabuzan, Gürcistan gibi yer adları Karakoyunlu ve Akkoyunluların hem kendi aralarında hem de diğer Türk boyları ve başka kavimlerle mücadelelerinin tarihi hatıralarını taşımaktadır. Bu makalede, Dede Korkut'taki Bayburd Hisari; destanın alt coğrafyası ve üst coğrafyasındaki yeri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Coğrafya, Bayburd, Baybövirt, Ban.

Dede Korkut'taki Bayburd Hisari

ABSTRACT

Dede Korkut Epics, which an important place in Turkic oral culture, contain valuable information in many fields such as Turkic history, geography, language, literature, culture, art, music, law, beliefs, institutions. Many place names are mentioned in Dede Korkut. One of them is Bayburd Hisari/Baybovurt Kalasi. The name of Bayburd Hisari is mentioned in four epics in The Book of Dede Korkut. The name Bayburd Hisari in The Book of Dede Korkut is actually only related to the Kam Bori'nin Oglu Bamsi Beyrek Boyu. The name of Bayburd Hisari is mentined only in the introduction of Bamsi Beyrek and always in the same way in three other epics other than this one. Bayburd in Dede Korkut is in Central Asia, the homeland of the Turks, in the sub-geography of the epic. The name of the place mentioned as Parasarun Bayburd Hisari in the Kam Bori'nin Oglu Bamsi Beyrek Boyu; Ban Hisari in the Oguzname at Topkapi Palace; Baybovurt Kalasi of Porsan Han in the Turmenistan variant of Dede Korkut in the Bamsim Birek Boyu, is in Central Asia, in the sub-geography of Dede Korkut. Ban Hisari, mentioned in the Oguzname in Topkapi Palace, may be a reflection of the old form of this place name. In the historical process, many Turkic tribes settled in the Bayburt region of Anatolia. Place names such as Hamid, Mardin, Bayburd, Trabuzan, Gurcistan seen in the upper geography of the Dede Korkut Epics carry the historical memories of the struggles of the Karakoyunlu and Akkoyunlu, both among themselves and with other Turkic tribes and other tribes. In this article, Bayburd Hisari in Dede Korkut; its place in the lower geography and upper geography of the epic were examined.

Keywords: Dede Korkut, Geography, Bayburd, Baybovurt, Ban.

Giriş

Binlerce yıl önceye, eski Türk tarihînin derinliklerine uzanan bağları olan, Türk sözlü kültürünün içerisinde önemli bir yere sahip olan Dede Korkut Destanlarını bize miras bırakan eski Türkler, bugünkü Macaristan'dan Çin'in kuzeyine uzanan çok geniş bir alanda yaşamışlardır. Bu geniş coğrafya, birçok farklı yeryüzü şeklini, birçok farklı iklimleri, birçok farklı etnik topluluğu içerisinde barındırmaktadır. Şimdi kısaca eski Türklerin, eski Türk kültür, boy ve devletlerinin coğrafyasına değinelim:

Kökleri Afrika'ya uzanan günümüz insanının (*Homo Sapiens*), yaklaşık 40.000 yıl önceki *Buzul Çağı*'nda, olasılıkla bir av peşinde, *Orta Asya*'ya girdiği düşünülmektedir. M.Ö. 6000'lerde, Orta Asya'da tarım gelişmişti. M.Ö. altıncı bin-M.Ö. dördüncü bin yılları arasında, Güney Türkmenistan'da tarımcı topluluklar, buranın kuzeyinde kalan bölgenin önemli bir bölümünde avcı-toplayıcılık ve balıkçılıkla geçinen topluluklar yaşıyordu. Uçsuz bucaksız bozkır, hayvancılığa önem veren ilk çiftçilere daha cazip gelmeye başlamıştı. Muhtemelen M.Ö. 4800 gibi erken bir tarihte ve büyük olasılıkla Deşt-i Kıpçak olarak da adlandırılan Kıpçak bozkırlarında atın evcilleştirilmesi önemli bir dönüm noktası olmuştu. M.Ö. 3. bin yılda, bozkırın daha içlerine doğru hareket eden topluluklar için çobanlık yaşam şekli haline gelmişti. M.Ö. 2000 civarında, büyük ölçüde sürülerine bağımlı hale gelen bazı geçimlik tarımcılar göçebelige

geçmişlerdi. Avcılık ise bir besin kaynağı olmaya devam etmişti. Daha sonraki göçebeler de bu durumu sürdürmüşlerdi (Golden, 2015, s. 27-31).

Orta Asya'da, Altay Dağları'nın kuzeyi ile Sayan Dağları'nın güneybatısı arasındaki bölgenin en eski Türk yurdu olduğu düşünülmektedir. Minusinsk bölgesindeki *Afanasyevo Kültürü* (M.Ö. 2500-M.Ö. 1700) ve ardından aynı bölgedeki *Andronovo Kültürü* (M.Ö. 1700-M.Ö. 1200)'nde Proto-Türkler/Ön-Türkler yaşıyordu (Taşağıl, 2013, s. 45-46). *Andronovo Kültürü*'nün yayılmasından, Türklerin çoğalarak, belki de iklim değişikliğinin etkisiyle, etrafa yayıldıkları görülmektedir. Türkler Çin'e, Tanrı Dağları'na, Hindistan'a, Harezm bölgesine, Batı Türkistan'a, hatta olasıdır ki Ön Asya'ya, Sibiryaya bölgesine yayılmışlardır (Taşağıl, 2017, s. 23).

Herodotos'tan günümüze kadar araştırmacılar tarafından İskitler'in ortaya çıktıkları ilk yerleşim yeri olarak Batı Sibiryaya-Altay bölgesi, Kuzey ve Orta Kazakistan, Aral Gölü çevresi ile Aral ve Hazar arasındaki bozkırlar gösterilmektedir (Aksoy, 1998, s. 38). İskitler; Çin Seddi'nden Tuna Nehri'ne kadar çok geniş bir alanda yayılmışlardı (Durmuş, 2017, s. 9). Hunların (Hsiung-nu) ağırlık merkezi, Orhun-Selenga ırmakları ve Türklerce kutlu sayılan Ötüken bölgesi-Ongın Irmağı üzerindeki Karakum ile Ordos bölgesiydi (Kafesoğlu, 2012, s. 59). Merkezleri bugünkü Moğolistan ve Ordos'ta bulunan Hunlar, yaşadıkları devrin süper gücüydü. M.Ö. 2. yüzyılda Büyük Hun İmparatorluğu, doğuda Kore'den batıda Hazar Denizi kıyılarına kadar uzanıyordu (De Groot ve Asena, 2011, s. 11). Orta Asya'da, Sir-derya bölgesinde, M.Ö. 3.-M.S. 5. yüzyıllar arası, *K'ang-kü* devri olarak da anılmaktadır. M.Ö. 3.-M.Ö. 2. yüzyıllarda, Çin sınırlarında Doğu Hun Devleti yükselişi ve yayılması sonucunda, bazı boylar batıya göç etmişlerdi. Bunlardan, *K'ang-kü* ile aynı cinsden oldukları Çin kaynaklarında belirtilen, Shiratori'nin fikrine göre ikisi de, *K'ang-kü* gibi Türk olan, adları Çince *U-sun* (veya *Wu-sun*) ve *Yüe-ch'ih* (*Kuşan=Kuşlar*), *K'ang-kü*'nün, doğusunda ve güneyinde komşuları olmuşlardı (Esin, 1976, s. 86-87).

Avrupa Hunları, 2. yüzyılda Aşağı Volga bölgesine yerleşmiş, 3. yüzyıldan sonra Karadeniz'in kuzeyindeki Volga ve Dinyester ırmakları arasında kalan bozkırlara gelerek İskitlerin yerini alan Sarmatlarla ilişki kurmuş, ayrıca Dinyeper'in batısındaki Gotlarla da komşu olmuşlardı. Avrupa Hunları, Uldız ve Muncuk dönemlerinde, Ural ovaları ile Karpatların rakipsiz hakimiydiler. 420-430'lu yıllarda İtalya'da, Galya'da, hatta Toulouse kadar uzak bölgelerde bile Hun atlıları görülüyordu. 444-451 yıllarında, Avrupa Hun hükümdarı Attila, İllirya'yı (Arnavutluk), Moesia'yı, Makedonya'yı, Trakya'yı ele geçirmiş, Tuna ve Ren nehirlerinin yukarılarına kadar çıkmıştı (Roux, 2013, s. 70-73). Akhunlar, 350'li yıllarda

Juan-juanlar'dan ayrılarak, Maveraünnehir ve Semerkand civarında Akhun Devleti'ni kurmuştu. Akhunlar, başta bu bölge olmak üzere, İran ve Afganistan'a, hatta Anadolu'ya uzanan akınlarda bulunmuşlardı. Gök-Türkler'in güneybatısındaki komşularıydılar (Taşağıl, 2014, s. 18).

Gök-Türk hükümdarı Mukan Kağan (553-572)'in fetihleriyle, Gök-Türk Devleti'nin sınırları, Orta Asya'yı tamamen kaplayacak şekilde, doğuda Kore'den batıda Karadeniz'e kadar uzanıyordu. Moğolistan'ın doğusundaki Kerulen Irmağı'ndan Ural Dağları'na kadar çok geniş bir sahada yayılmış olan Töles boylarının hepsi Mukan Kağan'ın idaresindeydi. Gök-Türkler, zamanın bütün diğer devletlerinin hepsinden daha büyük ve güçlüydüler. Ağabeyi Bumın ve onun oğullarının doğuda Gök-Türk Devleti'ni genişlettiği sırada, çok geniş bir sahaya hakim olan İstemi Yabgu (552-576), batı bölgelerinde büyük çapta bir fetih hareketine girişmişti. İstemi Yabgu, ilk önce Altay Dağları'nın batısından başlayarak Hazar Denizi'ne kadar uzanan sahada dağınık olarak yaşayan Töles ve On Ogur boylarını kendine tabi hale getirmişti. Doğuda bugünkü Doğu Türkistan'ın doğu ucunda bulunan Hami kentinden batıda Karadeniz'e kadar uzanan geniş saha İstemi Yabgu'nun idaresindeydi (Taşağıl, 2014, s. 33, 38).

Batı Gök-Türk Kağanlığı'nın toprakları Yedisu, Çu-Talas ırmakları ve Merkezi Tanrı Dağları idi ve hakimiyetlerini Altay, Cungarya, Doğu Türkistan'dan Sir Derya'ya, kuzeyde İrtiş'ten kuzey Ural-İtil'e kadar olan yerlere kadar genişletmişlerdi. Merkezi, Tokmak'ın yanındaki Ak Beşim harabesi olarak bilinen Suyab idi. On Ok budun, Cungarya ile Talas-Karadağlar arasında yaşıyordu (Karayev, 2000, s. 36). Türgişler, 7. yüzyılın ortalarından 8. yüzyılın ortalarına kadar, Altay Dağları'nın batısından Sir Derya'ya kadar uzanan geniş bir alanda yaşıyorlardı. Bu coğrafyanın güneyinde Tanrı Dağları, kuzeyinde Balkaş, Alagöl, Zaysan gibi göller bulunuyordu. Türgiş boyları, bu verimli ve geniş arazide, çayırlarda hayvanlarını otlatarak göçebe bir yaşam sürüyorlar, hayvan sürülerini İ-li, Çu ve Talas ırmakları boylarında besliyorlardı (Salman, 1998, s. 11).

10. yüzyılın ilk yarısında Oğuzlar, Hazar Denizi'nden Sir Irmağı'nın orta yatağındaki Farab (11. yüzyıldaki adı Karaçuk) ve İsficab yörelerine kadar olan yer ile bu ırmağın kuzeyindeki bozkırlarda yaşıyorlardı. Oğuz ülkesi batıda Hazar Denizi'ne kadar uzanıyordu. 10. yüzyılın başlarında, o zamana kadar iskan edilmeyen Hazar Denizi'nin doğu tarafındaki Siyah-Kuh (Kara-Dağ) yarım adası Oğuzlar tarafından yurt tutulmuş ve bundan dolayı bu yarım ada Mangışlağ adını almıştı (Sümer, 1972, s. 33).

11. yüzyıl Oğuz boylarının anayurt Türkistan'dan Anadolu'ya akın ve göçlerine sahne olmuştur. Boyların birbiri ardına geldiği bu Türk göçü

sonraki birkaç yüzyıl boyunca da devam etmiştir. Moğollar'ın zuhurundan önce ve sonra Anadolu'ya gelen birçok Türk toplulukları, yerleştirildikleri yerlerde kendi adlarıyla köyler oluşturmuşlar, önceden yaşadıkları yerlerdeki bazı köy, dağ, ırmak adlarını geldikleri sahalara da getirmişlerdir (Köprülü, 1959, s. 40'dan aktaran Eröz, 1991, s. 15).

Dede Korkut Destanları, *Dumrul, Basat-Tepegöz, Bamsı Beyrek/Beyrek, Salur Kazan/Kazan, Begil-Emren, Boğaç Han, Kan Turalı, Egrek-Segrek, Uruz* gibi büyük destan dairelerinden oluşan; *Doğu Avrupa*'dan *Doğu Asya*'ya uzanan geniş bir alanda görülen; batıda *Anadolu, Avrupa, Grek*, anlatılarıyla; güneyde *Mezopotamya, Sümer, Akad, Babil, Asur, Fars, Hint, Tibet* anlatılarıyla; doğuda, *Moğol, Tunguz, Kore, Çin* anlatılarıyla; kuzeyde *Sibirya* ve çeşitli yerli halkların anlatılarıyla etkileşime giren ve bağları olan; tarihin çeşitli dönemlerine ait; *sözlü, yazılı, görsel* kültürde; *hikâye, efsane, masal, mit*, hatta *atasözü, deyim, el sanatı, heykel, süsleme, motif, roman, tiyatro, sinema/film, tv dizisi, çizgi film, çizgi roman, karikatür* vb. çeşitli türlerde farklı varyantları ve uyarlamaları bulunan; bugün de anlatılmaya ve yaşamaya devam eden büyük bir destanlar bütünüdür.

Dede Korkut Destanları'nın destan, hikâye, efsane, masal, mit vb. farklı türlerde birçok varyantı, nüshası, el yazması vardır. Bunlardan en bilineni, buldukları yerler olan *Dresden* ve *Vatikan* adlarıyla bilinen iki ayrı nüshası olan *Dede Korkut Kitabı*'dır. Dede Korkut Destanları'nın bir varyantı *Türkmen Halk Nüshası* olup Türkmen/Türkmenistan varyantı olarak bilinmektedir. Dede Korkut Destanları'nın bir varyantı da 2019 yılında keşfedilen *Türkmen Sahra/Günbed* el yazmasıdır (Ergin, 1964; Ergin, 1989; Gökyay, 1973; Erdem, 1998; Erdem, 2005; Ekici, 2019). Ayrıca Dede Korkut Destanları'nın yeni keşfedilen Ankara ve Bursa yazmaları da vardır.

Muharrem Ergin'e göre, Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçen yer adları iki kısma ayrılabilir; birincisi, hikâyelerdeki olayların geçmiş gösterildiği asıl alan içindeki yerler; ikincisi, olayların geçtiği alan dışında kalan ve çeşitli nedenlerle adları geçen yerler. Hikâyelerin geçmiş gösterildiği alanın ortasında, Oğuzların oturdukları, *Oğuz* veya *Oğuz İlleri* şeklinde adlandırılan, Oğuzların oturdukları bir ülke (İç Oğuz ve Taş (Dış) Oğuz) vardır. Dede Korkut Kitabı'na göre, Oğuz İlleri günümüzdeki Kuzeydoğu Anadolu'da gibi görülse de ve Oğuzun sınırından bahsedilse de, bunların nereler olduğu belirtilmemiştir. Her beyin bir yurdu ve bir ordusu olduğu anlaşılıyor ancak bunların da yerleri ve sınırları belirtilmemiştir. Hikâyelerde ayrıca, hareket alanı dışında kalan ve bazı vesilelerle temas edilen yerler *İstanbul, Rum, Şam, Mekke, Medine* ve *Türkistan* ile *Türkistan*'daki bazı dağlardır. Bezirganlar, Beyrek'e hediyeler almak için

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

İstanbul'a gelir; Deli Dumrul şöhretinin *Rum*'a, *Şam*'a gitmesini ister; Kazan oğlu Uruz ağaca seslenirken onun *Mekke* ile *Medine*'nin kapısı olduğunu söyler; Bayındır Han ile Kazan Han'ın tavsiflerinde "*Türkistan'ın direği*" olduğu vurgulanır; *Türkistan*'ın bazı dağları da bazı vasıflandırma ve seslenmelerde geçer (Ergin, 1989, s. 51-53).

Alkey Margulan'a göre, Korkut Destanları ile efsanelerinden, bir başka ifadeyle Oğuzlardan miras kalan, Ebülgazi'nin de belirttiği gibi, Oğuz, Kıpçak ve Kanlıların birlikte yaşadığı yerler şunlardır: *Korkut Gölü* (Turgay'da), *Ögiztav* (Atasu boyunda), *Ögiz Jılgası* (Ökiz çayı), *Tas Ögiz* (Dış Oğuz), *Barşın Gölü* (Turgay'da, Atbasar'da), *Arka* (Arku), *Ulutav*, *Kişitav*, *Ortav* (Ortağ), *Kertav*, *Kutti Kıya* (Ortav'ın bir zirvesi), *Borsaktın Kumı*, *Karakum*, *Sirdariya Suyu*, *Aral*, *Hazar Denizi*, *Kazığurt Dağı*, *Kutti Kıya*, *Talas*, *Şu Irmağı* (Çu), *Mangıstav*'da *Jayık Suyu* (Yayık Çayı). Dede Korkut Kitabı'ndaki destanlarda geçen yer adlarından Kazakistan topraklarında görülenleri şunlardır: *Arku Beli* (Arka), *Ala Dağ* (Alatav), *Altı Ağaç* (Altıağaç), *Kazılık*, *Karaçuk* (Karaşık, Karatav) (Margulan, 2000, s. 143-145).

Üçler Bulduk'a göre, Dede Korkut'ta *Oğuz* veya *Oğuz Eli* olarak açıklanan siyasi oluşuma sahip ülkenin iki coğrafi alanı vardır; Dede Korkut'ta adı geçen coğrafi bölgelerin bir kısmı, eserin yazıya geçirildiği bölgelerde mevcut iken, bir kısmının bu bölgelerde bulunmadığı görülür. Veya bazı yer adlarının değişik mekanlarda ortak olarak kullanıldığı görülebilir. Bu ikilik, destanların teşekkül ve yazılış tarihleri arasındaki uzun zaman ve mesafe farkından ileri gelmektedir. Destanın ilk coğrafyası genel anlamda Orta Asya'dır. Buna göre destanlar 10.-11. yüzyıllar arasında Sir Derya'dan Mangışlak'a kadar uzanan bölgelere ait tarihî izler taşımaktadır; destanın ikinci coğrafyası ise Doğu Anadolu'nun kuzeyi, Azerbaycan, daha geniş bir ifadeyle Kafkaslar sahasıdır. Köken olarak Orta Asya ile ilgili olan fakat farklı Türk coğrafyasında aynı adla hatıraları anılan yer adları bu konularda ipuçları verebilmektedir (Bulduk, 1996, s. 249).

Melek Erdem'e göre, Korkut Ata Destanlarının Türkmenistan varyantındaki yer adlarına bakıldığında Dresden nüshasındakilerle bazı fonetik farklılıklar dikkat çekmektedir. Türkmenistan varyantına genel olarak bakıldığında Oğuzların Orta Asya'da Kazakistan sahasında, Sirderya boyları, Ural Dağları'nın güneybatısı ve bugünkü Türkmenistan sahasını da içeren, Hazar'a, Tecen, Murgap ve Etrek nehirlerine kadar giden bir saha görülmektedir (Erdem, 1998, s. 173).

Metin Ekici'ye göre, *Türkistan/Türkmen Sahra/Günbed* el yazmasında, soylamalarda bölge, kent ve illerden bahsedilip adeta Dede

Korkut coğrafyası çizilmekte, Kazakistan'ın Mangışlak bölgesinden, Kafkasya, Rumeli ve Mısır'a kadar uzanan coğrafya tanıtılmakta ve bazı kentler kültürel hafızadaki unsurlarıyla açıklanmaktadır. Bu durum Oğuz boylarının tarih boyunca doğudan batıya yaşadıkları coğrafyanın genişliğini göstermektedir (Ekici, 2019, s. 23).

Kazakistan'da, *Korkut* hakkındaki efsanelerde, Korkut'un memleketi olarak "*Sirderya'nın kıyıları*" geçmektedir (Seydimbek, 2000, s. 65, 71, 77).

Eski Türkler içerisinde yaşadıkları coğrafyayı iyi bilen insanlardı; gerek konargöçer yaşamın bir sonucu olarak sık sık göç etmelerinden dolayı, gerekse de bu yaşamın verdiği organizasyon bilgisi, hareket yeteneği ve büyük devletler kurmalarının da bir sonucu olarak iyi bir coğrafya bilgisine sahiptiler. Tarihî kaynaklardaki bilgiler de bunu onaylamaktadır. Örneğin; 7. yüzyılda, Hindistan yolculuğuna çıkan Çinli gezgin Budist rahip Xuan Zang (596-664), Orta Asya'da Türkleri de ziyaret ettiğinde, Batı Gök-Türk hükümdarı Tong Yabgu Kağan ona, "*Hindistan'a gitmek zorunda değilsin, oralar çok sıcaktır, oranın kışı buranın yazı gibidir. Görünüşüne bakılırsa üstadın oralarda yaşaması çok zor, insanları karadır ve medeni değildir*" (Kırilen, 2013, s. 76) demişti. 7. yüzyılda yaşayan bir Batı Gök-Türk hükümdarı, Hindistan'ın iklimini dahi biliyor ve kendi ülkesinin iklimi ile karşılaştırıyordu. Eski Türkler geniş bir alanda at sırtında dolaşıyorlar, uzun mesafeler katediyorlar, bu sırada birçok yerler görüyorlardı. Eski Türklerin yaşamının destani bir yansıması olan Dede Korkut Destanlarını ve onun coğrafyasını değerlendirirken bu husus göz önünde bulundurmak gerekir.

Dede Korkut Destanları'nda adı geçen yerler (Ergin, 1964; Ergin, 1989; Gökyay, 1973; Erdem, 1998; Erdem, 2005; Ekici, 2019) üçe ayrılabilir; birincisi, destanların Orta Asya'da ortaya çıktığı döneme ait yerler olup, bunlar destanlarda kimi zaman aynen korunmuştur, kimi zaman ise üst coğrafyanın da etkisiyle, kısmen değişerek kullanılmaya devam etmiş yerlerdir. *Aladağlar*, *Karadağlar*, *Karaçuk*, *Kazılık Dağı*, *Gökçe Deniz*, *Türkistan*, *Demirkapı* vb. buna örnektir; ikincisi, Orta Asya'da eski yurttaki yer adlarının sonradan göç edilerek gelinen yeni yurttaki kısmen değişikliğe uğramış yer adlarıdır. *Amit suyu*, *Bayburd*, *Gürcistan* gibi yer adları buna örnektir; üçüncüsü, destanlara sonradan dahil olan yer adlarıdır ki, bunlar destanların içerisinde sadece birkaç yerde, çoğunlukla da tek bir kez geçen yer adlarıdır. *Umman Denizi*, *Diyarbakir*, *Mardin*, *Berde*, *Gence*, *Mekke*, *Medine* vb. buna örnektir.

Dede Korkut'ta birçok yer adı geçmektedir. Bu yerlerden biri *Bayburd Hisari*'dir. Bu çalışmamızda Dede Korkut'taki *Bayburd Hisari* 'ni; destanın alt coğrafyası ve üst coğrafyasındaki yerini inceleyeceğiz.

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

Burası, Dede Korkut Kitabı'nda *Bayburd Hisarı* olarak geçmektedir (Gökyay, 1973, s. 334). Türkmenistan varyantında *Baybövirt Kalası* olarak geçmektedir (Erdem, 1998, s. 808). Dede Korkut Kitabı'nda adı 4 boyda geçer: *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*, *Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*, *Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy*, *Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy* (Gökyay, 1973, s. 334). Türkmenistan varyantında adı bir boyda, *Bamsım Birek*'de geçer (Erdem, 1998, s. 808).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, Oğuzların düşmanla yaptığı savaşta kudretli Oğuz beyleri arasında adı geçen Beyrek tanıtılırken, "*Parasarun Bayburd hisarından parlayup uçan*" (Gökyay, 1973, s. 28) denilmiştir.

Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Beyrek ile kırk yiğit yiyip içip otururlarken, düşmanın casusu bunları casuslayarak Bayburd Hisarı'nın beyine haber vermiş ve şöyle demiştir: "*Ne oturursız Sultanum, Bay Bican Beg ol sana vereceği kızı boz atlı Beyrege verdi, dedi. Bu gece gerdege girür, dedi, dedi*" (Gökyay, 1973, s. 40). Ardından yedi yüz kafir ile dört nala, gece uykusunda iken saldırmış, Beyreğin naibi öldürülmüş, Beyrek ile otuz dokuz yiğidi tutsak düşmüştü. Bamsı Beyrek ile yiğitleri, on altı yıl Parasarın Bayburt Hisarı'nda tutsak olmuştu. Adaklısı Banı Çiçek'in Yalancı oğlu Yaltacuk ile evleneceğini duyan Beyrek, kırk yiğidi ile ağlaşmıştı. Bamsı Beyrek, Bayburt Hisarı'nda on altı yıl tutsak kaldıktan sonra kâfir beyinin kızının yardımıyla kurtulmuştu. Bamsı Beyrek, yurduna dönerek Banı Çiçek'le kavuşmuş, Kazan Bey'e, Bayburt Hisarı'nda tutsak olan arkadaşlarını çıkarmadan, hisarı almadan murada erişmeyeceğini söyleyince, kudretli Oğuz beyleri atlanıp Bayburt Hisarı'na gitmişler, burada yapılan savaşta kazanmışlar, Beyrek'in otuz dokuz yiğidini kurtarmışlardı. Bamsı Beyrek, melikin kızını almış, düğün yapmıştı. Beyrek, yedi kız kardeşini yedi yiğide verirken, kırk yiğidin birkaçına Han Kazan, birkaçına da Bayındır Han kızlar vermişti (Gökyay, 1973, s. 41-58).

Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy'da, tutsak edilmiş Uruz'u kurtarmak için düşmanla yapılan savaşa Beyrek de katılmıştı. Beyrek'in tanıtımı yapılırken, "*Parasarun Bayburd hisarından parlayup uçan*" (Gökyay, 1973, s. 73) denilmiştir.

Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy'da, Uruz, Tomanın Kalesi'nde tutsak olan babası Kazan'ı kurtarmaya gittiğinde, yapılan savaşta Boz atlı Beyrek de vardı. Beyrek, kendini tanıtırken, "*Parasarun Bayburd hisarından parlayup uçan*" (Gökyay, 1973, s. 141) demiştir.

Dede Korkut Kitabı'ndaki *Bayburd* adı aslında sadece Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu ile ilgilidir. Bu boyun dışındaki üç boyda ise *Bayburd*'un adı sadece Bamsı Beyrek'in tanıtımında, hep aynı şekilde, "*Parasarun Bayburd hisarından parlayup uçan*" (Gökyay, 1973, s. 28) ifadesinde geçmektedir.

Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Bamsı Beyrek'in, evlendiği Banu Çiçek'in yanında, on altı yıl tutsak kaldığı, tutsaklıktan kurtulmasına yardım eden Bayburd Hisarı beyinin kızıyla da gönül ilişkisine girdiği görülmektedir:

Orhan Şaik Gökyay'a göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Bamsı Beyrek'in, Bayburt beyi tarafından tutsak edilmesine, Bay Bican Bey'in kızını önce Bayburt beyine vermeye söz verdiği halde bu sözünü tutmaması sebep gösterilmektedir. Faruk Sümer ise Bayburt beyinin kafir olduğunu söyleyerek bunu mümkün görmemiştir (Gökyay, 1973, s. CLXXXI).

Muharrem Ergin'e göre, Dede Korkut'ta aile çok sağlam durumdadır. Esas olarak monogami vardır. Ancak çok zor durumlarda birden fazla kadın alınabilmektedir ki, bunun tek örneği Beyrek'in kendisini tutsak bulunduğu hisardan kaçırın Bayburt beyinin kızını almasıdır (Ergin, 1989, s. 27).

Aydın Oy'a göre, Dede Korkut'ta, evlenmelerde esas olarak monogami, yani tek eşlilik görülse de, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Beyrek, tutsak kaldığı Bayburt Hisarı'ndan kaçmasına yardım eden hisar beyinin kızını kendisine ikinci bir eş olarak almıştır (Oy, 1960, s. 460).

Kamal Abdulla'ya göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Bay Böri Bey ile Bay Bican Bey, oğul ve kızlarını beşik kertmesi yaptıkları belirtilmesine rağmen, Bay Bican Bey'in, Oğuz beylerine verdiği söze, yani kızını Beyrek'e vereceği sırada içtiği anda sadık kalmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü daha sonra, kızını Bayburt Hisarı beyine, yani düşman beyine vermeyi vaat etmişti. Delü Karçar'ın da bu durumdan haberi vardı (Abdulla, 2015, s. 202-203). Delü Karçar, babası Bay Bican'ın, Banı Çiçek'i Bayburt Hisarı beyine verdiğini bildiğinden, belki de bu yüzden onun Bamsı Beyrek'e verilmesine karşı çıkmış ve zor şartlar ileri sürerek evliliği zorlaştırmıştı.

Kamal Abdulla'ya göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Bayburt Hisarı'nın beyinin kızı, babasının ve toplumun iradesine karşı gelerek, tutsak düşen düşman Oğuz genci Beyrek'e aşık olmuş, Beyrek'le gizlice buluşmuşlardı. Beyrek, beşik kertmesi Banı Çiçek'in

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

başkasıyla evlendirildiğini haber alınca kaleden kaçmak istemiş, kendisine aşık olan Bayburt Hisarı'nın kızına bir söz vermişti. Bunun üzerine genç ve saf kalpli kafir kızı, aşık olduğu Beyrek'in sözlerine inanmış ve onu kurtarmıştı. Kafir kızının yardımıyla hisardan kaçan Beyrek, sağ salim Oğuz Eli'ne gelmiş, beşik kertmesi Banı Çiçek'i almıştı. Daha sonra Beyrek, hala tutsak olan otuz dokuz yoldaşını kurtarmak için Bayburt Hisarı'na gelmiş, yoldaşlarını kurtarmış ve Oğuz Eli'ne dönüp düğün yapmıştı. Hikâyede, Beyrek'in kafir kızına verdiği söz unutulmuştur (Abdulla, 2015, s. 207-213). Kamal Abdulla'ya göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Beyrek, Bayburt Hisarı'nda tutsakken kendisine kurtaran düşman kızına onunla evlenme vaadi vermiş, ancak buna uygun icraatta bulunmamış, evine geri dönmüş, geri dönüp Bayburt Hisarı'na saldırarak yerle bir etmiş, dostlarını tutsaklıktan kurtarmış, ancak evlilik vaadi unutulmuştur (Abdulla, 2015, s. 314).

Kamran Aliyev'e göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Bay Bican, kızını düşman ordusundan olan Bayburt Hisarı'nın beyine vereceğini uzun zaman önce bildirdiği için, bunu haber alan düşmanlar Beyrek'i tutsak almışlar, 16 yıl sonra Beyrek ile Banu Çiçek birbirlerine kavuşmuşlardı (Aliyev, 2018, s. 63).

Naile Asker'e göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, kızını Bay Böre'nin oğluna beşik kertmesi olarak veren Bay Bican, sonradan başkasına, Bayburd Hisarı beyine de kızını vereceği konusunda söz verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü, hikâyede, Beyrek'in evleneceği gün, düşman casusu bunu Bayburd Hisarı beyine haber vermişti (Asker, 2016, s. 203).

Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda (Gökyay, 1973, s. 31-58), Bamsı Beyrek'in evliliği konusunda bir karışıklık söz konusudur. Bamsı Beyrek, Banı Çiçek ile evleneceği sırada düşmanın baskısıyla tutsak alınmış ve on altı yıl boyunca Bayburt Hisarı'nda esir tutulmuştu. Burada, Bayburt Hisarı'nın beyinin kızı Beyrek'e aşık olmuş, Beyrek ise ona, kendisini kurtarırsa onu alacağı konusunda söz vermişti. Beyrek, bu düşman kızının yardımıyla kurtulduktan sonra yurduna dönmüş ve kendisine yalan bir haberle öldüğü söylenen nişanlısı Banı Çiçek'in Yalancı oğlu Yaltacuk ile düğününe gelmişti. Burada tekrar Banı Çiçek ile kavuşan ve Yaltacuk'u kovalayan Beyrek, Bayburt Hisarı'nda tutsak olan arkadaşlarını kurtarmadan murat almamıştı. Bunun üzerine Oğuz beyleri, Bayburt Hisarı'na sefer yapmış, burayı ele geçirmiş ve Beyrek'in yiğitlerini kurtarmıştı. Beyrek, ayrıca melikin kızını almış, yurduna geri dönmüş ve düğününü yapmıştı. Buradaki *melikin kızı* ifadesinden *Bayburt Hisarı'nın beyinin kızı* anlamı çıkmaktadır. Çünkü Beyrek, kızını alıp yurduna dönmüştür. Yani Bamsı Beyrek'in, hem Banı Çiçek ile hem de kendisini kurtaran Bayburt Hisarı'nın

kızıyla evlendiği görülmektedir. Böylece Beyrek, aslında kendisini kurtaran kıza verdiği sözü de tutmuştur. Eski Türk devletlerinde hükümdarların çok eşli olduğu ve özellikle politik nedenlerle diğer devletlerden prensesler ile evlendikleri bilinmektedir. Örneğin Türkiş hükümdarı Su-lu Kağan, çevredeki üç büyük devletten (Doğu Gök-Türk, Çin, Tibet) prenseslerle evlenerek müttefik olmuştu. Tıpkı bunun gibi, Türk hükümdarlarının destani yansımalarını bünyesinde barındıran Bamsı Beyrek de aslında birkaç evlilik yapmış, ancak halk tek eşli olduğu ve anlatı da bir kahramanlık ve aşk konulu bir destan olduğu için, kuşaktan kuşağa anlatılarda, onun tek eşine vurgu yapılmış, zamanla kahraman tek eşli hale gelmiş, bu durum da destanda böyle bir karışıklığa yol açmıştır.

Bey Böyrek Hikâyesi'nin Bayburt rivayetinde (Sakaoğlu, 1998, s. 74-78), yedi yıl Bayburt Kalesi'nde tutsak olan Bey Böyrek'in, sevgilisi Akkavak Kızı'nı, tahta geçen Kel Vezir'e vermişlerdir. Bayburt Kalesi'nin Kralının kızı, Bey Böyrek'e aşık olmuştur. Kralın kızı, kendisini alması şartıyla, Bey Böyrek'i tacını Kel Vezir'den alması için kaleden kurtarmış, bu şartı kabul eden Bey Böyrek, Kralın kızının yardımıyla kurtulmuştur. Yurduna dönüp Akkavak Kızı ile evlenen Bey Böyrek, kendisini Bayburt Kalesi'nden kurtaran kralın kızını da alacağı için, Akkavak Kızı'na, kendisini kurtaran kralın kızını almak istediğini, hem de onun müslüman olacağını, bunun sevabının ikisine de yeteceğini söyleyerek gitmek istemiş, Akkavak Kızı ise Bey Böyrek'e, onun gibi bir yiğide bir karı değil beş karının da az olduğunu söyleyerek, gitmesine razı olmuştur. Destanın yaşayan varyantı olan *Bey Böyrek Hikâyesi*'nin Bayburt varyantında da başkahramanın iki eşli (Akkavak Kızı ve Bayburt Kalesi Kralının kızı) olduğu görülmektedir.

Bey Böyrek Hikâyesi'nin İstanbul Üniversitesi ve Türk Dil Kurumu nüshalarında, hikâyenin sonunda Beyrek'in evlendiği iki sevgilisinin, eşinin adı *Gül-Aferide Banu* ile *Dilfiruz Banu*'dur. Ancak Türk Dil Kurumu nüshasının sonunda, Beg Beyrek Şehzade'nin Gül Aferide Banu'dan birkaç evlat dünyaya getirerek birlikte uzun bir ömür sürdüklerinden bahsedilmiştir (Şimşek, 2000, s. 332-333). Yani destanın bu varyantında Beyrek'in gerçek eşi *Gül-Aferide Banu* olarak görünürken, *Dilfiruz Banu* ile olan evliliği sadece formalite gibidir. Bunlardan *Gül-Aferide Banu*, Dede Korkut Kitabı'ndaki *Banu Çiçek*'e, *Dilfiruz Banu* ise Bayburt Hisarı'nın Kralı'nın kızına karşılık gelmektedir.

Ali Berat Alptekin'e göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Bamsı Beyrek ve 39 arkadaşının Bayburt Hisarı'nın kralına tutsak olmasında görülen esir olma motifi, hikâyenin diğer metinlerinde de ortaktır. Sözlü derlemelerde, zindanda 16 yıl yatılmışken, diğer yazılı ve sözlü

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

metinlerde bu süre 7 yıla inmiştir. Zindana, kuyuya hapsetme motifi pek çok halk anlatmasında görülmektedir. Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Bamsı Beyrek, Bayburt Kralı'nın kızı sayesinde tutsaklıktan kurtulmuştur. Hikâyenin diğer yazmalarında bu görevi Dilfiruz üstlenirken, sözlü kaynakların hemen hemen hepsinde Bey Böyrek'i Kral'ın kızı kurtarmıştır. Bu bölümde aşık olma söz konusudur. Kralın kızı, öncelikle Bey Böyrek'in sazi ve sözüne vurulmuştur, daha sonra da kendisiyle evlenmesi şartıyla Bey Böyrek'i kurtarmaya karar vermiştir. Bu motif de ortak olup, sadece küçük bazı değişiklikler görülmektedir; Dede Korkut Kitabı'ndaki metinde kaleden sarkıtılan ip yere yetişirken, sözlü anlatmalarda genellikle yere ulaşmaz. Bunun üzerine genç kahraman, kendisini yere atar ve onu Bengi Boz atı sırtına veya ağzına alarak götürür (Alptekin, 2000, s. 44-45).

Aysuda Şahin'e göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, algısal mekanlardan biri *Parasarin Bayburd Hisarı*'dır. Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, kahramanların kendilerini huzursuz, mutsuz, hayattan kopuk hissettikleri kapalı-dar mekanlardan biri Parasarin Bayburd Hisarı'dır. Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, dar, yutucu mekanlardan biri *Bayburd Hisarı*'dır. Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, kafirlerin mekanı olarak geçen *Bayburt ve Bayburt Hisarı*, Bamsı Beyrek için de kapalı-dar bir mekandır. Bamsı Beyrek'in düşmanları burada yaşamaktadır. Beyrek, on altı yıl tutsak olarak yaşadığı bu mekanda kafirlere ozanlık yapmak zorunda kalmıştır. Babasının bezirganları ile karşılaşan Bamsı Beyrek'in onlardan aldığı haberler karşısında huzursuz olduğu bu mekan, onun için içinden çıkılmaz bir labirente dönüşmüştür. Bamsı Beyrek için, onun kapalı tutulduğu Bayburd Hisarı, bezirganlarla söyleştikten sonra bir tutunma noktası olmaktan çıkarak onu kuşatan, çaresiz bırakan bir ortam haline gelmiştir. Bamsı Beyrek, on altı yıl tutsak tutulduğu kaleden kafir beyinin kızının yardımı ile kurtulmuştur (Şahin, A. 2017, s. 100-102).

Bey Böyrek Hikâyesi'nin Bayburt Rivayetinde, geniş mekan olarak Bayburt'un adı geçerken, bir de Akkavak Eli geçmektedir. Ayrıca, İstanbul, Hint, Yemen gibi yer adları da geçmektedir (Sakaoğlu, 1998, s. 65).

1) Alt Coğrafya

Dede Korkut'taki *Bayburd*, destanın alt coğrafyasında Türklerin anayurdu Orta Asya'dadır:

Metin Ergun'a göre, Oğuzlar, 9.-11. yüzyıllarda Sırderya boylarında yaşarken, kuzey komşuları Peçenek ve Kıpçaklarla olan savaşlarını Dede Korkut etrafında destanlaştırmışlardır. Daha sonra Kafkaslardaki ve Doğu

Anadoludaki maceraları da hikâyelere eklenmiş, eski coğrafi adların yerine de yenileri geçmiştir ki, İstanbul, Bayburt, Trabzon, Mardin buna örnektir (Ergun, 1995, s. 75).

Eunkyung Oh-Mamatqul Joreyev'e göre, *Alpamiş Destanı*'nın Özbek varyantında, Alpamiş'in babasının adı *Bayböri*'dir. Tarihî kökene göre Alpamiş destanı ile ilgili Altay halk eposu *Alp Manas*'ta, kahramanın babasının adı *Baybarak*'tır. Destanın olay örgüsüne uygun olarak Dede Korkut Kitabı'ndaki varyantta kahramanın adı *Bamsi Böyrek*, babasının adı *Kamböri*, yaşadığı yerin adı da *Bayburd*'tur. *Bayböri*, *Baybarak*, *Bamsi Bayrak*, *Kamböri*, *Bayburd* gibi adların ortaya çıkışı, kurt hakkındaki totemistik tasavvurlarla ilgilidir (Oh ve Joreyev, 2011, s. 151).

Ahmet Bican Ercilasun, Salur Kazan'ın tarihî kişiliğini Türgiş hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) olarak tespit etmişti (Ercilasun, 2000, s. 158; Ercilasun, 2002, s. 33; Ercilasun, 2004, s. 126). Biz de Ahmet Bican Ercilasun'un bu tespitlerine katılmış ve bazı eklemelerde bulunmuştuk (Eyüboğlu, 2019, s. 426-445; Eyüboğlu, 2022, s. 105-108; Eyüboğlu, 2022b, s. 289-290). Dede Korkut'ta önemli bir yere sahip olan, destanın başkahramanı Salur Kazan/Kazan tipinde en eskisi tarihî derinliklerine uzanan birçok tarihî-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır. Dede Korkut'taki Salur Kazan/Kazan tipinin önemli bir tarihî tabakasının Kara Türgiş Devleti'nin kurucu hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) ile ilgili olduğunu tespit etmiştik (Eyüboğlu, 2019, s. 426-445; Eyüboğlu, 2022, s. 105-108; Eyüboğlu, 2022b, s. 289-290). Dede Korkut'ta önemli bir yere sahip olan, destandaki en üst yönetici olan Bayındır Han tipinde birçok tarihî-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır. Dede Korkut'taki Bayındır Han tipinin önemli bir tarihî tabakasının 2. (Doğu) Gök-Türk Devleti hükümdarı Bilge Kağan (716-734) ile ilgili olduğunu tespit etmiştik (Eyüboğlu, 2019, s. 268-275; Eyüboğlu, 2022, s. 106-107; Eyüboğlu, 2022b, s. 289-300).

Dede Korkut'un önemli bir tarihî tabakasının Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Dede Korkut'un alt coğrafyasının önemli bir tabakası Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgilidir. Özellikle Dede Korkut'taki (Ergin, 1964; Ergin, 1989; Gökyay, 1973; Erdem, 1998; Erdem, 2005; Ekici, 2019) *Aladağ*, *Karadağ*, *Karaçuk*, *Kazılık Dağı*, *Türkistan*, *Amıt Suyu/Amu Derya*, *Sir Suyu/Sir Derya*, *Demirkapı* vb. birçok yer adı destanın tarihî coğrafyasını yansıtmaktadır.

Sözlü kültür ürünleriyle, destanlarla ilgili yorumlarda bulunurken sık sık çeşitli unsurların olası olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü adı üzerinde; destan, hikâye, efsane, masal, mit vb. tüm sözlü kültür

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

ürünleri; uzun yıllar, tarihî süreç içerisinde dilden dile, kuşaktan kuşağa aktarılan; birçok anlatıcılarca, ozanlarca, halk tarafından işlenen; az veya çok değişime maruz kalan; hafızada kaldığı kadarıyla aktarılan; yeni unsurlarla geliştirilen; tarihî olayların etkisiyle şekillenen; toplumdaki, toplumun değer yargılarındaki değişimlerden etkilenen anlatılar olup bunlar çok sonraları yazıya geçirilmişlerdir. Bu nedenle her sözlü kültür ürününde birçok unsurun ve etkisinin bulunması olasıdır. Bir sözlü kültür ürünü olarak tüm destanlar ve Dede Korkut Boyları çok tabakalı bir yapıya sahiptir. Dede Korkut Boyları gibi büyük destan dairelerinden bahsedildiğinde ise, binlerce yıllık bir oluşum, gelişim ve etkileşim sürecinin göz önünde bulundurulması gerekir. İster Milattan Önceki dönemlerde ortaya çıkmış olsun, ister 7.-8. yüzyıllarda ortaya çıkmış olsun, Dede Korkut Kitabı'nın 15.-16. yüzyıllarda yazıya geçirildiği düşünüldüğünde, hatta bazı Dede Korkut rivayetlerinin henüz yakın zamanda, 20.-21. yüzyıllarda yazıya geçirildiği düşünüldüğünde, her Dede Korkut boyu en az bin yıl dilden dile, kuşaktan kuşağa; en az kırk-elli ozan tarafından usta-çırak ilişkisiyle ozandan ozana; en az kırk-elli kuşak tarafından dilden dile aktarılmış; bütün bunların sonucunda halk hafızasında çok işlenmiş ve değişime maruz kalmıştır. Biz eser ve çalışmalarımızda aynı zamanda farklı olasılıkları ve görüşleri de dile getirerek yeni araştırmaların önünün açılmasına fayda sağlamayı umuyoruz.

Yazıcıoğlu *Oğuznamesi*'nde Beyrek'in tanıtımı sırasında, "*Ban hisarından parlayup uçan, ...on altı yıl Bayburt hisarında dutsaklık çeken ...*" demektedir (Gökyay, 1973, s. CL).

Bahaeddin Ögel'e göre, Topkapı Sarayı *Oğuznamesi*'nde Anadolu yer adları azdır. Destanın girişinde yalnızca bir yerde, *Bayburt* yer adı geçmektedir, bu da sonradan mı konmuştur bilinmemektedir. Dede Korkut Kitabı'nda Beg-Beyrek için "*Parasarun Bayburt hisarından, parlayup, uçan*" dendiği halde, burada yalnızca "*Ban hisarından parlayup uçan*" deyişi ile yetinilmiştir. *Ban Hisarı* neresiydi bu henüz bilinmemektedir (Ögel, 1995, s. 39-40).

Bahaeddin Ögel'in, Dede Korkut Kitabı'nın eski ve yazılı kaynaklarından biri olarak gördüğü Topkapı Sarayı'ndaki *Oğuzname*'de Anadolu'daki yer adları oldukça az olup, Dede Korkut'taki Beyrek'in tutsak kaldığı Bayburt Hisarı, *Oğuzname*'de *Ban Hisarı* olarak geçmekte, Anadolu'dan uzaklarda kalan *Demir-Kapı derbendi* ile *Elbürz dağlarından* sık sık söz edilmektedir (Ögel, 1994, s. 115). Dede Korkut Kitabı'nda, Beyrek için "*Parasarun Bayburt hisarından, parlayup, uçan*" denilmektedir. Topkapı Sarayı'ndaki *Oğuzname*'de ise, destanın girişinde yalnızca bir yerinde *Bayburt* yer adı geçerken, Beg Beyrek için "*Ban hisarından parlayup uçan*" denilmektedir (Ögel, 1994, s. 115). Yani, Dede

Korkut Kitabı'ndaki *Bayburt Hisarı*, Topkapı Sarayı'ndaki *Oğuzname*'de *Ban Hisarı*dır ki, bu yer adının eski şeklinin bir yansıması olabilir. Bilindiği gibi, eski Türklerin yaşamında önemli bir yere sahip olan *Demirkapılardan* biri Orta Asya'da, bugünkü Özbekistan'ın en güneyinde, Afganistan ve Tacikistan sınırlarının kesişiminde yer alırken, bir diğeri ise Hazar Denizi'nin batı kıyısında yer almakta olup, her iki *Demirkapı* da Gök-Türklerin diğer devletlerle sınırlarını oluşturuyordu. *Elbürz Dağları* ise Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Oğuzların göç yolları üzerinde bulunmakta olup, Hazar Denizi'nin güneyinde, İran'ın kuzeyinde, batıda Azerbaycan'ın güneyindeki Tebriz bölgesinden doğuda Türkmenistan'ın başkenti Aşgabat yakınlarına doğru uzanmaktadır.

Birçok araştırmacı Dede Korkut'ta geçen *ban* sözcüğü üzerine çalışma yapmıştır. Araştırmacılar Dede Korkut'ta geçen *ban* sözcüğünü farklı şekillerde anlamlandırmışlardır:

Muharrem Ergin, *ban* sözcüğünün anlamını *çok süslü altın başlı büyük çadır* (Ergin, 1964, s. 173) olarak açıklamıştır.

Orhan Şaik Gökyay, Dede Korkut'ta türlü yerlerde geçen *ban* sözcüğünün "*Az. Arabanın tekerden yukarı kısmı, kutusu, arabanın kabağında koşmağa mahsus olan uzun ağaç, yan dışdisi, arabanın oku. - evin üstü, çardağın altı, - tavan, bağdatı - evin üstüne dumanın çıkması, temiz hava ve ışık girmesi için açılan delik, baca, - horozun okuması, ötmesi; Bur. Dam ve satıh, - haykırma ve sayha ve yüksek avaz, - sahip ve hudavend, - ula ve azım; Leh. İslav dilinde hakim ve serdar payelüsü; Ts. I, II, IV, ulu, haşmetli, - büyük, ilerigelen, bey; Ts. III. Ezan, - ulu, büyük, ilerigelen, bey*" (Gökyay, 1973, s. 172) anlamlarına geldiğini belirtmiştir.

Andreas Tizetze-Talat Tekin'e göre, Clauson'un Eski Türkçe *ban* (on bin) sözünün Çince *wan* kaynaklı olduğu görüşü kabul edilirse, Dede Korkut'taki *banın on bin kişiyi ya da daha büyük bir kalabalığı barındıran çadır* anlamında düşünülmesi mümkün olabilir. İkinci olasılık olarak da Azeri Türkçesindeki *dam*, *çardak* anlamındaki *ban* veya *bon* sözüne dayanarak *ag ban* (beyaz çardak) olarak anlamlandırılabilir (Tietze ve Tekin, 1994, s. 162-163'ten aktaran Uçar, 2019, s. 24).

Semih Tezcan'a göre, *ban ev*, Azerbaycan ağızlarında *baca* anlamına gelen *ban* ile ilgili olmalıdır (Tezcan, 2001, s. 81-82'den aktaran Uçar, 2019, s. 24). Semih Tezcan'a göre, Farsça *bam* ve *ban* sözcükleri *dam*, *kubbe* anlamlarına gelmektedir ancak bu sözcüklerin Farsçada ve Türk dillerinde *çadır* anlamında kullanıldığı bilinmemektedir (Tezcan, 2001, s. 81'den aktaran Özçelik, 2018, s. 267). Semih Tezcan, *ban* sözcüğünün

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

anlamını *keçeden yapılmış büyük çadır, büyük derim ev* olarak açıklamıştır (Tezcan, 2001, s. 402'den aktaran Özçelik, 2018, s. 267).

Mustafa Sinan Kaçalın, *ban* için *otağ* anlamını vermiştir (Kaçalın, 2006, s. 309'dan aktaran Özçelik, 2018, s. 267).

Saadettin Özçelik, *ban ev* için *büyük çadır* anlamını vermiştir (Özçelik, 2016/II'den aktaran Özçelik, 2018, s. 267). Sadettin Özçelik'e göre, hem tanım hem de aktarma yaparken *ban ev* yapısı dikkate alınmalıdır. Çünkü söz konusu *ban ev* yapı bakımından bir sıfat tamlaması olmalıdır. Tamlamadaki *ev* kelimesinin göçebe Oğuz boylarında *çadır, otağ* anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Bu durumda *ban* sözcüğü *ban ev* tamlamasında bir sıfat olarak kullanılmış olmalıdır. *Ban* evin *büyük, yüksek çadır* anlamında kullanılmış olduğu söylenebilir. Dede Korkut Oğuznameleri'nde geçen *altun başlu ban ev* ve *dünlüğü altun ban ev* tamlamalarının *bey çadırı* olduğu anlaşılmaktadır. Bu tamlamalardan *bey çadırının* üzerinde altın bir arma bulunduğu ve çadır penceresinin etrafının altınla süslenmiş olduğu anlaşılmaktadır (Özçelik, 2018, s. 268).

Sadettin Özçelik, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda adı geçen *Bambam Depe*'nin anlamını da bu doğrultuda açıklamıştır. Sadettin Özçelik'e göre, *Bambam Depe* adındaki *bam* sözcüğü *yükseklik* kavramı çerçevesinde ve pekiştirme ifade etmek üzere ikileme olarak kullanılmıştır. *Bambam* ikilemesi *yükseklik* kavramından hareketle *çok yüksek, yüksekçe* anlamında bir sıfat olup bu sıfat tamlaması ile bir yer adı karşılanmış olmalıdır (Özçelik, 2018, s. 272).

Sadettin Özçelik, *Bamsı Beyrek*'in adının anlamını da bu doğrultuda açıklamıştır. Saadettin Özçelik'e göre, *Bamsının* adı; *ban ev, ag ban ev, Bambam Depe* tamlamalarında geçen *ban* ve *bam* kelimeleri ile yapı ve anlam bakımından ilgili olabilir. *Bamın gök* (mavi) anlamı *Bamsı* adının yapısına ve anlamına ışık tutmaktadır. *Bamsı* adının ilk hecesi ad olup, bir ad olduğu anlaşılan *bam* kelimesi, *gök* anlamında kullanılmış olmalıdır. Kelimenin üzerine getirilen *+sı* eki ise bir iyelik eki değil, isimden isim yapan ve *benzerlik, yakınlık* ifade eden bir ektir. *Bamsı* kelimesinin yapısı, Türkçede *+sı* eki gibi *benzerlik, yakınlık* anlamı ifade eden kelimeler kuran *+man* ekinin örnekleri ele alınarak açıklanabilir. *Bamsı* adı, *Gökmen* (gök+men=gök gözlü) adıyla yapı ve anlamca denktir (Özçelik, 2018, s. 273-274).

Sadettin Özçelik, *Banu Çiçek*'in adının anlamını da bu doğrultuda açıklamıştır. Sadettin Özçelik'e göre, *Banu* adı Farsça *kadın, hatun, hanım* anlamındaki *banu* ile ilgilidir ki, bu anlamların yöneticilik tarafının bulunduğu dikkate alındığında bu sözcüğün *üst, yükseklik* kavramları ile

ilgili olduğu görülmektedir (Özçelik, 2018, s. 74). Buradan yola çıkıldığında Yazıcıoğlu *Oğuznamesi*'nde, Topkapı Sarayı *Oğuznamesi*'nde Beyrek'in tanıtımında geçen *Ban Hisarı*, yükseklerde kurulmuş bir kaleyi işaret ediyor olabilir. Belki de *Ban Hisarı*, *göçebe çadırlarından oluşan bir ordu* ifade ediyor olabilir.

Erdem Uçar'a göre, *ban* sözcüğü Dresden yazmasında 30 kez, Vatikan yazmasında 22 kez geçmektedir (Uçar, 2019, s. 22-23). Erdem Uçar'a göre, Dresden yazmasında *ban* sözcüğü iki yer hariç toplam yirmi sekiz yerde *ev* kelimesinin önünde, diğer iki yerde ise *eşik* kelimesinin önünde kullanılmıştır. Dresden yazmasında on dört yerde *ag ban* birlikte kullanılırken, Vatikan yazmasında ise dokuz yerde *ag ban* birlikte kullanılmıştır. Dede Korkut'ta *ban* sözcüğü çoğunlukla *ev* kelimesi ile birlikte kullanılmıştır. Oğuzların, *ev* kelimesini hem *bina*, *mesken* hem de *çadır* anlamında kullandığı düşünülebilir. Buna dayanarak Dede Korkut'taki evin hem çadır hem de *mesken*, *çeşitli malzemelerden yapılan yapı* olarak düşünmek gerekir. Anlatılarda geçen *ban evi* müstensihler yazıya geçirdikleri dönemde *tahta ev* olarak anlamış olabilir (Uçar, 2019, s. 34-35).

Erdem Uçar'a göre, Dede Korkut'ta geçen *ban* sözcüğünün Eski Türkçedeki *ban* kelimesine dayandığı düşünülebilir. Eski Uygurcada *tahta* anlamına gelen bir *ban* sözcüğü vardı ki, bu kelimenin kökeni tartışmalıdır. Çince *ban* (kereste, kalas, tahta) ve *ban* (kereste, kalas, tahta) kelimelerinin hem Soğdcaya hem de Eski Türkçeye geçtiği söylenebilir. Eski Türkçedeki *ban* sözcüğü Çince yoluyla aynı zamanda Farsçaya da geçmiş ama bu dilde kelime bir çeşit söğüt ağacı anlamını kazanmıştır. Oğuzlar da Farsça kanalıyla *banı* Eski Türkçedeki *tahta* anlamına ek olarak *söğüt ağacı* olarak da düşünmüş olmalıdır. Oğuzların yaşadıkları evin yapımında tahtadan ve söğüt ağacından kullanmış olmalıdırlar (Uçar, 2019, s. 33-38).

Bütün bunları birleştirdiğimizde; *Ban* hisarından parlayıp uçan *Bamsı Beyrek* ile *Bam-bam Tepe*'de birlikte olduğu eşi *Ban-u Çiçek*'in adlarının kökleri olan *Bam-Ban* sözcükleri aslında destanın tarihî derinliklerine uzanan en eski ortak köklerine işaret ediyor olmalıdır. Açıkça görülmektedir ki, *Dede Korkut*, *tarihî derinliklerine uzanan, gizli kalmış, sırlı yönleriyle gelecekte daha nice kuşakları ve araştırmacıları kendine çekmeye devam edecektir*.

Dede Korkut Kitabı'nda "Bayburd Hisarı"nın adının tam şekilleri ve geçtiği boylar şunlardır:

Dede Korkut Kitabı'nda Bamsı Beyrek'in tanıtımında, "*Parasarun Bayburd hisarından parlayup uçan*" ifadesinde geçen *Parasarı* inceleyelim:

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

Parasar, Dede Korkut Kitabı'nda *Barasar*, *Parasar* olarak geçmektedir (Gökyay, 1973, s. 329). Türkmenistan varyantında *Porsan*, *Porsan Han* olarak geçmektedir. Porsan Han, *Baybövirt Kalası*'nın hanıdır (Erdem, 1998, s. 802). Dede Korkut Kitabı'nda (Gökyay, 1973, s. 320, 329) adı 4 boyda geçer: *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*, *Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*, *Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy*, *Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy*. Türkmenistan varyantında adı bir boyda, *Bamsım Birek*'de geçer (Erdem, 1998, s. 802).

Orhan Şaik Gökyay'a göre, *Parasan*'ın bir hristiyan beyi olduğu tahmin edilebilir. Bayburt herhalde bu beyin buyruğunda bir yerd (Gökyay, 1973, s. 329). Orhan Şaik Gökyay'a göre, belki de Bayburt'un bir kafir beyi idi. Rossi, bunun bir Ermeni adı olabileceğini düşünmüştür. Pertev Naili Boratav, *Parasar* kelimesinin, ancak sözlü rivayetlerden yararlanarak, Ermenilerin Türklerle, oraları Ermenilerden alan Selçuklu Türkleriyle, ilişkisi vasıtasıyla açıklamayı mümkün görmüştür (Gökyay, 1973, s. CLXXXI).

Melek Erdem'e göre, günümüzde Türkmenistan'da Daşhovuz'a bağlı *Garaporsan* adlı bir yer bulunmaktadır. Ataniyazov, bu yer adındaki *Porsan* sözünün kumu bol olan boş sahaları, kumlu yerleri anlatan bir terim olduğunu belirtmiştir. Ata Rahmanov, varyantları kendisinden dinlediği Gurbangılıç Çakanoğlu'dan *Porsan Han*'ın yenilmesinden sonra Oğuzların onun halkının bir kısmını buraya getirip koydukları rivayetini aktarmıştır. Dede Korkut'un Türkmen varyantında, *Bamsım Birek Boyu*'nda geçen *Porsan Han*'ın *Baybövirt Kalası*, Dede Korkut Kitabı'ndaki *Parasar*'ın *Bayburd Hisarı*dır (Erdem, 1998, s. 174). Melek Erdem'e göre, Dede Korkut'un Türkmen varyantında adları geçen *Tarabozan Hanı*, onun komutanı *Sermest Han*, *Baybövirt Kalesi*'nin hanı *Porsan Han*, Oğuzların güneybatı sınırındaki Şaban Han gibi düşman adları da Türk isimleridir. 9.-11. yüzyıllarda Oğuz Yabgu Devleti'nin komşuları Peçenekler, Hazarlar, Karluklar ve Kıpçaklarla mücadele halinde oldukları bilinmektedir (Erdem, 1998, s. 180; Erdem, 2005, s. 178).

Necati Demir'e göre, Dede Korkut Kitabı'nda, *Parasar* ismi, altı kez aynı ifadelerle, *Parasar'un Bayburt Hisarı* şeklinde geçmektedir. Bu ifadeden *Parasar*'ın, Bayburt Kalesi beyi olduğu anlaşılmaktadır. Karaman Türkleri'nin Grek harflerle yazdığı Türkçe kitabelerin birinde kişi adı olarak *Para* geçmektedir. Dolayısıyla bu ismin kökeni de Türk tarihinde olabilir (Demir, 2016, s. 439).

Dede Korkut Kitabı'nda Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'ndaki *Parasar*'ın *Bayburt Hisarı*, Türkmenistan varyantında *Bamsım*

Birek Boyu'ndaki *Porsan Han*'ın *Baybövirt Kalası*'dır (Erdem, 1998, s. 288). Türkmenistan varyantında, Bamsım Birek Boyu'nda geçen *Porsan Han*'ın *Baybövirt Kalası*, Dede Korkut Kitabı'ndaki *Parasar*'ın *Bayburd Hisarı*'dır (Erdem, 1998, s. 174). Türkmen varyantındaki *Baybövirt Kalası*'nın hanı *Porsan Han*, Dede Korkut Kitabı'ndaki *Bayburd Hisarı*'nın hanı *Parasadur*'dur (Erdem, 1998, s. 261-262).

Burada adı geçen *Parasar/Porasan* sözcüğü, *Pars (Bars) Han*, yani *Pars (Fars) Hanı* demektir ve İran hükümdarı kastedilmektedir. Bilindiği gibi eski Türkçe'de *f* harfi bulunmuyordu ki, bu nedenle de *Fars*'a *Pars* denilmiştir. Orta Asya'daki Gök-Türkler ile İran'daki Sasaniler arasındaki ilişkilerin tarihî bir yansımasıdır (Eyüboğlu, 2019, s. 386). Dolayısıyla *Fars (Pars) Hanı*'nın bu kalesi de eski İran topraklarında, özellikle Orta Asya'ya yakın *Horasan* civarında olmalıdır. Bilindiği gibi, sonraki dönemlerde *Horasan* adı, Batı Türkistan'ın Arap yönetiminde olan bölgesini ifade etmek için genel bir ad olarak kullanılmıştı. İlginçtir ki, *Parasar* sözcüğü ile İran'daki *Horasan* arasında da büyük bir benzerlik vardır ki, eski Türkçe'de *h* harfi de olmadığı için, *Horasan*, *Parasar*'a dönüşmüş de olabilir (Eyüboğlu, 2022c, s. 110-111).

Dede Korkut Kitabı'nda Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda *Parasarun Bayburd Hisarı*; Topkapı Sarayı'ndaki *Oğuzname*'de *Ban Hisarı*; Dede Korkut'un Türkmenistan varyantında Bamsım Birek Boyu'nda *Porsan Han*'ın *Baybövirt Kalası* olarak geçen yer adı Dede Korkut'un alt coğrafyasında Orta Asya'dadır.

Bamsı Beyrek'in Anadolu aktarımlarından birinde, bir yazılı yorumda, Macarlara karşı seferlerin yapıldığı dönemin izleri görülmektedir. Bu metinde Beyrek, Oğuz Padişahının oğludur ve Macar kralı tarafından hapsedilmiştir (Boratav, 2012, s. 110-111). Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nun Türkiye varyantlarından biri olan Afyon'da *Beyböğrek Efsanesi*'nde, *Beyböğrek*'in Afyon'u fethedişi anlatılmıştır. Böylece Afyon'un Türkler eline geçişi, bir *Beyböğrek* hikâyesiyle süslenmiştir (Nazlı, 2013, s. 236)

Gerçekte Orta Asya'da yer alan bir kale veya bölge; Doğu Anadolu-Azerbaycan coğrafyasında Dede Korkut Kitabı'nda *Parasarun Bayburd Hisarı*'na; Topkapı Sarayı'ndaki *Oğuzname*'de *Ban Hisarı*'na; Türkmenistan coğrafyasında *Porsan Han*'ın *Baybövirt Kalası*'na; bir Anadolu aktarımında Macar Kralı'nın Kalesi'ne dönüşürken; bir Anadolu varyantında ise Beyrek, Afyon'u fethetmiştir. Halk, gittiği her yere, atalarına ait hatıraları ve kahramanlarını da beraberinde götürmüştür. Bu örnekler, uzun yıllar boyunca dilden dile, kuşaktan kuşağa işlenerek ulaşan

aktarımlarda/anlatımlarda yer adlarının nasıl değişebileceğini, gerçekte yakın bir dönemde yaşanmış hatıraların, çok daha eski dönemlerde yer alan hatıralara eklenerek, bazen de onun yerini alarak, nasıl değişebileceğini göstermektedir; Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'ndaki, anayurt Türkistan'da, Orta Asya'da, geniş Avrasya coğrafyasında gerçekleşen tarihî hatıraların, ortaya çıkan anlatıların, tarihî süreç içerisinde, destanın üst coğrafyasında Anadolu ve Bayburt'a nasıl uyarlanarak mahallileştiğinin de daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

2) Üst Coğrafya

Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası'nda bir soylamada (Soylama-15) Anadolu-Azerbaycan'dan Orta Asya'ya uzanan birçok yer adı geçmektedir. Bunlardan biri de Bayburt elidir. Bu soylamada "*balı yağı tükenmedi Bayburd eli*" (*Balı, yağı tükenmeyen Bayburt eli*) ifadesi geçmektedir (Ekici, 2019, s. 187).

Orhan Şaik Gökyay'a göre, günümüzde *Bayburt*, Anadolu'nun kuzeydoğusunda, Çoruh Nehri kenarında, deniz seviyesinden 1550 m. yükseklikte bir kenttir. Türk kültür tarihî bakımından önemli bir yeri olan Bayburt'da ozanları anımsatan halk şairleri geleneği hala yaşamaktadır (Gökyay, 1973, s. 334). Orhan Şaik Gökyay'a göre, Anadolu'nun kuzeydoğusunda, Çoruh suyu üzerinde bulunan *Bayburt*, Türk kültürü tarihî bakımından da önemlidir. Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda adı geçen bu kale, orada bir Hıristiyan beyi olduğu tahmin edilen *Parasar*'a aitti. Bay Beyrek, on altı yıl burada tutsak kalmış, kendisine aşık olan kale beyinin kızı tarafından kaleden çıkarılmış ve Oğuz İli'nden getirdiği kuvvetle kaleyi alarak orada kendisiyle birlikte tutsak bulunan arkadaşlarını kurtarmıştır. Bu hikâye, günümüzde de Bayburt'da zevkle dinlenmektedir. Ayrıca kent civarında *Duduzar* köyünde Bay Beyrek'in mezarı bulunmaktadır (Gökyay, 1973, s. XCVII).

Fahrettin Kırzioğlu, Dede Korkut Kitabı'ndaki *Bayburt*'un *Çoruk* dirseği üzerindeki kent olduğunu belirtmiştir (Kırzioğlu, 1952, s. 77'den aktaran Erdem, 1998, s. 174).

Şamil Allahverdi Cemşidov'a göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'ndaki *Kara Derbend*, Gürcistan tarafında olup, *Parasarın Bayburd Hisarı*'na yakındır. *Bayburt* ve *Gürcistan* bezirganlar için merkezi yerdir. Onlar buradan kurtarıldıktan sonra Oğuz'a gelmişlerdir (Cemşidov, 1990, s. 25).

İbrahim Artuk'a göre, *Bayburt Kalesi*, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda Beyrek'in fethedip ün kazanmak üzere yola çıktığı kaledir. Fakat Beyrek, kaleye varmadan esir edilmiş, sonra da kalenin zindanına

kapatılmış, söylediği türküyü duyan kralın kızı da kendisine aşık olmuş ve onu zindandan kurtarmıştır. Etrafına yeterli kuvvet toplayarak bir gece baskın yapan Beyrek, keçilerin boynuzlarına dikilmiş mumlarla kaleyi kuşatınca, kral korkup kaleyi teslim etmiş ve Beyrek, kralın kızı ile evlenmiştir. Bu halk hikâyesi, çeşitli varyantlarıyla günümüzde de Bayburt ve civarında yaşamaktadır ve kalenin halk hafızasındaki önemini göstermektedir (Artuk, 1992, s. 229).

Ali Berat Alptekin'e göre, Dede Korkut'un mezarı, Bayburt'un *Masat* köyündedir. Dede Korkut Kitabı'nda *Parasarin Bayburt Hisarı* olarak anılan *Bayburt Kalesi*'nin karşısındaki *Duduzar* tepesinde de Bamsı Beyrek (Beğ Böğrek)'in mezarı vardır. *Salhana Kayaları* da eklendiğinde Dede Korkut ile Bayburt'un üçüncü münasebeti ortaya çıkmaktadır. Bayburtlulara göre Dede Korkut'un mezarının bulunduğu köyün adı olan *Masat*, adını Basat'tan almıştır (Alptekin, 1999, s. 1005). Fuzuli Bayat'a göre, Bey Böyrek ile ilgili, yalnızca Bayburt yöresinden yedi efsane derlenmiştir. Bayburt'ta Bey Böyrek'in hatıraları ve onlarla ilgili folklor türleri bugün de yaşamaktadır (Bayat, 2003, s. 27-28). Ayrıca ekleyelim ki, Bayburt masallarında *Tepegöz* de, bazen insan, bazen ise dev olarak görünmektedir (Ögel, 1995, s. 67). Bütün bunlar, Dede Korkut Destanları'nın Bayburt'ta oldukça canlı bir şekilde yaşamaya devam ettiğinin ve yöre insanının Dede Korkut'u güçlü bir şekilde benimsediğinin bir yansımasıdır.

Abdurrahman Güzel'e göre, *Bayburt*, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, düşmanların yaşadığı, tutsak düşülen, akın yapılan bir yer olarak geçmektedir. Beyrek'in düşmanları olan Şökli Melik, Kara Tekür ve Kara Arslan Melik, Bayburt hisarında yaşamaktadır. Beyrek, Bayburt hisarında tutsak kalmış, sonra bir yolunu bulup kaçtıktan sonra orada bıraktığı arkadaşlarını kurtarmak için, Oğuz beyleriyle birlikte Bayburt hisarı üzerine yürümüşlerdir. Oğuzlar, yapılan savaşı kazanmış, kafirin kilisesini yıkıp cami yapmış, keşişlerini öldürüp ezan okutmuş, Bayındır Han'a değerli hediyeler ayırmıştır. Beyrek, Melik'in kızını alıp geri dönmüş ve kırk gün kırk gece toy, düğün yapılmıştır (Güzel, 2008, s. 439).

Hamdi Güleç'e göre, *Bayburt*, beş bin yıllık tarihî geçmişiyle Türklerin Anadolu'da en eski yerleşim yerlerinden biridir. Günümüzde *Bayburt*, Dede Korkut kültürüyle yoğrulan bir Dede Korkut diyarıdır. *Bayburt Kalesi*, Türkiye'de örneklerine az rastlanan bir kaledir. *Bayburt Kalesi*'ne *Çin ü Maçın Kalesi* de denilmektedir, çünkü kalenin batı ve güney yüzeylerinde süsleme olarak mor firuze çiniler kullanılmıştır. *Bayburt Kalesi*'nin karşısında bulunan *Erenler (Duduzar)* köyüne ait bir tepedeki mezarlıkta Dede Korkut kahramanlarından Bey Böyrek'in mezarı bulunduğu inanılmaktadır. Yine halk rivayetlerinde, Bey Böyrek'in oturup

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

kalktığı ve eğlendiği sarayın, Bayburt yakınlarındaki bir köyde olduğu ve atı Boz Aygır'ın ayağının izlerinin de *Bayburt Kalesi*'nde olduğu söylenmektedir. Bayburt'un *Masat* köyünün yakınlarında, *Çoruh Irmağı*'nın kıyısında Dede Korkut'a atfedilen bir türbe vardır (Güleç, 2015, s. 149-150).

Necati Demir'e göre, Dede Korkut Kitabı'na göre, *Bayburt Kalesi* kafirlerin elindeydi. Oğuz beyleri, *Bayburt Kalesi*'ne saldırmıştır. Kafirlerden adı belirtilenler Şökli Melik, Kara Tekür, Kara Arslan Melik'tir. Oğuzlar sonunda Kale'yi fethetmiştir (Demir, 2016, s. 431).

Veysel Şahin'e göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, anlatı kişilerinin kendilerini huzursuz, mutsuz ve hayattan kopuk olarak hissettikleri kapalı-dar mekânlardan biri *Parasarın Bayburd Hisarı*'dır. Hikâyede *Bayburd Hisarı*, dar, yutucu bir mekandır. *Duduzar* köyünde Beyrek'e atfedilen bir mezarın olduğu ve birçok kişinin burayı ziyaret ettiği bilinmektedir. *Bayburt*, Dede Korkut Hikâyeleri'nden Bamsı Beyrek ile özdeşleşmiş bir yerdir. Dede Korkut'ta; Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy, Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy'da da *Bayburt* adı geçmektedir. Kafirlerin mekanı olarak geçen *Bayburt* ve *Bayburt Hisarı*, Bamsı Beyrek için de kapalı-dar bir mekandır. Bamsı Beyrek'in düşmanları burada yaşamaktadır. Bamsı Beyrek, on altı yıl tutsak olarak yaşadığı bu mekanda kafirlere ozanlık yapmak zorunda kalmıştır. Babasının bezirganları ile karşılaşan Bamsı Beyrek'in aldığı haberler karşısında huzursuz olduğu bu mekan onun için içinden çıkılmaz bir labirente dönüşmüştür. Bamsı Beyrek için, kapalı tutulduğu *Bayburd Hisarı*, bezirganlarla söyleştikten sonra bir tutunma noktası olmaktan çıkarak onu kuşatan, çaresiz bırakan bir ortam haline gelmiştir. Kapalı tutulduğu bu mekandan kafir beyinin kızının yardımıyla kurtulmuştur (Şahin, 2017, s. 16-18).

Turgay Kabak'a göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Pay Püre'nin oğlu Bamsı Beyrek, tam nişanlısı Banı Çiçek ile evleneceği sırada Bayburt hisarının beyi (Parasar) ve yedi yüz kafir tarafından yanında bulunan otuz dokuz yiğidi ile birlikte tutsak edilmiştir. On altı yıl Parasarın Bayburt hisarında tutsak kaldıktan sonra kendisine aşık olan tekfurun kızının da yardımıyla kaleden kaçarak Oğuz'a geri dönmüştür. Bugün Bayburt kentinin simge eserlerinden birisi olan *Bayburt Kalesi* ile Bamsı Beyrek/Bey Böyrek arasında sıkı bir ilişki olup, bu, Bamsı Beyrek'in Bayburt'tan derlenen farklı varyantlarına da yansımıştır. Dede Korkut içerisinde yer alan on iki boydan birisinin kahramanı olan Bamsı Beyrek'e Bayburtlular o kadar çok sahip çıkmıştır ki, Bayburtlular Bey Böyrek'in torunları olarak sayılmakta, günümüzdeki Bayburtluların Bey Böyrek'ten türediği

söylenmektedir. Bayburt, Bey Böyrek/Bamsı Beyrek boyunun en çok varyantının derlendiği ildir. Bamsı Beyrek, Bayburt ile özdeşleşmiş ve adeta Bayburtlu bir kahraman haline gelmiştir. Bu durumun en somut göstergesi Anadolu'da sadece Bayburt'ta bulunan Bamsı Beyrek mezarıdır. Ayrıca Bayburt merkeze 17 kilometre uzaklıktaki *Uluçayır (Almışka)* köyünde, Bey Böyrek Mağarası olarak bilinen ve halk tarafından ziyaret edilen bir mağara da vardır (Kabak, 2019, s. 563-566). Kaynak kişi Zakir Kılıç'ın belirttiğine göre, Günlüce ve Almışka köylerinin çevresindeki birçok arazi eskiden Bey Böyrek üzerine tapuluymuş ve bu araziler Bey Böyrek'in arazisi olarak biliniyormuş (Kabak, 2019, s. 566).

Turgay Kabak'a göre, Dede Korkut'un türbesi, *Bayburt Kalesi*, Bey Böyrek'in mezarı ve Bey Böyrek mağarası kolektif hafızanın mekansal yansımaları olarak varlıklarını sürdürmekte ve bu mekanlar aracılığıyla Bayburtlular Dede Korkut'u ve Bey Böyrek'i somut bir şekilde Bayburt ile ilişkilendirerek bu tarihî kahramanların çevresinde şekillenen bir kent kültürünü yaşatmaktadır. Bayburtlunun kolektif belleğinde Dede Korkut o kadar derin bir iz bırakmıştır ki, Bayburt kentinin mekansal hafızasına Dede Korkut'la ilgili yeni unsurlar eklenmeye devam etmektedir. *Bayburt*, sadece Dede Korkut coğrafyasında yaşayan bir kent değil, aynı zamanda Dede Korkut'u yaşayan bir kenttir. *Bayburt*, sadece Dede Korkut'ta geçen coğrafi bir ad değil, hem tarihî hem kültürel hem de mekansal hafızasında Dede Korkut'u yaşayan ve yaşatan bir kenttir (Kabak, 2019, s. 567-569).

Bayburt Kalesi, Bayburt ilinde kentin kuzeyinde, kente hakim kayalık bir tepe üzerinde inşa edilmiştir. İlk defa ne zaman ve kimler tarafından yapıldığı tespit edilemeyen *Bayburt Kalesi*'nin Bizans İmparatoru I. Justinianos döneminde (527-565) sağlamlaştırıldığı bilinmektedir. Bayburt ve civarı, Türkler'in Anadolu'da ilk fethettikleri ve yerleştikleri yerlerden biridir. Bayburt, 1054-1055'de Büyük Selçuklular, Malazgirt Savaşı'ndan sonra da Saltuklular'ın eline geçmiş, bir ara da Danişmendliler'in hakimiyetine girmiştir. *Bayburt Kalesi*, bu dönemlerde onarılmıştır. Kale üzerindeki en esaslı onarımın Selçuklular tarafından yapıldığı yazıtlarından anlaşılmaktadır. Buna göre, Selçuklu hükümdarı II. Kılıcarslan'ın oğlu ve Erzurum meliki olan Tuğrul Şah (ö. 1225), özellikle Trabzon İmparatorluğu'ndan gelecek saldırılara karşı korunaklı olan bu kaleyi adeta yeniden inşa ettirmiştir. *Bayburt Kalesi*, bir süre Akkoyunluların elinde kalmıştır. 1514 yılında Osmanlılar'ın eline geçen Bayburt Kalesi, Kanuni Sultan Süleyman ve III. Murad dönemlerinde büyük onarımlar görmüştür (Artuk, 1992, s. 228).

Bayburt Kalesi, iki kat sur ile çevrilidir, beş veya altı cephelidir. Kalenin çevresi 2 kilometreden uzun ve yüksekliği 30 m. kadar olan surlarla

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

kuşatılmıştır. İç ve dış surlar arasındaki mesafe 200 metredir. İstinat duvarları ile takviye edilmiş surların köşeleriyle çeşitli yerlerinde yarım daire, dörtgen, üçgen şeklinde burçlar yer alır. Kalenin dış surları, kaleye heybetli bir manzara veren yalçın kayalar üzerine yapılmıştır. 1520 yılına ait bir kayda göre kalede 397 muhafız ve çok miktarda top, tüfek ve savaş malzemesi bulunmaktaydı. 1647 yılında Bayburt'u ziyaret eden Evliya Çelebi, kale içinde 300 evlik bir mahalle ile Ebü'l-Feth Camii'nin bulunduğunu belirtmiştir. Evliya Çelebi'ye göre kalenin doğu ve batısında iki büyük kapısı bulunmaktadır. *Demirkapı* adını taşıyan doğudaki kapı üç kat demirden yapılmış, batıdaki kapı ise *Nöbethane kapısı* adını taşımaktadır. Zaman zaman işgale ve tahribata uğrayan kale ve buradaki mahalle, 1828 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Ruslar tarafından büyük çapta tahrip edilmiştir (Artuk, 1992, s. 228-229).

Dede Korkut'a atfedilen Türkiye'deki bir türbe, Bayburt İli'nin *Masat* köyündedir. Önceki mezarın, yığma taş olduğu bilinmektedir. Türbe, köy halkı tarafından *Korkut Ata Kümbeti* olarak bilinmektedir. Türbe, 1994 yılında onarılmıştır ve günümüzde halk tarafından ziyaret edilen türbelerden biridir. Söylentilere göre, Beğ Böyrek'in (Bamsı Beyrek) mezarı Bayburt Kalesi'ndeki *Zindan*'ın tam karşısındaki Bayburt'un 2 kilometre doğusunda bulunan *Erenli Köyü Duduzar Tepesi*'ndedir. Halk arasında ziyaret olarak da bilinmektedir. Mezar, sonradan eklenen dikdörtgen şeklinde bir taş binadan oluşmaktadır. Mezarın uzunluğu yaklaşık 8 metredir (Demir, 2016, s. 430-431).

Fahrettin Kırzıoğlu'nun Orhan Şaik Gökyay'a verdiği bilgiye göre, Bamsı Beyrek'e atfedilen Bayburt'un Duduzar köyündeki bir türbe, Duduzar'da eski Müslüman mezarlığının batı-güney ucunca ve kayalığın üzerindedir. Dört köşe olan türbenin güney ve kuzey duvarları dıştan 765 santim, doğu (kapılı) ve batı 714 santimdir. 1957 yılında üzerini Bayburtlu bir hacı, çimento hatıl ve çinko saca onartmıştır. Lahid de çimento sıvalı tuğla ile yapılmış olup, batıdan doğuya doğru boyu 540 santim ve eni 110 santimdir. Ortası açık ve toprak doldurulmuş olup, üstünde yeşil renkli yekpare bir keten örtüsü vardır. Çevre köylerden buraya ziyaretçiler gelmektedir. Duduzarlı yaşlılar ve halk, bu türbedeki Gazi'nin daha uzun boylu olduğunu ve eskiden daha uzun olan lahdin, onarımlar sırasında dizden aşağısının doğudaki duvar altında, ayağının da dışarıda kaldığını söylemektedirler. Dizden yukarısı 540 santimdir (Gökyay, 1973, s. CLI).

Beyrek'in Duduzar köyündeki mezarının, Birinci Dünya Savaşı'na kadar yerli Müslüman ve Ermenilerce, saygı ile ve yatır gibi ziyaret edildiği söylenmektedir (Gökyay, 1973, s. CLI). Bayburt'un Almışka köylüleri arasında şöyle bir rivayet anlatılmaktadır: "*Seferberliğe (1914-1918) kadar*

komşu ermenilerden zengin ve eski bir aile kendilerini Bey Böyrek hikâyesinde geçen Bayburt padişahının torunları sayar ve bununla övünürlerdi. Bu ermenileri komşuları olan biz müslüman Türklere “bizim ulu dedelerimiz, sizin ulu dedelerinizden Bey Böyrek’e bir kız vermişti, sizler de bizim kızımızdan doğan türemeler olduğunuzdan biz sizlere dayı düşeriz, sizler ise bizim yeğenlerimiz sayılırsınız” (Boratav, 1946, s. 65’ten aktaran Gökyay, 1973, s. CLI).

Her ne kadar Dede Korkut’a ve Bamsı Beyrek’e atfedilen bu mezarların tarihî bir dayanağı olmasa da, Türklerin Anayurdu Orta Asya’da ortaya çıkan Dede Korkut Destanları’nın bu bölgede ne kadar yaygın olduğunu ve oldukça mahallileştiğini göstermektedir; öyle ki, bin yıldan daha uzun bir zaman önce *Türkistan*’da ortaya çıkan hatıralar ve anlatılar, Anadolu’da anlatıla anlatıla sonraki hatıralarla birleşmiş ve artık kahramanların mezarlarının dahi burada olduğuna inanılmaya başlanmıştır.

Erzincan Emirliği yıkıldıktan sonra Trabzon’a sınır olan bölgenin bir kısmı Akkoyunluların eline geçmişti. Akkoyunlu Devleti’nin kurucusu Kara Osman Bey, ülkenin topraklarını bölerken Bayburt’u yeğeni Kutlu Bey’e vermişti. Kutlu Bey, Bayburt’un *Sınur* köyünü devlet merkezi yapmış ve burada oturmuştu. Kutlu Bey, burada cami, medrese ve kendisine türbe de inşa etmişti (Turan, 1993, s. 44-45’ten aktaran Demir, 2016, s. 434). Akkoyunluların atası Tur Ali Bey’in nerede gömülü olduğu bilinmemekle birlikte, oğlu Kutlu Bey 1389 (H.791)’da ölmüş ve Bayburt civarında *Sınur* köyünde gömülmüştü. Kutlu Bey’in torunları bugün bu *Sınur* köyünde bulunmaktadır (Gökyay, 1973, s. LX 60). Akkoyunlu Uzun Hasan Bey, Cihanşah’ın Acem Irakı’nı Çağataylılar’dan almakla meşgul olduğu bir sırada, Karakoyunlular’ın idaresinde bulunan Erzurum ve Bayburt yörelerini yağmalamıştı. Uzun Hasan Bey, 1462’de Eyyubiler’den Hısnıkeyfa’yı almış, ayrıca Bayburt’u da ülkesine katmıştı (Sümer, 1989, s. 272). Bayburt’ta Dede Korkut’a ve Bamsı Beyrek’e atfedilen bu mezarlar büyük olasılıkla Akkoyunlulardan birilerine aittir.

Tarihî süreç içerisinde birçok Türk boyu Bayburt yöresine yerleşmiştir. Başta Akkoyunlular ve Karakoyunlular olmak üzere bazı Türk boy ve devletlerinin, Doğu Anadolu ve Azerbaycan bölgesinde, Trabzon Rum Devleti ve Gürcüler ile olan ilişki ve mücadelelerinde Dede Korkut Destanları’nı hatırlatacak çok sayıda olay ve benzerlik vardır. Bu türlü benzerlikler, Dede Korkut Destanları’nın üst tabakasını şekillendirmiştir.

Öncesinde Karakoyunlular Anadolu’nun doğusunda, Azerbaycan ve Irak gibi bölgelerde hüküm sürmüşlerdir, hangi boydan oldukları tam olarak bilinmese de Salur boyu’nun etkisi olmalıdır. Akkoyunlular ise Oğuzlar’ın

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

Bayındır boyu'nun kurduğu devlet olup, sonradan Karakoyunlular ile büyük mücadelelerde bulunmuş, onlar ile aynı coğrafyada, Anadolu'nun doğusunda, Azerbaycan ve Irak'ta hüküm sürmüşlerdir. Özellikle de Anadolu'nun doğusunda birçok yer, Dede Korkut Destanları'nın üst tabakasında geçen *Hamid*, *Mardin*, *Bayburd*, *Trabuzan*, *Gürcistan* gibi yerler hep Karakoyunlu ve Akkoyunluların hem kendi aralarında, hem de diğer Türk boyları ve başka kavimlerle mücadelelerine sahne olmuş yerlerdir. Bu nedenle Dede Korkut Destanları'nın en üst tabakasında bu tarihî hatıralar yatmaktadır. Dede Korkut Destanları'nda adı geçen *Avnik Kalesi*, *Alınca Kalesi*, *Mardin Kalesi*, *Amid Kalesi*, *Bayburt Hisarı* gibi yerler bir zamanlar Türkmenlerin hayatında, Akkoyunlu ve Karakoyunluların tarihî hatıralarında önemli yer tutmuş, stratejik konumda kalelerdi.

16. yüzyılda *Bayburd* adı, Anadolu'da başka yerlerde de kullanılıyordu: 16. yüzyıl Osmanlı tahrir defterlerine göre, Konya bölgesinde yaşayan Kayı oymağı, At-Çeken topluluğuna mensuptu ve Larende (günümüzde Karaman) kasabasının kuzey ve doğu taraflarındaki toprakları kaplayan *Bayburd* kazasında yaşamaktaydı (Sümer, 1972, s. 217).

Türkler'in Anadolu'da ilk fethettikleri yerlerden biri olan Bayburt ve civarı, *Bayburt Kalesi*, 1054-1055'de Büyük Selçukluların, Malazgirt Savaşı'ndan sonra Saltuklular'ın ve bir ara da Danişmendliler'in eline geçmiştir. Kale, Anadolu Selçukluları zamanında da büyük bir onarım görmüş, Akkoyunluların ve 1514 yılında da Osmanlılar'ın hakimiyetine girmiştir (Artuk, 1992, s. 228). Türkler'in Anadolu'ya geldikleri büyük Oğuz-Selçuklu göçü ve sonrasında *Bayburt Kalesi* hep Türkler'in hakimiyetinde kalmıştır. Oysa ki Dede Korkut Destanları'nda *Bayburd Kalesi*, bir düşman kalesi ve hatta merkezi olarak geçmektedir. Bu çelişkili durum Dede Korkut Destanları'nda adı geçen *Bayburd (Bayböviirt) Kalesi*'nin aslında bu kale olmadığını, isim benzerliğinden dolayı bu şekilde mahallileştiğini ve sonradan öyle algılanmaya başladığını, destanlarda adı geçen kalenin tarihî köklerinin gerçekte Orta Asya'da olduğunu göstermektedir.

Dede Korkut Kitabı'nda; Trabzon adı geçerken, Rum adı geçmez; Gürcistan adı geçerken, Gürcü adı geçmez; hatta bu bölgede yaşayan Lazların adından hiç bahsedilmez; Türklerin Anadolu'da ilk geldiği yerlerden biri olan, Akkoyunlu Türkmenlerinin yurdu Bayburt bile kafir yurdu olarak gösterilir; Diyarbakır ve Mardin'den bile düşman yurdu olarak bahsedilir; Ermenilerden hiç bahsedilmediği gibi, Emren adında bir Oğuz kahramanı da vardır; İstanbul'a diye gidilir, ancak ters tarafta bulunan Derbent'ten gelinir vs. bütün bu tarihî-coğrafi tutarsızlıklar ve çelişkiler,

Dede Korkut Destanları'nın, gerçekte alt coğrafyada Orta Asya'da ortaya çıkmış olmasının, sonradan, Türklerin göç ederek yurt tuttuğu Anadolu-Azerbaycan coğrafyasında eksik mahallileşmesinin bir sonucudur.

Dede Korkut Destanları'ndaki yer adlarından, adları Orta Asya'daki yer adlarına çok benzeyen *Garcistan-Gürcistan*, *Baybövirt-Bayburd*, *Demirkapı-Derbent (Demirkapı)* gibi yer adları kolaylıkla mahallileşmiş, ancak kimi yer adları henüz mahallileşmeden destanlar yazıya geçirilmiştir, bu nedenle de destanlarda; Doğu Anadolu-Azerbaycan coğrafyasındaki Erzurum, Van, Tiflis, Erivan, Tebriz gibi büyük yerleşim yerlerinin adları geçmemektedir; Kafkasya'nın adı geçmemektedir; bu bölgede yer alan Gürcü, Ermeni, Ermenistan, Laz, Lazistan gibi kavim ve yer adları geçmemektedir. Bütün bunlar destanların Orta Asya'da ortaya çıkmasının bir sonucudur, sadece adları birbirine benzer bazı yerlerde mahallileşme olmuştur.

Sonuç

Dede Korkut'ta birçok yer adı geçmektedir. Bu yerlerden biri *Bayburd Hisarı*'dır. Bu çalışmada Dede Korkut'taki *Bayburd Hisarı*; destanın alt coğrafyası ve üst coğrafyasındaki yeri incelenmiştir.

Dede Korkut Kitabı'ndaki *Bayburd* adı aslında sadece Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu ile ilgilidir. Bu boyun dışındaki üç boyda ise *Bayburd*'un adı sadece Bamsı Beyrek'in tanıtımında, hep aynı şekilde, "*Parasarun Bayburd hisarından parlayup uçan*" ifadesinde geçmektedir.

Dede Korkut'taki *Bayburd*, destanın alt coğrafyasında Türklerin anayurdu Orta Asya'dadır. Dede Korkut Kitabı'nda Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda *Parasarun Bayburd Hisarı*; Topkapı Sarayı'ndaki *Oğuzname*'de *Ban Hisarı*; Dede Korkut'un Türkmenistan varyantında Bamsım Birek Boyu'nda *Porsan Han*'ın *Baybövirt Kalası* olarak geçen yer adı Dede Korkut'un alt coğrafyasında Orta Asya'dadır.

Topkapı Sarayı'ndaki *Oğuzname*'de geçen *Ban Hisarı* bu yer adının eski şeklinin bir yansıması olabilir.

Dede Korkut Destanları'nın üst coğrafyasında görülen *Hamid*, *Mardin*, *Bayburd*, *Trabuzan*, *Gürcistan* gibi yer adları Karakoyunlu ve Akkoyunluların hem kendi aralarında hem de diğer Türk boyları ve başka kavimlerle mücadelelerinin tarihî hatıralarını taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Abdulla, K. (2015). *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*. Akt. Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

Aksoy, M. (1998). "Türkler'de At Kültürü ve Kımız", *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, S. 142, s. 38-44.

Aliyev, K. (2018). *Açık Kitap: Dede Korkut*. Akt. Rabia Işık. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Alptekin, A. B. (1999). "Bayburt Dede Korkut 5. Kültür-Sanat Şöleni Yapıldı", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Kasım 1999, C. 1999/II, S. 575, s. 1005-1008.

Alptekin, A. B. (2000). "Bamsı Beyrek Hikâyesinin Motif Yapısı", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 35-48.

Artuk, İ. (1992). "Bayburt Kalesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 5, s. 228-229.

Asker, N. (2016). "Dede Korkut Kitabında Şehirler ve Kaleler", *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı, 1. cilt*, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi. s. 197-205.

Bayat, F. (2003). *Korkut Ata: Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut*. Ankara: KaraM.

Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi / Oğuzların - Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. Çev. Recep Özbay. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Bulduk, Ü. (1996). "Dede Korkut, Oğuz Elleri ve Kafkaslar", I. Milli Kafkasya Sempozyumu, Kars, 25-29 Ekim 1995; *Ankara Ü. DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 29, s. 247-251.

Cemşidov, Ş. A. (1990). *Kitab-ı Dede Korkud*. Akt. Üçler Bulduk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

De Groot, J. M. ve Asena, G. A. (2011). *2500 Yıllık Çin İmparatorluk Belgelerinde Hunlar ve Türkistan*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Demir, N. (2016). "Dede Korkut Destanı'nın Türkiye Sınırları İçerisindeki Mirasları", *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı, 1. cilt*, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi. s. 429-443.

Durmuş, İ. (2017). *İskitler*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Ekici, M. (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar Ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı*

Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ercilasun, A. B. (2000). “Dede Korkut’taki Olayların Zamanı”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 157-160.

Ercilasun, A. B. (2002). “Salur Kazan Kimdir?”, *Millî Folklor*, S. 56, s. 22-33.

Ercilasun, A. B. (2004). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Erdem, M. (1998). *Dede Korkut Türkmenistan Varyantları*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Erdem, M. (2005). “Dede Korkut Destanlarının Türkmenistan Varyantının Yazma Nüshalarla İlişkisi Üzerine”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 4 (Aralık 2005), s. 158-188.

Ergin, M. (1964). *Dede Korkut Kitabı / Metin - Sözlük*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Ergin, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı I. / Giriş - Metin - Faksimile*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.

Ergun, M. (1995). Bamsı Beyrek ile Alpamış Destanının Coğrafyası, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 40 (1992), 75-80.

Eröz, M. (1991). *Yörükler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Esin, E. (1976). “Fârâbî’yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı”, *İstanbul Ü. İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. VI, S. 3-4, s. 81-139.

Eyüboğlu, D. C. (2019). *Korkut*. İstanbul: Cinius Yayınları.

Eyüboğlu, D. C. (2022). Dede Korkut’taki Salur Kazan Üzerine Bir Değerlendirme. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 87-145.

Eyüboğlu, D. C. (2022b). Dede Korkut’taki Bayındır Han Üzerine Bir Değerlendirme. *Anasay*, (22), 275-315.

Eyüboğlu, D. C. (2022c). Kazan Bey Oğlu Uruz Bey’in Tutsak Olduğu Boy’un Tarihi. *Yazıt Kültür Bilimleri Dergisi*, 2 (1), 95-118.

Golden, P. B. (2015). *Dünya Tarihinde Orta Asya*. Çev. Yahya Kemal Taştan. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

Gökyay, O. Ş. (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.

Güleç, H. (2015). "Dede Korkut Hikâyelerinde "Bayburt" Ve Toplum Yapısı", *Düşünce Hayatımızda ve Kültürümüzde Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu (Bayburt, 21-22 Mayıs 2015) Tebliğler*, edit. Fatih Yalçın ve Kürşad Kara. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları. s. 149-156.

Güzel, A. (2008). "Dede Korkut Hikâyeleri Bağlamında Dua", *Turkish Studies*, V. 3/2, s. 438-446.

Kabak, T. (2019). "Bayburt Kent Kültürünün Mekânsal Hafızasında Dede Korkut", *Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu (25-27 Nisan 2019 / Bayburt) Bildiri Kitabı*, ed. Ferdi Güzel ve Turgay Kabak. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları. s. 561-573.

Kafesoğlu, İ. (2012). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Karayev, Ö. (2000). "Türkler ve Kağanlıkları", akt. Mustafa Kalkan, *Bilge*, S. 20, Bahar 2000, s. 33-38.

Kırilen, G. (2013). "Xuan Zang'ın Orta Asya İzlenimleri", *Ankara Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 53, S. 1, s. 63-84.

Margulan, A. (2000). "Korkut: Efsane ve Hakikat", akt. Banu Muhyayeva, *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nısanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 123-146.

Nazlı, A. (2013). "Bir Kahraman Üç Anlatı Türü", *Bilim ve Kültür - Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 01, s. 229-237.

Oh, E. ve Joreyev, M. (2011). "Alpamış Destanında Baysın Kelimesinden Görünen Kurt Totemi", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Güz (15), s. 149-157.

Oy, A. (1960). "Dede Korkut Kitabında Kahramanların Evlenmeleri", *Türk Dili*, S. 105, s. 460-462.

Ögel, B. (1994). "Dede Korkut Kitabı'nın Eski ve Yazılı Kaynakları Hakkında (Topkapı Sarayındaki Oğuz Destanı Parçaları ile Karşılaştırma)", I. Sovyet-Türk Kollokyumu, Bakü, 1-8 Temmuz 1988; *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1988, TDK Yay., Ankara, 1994, s. 113-128.

Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Özçelik, S. (2018). Dede Korkut Oğuznamelerinde Geçen Ban, Banu, Bambam, Bamsı Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, C. 66, S. 2, s. 265-280.

Roux, J.-P. (2013). *Türklerin Tarihi / Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, çev. Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan-Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sakaoğlu, S. (1998). "Bey Böyrek Hikâyesinin Bayburt Rivayeti", *Dede Korkut Kitabı / İncelemeler-Derlemeler-Aktarmalar (I İncelemeler-Derlemeler)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları. s. 53-79.

Salman, H. (1998). *Türgişler*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Seydimbek, A. (2000). "Korkut Ata Efsaneleri", akt. Dinara Düysebayaeva, *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nısanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 49-95.

Sümer, F. (1972). *Oğuzlar / (Türkmenler) Tarihleri - Boy Teşkilatı - Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Sümer, F. (1989). "Akkoyunlular", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 2, s. 270-274.

Şahin, A. (2017). *Dede Korkut Hikâyeleri'nde Yapı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

Şahin, V. (2017). 'Dede Korkut Hikâyeleri'nde Mekan Algısı ve Kurgusu. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 5, S. 8, s. 1-49.

Taşagıl, A. (2013). *Kök Tengri'nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslâm Öncesi Türk Tarihi)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.

Taşagıl, A. (2014). "Gök-Türkler I", *Gök-Türkler I-II-III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. s. 1-218.

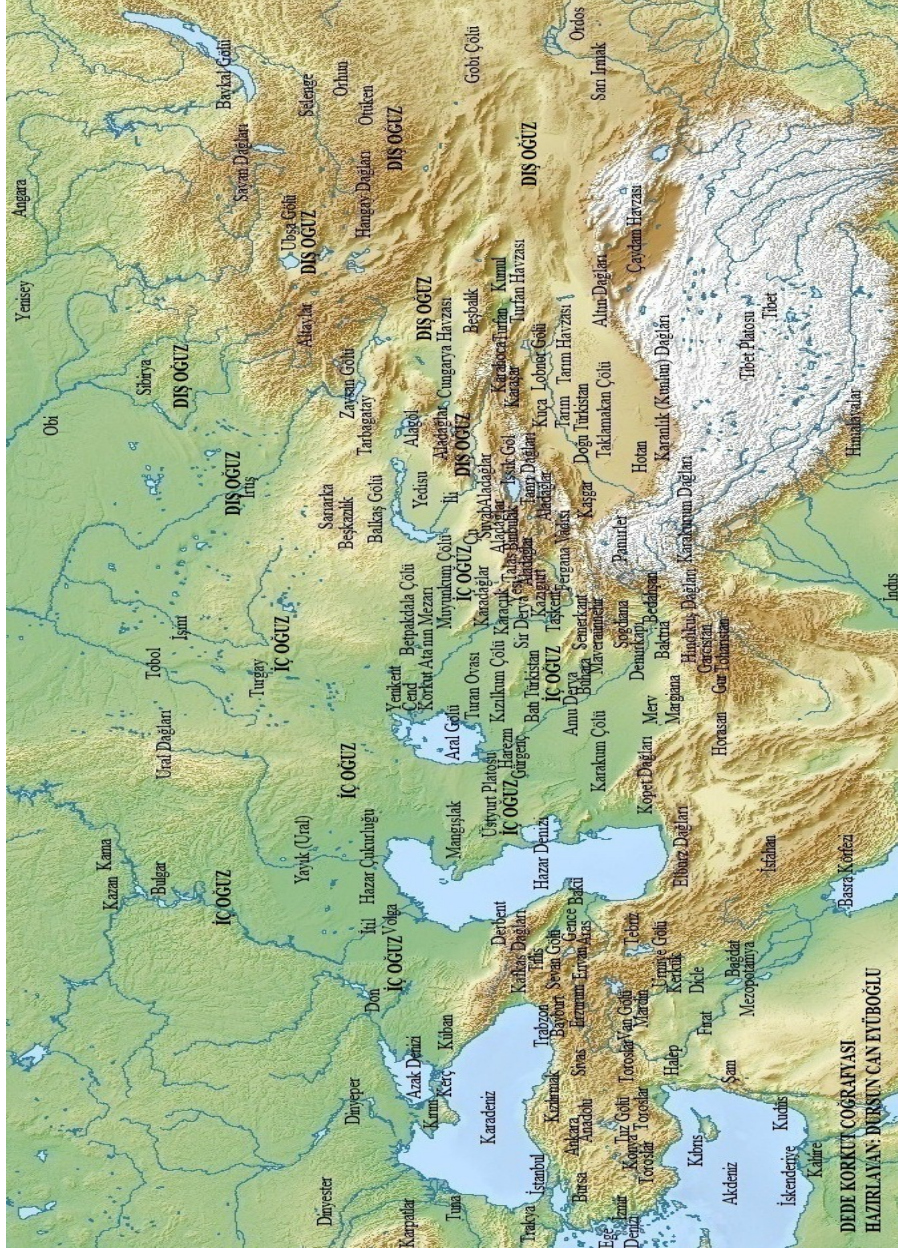
Taşagıl, A. (2017). *Gökbörü'nün İzinde / Kadim Türklerin Topraklarında*. İstanbul: Kronik Kitap.

Şimşek, E. (2000). "Bey Böyrek Hikâyesi'nin Türk Dil Kurumu'nda Bulunan Yazma Nüshası Üzerine", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 321-333.

Uçar, E. (2019). Dede Korkut Anlatmalarındaki Ban Üzerine. *Anasay*, (10), 21-42.

Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı

EK



Harita 1. Dede Korkut Coğrafyası

İSKİTLERİN BATIYA GÖÇLERİ Migrations of the Scythians to the West

İslamidin NURDİNOV

Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Öğrencisi

inurdinov@gmail.com

ORCID ID: 0009-0003-2935-3694

Çalışmanın Türü: Araştırma

ÖZ

İskitlerin batıya doğru göçleri İskit tarihinin önemli bir dönemidir. İskit göçleri birçok bilim adamı tarafından yazılı ve arkeolojik kaynaklar kullanılarak anlatılmaya çalışılmasına rağmen tartışmalar devam etmektedir. İskitlerin, Kafkaslara, Karadeniz'in kuzeyine, Doğu Anadolu Bölgesine ve Yakın Doğu coğrafyasına nereden, ne zaman geldiği gibi sorular hala kesin cevabını bulabilmiş değildir. İskitler geldikleri coğrafyalarda oldukça etkili rol oynayarak siyasi ve sosyal birçok değişikliklere sebep olmuştur. Çalışmamızda bugüne kadar yapılmış olan araştırmalar ve yayınlar ışığında İskitlerin Orta Asya'dan Kafkasya'ya, Doğu Anadolu'ya ve yakın Doğu'ya olan göç süreci anlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kimmerler, İskitler, Orta Asya, Yakın Doğu, Göç, Konar-Göçer

ABSTRACT

The westward migration of the Scythians is an important period in Scythian history. Although many scientists have tried to explain the Scythian migrations using written and archaeological sources, this issue remains controversial until now. The questions of where and when the Scythians came to the Caucasus, the Black Sea, Eastern Anatolia and the Near East have still not been answered definitively. Scythians played an influential role in the political life of the geography they came from and caused many changes. In the article, an effort was made to explain the migration process of the Scythians from Central Asia to the Caucasus, Eastern Anatolia and the Middle East in the light of the studies carried out in this field to date.

Keywords: Scythians, Cimmerians, Central Asia, Near East, Migration, Konar Göçer

Giriş

İskitlerin antik dünya tarihinde özel bir yeri vardır. Herodotos gibi antik çağ yazarlarına göre, doğudaki tüm konar-göçer kavimler İskit olarak adlandırılıyordu. İskitlerin tarih sahnesine çıkışı esas olarak MÖ I. bin yılın başlarına kadar uzanmaktadır. Eski Çağda Asur, Pers, Grek, Çin ve Hint kaynaklarında İskitler hakkında bilgiler bulunmaktadır. Asur kaynaklarında Aşguzai, Grek kaynaklarında Skythai, Pers kaynaklarında Saka ve Çin kaynaklarında Sai tabiri bu hareketli konar-göçerler için kullanılmıştır (Durmuş, 1993: 9). Eski Çağ tarih sahnesine baktığımızda İskitlerin hemen hemen Avrasya kıtasındaki göç süreçlerinde de merkezi konumda olduğu görülmektedir. İskit göçlerinin büyük bir kısmı Asya içlerinden yapılmıştır. Asya'nın bu iç kısmı Proto-Türklerin ana vatanı olarak bilinmektedir. Burası, doğuda Kadirgan Dağları, batıda Ural Dağları ile Hazar Denizi, kuzeyde Sibirya, güneyde ise Çin, Tibet ve İran ülkelerine kadar uzanan oldukça geniş bir sahadır (Arsal, 1930; 3. Durmuş, 1993; 21.). MÖ I. bin yılda İskitler batıya doğru göç etmeye başlamışlardır. Batıya doğru hareket eden İskitler, genel görüşe göre Karadeniz'in kuzeydoğusunda yaşayan Kimmer topluluklarıyla çatışarak onları güneye göç etmek zorunda bırakmışlardır. Onları takip eden İskitler güneye doğru hareket ederek Kafkasya, Doğu Anadolu ve Yakın Doğu tarihinde birçok değişimlere neden olup derin izler bırakmışlardır (Çoçiyev, 2016: 69-72). Ancak burada İskitlerin batıya göç etmesine neden olan tarihi süreç nasıldı sorusu ortaya çıkmaktadır.

İskitlerin Karadeniz'in Kuzey-Doğu Bölgesine Göçü

Bu kültürlerden Aral Gölü'nün güneyindeki Srubna-Andronovo karışımından oluşan Tazabagyab kültürünü¹ (MÖ 14-10 yüzyıllar) batıya göç eden Proto-İskitlerle ilişkilendirmek mümkün olabilir. Burada Tazabagyab kültürü ile Proto-İskitleri nasıl ilişkilendirebiliriz sorusu karşımıza çıkar. Antik yazar Herodotos'un eserinde İskitlerin Massagetlerin baskısıyla batıya göç etmeleri hakkında vermiş olduğu bilgiler ile Tazabagyab kültürünün Karasuk ve Begazi-Dandıbay kültürünün baskısı altında kalarak batıya doğru göç etmesi ile ilişkilendirebiliriz. Tazabagyab kültürünün yayılma alanı olarak güney Aral bölgesini gösterebiliriz.

¹ Tazabagyab Kültürü günümüz Özbekistan topraklarında bulunan Tunç Çağı'na (MÖ XV-XI yüzyıllar) ait arkeolojik bir kültürdür. Kelteminar kültüründen sonra Andronovo ve Srubna kültürlerinin göçü sonucu oluşmuştur. Detaylı bilgi için: Tolstov S.P. 1939; 174-176, İtina M.A. 1967: 62-79.

Herodotos'un "tarihi" anlatımına göre, "İskitler Doğu Avrupa'ya gelmeden önce Massagetler tarafından Araxes Nehri'nin karşısından sürülmüşlerdi."

"Göçebe Skythler Asya'daydılar; Massagetlerle yaptıkları bir savaştan yenik çıktılar, Araxes ırmağını geçtiler, Kimmerlerin yanına göç ettiler. (Skythlerin oturdukları yerler eskiden Kimmerlerinmiş, öyle derler)." (Herodotos, IV: 11).

Ancak Herodotos'un eserinde adı geçen Araxes Nehri neresi idi? Bu sorunun cevabı hala tartışma konusu olmaktadır. İskitler ile Tazabagyab kültürünü ilişkilendirmek için ilk önce Herodotos'ta bahsedilen Araxes Nehri'nin neresi olduğunu tanımlamak çok önemlidir. Bu konu tartışmalı olduğu için birçok bilim adamı Araxes Nehri'nin karşılığı olarak beş nehri ileri sürmüşlerdir. Bunlar; Don, İdil (Volga), Amuderya (Ceyhun), Sirderya (Seyhun) ve Kafkasya'daki Aras Nehridir. Çoğu zaman, araştırmacılar Herodotos'un eserindeki Araxes'in birkaç farklı nehir olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü eski zamanlarda birçok büyük nehre Araxes deniyordu (Kuklina, 1985: 114). Ancak Herodotos'taki Araxes Nehri'nin şimdi ki Amuderya olduğu görüşü bilim dünyasında üstünlük kazanmaktadır (Pyankov, 1964: 118; Kuklina, 1985: 204). Pyankov ve Kuklina kendi çalışmalarında Araxes'in Amuderya olduğunu birçok delil göstererek ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Bundan Herodotos'un anlattığı İskitlerin Massagetler tarafından Aral gölünün güneyinden sürüldüğünü söyleyebiliriz.

Aral bölgesinden Proto-İskit kavimleri MÖ 10. yüzyılda Herodotos'ta bahsedilen Massagetlerin baskısı ile batıya sürülmüştür (Udodova, 2017: 178-183). Bu dönemde güney Aral bölgesinde Tazabagyab arkeolojik kültürünün olduğunu biliyoruz. Tazabagyab kültürü MÖ 10. yüzyılda Srubna-Andronovo ve Karasuk kültürlerinin tesiri ile güney Aral bölgesinden sürülmüştür (Nikolayeva, 2013: 56-57). Herodotos'a göre İskitler ve diğer kabileler doğudan batıya ve kuzeyden güneye ardışık bir şekilde yer değiştirmiştir. Bu durumun MÖ 10. yüzyılda gerçekleştiğini arkeolojik belgelerde doğrulamaktadır. MÖ 10. yüzyılda Tazabagyab kültürü sahasında Kuzey Tagisken anıtları karşımıza çıkmaktadır. Kuzey Tagisken anıtları Artamonov'un görüşüne göre, Orta Kazakistan'ın Begazı-Dandıbay kültürüyle ilişkili görülmektedir (Artamonov, 1973: 18). Proto-İskitlerin batıya göç etmesiyle güney Aral'daki Tazabagyab kültürünün hayatı son bulmuştur. Demek ki, Orta Kazakistan'daki Begazı-Dandıbay kültürüne ait buluntuların MÖ 10. asırda Aral gölünün güneyinde görülmeye başlaması, oradaki Tazabagyab kültürünün son bulunduğunu göstermektedir.

İskitlerin Batıya Göçleri

Massagetler tarafından sürülen İskitler ilk olarak Urallara gelmişlerdir. Bunu Urallardaki Çerkaskul kültürünün buluntuları arasında Tazabagyab seramiklerinin bulunması kanıtlayabilir (Gudina, Zhadobnova, Nikolayeva, 2017: 498-506). Çerkaskul kültürünün ortaya çıkması büyük olasılıkla Proto-İskitlerin Aral civarından Urallara olan göçünü açıklayan Tazabagyab kültürünün gelişile bağlantılıdır (Udodova, 2018: 83-91). Sonrasında İskitler Orta İdil bölgesinde Ananın kültürünün mezarlık alanlarında ortaya çıkmaktadır. İdil'deki İskit varlığı hakkında Herodotos da bilgi vermiştir.

“Bu halkın (Iyrkailer) kuzeydoğusunda başka Skythler vardır, bunlar krali Skythlerden ayrıldıktan sonra gelip bu ülkede yerleşmişlerdir”² (Herodotos, IV: 22).

İskitlerin Doğu Avrupa'da varlık göstermesi MÖ 7. yüzyıldan önceki dönemlere rastlamaktadır (Grakov, 1977: 108). Çünkü MÖ 774 yılına ait Gökçe Göl yazıtında İskitler hakkında ilk kez bahsedilmiştir (Çilingiroğlu, 1994: 72-73). Burada İskitlerin Doğu Anadolu'da ilk kez MÖ 8. yüzyılda varlık gösterdiğini söylerken bu varlığın en az bir asırlık bir geçmişinin olacağı da göz ardı edilmemelidir.

İskitlerin Asya'dan Doğu Avrupa topraklarına olan göçlerinin bahsettiğimiz dönem dışında farklı dönemlerde de gerçekleştiğini savunan bilim adamları vardır. M. İ. Artamonov'a göre İskitlerin batıya olan göçleri MÖ I. bin yıllarında değil, MÖ 2 bin yılın sonlarında olmuştur. Karadeniz'in doğusundaki Kimmerlerle İskitlerin yer değiştirmesini Tunç devrinde Srubna kültürünün yerini Katakomb kültürüne bırakmasıyla ilişkilendirilebilir (Artamonov, 1973: 13). A. İ. Terenojkin ise İskitlerin Doğu Avrupa topraklarına MÖ 7. yüzyılda geldiklerini ve buradaki Kimmerler'in yerini değiştirdiğini söylemektedir (Terenojkin, 1976: 19).

İskitlerin Kimmer topraklarına gelmesi ve onlarla olan çatışmaları Herodotos'ta şöyle anlatılmaktadır:

“Skythler geldikleri zaman Kimmerler büyük bir istila karşısında oldukları düşüncesiyle toplanıp görüştüler. Düşünceler bölündü, iki taraf da dediğinden şaşmadı, ama krallardan yana olanların düşüncesi daha bir yürekliydi. Halkın eğilimi kendiliklerinden çıkıp gitmekti, böylesini uygun buluyordu; bu çapulcu alayını beklemek büyük bir tehlikeye atılmaktı; krallar ise yurtlarını bu istilacılara karşı sonuna kadar savunmak istiyorlardı. Ne halk krallarının dediğine olur

² Orta İdil bölgesine denk geliyor

diyordu, ne de krallar halkın dediğine. Halk, savaşmadan yurtlarını düşmana bırakıp çekilmeyi düşünüyordu; ama krallar halkla beraber kaçıp gitmektense, yurtlarında kalıp ölmeye karar verdiler; şimdiye kadar yurtlarının sefasını sürmüşlerdi ve onu bırakırlarsa, başlarına gelmedik bela kalmayacaktı, durum öyle gösteriyordu. Sonunda halk ve kralları ikiye bölündüler ve sayıları birbirine denk olduğundan, birbirleriyle dövüştüler ve Kimmer halkı kardeş eliyle ölenleri Tyras ırmağı kıyılarına gömdü, mezarları hâlâ durur. Geride kalanlar, onları mezarlarına koyduktan sonra yurtlarını bırakıp çıktılar. Skythler geldiğinde kimseler kalmamıştı” (Herodotos, IV: 11).

MÖ 8-7 yüzyıllarda İskitler artık Karadeniz’in kuzey ve doğu tarafından hareket ederek Kuzey Kafkaslara kadar yayılmışlardır. İskitler Karadeniz’in kuzey ve doğu bölgelerine geldikleri zaman hemen Kimmerler ile çatışmamışlardır. İskitler bu coğrafyada ilk zamanlar Kimmerlerle beraber komşu olarak yaşamışlardır. V. B. Vinogradov’a göre Herodotos’ta bahsedilen Kimmerler ve İskitler arasındaki çatışma, birbirlerine yakın bölgelere yerleştikten uzun bir süre sonra meydana gelmiştir (Pogrebova-Rayevskiy, 1992: 172). İskitler, Karadeniz’in doğusunda yer alan Kimmerler ile çatışarak onları güneye sürmüşlerdir. Herodotos’ta bahsedilen Kimmerlerin güneye sürülmesi hakkında A. A. İessen yerel halk arasındaki egemenliğin birinciden ikinciye geçişinin bir yansıması olarak yorumlamıştır (Pogrebova-Rayevskiy, 1992: 172). Onların ardından yaklaşık bir asır sonra İskitler Doğu Anadolu ve Yakın Doğuda kendilerini göstermişlerdir.

İskitlerin Yakın Doğu’ya Göçü

Bahsedildiği gibi İskitlerin Karadeniz’in kuzey ve doğu bölgelerine gelmesi ile orada bulunan Kimmerler güneye göç etmek zorunda kalmışlardır. Bunun nedeni de bilim dünyasında genel görüş olarak kabul edilen Kimmer-İskit çatışmasıdır. Bu detaylı bir şekilde Herodotos’ta anlatıldığını önceki bölümde bahsetmiştik. Ancak burada bu göçlerin nedeni sadece savaşarmıydı sorusu orataya çıkmaktadır. Tabi bu süreçte savaşların da payı vardır. Ama bundan başka nedenler olduğu da düşünülmektedir. MÖ I. bin yılın başlarında başta doğudan İskitler olmak üzere konar-göçer toplulukların Karadeniz’in kuzey bölgelerine gelmesiyle toplumlar arası çatışmalar ortaya çıkmıştır. Orta Asya’dan gelen topluluklar esasen konar-göçer boylardı. Onlar hayvancılık ile hayatlarını sürdürüyorlardı. Karadeniz’in kuzey bölgelerine gelen konar-göçerler nedeniyle otlaklar azalmış ve hayvancılık ile hayat geçiren toplumların toprak için savaşmasına zemin hazırlamıştır. V. B. Vinogradov’un dediği gibi, İskitlerin Karadeniz’in kuzey bölgelerine gelmesiyle uzun süre birbirlerine komşu olarak yaşayan

İskitlerin Batıya Göçleri

Kimmerler ile kendi aralarında otlaklar için savaşa girmiş olmalıdırlar. Bu savaşın sonucunda Kimmerler yerlerini terk ederek göç etmek zorunda kalmıştır. Genellemenin yapacak olursak Karadeniz'in kuzey bölgelerinden Kimmer-İskit topluluklarının güneye göç etmesi insan ve hayvan sayısının artması ve ekonomik sorunlar ile doğru orantılıdır. Çünkü Kimmerler'i yerinden ederek güneye süren İskitler bir asır dolmadan Yakındoğu'ya inmişlerdir. Neden İskitler Kimmerler'in topraklarında hayatlarını devam ettirmeden onların ardından güneye göç ettiler? Çünkü artan hayvan sayısı onları da, Kimmerler'i de ardından yeni otlak arazi aramak zorunda bırakmıştır. Ama burada Kimmer ve İskitlerin göç ettiği Yakındoğu toprakları Eski Çağda hayvancılığa elverişli miydi, sorusu ortaya çıkmaktadır? Kafkaslar'ın belirli bir kısmı ile Anadolu'nun doğu ve kuzeydoğu bölgeleri bozkır hayatı için uygun coğrafyaydı (Durmuş, 2008: 199-214). Bunu o zaman ki yazıtlardaki bilgiler de ispatlamaktadır. Kral İşpuini ve Minua dönemlerine ait Meherkapı yazıtında Urartu tanrılarının listesi ve onlara ne kadar kurban kesilmesi gerektiğini gösteren hayvan sayıları da yer almıştır (Payne, 2006; 42-46, Çilingiroğlu, 1994: 44-45). Yazıtta:

1. Haldi (17 sığır,34 koyun), 2. Teişeba (6 sığır,12 koyun), 3. Şivini (4 sığır,8 koyun), 4. Hutuini (2 sığır,4 koyun), 5. Turani (1 sığır 2 koyun), 6. Ua (2 sığır,4 koyun) gibi bilgiler yer almaktadır (Piotrovskiy, 1959: 221).

Bu kurbanların her gün kesildiğini dikkate alırsak o zaman Urartu ve çevresinde hayvancılığın önemli yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bundan başka Yukarı Anzaf Kalesinin kuzey kapısında yangın sonucu telef olduğu anlaşılan 81 büyükbaş, 452 küçükbaş, 1 köpek ve 1 tavşan iskeleti tespit edilmiştir (Belli, 1998: 25). Bu kadar çok sayıdaki hayvanın orda bulunması Eski Çağda İskitlerin geldikleri Doğu Anadolu coğrafyasının hayvancılık için verimli topraklar olduğunu göstermektedir. Verdiğimiz örneklerde anlatılmak istenen durum İskitlerin göçleri sırasında Yakın Doğu coğrafyasının hayvancılığa elverişli olduğunu ispatlamaktır.

Bizim ileri sürdüğümüz görüşe benzeyen görüşü, F. Baz da söylemektedir. F. Baz'a göre: "*Bir zamanlar Çin'e kadar uzanan geniş bozkır arazisi üzerine yayılan İskitlerin tamamı için Kimmer ülkesi yeterli gelmemiş olsa gerektir.*" Diğer bir varsayıma göre, Kimmer yurduna yerleşen bir kesim İskit halkı da ganimet elde edebilmek amacıyla Anadolu'ya yönelmiş olabilirler (Baz, 2016: 47-59).

İskitlerin Kuzeyden Yakındoğu topraklarına hangi yollar ile geldiği birçok tartışmaya neden olmuştur. Herodotos'un verdiği bilgiye dayanan

genel görüşe göre, İskitler Yakınoğuya Kafkaslar'ın doğusundan Dağıstan'daki Derbent geçidi üzerinden Hazar Denizi kıyısı boyunca ulaşmışlardır (Dönmez, 2002: 34, Özgül, Ceylan, 2017: 24-62). İskitler, Transkafkasya ve Yakın Doğuya yalnızca Derbent Geçidi boyunca ilerlememiştir. Kuzey Kafkasya'ya geldiklerinde onlar muhtemelen, en az üç gruba ayrıldılar. Onların biri Meoto-Kolhid yolu boyunca, diğeri Daryal yolu boyunca, üçüncüsü Hazar kıyısı boyunca gitmiştir (Tehov, 1980: 7). E. İ. Krupnov ise İskitlerin dört yön ile yakınoğuya geçtiklerini söylemektedir. Onlar: Meoto-Kolhid, Mamison, Daryal ve Derbent geçitleridir. Bunlardan Derbent geçidi İskitler için ana geçit niteliğinde olmuştur (Krupnov, 1954: 194).

Hazar Denizi kıyısından geçen İskitler, günümüzdeki Azerbaycan topraklarına yerleşerek yerel toplulukları kendilerine katmış ve Yakınoğu'nun başka taraflarına yönelmeye başlamışlardır (Diakonov, 1956: 531). İskitler yerel topluluklarla temasa geçerek, Kür (Kura) ile Aras arasında, Urmiye Gölü'nün kuzeyinde ve Transkafkasya'da net bir şekilde yerleştirilmemiş bir bölgeyi hakimiyetleri altına almışlardır. İskitlerin bu hakimiyeti hakkında Urartu yazıtları da bilgi vermiştir. Urartu tarihinde I. Argiştî döneminde, Van Kalesi'nin güneybatı ucunda yer alan ve Horhor yıllığı olarak bilinen yazıtta ilk kez İskit adına rastlanmaktadır.

“...Etiuni Ülkesi'ne karşı sefere çıktım, Eriahi Ülkesi'ni ve Katarza Ülkesi'ni ele geçirdim ve İşqigulu Ülkesi'ne kadar ilerledim....” (Payne, 2006: 172)

Bahsedildiği gibi İskit krallığı İşqigulu olarak adlandırılmaktadır. İskitlerin burda birçok Yakınoğu devletleri ile temasa girdiği görülmektedir. Onlardan biri Doğu Anadolu'da büyük bir güç olan Urartu Devletidir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Urartu-İskit ilişkisi Kral I. Argiştî döneminde başlamıştır. Daha sonra İskitlerin geldikleri coğrafyada daha etkili hareket etmeye başlamasıyla Urartu kralları İskitlerle savaşmak yerine anlaşmalar yapmıştır. Kimmerler'i takip ederek Doğu Anadolu'ya, Urartu ülkesine ulaşan İskitler'le Urartu kralı 2. Rusa (MÖ. 685-645) akıllıca bir politika izleyerek, bir anlaşma yapmıştır (Tarhan, 1984; 113, Durmuş, 1993: 65). 2. Rusanın yürüttüğü barışçıl politika İskitlere Anadolu'nun kapılarını açmıştır. Yapılan antlaşmaya rağmen Urartu Kralı 2. Rusa ileride olabilecek İskit saldırıları için önlemler almış ve İskitlerin sınırına yakın yerlerde Adilceviz, Bastam, Çavuştepe, Danalu, Kaleoğlu, Kalesiyah, Kızkalesi ve Senger gibi yerleşmelerde askeri karakollar inşa ettirmiştir (Dönmez, 2002: 34). 2. Rusa'nın tahminlerinin doğru çıktığını sonraki İskitlerin Urartu'ya yaptıkları saldırılardan anlamaktayız. İskit saldırıları sonucunda Urartulara başkentlik yapan Rusahinili (Toprakkale) şehri yıkılmıştır. Bu kaleye yapılan

İskitlerin Batıya Göçleri

saldırı sonucunda kalenin çatısı ve ahşap yapıları yanarak yıkılmış, kerpiç duvarları tuğlaya dönüşmüştür. Burada kazılar sırasında keşfedilen 30 cm'lik bir kül tabakası yangının yoğunluğunun bir göstergesidir (Belli, 1982; 175). İskit istilasının ne kadar şiddetli olduğunu Yukarı ve Aşağı Anzaf Kaleleri, Ayanis, Çavuştepe ve Yoncatepe'de bulunan İskitlere ait ok uçları ve diğer arkeolojik materyallerden biliyoruz. İskitlerle zaman zaman anlaşmalarına rağmen MÖ 6. yüzyılın başlarında gerçekleşen İskit istilaları ve Med baskısının artmasıyla MÖ 585 yılında tarih sahnesinden çekilmişlerdir (Durmuş, 1997; 273-286).

İskit-Asur ilişkilerine gelecek olursak, ilk dönemlerde iki tarafın savaşçıl politika yürüttüğünü görürüz. MÖ 7. yüzyılda İskitler Kral İşpakay döneminde Asurlar ile savaşmış ve yenilmişlerdir. Kral Bartatua döneminde ise İskit-Asur ilişkileri iyiye gitmiş ve iki taraf arasında ittifak kurulmuştur. Bunun en güzel örneği de Asur Kralı Asarhaddon'un kızı ile İskit kralı Bartatua'nın evlenmesidir (Diakonov, 1956: 531).

MÖ 7. asrın sonlarında Medler ile Asur Devleti'nin arası iyice açılmıştır. Medlere karşı savaşın ilk dönemlerinde İskitler Medlerin yanında onlara yardımda bulunmuşlardır. Sonraki dönemlerde İskitler, güçsüz bir Asur Devletiyle işbirliğini sürdürmektense, Med ve Babil devletleriyle bir ittifak oluşturmayı tercih etmişlerdir (Baz, 2016: 47-59). Yeni müttefikler MÖ 612 yılında Ninova kentini tahrip ederek Asur Devleti'ne son vermişlerdir. Bundan sonra Medler, İskitlere karşı savaşçıl politika yürütmüşlerdir.

Ancak İskitler aradan uzun bir zaman geçmeden Medlerle olan ittifaklarını kendi çıkarları doğrultusunda sonlandırıp, Babil Devleti ile ortak hareket ederek, Kyaksares önderliğindeki Medleri hezimete uğratmışlardır. Asur Kralı Asurbanipal'in MÖ 633 civarında ölümünden sonra, Asur iç huzursuzluğa kapıldığından, İskitler, Asur tarafından kontrol edilen toprakları, özellikle Suriye ve Filistin'i işgal etmiştir (Diakonov, 1956: 532). Yayılımcı politikalarının bir ürünü olarak MÖ 609 yılında Filistin üzerinden Mısır'a bir sefer gerçekleştirmişlerdir. Ancak, Herodotos'un aktardığına göre, Mısır Kralı Psammetikos, armağanlar sunarak onları seferden vazgeçirmiştir (Baz, 2016: 47-59).

Medler'in bölgenin hâkimi olmalarından sonra, İskitler, MÖ 6. yüzyılın son çeyreğinde Güney Kafkas üzerinden Kuzey Karadeniz bölgesine çekilmeye başlamıştır (Diakonov, 1956: 532). Ancak hemen belirtelim ki, İskitlerin geri dönmeleri top yekün olmamış, bir kısım İskit halkı Doğu Anadolu Bölgesi'nde kalmıştır. Ksenophon'un MÖ 4. yüzyılın hemen başlarında Doğu Anadolu bölgesinden İskitlerin ülkesi olarak

bahsetmesi onların hala adı geçen bölgede güçlerini koruduklarını göstermektedir. Ksenophonda:

“Yunanlılar bu ülkeden çıkınca dört yüz ayak ehinde olan Harpas Los ırmağının kıyısına vardılar. Sonra Skythen'ler ülkesine girip ovada dört konakta yirmi fersenk aşarak köylere vardılar ve üç gün kalarak erzak sağladılar” (Ksenophon, IV: 7, 18.).

İskitlerin bu bölgeleri birden terk etmemelerinin sebebi olarak Doğu Anadolu Bölgesinin yüksek yaylalarında hayvanlarını otlatacak alanlar bulunmasıyla ilgilidir (Durmuş, 1997: 273-286).

MÖ I. binden itibaren İskitlerin batı göçlerinin tarihi önemi üzerinde kısaca duracak olursak, onların göç sırasında yayıldıkları bölgelerde birçok önemli siyasi ve kültürel değişikliklere neden olduklarını söylemek mümkündür. İskitler geldikleri coğrafyalarda yerel halk ile sıkı temas içinde olmuştur. Bir kısmının ise asimile olduğu düşünülmektedir. Onların yerel halkın kültüründe de yenilikler getirdikleri arkeolojik buluntulardan anlaşılmaktadır. Özellikle bu durum Kafkaslar ve Doğu Anadolu bölgeleri için de geçerlidir. İskitlerin göçleriyle Karadeniz'in kuzey bölgeleri ile Eski Yakınoğu coğrafyası arasında bağların oluşmasına yol açmıştır. İskitlerin Yakınoğu halkları ile kaynaşması ve onlarla karşılıklı kültürel etkileşimi söz konusudur. Kültürel etkileşime örnek verecek olursak; at üzerinde yay kullanma tekniğinin ve mahmuzlu ok uçlarının yayılmasını sağlamışlardır³. Böylece Eski Çağ, Yakınoğu coğrafyasına yeni savaş teknikleri getiren İskitler bu alanı daha da ilerlemede büyük bir katkıda bulunmuşlardır. İskitlerin kendileriyle birlikte getirdikleri savaş teknikleri Urartu, Asur gibi devletlerin savaşlarda üstünlük kazanmasına olanak sağlamıştır. Siyasi alanda İskitlerin geldikleri coğrafyada en önemli etkisi döneminin büyük devletleri olan Urartu, Asur gibi güçlerin sarsılmasına ve yıkılmasına neden olmasıdır. Yakın Doğu'nun eski ve büyük devletlerin yıkılması, Med ve Pers gibi yeni büyük güçlerin ortaya çıkmasının yolunu açmıştır (Diakonov, 1956: 533).

Sonuç

İskitlerin batı göçleri konusunu incelerken ilk başvurulması gereken yazılı kaynak Herodotos'un eseridir. Herodotos'ta İskitler doğudan

³ Anadolu'daki mahmuzlu ok uçlarının dağılımı için bak. Günaşdı, Y. - Bingöl, B. 2022: 229-255.

İskitlerin Batıya Göçleri

Massagetler'in baskısı altında Araxes Nehri'ni geçerek batı'ya göç etmişlerdir. Araxes'i geçip, Doğu'ya yönelen İskitleri Aral gölünün Güneyi'ndeki Srubna-Andronovo karışımından oluşan Tazabagyab kültürünü (MÖ 14-10. yüzyıl) Herodotos'un verdiği bilgilerdeki batıya göç eden Proto-İskitler'le ilişkilendirmek mümkün olabilir. Arkeolojik verilere göre Tazabagyab kültürü Doğu'dan Karasuk ve Begazı-Dandıbay kültürünün etkisiyle batıya itilmiştir. İskitler Doğu Avrupa'ya MÖ 10. yüzyılda gelmiştir.

Karadeniz'in doğusuna gelen İskitlerin güneye inmesi sadece Kimmerlerle olan savaşlar ve onları takip etmek suretiyle olmamıştır. Onların güneye inmelerinin esas nedeni ekonomik sorunları gösterebiliriz. Güneye inen İskitler ilk olarak Urartu ve Asur Devletler'i ile temasa geçmişler. MÖ 7. yüzyıl'ın sonlarında Ortadoğudaki tarihi olaylarda etkili yere sahip olan İskitler bu coğrafyadaki varlıklarının en zirve noktasını yaşamışlardır. MÖ 7. yüzyıl'ın sonlarında İskitlerin Ortadoğu'dan, güney ve güneybatı yönlerine sefer yaptıklarını görmekteyiz. MÖ 6. yüzyılda İskitler geldikleri yörelere Kafkasya üzerinden geri dönmüşlerdir.

KAYNAKÇA

- Artamonov, M. I. (1973). *Kimmeriytsi i skifi*. İzdatelstvo Leningradskogo Universiteta.
- Artomonov, M. I. (1973). *Sokrovişşa sakov*. İzdatel'stvo İskusstvo.
- Arsal, S. M. (1930). *Orta Asya, Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri*. Ankara.
- Baz, F. (2016). Herodotos'un anlatımına göre, İskitlerin Kimmerleri takip meselesi. *Cedrus, IV*, 47-59.
- Belli, O. (1982). Urartular. *Anadolu Uygarlıkları, I*,
- Belli, O. (1998). *Anzaf kaleleri ve Urartu tanrıları*. Arkeoloji Sanat Yayınları.
- Çilingiroğlu, A. (1994). *Urartu tarihi*. İzmir: Ege Üniversitesi E. F. Yayınları.
- Çoçiyev, G. V. (2016). Kimmeriytsı i skifi v peredney. *Azii. Mejdunarodny Nauçnyy Jurnal, İnovatsiyonnaya nauka, №11*, 68-72.
- Dönmez, Ş. (2002). Ön Asya'da İskitler. *Türkler Ansiklopedisi, 4*, 33-44.
- Durmuş, İ. (1993). "Sakalar İskitler mi?", *Kırım, 3*.
- Durmuş, İ. (1997). Anadolu'da Kimmerler ve İskitler. *Bellekten, 61(231)*, 273-286. Doi:10.37879
- Durmuş, İ. (1993). *İskitler (Sakalar). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*.
- Durmuş, İ. (2008). İskit İmparatorluğu'nun Yıkılış Nedenleri. *Gazi Akademik Bakış, 1/2*, 199-214.
- Diakonov, I.M, Kudryavtsev O.V. (1956). Urartu i Zakavkazye. Kimmeriytsı i skifi. *Vsemirnaya istoriya. T. 1*
- Grakov, B.N. (1977). *Rannejeleznıy vek.. MGU*.
- Günaşdı, Y. & Bingöl, B. (2022). "Rize Müzesinde Bulunan Bir Grup İskit Tipi Ok Ucu". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, (55)*. 229 – 255.
- Gudina, L.V., Zhadobnova M.S., Nikolayeva N.A. (2017). Nachal'naya istoriya kimmeriytsev i skifov. *Nauka na blago chelovechestva – 2017: sbornik nauçnih statey bakalavrov i magistrantov po itogam Mejdunarodnoy konferentsii (Moskva, 17–28 aprelya 2017 g.) MGOU. 498-506*.
- HERODOTOS, Tarih, çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul

İskitlerin Batıya Göçleri

- Itina, M.A. (1959). Novyye stoyanki tazabagyabskoy kul'turi (raboti 1956 g.). *Materiali Khorezmskoy ekspeditsii. Vyp. 1: Polevyie issledovaniya Khorezmskoy ekspeditsii v 1954-1956 gg.* s. 52-69
- Krupnov, E. I. (1954). O pohodah skifov çerez Kavkaz.— *VSSA*.
- Kuklina, I. V. (1985). *Etnogeografiya Skifii po antiçnum istoçnikam*. "Nauka".
- KSENOPHON, Anabasis (Onbinlerin Dönüşü), çev. Tanju Gökçöl, Hürriyet Yayınları, İstanbul.
- Nikolayeva, N. A. (2013). Nekotoryye zameçaniya k gipotezam o proisjozhdenii skifov . *İranskiy mir II-I tys. M.: IV*. 902-101. DOI: 10.18384/2310-676X-2018-4-92-101
- Özgül, O., & Ceylan, N. (2017). Eskiçağda Kafkasya Geçitleri (Daryal ve Derbent). *Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi*, 4(13), 24-62.
- Payne, M. R.(2006). *Urartu Çiviyazılı Belgeler Katalogu*. Arkeoloji Sanat Yayınları.
- Piotrovskiy, B. B. (1959). *Vanskoye tsarstvo (Urartu)*. İzdatelstvo vostochnoy literaturı.
- Pogrebova, M. N, Rayevskiy, D. S. (1992). *Ranniye skifi i drevniy Vostok. K istorii stanovleniya skifskoy kulturi*. GRVL.
- Potemkina, T. M. (1985). *Bronzoviy vek lesostepnogo Pritobolya*. Nauka,
- Pyankov, I. V. (1964). *K voprosu o marşrute Kira II na massagetov*. — VDI, № 3. 115-129.
- Tarhan, T. (1984). Eski Anadolu Tarihinde Kimmerler, *Araştırma Sonuçları Toplantısı I*. Ankara. Başbakanlık Basımevi.
- Tolstov, S. P. (1939). Drevnekhorezmiyskiy pamyatniki v Kara-Kalpakii «*Vestnik drevney istorii (daleye V D I)*, str. 174— 176
- Tehov, B. V.(1980). *Skifi i Tsentralniy Kavkaz v VII-VI vv. do n.e. (po materialam Tliyskogo mogil'nika)*. Nauka.
- Terenojkin, A. I. (1976). *Kimmeriytsı*. Nauka.
- Udodova, A. D. (2017). Tazabag'yabskaya kul'tura v istorii praskifov. *Nauka na blago çelo vechestva – 2017: sbornik nauçnykh statey prepodavateley i aspirantov po itogam Mezhdunarodnoy nauçnoy konferentsii molodykh uçennykh, aspirantov i studentov, 17-18 aprelya 2017 g.* 178-183.
- Udodova, A. D. (2018) O naçalnoy istorii skifov tsarskih. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya i*

İslamidın NURDİNOV/Kafdağı, Cilt: 8, Sayı: 2, 2023, 184-196

politicheskiye nauki. № 4. 83-91. DOI: 10.18384/2310-676X-2018-4-83-91

KAFDAĞI

Cilt:8, Sayı:2, Aralık 2023, 197-219
DOI: 10.51469/kafdagı.1380370

Gönderim Tarihi: 23 Ekim 2023

Kabul Tarihi: 21 Aralık 2023

BİRLEŞMİŞ MİLLETLER EĞİTİM, BİLİM VE KÜLTÜR ÖRGÜTÜ'NÜN İNANÇ TURİZMİNE KATKILARI Contributions of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization to Religious Tourism

Oğuz ÇAM

Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
oguzcam911@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-3222-3367

Muharrem AVCI

Kastamonu Üniversitesi Turizm Fakültesi
mavci@kastamonu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-0264-1181
Çalışmanın Türü: Araştırma

ÖZ

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü, kültürel değerlerin kayıt altına alınması ve korunması açısından önem taşıyan uluslararası bir örgüttür. Bu örgütün yürüttüğü çalışmalarla ülkelerin milli ve kültürel değerlerine bazı pazarlama faaliyetleri açısından avantajlar kazandırılmaktadır. Bu avantajların etkin bir şekilde kullanılması ülkelerin turizmine olumlu etki yapmaktadır. Turizmin alt dallarından biri olarak kabul edilen inanç turizminin de bu bağlamda payı bulunmaktadır. Bu doğrultuda inanç turizminin uluslararası ve ulusal arenadaki öneminin daha da artış gösterdiği düşünülmektedir. Bu noktadan hareketle Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün inanç turizmine katkılarını değerlendirmeyi amaçlayan bir çalışma yapılmıştır. Çalışma, Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün inanç turizmine ne tür katkılarının olduğunu öğrenmek açısından önem taşımaktadır. Araştırma kapsamında nitel araştırma yöntemi değerlendirilmiştir. Çalışma sonucunda Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün inanç turizmine birçok katkı sağladığı tespit edilmiştir. Örneğin; Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün İnanç Turizmine Katkıları

Örgütü, inanç turizmi kaynaklarının tanınması, korunması, geliştirilmesi, sürdürülebilir olması, yardım fonuyla desteklenmesi ve inanç turizmi talebinin artması noktasında doğrudan veya dolaylı yoldan katkılar sağlayabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnanç Turizmi, Kültür, Miras, UNESCO.

ABSTRACT

United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization is an international organization that is important for recording and protecting cultural values. With the work carried out by this organization, the national and cultural values of the countries are given advantages in terms of some marketing activities. Effective use of these advantages has a positive impact on the tourism of the countries. Religious tourism, which is considered one of the sub-branches of tourism, also has a share in this context. In this regard, it is thought that the importance of religious tourism in the international and national arena is increasing even more. Starting from this point, a study was conducted aiming to evaluate United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization's contributions to religious tourism. The study is important in terms of learning what kind of contributions United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization has to religious tourism. Within the scope of the research, qualitative research method was evaluated. As a result of the study, it was determined that United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization made many contributions to religious tourism. Such as; United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization can make direct, or indirect contributions to the recognition, protection, development, sustainability of religious tourism resources, support with aid funds, and increasing the demand for religious tourism.

Keywords: Religious Tourism, Culture, Heritage, UNESCO.

1. Giriş

Dünyada çok sayıda uluslararası örgüt vardır. Bunlardan biri de Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'dür (UNESCO). Bu örgüt tarafından gerçekleştirilen çalışmalar sayesinde turizm anlamında önemli kazanımlar sağlanmaktadır. Bu kazanımlardan inanç turizmi de pay almaktadır. İnanç turizmi, inanç ve din odaklı bir turizm çeşidi olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca bu turizm çeşidi hem uluslararası hem de ulusal arenadaki önemini gün geçtikçe artırmaktadır. Bu noktadan hareket ederek bir çalışma yapma girişiminde bulunulmuştur. Bu çalışmanın konusu UNESCO ve inanç turizmine ilişkin olup, çalışmada UNESCO'nun inanç turizmine katkılarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışma, UNESCO'nun inanç turizmine katkılarının bilinmesi noktasında insanların aydınlatılması bağlamında önem taşımaktadır. Çalışmanın literatür incelemesi bölümünde UNESCO ve inanç turizmi kavramlarına yer verilmiştir. Çalışmanın ana hatlarına yönelik bilgiler yöntem kısmında ifade edilmiş, bulgular ve tartışma bölümünde ise çeşitli ve detaylı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Çalışmanın, turizm literatürüne katkıda bulunması beklenmektedir.

2. Literatür İncelemesi

Bu kısımda UNESCO ve inanç turizmiyle ilgili bilgiler verilmektedir. Bu bilgiler, temel bilgiler olup, çalışmanın ana kavramlarına ilişkin ön bilgilerin edinilmesi ve konu zemininin sağlamaştırılması açısından önem taşımaktadır.

2.1. UNESCO

UNESCO, barış, saygı ve sevgi üzerine kurulan uluslararası bir örgüttür. Bu örgüt, 2. Dünya Savaşı'nın meydana getirdiği global hezimetin kalıcı etki bırakmasının önüne geçmek amacıyla kurulmuştur. Avrupa ülkeleri İngiltere'de Müttefikler Eğitim Bakanları Konferansı'nda buluşarak tarih, kültür, sanat ve eğitim kaynaklarını saptama ve koruma kararı almıştır. Böylece sona eren 2. Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında ülkeler arası kültürel bakış açısı elde etmek istenmiştir. Bu bakış açısının kayda değer bir nedeni de sonraki zamanlarda oluşacak muhtemel dünya savaşının önüne geçmektir. Bunun için insanlığın entelektüel ve ahlaki dayanışması prensibi uygulanmış, kültür ve millet farkındalığının önemine dikkat çekilmiştir. 1-6 Kasım 1945 tarihleri arasında Londra'da gerçekleştirilen toplantıyla içinde Türkiye'nin de bulunduğu otuz yedi ülke resmi olarak UNESCO'nun kuruluş temelini atmıştır. UNESCO'ya en son katılım gösteren ülkeler ise Singapur ve Almanya'dır (Deniz, 2023; Meskeil ve Brumann, 2015; UNESCO, 2021).

UNESCO'ya üye ülkelerin temsilcilerinin de yer aldığı 1978 Paris Konferansı'nın 20. oturumunda kararlaştırıldığı üzere kültürü, dili, dini, ırkı ne olursa olsun bütün insanlık için ortak olan barış ve saygı anlayışının güdülmesi, teşvik edilmesi ve böylece evrensel ölçekte yayılmasını sağlamak amacı temel alınmakta olup, insan birliğini temin etmek yolunda önemli adımlar atılmıştır (Deniz, 2023; Meskeil ve Brumann, 2015).

UNESCO, halkların kaybedilmekte olan manevi ve maddi değerlerini muhafaza etmekte ve yeni nesillere güvenli biçimde aktarılmasına katkı sağlamaktadır (Deniz, 2023; Hoggart, 1978). Bu konu göz önüne alınarak mensup ülkelerin ilgili çabayı göstermesi, UNESCO'nun kültürel ve bilimsel etkinliklerini verimli şekilde devam ettirilebilmesi için mensup her bir ülkede milli komisyonlar kurulmuştur. Böylece entelektüel kalkınmanın, ülkeler arası ilişkilerin gelişiminin önünün açılmasının, özgürlük ve barışın daha fazla sağlanabileceği düşünülmektedir (Deniz, 2023; Pingel, 2010).

Yukarıda ifade edilen bilgiler ışığında UNESCO'nun amaçları şunlardır (Deniz, 2023):

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün İnanç Turizmine Katkıları

- Milli komisyonlar mensup ülkelerin eğitim ve basın-yayın kuruluşlarıyla iletişime geçip eğitim, kültür ve sanat gibi entelektüel etkenlere gerçek bilginin yayılımını sağlayabilmektedir.
- Mensup devletlerdeki milli komisyonlar hükümet ile iletişime geçmektedir. UNESCO'nun sınırlılıkları göz önünde bulundurularak ilgili problemlerin çözülmesi için yoğun kaynak kullanılmaktadır.
- UNESCO başka enternasyonal kuruluşlarla müşterek amaç doğrultusunda hareket gerçekleştirebilmektedir.

İlişkilerin Ulusal Seviyede Geliştirilmesi Amacı

- Mensup ülkeler ulusal arenada yaptığı faaliyetleri milli komisyonlarla ilgili alanlara duyurabilmektedir.
- Milli komisyonlar aracılığıyla gerçekleştirilmesi planlanan faaliyetlerin programı ve kapsamının tespit edilmesi basitleşebilmektedir.
- Entelektüel kalkınmayı sağlıklı ve geniş şekilde devam ettirebilmek için disiplinler ve kurumlar arası diyalogları artırabilmektedir.

İlişkilerin Uluslararası Seviyede Geliştirilmesi Amacı

- UNESCO çeşitli bölgelerde yer alan mensup devletlerin milli komisyonlarını buluşturmak sureti ile entelektüel iletişimi kuvvetlendirmeyi amaç edinmektedir.
- Çeşitli bölgelerde gerçekleştirilen faaliyetlerin duyurulması amacıyla mensup ülkelerin milli komisyonlarıyla irtibata geçilmekte ve katkı sağlanmaktadır.

UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne giren varlıkların doğal ve somut ile somut olmayan kültürel miras değerleri olabileceği, bunların korunması ve geliştirilmesine de UNESCO'nun yardımcı olduğu bilinmektedir. Bu yardım kimi zaman ekonomik destek verme kimi zaman öneri sunma kimi zamanda başka şekillerde gerçekleştirilebilmektedir.

2.2. İnanç Turizmi

İnanç turizmi, turizm türlerinden biri olup, turizm endüstrisi yönünden de yüksek derecede önem arz etmektedir (Çam ve Çelik, 2021). İnanç turizmi, insanların sürekli olarak yaşadıkları, çalıştıkları alanların dışına çıkarak dinsel vecibelerini gerçekleştirmek, ibadet ve inanç alanlarını görmek için yaptıkları turistik geziler (Çılgınoğlu ve Helveci, 2022) ve dünyada çeşitli dinlere inananların birbirlerine bakış açılarının değişimini etkileyen turizm ürünüdür (Çılgınoğlu, 2020).

İnanç turizminin, kültür turizminin bir parçası olduğu düşünülmektedir (Yüksel ve Baykal, 2022). Kültür turizminde ziyaret edilen dinsel siteler, dinsel motivasyon potansiyeline ve önemine sahip olan alanlar ile inanç ve hac rotaları önemli görülürken (Ayvacı ve Gülcan, 2017; Csapó, 2012); aynı zamanda inanç turizminde de önemli görülmektedir (Çılgınoğlu ve Helveci, 2022).

İnanç turizmi, temeli din, inanç ve turizme dayanan bir olaydır. Geçmişten günümüze önem arz eden bu olayın turistik potansiyel ve çekiciliği yüksektir. İnanç turizminde ön plana çıkan değerler, inanç alanları ve yapılarıdır. Bu değerler, inanç turizmi açısından önemli bir kaynak teşkil etmekte ve inanç turistleri üzerinde önemli bir motivasyon oluşturmaktadır.

3. Yöntem

Çalışma, UNESCO'nun inanç turizmine ne tür katkılarının olduğunu öğrenmek açısından önem taşımaktadır. Çalışma kapsamında nitel araştırma yöntemi değerlendirilmiştir. Ayrıca çalışma kapsamında literatürden yararlanılmıştır. Veriler, tarafsız olarak analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışma kapsamında birincil veriler kullanılmayıp, ikincil veriler kullanılmıştır. Bu durum ise çalışmanın kapsamını daraltmıştır. Çalışma tamamlandıktan sonra yazım, anlam ve akıcılık yönlerinden son kontroller yapılmıştır. Çalışmanın, turizm literatürüne önemli bir katkı sağlaması beklenmekte ve turizm literatüründeki bu boşluğun giderilmesine yardımcı olacağı düşünülmektedir. Ayrıca çalışma, inanç turistlerinin, uluslararası kuruluşlardan biri olan UNESCO'nun inanç turizmine katkılarını öğrenmeye yönelik meraklarını gidermeye yarayabilecek yazılı bir materyal işlevi üstlenmektedir.

4. Bulgular ve Tartışma

Kültür turizminin gelişmesinde UNESCO Dünya Mirası Listesi'nin de kayda değer rolü vardır (Çatalbaş ve Ecemiş Kılıç, 2021). Bunda inanç turizminin de payı mevcuttur. Çünkü inanç turizmi ve kültür turizmi birbiriyle içli dışlıdır.

Günümüzde inanç turizmi UNESCO tarafından somut ve somut olmayan kültürel miraslar aracılığı ile yaşatılmaya çalışılmaktadır (Deniz ve Avcı, 2023). Bu noktada ön plana çıkan unsurların, UNESCO dünya mirası listelerinde yer alma durumu ve bunlara ilişkin faaliyetler ile yakından ilişkili olduğu ve inanç turizmi arz ve talebini olumlu yönde etkilediği düşünülmektedir.

Somut kültürel değerler kapsamında rotalar, mağaralar, sembolik yapılar vb. önemli olarak görülmektedir. Somut olmayan kültürel değerler kapsamında düşünce, toplumsal hafıza ve inanç sistemi önemli olarak görülmektedir (Değirmenci ve Köşklük Kaya, 2020). Ayrıca genel olarak ifade edilen bu tür değerler inanç turizmi açısından da önemli bir potansiyele ve çekiciliğe sahip olabilmektedir.

Lopez Guzman ve Santa Cruz (2016), belli bir alanın UNESCO tarafından Dünya Mirası Alanı olarak tanınmasıyla beraber alanın kültürel tanıtımına ve muhafaza edilmesine ilave olarak turistik tüketicileri varış yerine çekme eyleminde kayda değer bir çekicilik ögesi olacağı ve dolayısı ile bu yerlerin yönetimine önem verilmesi gerekliliğine dikkat çekmektedirler (Arsu ve Serin Karacaer, 2021). Konuya ilişkin olarak; inanç turizmi alanlarının da yönetimine ve kullanımına dikkat edilmesi, turizm potansiyeli ve çekiciliği yönünden önem taşıyan bir husus olarak görülmektedir.

Alanın ulaşılabilirliği ve hizmetin kullanılabilirliği, sadece turistik yönden değil, aynı zamanda dini miras alanı olarak da alanın önemini büyük seviyede etkileyebilmektedir. Bu, miras sertifikaları (örneğin; UNESCO beyanı gibi) gibi ek niteliklerle kuvvetlendirilebilmektedir (Aulet ve Duda, 2020). Bu noktada da UNESCO'nun inanç turizmi alanlarına olumlu katkılar yaptığı veya yapabileceği düşünülmektedir.

Türkiye gibi hem kültürel hem de doğal miras değerleri olabildiğince zengin olan ülkeler, UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne giren değerlerini, daha çok turist çekmek ve turizmden daha çok pay elde etmek amacıyla etkili şekilde değerlendirmeyi istemektedir (Çağlar, 2018). Ülkelerin UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne giren değerlerinden bazılarının da inanç ve din odaklı değerler olduğu düşünülmektedir. Konuyla ilgili olarak da; UNESCO dünya mirası alanlarının yaklaşık %20'sinin maneviyat ya da din ile ilgili bir bağlantısının olduğu öne sürülmektedir (Ayorekire vd., 2020; UNESCO World Heritage Convention, 2023a). Bu durum da, UNESCO'nun inanç turizmine yaptığı etki ve katkıların gözler önüne serilmesine yardımcı olmaktadır. Zira UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde yer alan inanç ve din odaklı yapı veya alanlar bir prestij kaynağı olarak görülebilmektedir. Ayrıca bu tür alanların korunması ve benzeri yönlerden de UNESCO katkıları söz konusudur.

1972 Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunması Sözleşmesi'ne (2023 senesi itibarıyla söz konusu sözleşmeyi kabul eden 195 taraf devlet bulunmakta) göre meydana getirilen ve Dünya Mirası Komitesi (DMK) tarafından belirlenen Dünya Mirası Listesi'nde Dünya Mirası Alanı olarak

ilan edilen 1199 miras vardır. Bunların 39'u karma (kültürel ve doğal), 227'si doğal ve 933'ü de kültürel mirastır. DMK tarafından UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne alınan mirasların yanı sıra bu listeye önerilmesi öngörülen fakat adaylık süreçleri henüz tamamlanmayan miraslardan meydana gelen Geçici Liste de bulunmaktadır. Geçici Liste, mensup devletler için ulusal bir envanter özelliğinde olup, asıl listeye başvurulacak olan alanlar bu listenin içinden seçilip belirlenmektedir. 2023 senesi itibarıyla sözleşmeye taraf 195 devletten 186'sının UNESCO Dünya Mirası Geçici Listesi'nde miras alanları bulunmaktadır (UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, 2023a). Buradan da anlaşılacağı üzere ülkelerin UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde bulunan miraslarının toplam sayısı fazladır. Ayrıca yine bu taraf devletlerden çoğunluğunun UNESCO Dünya Mirası Geçici Listesi'nde miras alanlarının bulunması, bu konuya önem verdiklerini göstermektedir.

İtalya'da yer alan Floransa (Firenze) ve Pompei kentleri UNESCO tarafından korunmakta ve inanç turizmi kapsamında da kayda değer varış yerleri arasında görülmektedir (Avcı, 2011; Italian National Tourist Board North America, 2011). Konuyla ilgili olarak; UNESCO'nun, Floransa (Firenze) ve Pompei kentlerine inanç turizmi kapsamında koruma, gelişim ve sürdürülebilirlik yönünden doğrudan veya dolaylı yoldan fayda sağladığı düşünülmektedir.

Almanya, sahip olduğu birden fazla manastır ve kiliseyle inanç turizmi bakımından Avrupa'nın kayda değer merkezlerinden biri olup, UNESCO'nun korumasında olan birtakım somut ve dini açıdan önem taşıyan değerleriyle (katedral, hac kilisesi, manastır, manastır kompleksi, manastır adası vb.) Hristiyanlık için kayda değer hac merkezidir (Avcı, 2011; The German National Tourist Board, 2009). Konuyla ilgili olarak; Almanya'nın inanç turizmi gelişimi ve hareketliliğinde UNESCO'nun turistik odaklı doğrudan veya dolaylı katkılarının olduğu düşünülmektedir. Ayrıca yine UNESCO'nun, Almanya'nın inanç turizminin yanı sıra kültür ve hac turizmi çeşitlerine de olumlu yönde etki ederek turistik talebin çeşitlendirilmesine ve artırılmasına yardımcı olabileceği düşünülmektedir.

Kıbrıs-Troodos bölgesinin UNESCO tarafından muhafaza edilen manastırları (Cyprus Tourism Organization, 2008; Varnavas, 2018), dini ibadet, sanat ve kültür arasındaki yakın ve uzun vadeli ilişkiye kalıcı bağlılığı göz önüne sermektedir (Varnavas, 2018). Bu noktada ise UNESCO'nun, Kıbrıs'ın inanç turizminin, sanat ve kültür gibi unsurlarla daha fazla etkileşime girerek cazibesini artırmasına yardımcı olduğu düşünülmektedir.

Kırgızistan'ın Oş kentinde yer alan ve Kırgız halkının, Hz. Süleyman'ın burada yaşadığına inandığı Süleyman Dağı, uzun zamandan bu yana dini amaçla ziyaret gerçekleştirilen yeryüzündeki kayda değer mukaddes dağ alanlarının ilk sırasında gelmekte (Polat, 2007; Gülcan vd., 2014), hem Kırgız halkı hem de devlet yetkilileri tarafından Müslümanların kayda değer ibadet alanlarından biri olarak görülmekte, çok sayıda kişi tarafından özellikle özel gün ve gecelerde ziyaret edilmektedir (Polat, 2007). UNESCO tarafından korunan Süleyman Dağı, gelecekte Kırgızistan turizminin gelişim göstermesinde kayda değer lokomotif rol üstlenecektir (Gülcan vd., 2014). Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Süleyman Dağı, inanç turizmi açısından önemli bir alandır. UNESCO da bu alanın tanınması, korunması ve geliştirilmesi bağlamında önemli katkılar sağlamaktadır.

Hindistan'da Fatehpur Sikri, Ellora Mağaraları, Khajuraho Anıtlar Grubu, Goa Kiliseleri ve Manastırları ve benzeri alanlar dini yönden önem taşımakta ve UNESCO aracılığıyla korunmaktadır (Tuna vd., 2023; UNESCO World Heritage Convention, 2023b). Bu durum, UNESCO'nun, yüksek bir nüfusa sahip bir ülke olan Hindistan'ın inanç turizminde ön plana çıkan yapı ve alanları koruma ve varlığını devam ettirerek sürdürülebilirlik sağlama adına önemli katkılarının olduğunu göstermektedir.

Tayland, inanç turizmi açısından kayda değer bir varış yeri olup, Tayland-Bangkok'ta yer alan Wat Traimit, Wat Pho, Wat Arun gibi birden fazla mabet UNESCO tarafından muhafaza edilmektedir (Avcı, 2011; Türkiye Seyahat Acentaları Birliği, 2011). Bu noktada ise UNESCO, Tayland'ın inanç turizminin gelişimine olumlu yönde katkı sağlayarak, ilgili alan veya yapıları korumakta ve bunların turistik çekiciliğinin artırılmasına destek olmaktadır.

1989 senesinde UNESCO'nun Santiago de Compostela kasabasını (İspanya) dünya mirası olarak tanınmasının sonrasında alanın ön plana çıkmasını ve bölgede bulunan hac yolunun tanınmasını sağlamıştır. Bununla beraber kasabada bulunan anıtsal binaların ve yapılan dinsel faaliyetlerin inanç turizmi merkezi olmasına katkı sağladığına vurgu yapılmaktadır (Canoves vd., 2012; Başer ve Olcay, 2021). İleri sürülen bu düşüncelerden de anlaşılacağı üzere UNESCO'nun, İspanya'nın inanç turizmini pozitif yönde etkilediğini ifade etmek mümkündür.

Genel olarak; bir alanın UNESCO tarafından dünya mirası alanı olarak tanınması, sanatsal ve tarihsel mirasın muhafaza edilmesine yardımcı olmakta, bu alana ziyaretlerin yapılmasını özendirilmekte, bulunduğu kentin mirası, tarihi ve kültürel köklerinin bilinmesi yönünden güçlü bir güdü oluşturmaktadır (Santa Cruz ve López Guzmán, 2017; Çağlar, 2018).

Çalışma kapsamında önemli olduğu düşünülen başka bir husus, tehlike altında bulunan dünya mirasları ile ilgilidir. Bu düşünceye paralel olarak; dünyada tehlike altında bulunan çok sayıda dünya mirasının olduğu bilinmektedir.

Eski Kudüs Şehri ve Duvarları (Filistin), Asur (Qal'at Sherqat) (Irak), Samarra Arkeolojik Kenti (Irak), Hebron/Al-khalil Tarihi Kenti (Kudüs), Ghadamès Tarihi Kenti (Libya), Halep Antik Kenti (Suriye Arap Cumhuriyeti), Şam Antik Kenti (Suriye Arap Cumhuriyeti), Palmyra (Suriye Arap Cumhuriyeti) ve Sana'a Eski Şehri (Yemen) tehlike altında bulunan dünya mirasları arasında yer almakta (UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, 2023b) ve inanç açısından da önem taşımaktadır. UNESCO'nun, bu dünya mirası değerlerini koruma ve sürdürülebilirliğini sağlama konusunda önemli bir rolü ve etkisi bulunmaktadır.

1959 yılında UNESCO tarafından meydana getirilen acil olarak kurtarılması gereken kültürel miras değerleri raporunda Mısır'daki Nubia'da bulunan Abu Simbel Tapınağı ve çevresinde yer alan birkaç tapınağın varlığı söz konusudur. O zamanlarda Nil Nehri üstünde yapım işlemi süren Asvan Barajı altında kalacak olan tapınağı taşımak, daha yeni kurulan ve mirası muhafaza etme misyonu bulunan UNESCO için ilk kayda değer görev olarak görülmüştür. Kapsamlı ve enternasyonal emek sayesinde UNESCO kampanyası başarıya erişip tapınağın su altında kalmamasını sağlamıştır. Nubia tapınaklarının kurtarılması, UNESCO'nun önceliklerini kültürel muhafaza eylemine yönlendirmiştir. Yeryüzü ölçeğinde paylaşımı yapılan bu sorumluluk ve iş birliği, 1972 Kültür ve Doğal Varlıklarını Koruma Sözleşmesi'nin yapılmasına giden yolun öncüsü olmuştur (Topbaş, 2023; Zaki, 2019). Nubia Kampanyası, yeryüzü topluluğunun kırılan olduğu ve risk altında bulunduğu düşünülen mirasını muhafaza etmek amacıyla bir araya gelinebileceğini ve beraber çalışılabileceğini göstermiştir (Topbaş, 2023; Woodward ve Cooke, 2023). Bu bilgilerden hareketle UNESCO'nun, inanç turizminde ön plana çıkan alanları ve çevrelerini korumaya, kurtarmaya, geliştirmeye ve sürdürülebilirliğine yönelik çalışmalarının görüldüğünü öne sürmek mümkündür.

Bir alanın Tehlike Altındaki Dünya Mirası Listesi'ne alınması, DMK'nin Dünya Mirası Fonu'ndan acil yardım istemesine imkân sağlamaktadır. Yine aynı şekilde bir alanın Tehlike Altındaki Dünya Mirası Listesi'ne kaydedilmesi, koruma uzmanlarının alanın söz konusu koruma gereksinimlerini etkili şekilde yanıt verebilmelerini sağlamaktadır. Alanın, Tehlike Altındaki Dünya Mirası Listesi'ne kaydedileceği varsayımı çoğu zaman hızlı ve etkili koruma eylemlerinin meydana gelmesini teşvik etmektedir (UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, 2023b). Bu durum inanç

turizmi açısından ele alındığında olumlu etkiler meydana getirmektedir. Zira Tehlike Altındaki Dünya Mirası Listesi'nde yer alan din ve inanç temelli yapı ve alanlar hem fiziki hem de ekonomik anlamda olumlu gelişim sağlamaktadır.

Tehlike Altındaki Dünya Mirası Listesi'ne kayıt durumu, taraf devletlerce farklı yorumlanmaktadır. Bazı devletler kendi sorunları üzerine uluslararası dikkat çekmek ve onların çözümünde uzman yardımı alabilmek amacıyla bir alanın kaydedilmesi için kendileri başvururken, diğerleri bu durumu saygınlıklarına tehdit olarak algıladıkları için listeye kaydedilmek istemezler. Bir alanın Tehlike Altındaki Dünya Mirası Listesi'ne kaydedilmesi yaptırım olarak düşünülmemeli, belirli koruma gereksinimlerine etkili bir şekilde cevap verebilmek için kurulmuş sistem olarak algılanmalıdır. Konuyla ilgili olarak; şayet bir alan kendisini Dünya Mirası Listesine kaydedilmesini sağlayan niteliklerini yitirirse DMK, varlığın hem Dünya Mirası Listesi'nden hem de Tehlike Altındaki Dünya Mirası Listesi'nden silinmesine karar verebilmektedir (UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, 2023b).

UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde yer alan bazı varlıklar savaşlar, iç çatışmalar, doğal afetler gibi olumsuz durumlardan etkilenmektedir. Bu kapsamda söz konusu durumların daha fazla göz önünde bulundurulması ve daha fazla dikkatli ve uygun davranışların sergilenmesi gerekmektedir.

Yakın zamanda Afganistan, Suriye ve Irak'ta etnik veya din odaklı çıkan savaşlardan kaynaklı, ülkelerin kültürel ve tarihsel kimliklerini meydana getiren değerler bilinçli biçimde yok edilmektedir (Çakırca, 2015; Kaçmaz, 2023).

Doğal kaynaklar açısından zengin alana sahip olan, çeşitli dinlerin merkezi konumunda bulunan Suriye ve Irak'ın kayda değer dinsel ve tarihsel değerleri ve kültürel zenginlikleri savaş esnasında yağmalanıp yok edilmiştir (Durmaz, 2019; Kaçmaz, 2023).

Birleşmiş Milletler'in datasına göre; Suriye'de yaşanan savaşın sonrasında 300 civarında kültürel miras ögesi yok edilmiştir (Kaçmaz, 2023; Zorlu, 2015).

Rusya Devlet Başkanı Vladimir Putin, Donbas'a askeri müdahale gerçekleştireceğini ve 2015 senesinde imzalanan Minsk Anlaşması'nın var hükmünde olmadığını ifade etmiştir (BBC News, 2022; Çelik, 2022; Kaçmaz, 2023). Ukrayna Dışişleri Bakanlığı, savaşın geniş bölgeye yayılım göstermesi ile beraber Maria Pryimachenko'ya ait yirmi beş eserin saldırılarda yandığını belirtmiştir (Euronews, 2022; Kaçmaz, 2023). Bunun yanında Ukrayna Devlet Başkanı Volodimir Zelenski, Rus askerlerin

saldırıların sonrasında 07.05.2022 tarihinden bu zamana iki yüz civarında kültürel ve tarihsel miras ögesinin tahribata uğradığını veya tümüyle yok edildiğini belirtmiştir (CNN Türk, 2022; Kaçmaz, 2023).

Türkiye, inanç turizminde ayrıcalıklı ve cazip bir ülkedir (Küçük, 2019). Bunda, Türkiye'nin, UNESCO Mirası Listesi ve UNESCO Mirası Geçici Listesi'nde bulunan miras alanlarının önemli bir payının ve etkisinin olduğu düşünülmektedir.

Türkiye'nin, UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde 2'si karma, 19'u kültürel olmak üzere toplam 21 miras alanı bulunmaktadır. Türkiye'nin, UNESCO Dünya Mirası Geçici Listesi'nde 3 doğal, 4 karma ve 75 kültürel olmak üzere toplam 82 mirası vardır (UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, 2023a). UNESCO'nun taraf devletlere mali yardım yapabildiği bilinmekle beraber Türkiye'nin uluslararası yardım isteklerinin 27'si onaylanmış olup, uluslararası yardım için onaylanan toplam tutar 518823 USD'dir (UNESCO World Heritage Convention, 2023c).

Yerküredeki en büyük dijital yayın platformlarından biri olan Netflix'te son senelerde UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde de bulunan birtakım varış yerlerinin değerlendirildiği (İstanbul'un tarihsel alanları ve Göbekli Tepe) yayın içerikleri hazırlanmıştır. Bu alanlardan İstanbul hem turizm potansiyeli hem tanıtım ve pazarlama yönünden kendini ispat etmiş bir şehir olmasına karşın Göbekli Tepe'nin, bulunduğu Şanlıurfa için önemli tanıtım vesilesi olmuştur. Bilhassa Netflix gibi neredeyse bütün yerkürede yayın gerçekleştiren dijital içerik platformlarında bu gibi içeriklerin daha çok oluşturulmasına destek olmak, bu varış yerlerinin bütün yeryüzünde popülaritesini artıracaktır (Arsu ve Serin Karacaer, 2021). Bu noktadan hareket ederek UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde yer alma durumunun, tanıtım konusunda önemli katkılar sağlamaktadır.

Hatay, inançlar, dinler ve kültürler bakımından Türkiye'nin oldukça zengin bir kentidir. Hatay'daki manastırlar, kiliseler, türbeler ve camiler inanç turizmi bakımından önemli değerler arasında bulunmaktadır. Üç büyük dine ve çeşitli etnik kökenlere ev sahipliği eden Hatay, UNESCO tarafından Barış Kenti seçilmiştir. Tarihte ilk kilise olarak kabul edilen St. Pierre Kilisesi de Hatay-Antakya'dadır. Ayrıca St. Pierre Kilisesi UNESCO Dünya Mirası Geçici Listesi'nde bulunmakta ve inanç turizmine de önemli derecede katkı yapmaktadır (Taş, 2018; UNESCO World Heritage Convention, 2023d; Yıldız, 2014). UNESCO, genel olarak Hatay'ın ve St. Pierre Kilisesi'nin tanınırlığını artırmakta ve bu kapsamdaki turistik hareketliliğin artırılmasına yardımcı olmaktadır.

Yeryüzünde ve Türkiye'de kişiler bilhassa UNESCO Dünya Kültür Mirası Listesi'ni göz önünde bulundurarak gezi rotalarını çıkarmakta ve tatil planlamalarını yapmaktadırlar (Asayış Gazetesi, 2023). Görsel miras, kentlerin turizm potansiyeli ve popülaritesi yönünden kayda değerdir. Bundan dolayı ilgili şehre yolculuk yapacaklar UNESCO listesine, sayfasına bakmaktadırlar. Bu durum da ülkelerin turizmi bakımından önemli kılavuz olma niteliği taşımaktadır. Bu, önemli öneri mekanizmasıdır. Yoksa yeryüzünde on binlerce üstün evrensel değer taşıyan miras olabilmektedir. UNESCO bunların tümünü muhafaza etmek ya da restorasyonunu gerçekleştirmek gibi bir işlev üstlenmemektedir. İlgili ülkenin bu mirasını muhafaza etmesine katkı sağlamak ve öneride bulunmaktadır (Edirne Yenigün, 2020). Dünya üzerinde fazla sayıda kültür turisti, UNESCO miras alanlarını görebilmek amacıyla bu miras alanlarının yer aldığı kentlere ziyaret gerçekleştirmektedir. Türkiye'de Göreme, Safranbolu, Hattuşa, Göbekli Tepe ve listeye dâhil olan başka varlıkların Dünya Mirası Listesi'nde yer alması; varlıkların yer aldığı şehirlerin popülaritesinin artmasını, konaklama oranlarının artış göstermesini, bilhassa da kültür turistlerinin artmasını birlikteliğinde getirmesi, bu hale örnek olarak verilebilmektedir (Aktaş, 2022; Durmuş vd., 2020). Bahsedilen bu durumların, inanç turizmi açısından da bir avantaj ve katkı kazandırması ihtimaller dâhilindedir.

UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde bulunmanın sağladığı avantajlardan en kayda değer olanı, listeye kabul edilen unsurlar için periyodik olarak hazırlanan ve kurula sunumu yapılan koruma ve ilerleme raporlarıdır. UNESCO'nun koruma ve ilerleme raporlarına yönelik soruları ve görüşleri öneri özelliğinde olabilmekte fakat bu, konuya duyarlılık ve kamuoyu oluşturmak yönünden etkili olmakta ve mirasın sürdürülebilir olarak muhafaza edilmesini sağlamaktadır. UNESCO da resmi açıklamalarında bir alanın bu listeye dâhil edilmesinin hükümetler ve topluluklar nezdinde bilinç oluşturmaya katkı sağlayacağına dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra listeye giren alanların muhafaza edilmesi için UNESCO tarafından mali destek sağlanması da söz konusudur. Senelik belirlenen bir fondan, bilhassa da gelişmekte olan ülkelere listeye giren dünya miraslarını muhafaza etmek için pay ayrılırken, aynı zamanda Tehlike Altındaki Dünya Mirası Listesi'ndeki alanlarda meydana gelen hasarın mümkün olduğu kadar seri bir biçimde giderilmesi için de fon değerlendirilmektedir. Komite, Dünya Mirası Listesi'nde bulunan varlıkların muhafaza edilememesi durumunda bunların listeden çıkarılmasına karar verebilmektedir. Bu listede bulunmak sürdürülebilirlik, finansman ve bilinç yönünden olumlu etkiler sağlamasının yanı sıra miras sahibi ülke için de

önemli bir prestij kazandırmaktadır. Ülkelerin UNESCO Dünya Mirası Listesi'nde olabildiğince çok unsurunun bulunması, söz konusu ülkelerin turizm varış yeri haline gelmesi, doğal ve tarihi unsurlar ile tanınmaya değer olduğunun işareti olarak görülmesi anlamına gelmektedir (Akar, 2017). Ülkelerin kültürel ve doğal miraslarının UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne eklenmesi, kültür varlıklarının muhafaza edilmesi evresinde olabildiğince önem arz etmektedir. Hatta bu durum, ülkeler nezdinde birer kalkınma projesi olarak da görülebilmektedir. Bunun nedeni ise, kültür varlığının alana, bölgenin tanıtımına ve turizmine çeşitli değerler ilave ettiğinin düşünülmesidir. Bu kapsamda ülkelerin, UNESCO Dünya Mirası Kalıcı ve Geçici Listeleri'nde bir kültürel mirasının yer alması, varış yerlerinin popülaritesini artırmakta ve çekici duruma getirmektedir (Aktaş, 2022; Durmuş vd., 2020).

Çalışma kapsamında önemli olduğu düşünülen başka bir husus, soyut kültürel değerler ile ilgilidir. Soyut kültürel değerler, UNESCO nezdinde önem taşıyan unsurlardır. Bu kültürel değerlerden Nevruz ve Hıdırellez, inanç turizmi açısından ön plana çıkmakta ve önem taşımaktadır.

Nevruz, 2009 senesinde Türkiye, Azerbaycan, Hindistan, Pakistan, İran, Kırgızistan ve Özbekistan'ın ortak başvurusu ile İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi'ne kaydedtirilmiştir. 2016 yılının Kasım ayında Etiyopya'nın başkenti Addis Ababa'da yapılan UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Hükümetler Arası Komite Toplantısı'nda alınan karar ile Nevruz, on iki ülkeli çok uluslu dosya olarak Temsili Liste'ye kaydedtirilmiştir. Bu karar ile beraber söz konusu listeye 2009 senesinde yapılan kayıt yenilenmiştir (Gürbüz, 2023). Nevruz, inanç turizmi kapsamında önemli bir potansiyel taşımakta ve hareketlilik oluşturmaktadır. UNESCO'nun da Nevruz etkinlik ve aktivitelerinde önemli bir intiba oluşturulmasına yardımcı olduğu, pazarlama faaliyetleri gerçekleştirme ve popülarlık elde etme yönlerinden de olumlu etkiler sağladığı, kişiler arası kültürel etkileşim, saygı ve hoşgörü ortamının oluşturulmasına veya geliştirilmesine katkı sağladığı düşünülmektedir.

Hıdırellez, geçmişten günümüze nesilden nesile aktarımı yapılan, Makedonya ve Türkiye'nin ortak somut olmayan kültürel mirasıdır. Hıdırellez hem Makedonya'da hem de Türkiye'de türlü etkinlikler ve doğanın uyanışına ilişkin gerçekleştirilen ayinlerle kutlanmaktadır. Tüm bu uygulamalar ve ayinler bir sonraki senenin sağlık, bolluk, bereket, mutluluk ve huzur içerisinde geçmesi için gerçekleştirilen dileklere dayanmaktadır. Hıdırellez, çeşitli sosyo-kültürel tabakalarda bulunan iki ülkenin insanların bir araya gelmelerini sağlamakta, geçmişten günümüze kadar erişen ortak kültürel değerlerinin bilincini artırmaktadır. Hıdırellez, 4-9.12.2017 tarihleri

arasında Güney Kore'nin Jeju Adası'nda yapılan Somut Olmayan Kültürel Miras Hükümetler Arası Komite 12. Olağan Toplantısı'nda Makedonya ve Türkiye ortaklığında çok uluslu dosya olarak İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi'ne kaydettirilmiştir (Gürbüz, 2023). Hıdırellez'in varlığı, inanç turizmi arz ve talebi üzerinde olumlu bir etki sağlamaktadır. Bundan dolayı Hıdırellez'in iyi bir şekilde değerlendirilmesi, hem turistlerin hem de diğer turizm paydaşlarının yararına olabilmektedir.

Soyut kültürel miras açısından inanç turizminde önem taşıyan diğer unsurlar, çeşitli anma ve kutlama zamanlarıdır. Bu tür zamanların hem uluslararası hem de ulusal kapsamda yaygın olarak kutlandığı bilinmektedir.

Anma ve kutlama günleri geniş ölçekli bölgeye yayılım göstermekle beraber inanç önderlerinin çeşitli kültürler üzerinde ne kadar kuvvetli bir emare bıraktığını da ortaya koymaktadır (Deniz, 2023).

Yunus Emre'nin 700. ölüm yıl dönümü, Hacı Bektaş-ı Veli'nin 750. ölüm yıl dönümü, Ahi Evran-ı Veli'nin 850. ölüm yıl dönümü münasebeti ile UNESCO Türkiye Milli Komisyonu'nun tavsiyesiyle 2021 senesinde anma ve kutlama etkinliklerine eklenmiştir (Deniz, 2023). Vefat eden bu değerli şahsiyetlere yönelik yapılan anma ve kutlama etkinliklerinin, inanç turizmi bakımından önemli potansiyel ve motivasyon oluşturacağı, genel turizm bakımından da talep artışının yaşanmasına önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Yine bu noktada ise UNESCO'nun ön ayak olmasının önemli rolü ve etkisinin olabileceği düşünülmektedir.

UNESCO, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın talebi üzerine Hz. Mevlana'nın dünyaya gelişinin 800. yılı olması nedeniyle 2007 yılının Dünya Mevlana Yılı olmasına karar vermiştir (Maç, 2006; Tapur, 2009; Varol, 2017). Bu karardan sonra yıl içerisinde Mevlana Müzesi'ne ziyaret gerçekleştirenlerin sayısında artış görülmüştür (Konya Ticaret Odası, 2008; Varol, 2017). Bu noktadan da anlaşılacağı üzere Mevlana Müzesi'ne yapılan ziyaretlerin artmasında UNESCO'nun katkısı bulunmaktadır.

Çalışma genel olarak ele alındığında UNESCO'nun inanç turizmine katkılarını şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- Koruma altına alınan birtakım inanç turizmi değerlerinin (cami, türbe, katedral, sinagog, bazilika, kilise, kutlama ve anma haftaları, festivaller, çeşitli diğer etkinlikler vb. gibi) korunmasını sağlayabilmektedir.
- Koruma altına alınan birtakım inanç turizmi değerlerinin (cami, türbe, katedral, sinagog, bazilika, kilise, kutlama ve anma haftaları,

festivaller, çeşitli diğer etkinlikler vb. gibi) tanınırlığını artırabilmektedir.

- Koruma altına alınan birtakım inanç turizmi değerlerinin (cami, türbe, katedral, sinagog, bazilika, kilise, kutlama ve anma haftaları, festivaller, çeşitli diğer etkinlikler vb. gibi) geliştirilmesine katkı sağlayabilmektedir.
- Koruma altına alınan birtakım inanç turizmi değerlerinin (cami, türbe, katedral, sinagog, bazilika, kilise, kutlama ve anma haftaları, festivaller, çeşitli diğer etkinlikler vb. gibi) turistik açıdan sürdürülebilirliğini sağlayabilmektedir.
- UNESCO, kendine ait listelerde yer verdiği inanç turizmi değerlerinden sorumlu yetkililere yönelik çeşitli öneri ve yönlendirmelerde bulunabilmektedir.
- İnanç turizminde önem arz eden birtakım somut ve soyut değerlerin yaşatılmasını ve bunlar üzerine dikkat çekilmesini sağlayabilmektedir.
- İnsanlar üzerinde inanç turizmi değerlerine daha fazla önem gösterilmesi gerektiği hissini oluşturabilmektedir.
- İnanç turizmi değerlerinin insanlar üzerinde merak ve çekicilik oluşturmaya yardımcı olabilmektedir.
- İnanç turizmi değerlerine prestij kazandırma veya bunu artırma noktasında olumlu etkileri olabilmektedir.
- İnanç turizmi değerlerinin pazarlama yönünden avantaj sağlayabilmesine yardımcı olabilmektedir.
- İnanç turizmi değerlerinin daha fazla değer kazanmasına yardımcı olabilmektedir.
- İnanç turistlerinin turistik hareketleri üzerinde olumlu etkiler sağlayabilmektedir.
- İnanç turizmi noktasında ülkeler arasında ve ülke içinde iş birliği sağlayabilmesine olumlu etkileri olabilmektedir.
- İnanç turizminin istihdam alanlarının ve oranlarının artışı sağlayabilmektedir.
- İnsanların üzerinde inanç turizmi açısından önemli bir intiba oluşturabilmektedir.
- Birtakım inanç turizmi değerlerinin kökenini belirtmek açısından önemli yararlar sağlayabilmektedir.

- Birtakım inanç turizmi değerlerinin tescil edilmesine ve markalaşmasına olumlu anlamda etkiler yapabilmektedir.
- İnanç turizminden sağlanan ekonomik gelirin doğrudan ya da dolaylı yoldan artmasında olumlu etki sağlayabilmektedir.
- İnanç turizminin, genel turizmdeki öneminin artmasına katkı sağlayabilmektedir.
- İnanç turizmi değerlerinin dünya mirası içerisinde kendine önemli bir yer edinmesine bakımından etkili olabilmektedir.
- İnanç turizmi açısından önem arz eden kutlama ve anma zamanlarının önemli olduğuna vurgu yapabilmektedir.
- İnanç turizmi kapsamında sosyo-kültürel gelişimlerin sağlanmasına yardımcı olabilmektedir.

UNESCO'nun inanç turizminin gelişimine katkıları ifade edilmeye çalışılmıştır. Genel olarak çalışma kapsamında ikincil verilere ulaşma bakımından bir zorlukla karşılaşmıştır. Zira literatürde UNESCO ve inanç turizmiyle ilgili olan veya olabilecek az sayıda kaynak vardır. Ayrıca literatürde genellikle UNESCO ve gastronomi turizmi ve/veya kültür turizmi üzerine yoğunlaşıldığı düşünülmektedir. Bundan dolayı çalışma kapsamında konuyla ilgili olarak geniş bilgilere yer verilememektedir. Bu durum ise konunun kapsamının daralmasına sebebiyet vermektedir.

5. Sonuç ve Öneriler

İnanç turizminde mevcut kültür ve turizm değerlerinin muhafaza edilmesi, turizme kazandırılması ve tanıtılması önemlidir (Akin, 2016; Çam ve Çelik, 2021; Çılgınoğlu ve Helveci, 2022). Bu açıdan bakıldığında inanç turizmi ve UNESCO'nun birbiriyle etkileşimde bulunduğunu görmek mümkündür. UNESCO'nun hem turizm genelinde hem de inanç turizmi özelinde katkıları bulunan uluslararası bir örgüt olarak birtakım insani değerlerin (dini, kültürel, inançsal vb. gibi) korunmasında ve yaşatılmasında önemli rol oynamaktadır. Bu rolün insanlar nezdindeki önemi büyüktür.

UNESCO'nun, taraf devletlere koruma, gelişim ve sürdürülebilirlik sağlama, öneri sunma, mali açıdan yardım yapma gibi katkıları vardır. Bundan inanç turizmi alan ve yapıları da kendine düşen payı alabilmekte, böylelikle de genel turizm arz ve talebinin artmasına katkı sağlayabilmektedir. UNESCO dünya mirası listelerinde bulunan değerler, yer aldığı ülke için bir kalkınma projesi, koruma, gelişim, sürdürülebilirlik, olumlu marka ve imaj kaynağı olarak görülebilmektedir. Bu durum da, inanç turizmi değerlerine doğrudan veya dolaylı olarak çeşitli katkılarda (tanınırlığın sağlanması veya artırılması, turistik arz ve talebin artırılmasına

yardımcı olunması, çeşitli din ve inanç alanlarının veya yapılarının korunmasına destek olunması, motivasyon kaynağının olması gibi) bulunabilmektedir.

Çalışma genelinde elde edilen bilgilere göre; UNESCO'nun inanç turizmine birçok katkısının olduğu ortaya çıkmıştır. Bu katkılar inanç turizminin önemini artırmakta, gelişimini de pozitif yönde etkilemekte ve hızlandırmaktadır.

Gerçekleştirilen bu çalışmanın sonunda verilen öneriler ise şöyledir:

- Belirli destinasyonların sahip olduğu inanç turizmi değerlerinin UNESCO kapsamında değerlendirilmesi sağlanabilir. Bu değerlendirmeler karşılaştırmalı olarak da yapılabilir. Ayrıca çalışma kapsamında SWOT analizi tekniği de kullanılabilir.
- UNESCO ve inanç turizmi konularını ilişkilendiren çalışmaların sayısı artırılmalı, kapsamı genişletilmeli, kaliteleri geliştirilmeli, türleri farklılaştırılmalıdır.
- Disiplinler arası bir yaklaşımla UNESCO'nun çeşitli yönlerden (bilim, sanat, kültür, gastronomi, turizm vb. gibi) etkileşimli olarak değerlendirilmesine yönelik bir çalışma girişiminde bulunulabilir.
- UNESCO faaliyetlerinin kültür ve inanç turizmi çeşitlerine etkileri benzer ve farklı yönlerden karşılaştırmalı olarak değerlendirilebilir.
- “Kültür ve inanç turizmi kapsamında iç-dış savaş olaylarında etkilenen dünya mirası değerlerinin tarihi açıdan değerlendirilmesi: uluslararası örnekler ve çalışmalar” isminde bir araştırma ortaya konabilir.
- Uluslararası ve ulusal kuruluşların, inanç turizminde ön plana çıkan ülkelerin inanç odaklı turizm arzına etkileri, doküman incelemesi ve mülakat teknikleri değerlendirilerek araştırılabilir.
- UNESCO dünya mirası listelerinde yer alan miras değerlerinin coğrafi bölgeler açısından karşılıklı olarak değerlendirilmesine yönelik bir çalışma girişimi içerisinde bulunulabilir. Bu çalışma kapsamında UNESCO dünya mirası listelerinde yer alan inanç ve din odaklı miras değerlerinin uluslararası ve ulusal turizm çekim gücü oluşturma noktasındaki güçlü ve zayıf yönleri, fırsatları ve tehditleri göz önüne serilebilir.
- Uluslararası ve ulusal kuruluşların inanç turizmine yönelik mevcut ve muhtemel katkılarının değerlendirilmesi adına bir çalışma gerçekleştirilebilir.

Kaynakça

- Akar, D. (2017). Kültür Turizminden Beklenti Artıyor. *Güney Ege'de Kültür ve İnanç Turizmi* (4-21). Güney Ege Kalkınma Ajansı (GEKA).
- Akın, C. (2016). İnanç Turizminde Dünya ve Türkiye Destinasyonu, *Cemal AKIN*, 29 Ekim 2021 tarihinde <https://cemalakin.wordpress.com/2016/04/26/inanc-turizminde-dunya-ve-turkiyedenestinyonu/> adresinden erişildi.
- Aktaş, R. (2022). Kasaba Köyü ve UNESCO Sürecindeki Mahmutbey Camii'nin Kastamonu Turizmine Katkısı. *Journal of Humanities and Tourism Research*, 12(4), 867-881.
- Arsu, T. ve Serin Karacaer, S. (2021). UNESCO Dünya Mirası Listesindeki Destinasyonların Yer Aldığı İllerin Turizm Potansiyelinin Değerlendirilmesi. *Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 346-370.
- Asayış Gazetesi (2023). UNESCO'nun Gözdesi: Göbeklitepe, Tarihe Yeni Bir Anlam Katıyor. 17 Ekim 2023 tarihinde <https://www.asayisgazetesi.com.tr/unescounun-gozdesi-gobeklitepe-tarihe-yeni-bir-anlam-katiyor> adresinden erişildi.
- Aulet, S. ve Duda, T. (2020). Tourism Accessibility and its Impact on the Spiritual Sustainability of Sacred Sites. *Sustainability*, 12(22), 9695.
- Avcı, E. (2011). *İzmir'in İnanç Turizmi Potansiyelinin Seyahat Acentaları Açısından Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.
- Ayorekire, J., Obua, J., Mugizi, F. ve Byaruhanga, B. M. (2020). Opportunities and Challenges of Religious Tourism Development in Uganda: Policy, Planning and Institutional Perspectives. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 8(3), 142-158.
- Ayvacı, H. ve Gülcan, B. (2017). Türkiye'de Turizm Animasyonlarında Somut Olmayan Kültürel Miras (Soküm) Ulusal Unsurlarına Bakış. *Journal of Recreation and Tourism Research*, 4(Special Issue 1), 207-223.
- Başer, M. Y. ve Olcay, A. (2021). Battalgazi (Eski Malatya) İnanç Turizmi Potansiyelinin SWOT Analizi ile Değerlendirilmesi. *Journal of Tourism Intelligence and Smartness*, 4(3), 341-366.
- BBC News (2022). Rusya-Ukrayna Krizi Nasıl Savaşa Dönüştü, Bugüne Nasıl Gelindi? 16 Mart 2022 tarihinde

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-60477870> adresinden erişildi.

- Canoves, G., Romagosa, F., Blanco, A. ve Priestley, G. K. (2012). Religious Tourism and Sacred Places in Spain: Old Practices, New Forms of Tourism. *International Journal Tourism Anthropology*, 2(4), 282-298.
- CNN Türk (2022). Zelenski: Rusya'nın Saldırılarında 200'e Yakın Kültürel Miras Zarar Gördü. 25 Mayıs 2022 tarihinde <https://www.cnnturk.com/dunya/zelenski-rusyanin-saldirilarinda-200e-yakin-kulturel-miras-zarar-gordu> adresinden erişildi.
- Csapó, J. (2012). The Role and Importance of Cultural Tourism in Modern Tourism Industry. M. Kasimoglu (Ed.). *Strategies for Tourism Industry - Micro and Macro Perspectives* (201-232). InTech.
- Cyprus Tourism Organization (2008). *Cyprus Island of Saints, Religious Tour*. Nicosia.
- Çağlar, Z. (2018). *Unesco Dünya Miras Listelerinin Turizme Etkisi: Diyarbakır Surları ve Hevsel Bahçeleri Örneği* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Batman: Batman Üniversitesi.
- Çakırca, D. (2015). Savaşın Savunmasız Düşmanı-Kültürel Miras. *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(6), 16-35.
- Çam, O. ve Çelik, C. (2021). İnanç Turizmi Etkinlikleri Kapsamında Bir Değerlendirme: Cadılar Bayramı. *Tourism and Recreation*, 3(2), 118-131.
- Çatalbaş, F. ve Ecemiş Kılıç, S. (2021). Farklı Kentsel Paydaşların Kültürel Mirasın Korunması ve Kültür Turizmine İlişkin Görüşlerinin Üst Ölçekli Planlar Çerçevesinde Değerlendirilmesi: İzmir Örneği. *Ege Coğrafya Dergisi*, 30(1), 167-186.
- Çelik, S. (2022). 2022 Rusya'nın Ukrayna'yı İşgali: AB Entegrasyonu İçin Yeni Dönem. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2), 521-533.
- Çılgınoğlu, H. (2020). İnanç Turizmi Kapsamında Helal Turizminin Benzer ve Farklı Yönlerine Dair İncelemeler. S. Öztürk (Ed.). *Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Teori ve Araştırmalar II* (161-172). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Çılgınoğlu, H. ve Helveci, Ü. (2022). İnanç Turizminde Merkezler ve Bölge İnsanının Bu Merkezlerle Etkileşimi: Kastamonu Örneği. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 11(3), 1515-1542.

- Değirmenci, T. ve Köşklük Kaya, N. (2020). Somut ve Somut Olmayan Değerler ve Bir Yerin Miras Niteliğine Katkısı: UNESCO Dünya Miras Alan Örnekleri. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (6), 20-34.
- Deniz, Y. S. (2023). *UNESCO'nun Anma ve Kutlama Faaliyetlerinin Kültür ve İnanç Turizminin Geliştirilmesine Etkisi: 2021 Hacı Bektaş-ı Veli, Ahi Evran-ı Veli ve Yunus Emre Anma Yılı Örneği* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi.
- Deniz, Y. S. ve Avcı, M. (2023). Unesco Anma ve Kutlama Programlarının Kültürel Miras Farkındalığına Etkisi. *AHBVÜ Turizm Fakültesi Dergisi*, 26(1), 123-148.
- Durmaz, E. (2019). *Savaşların Kültürel Miras Üzerindeki Etkisi: Suriye Örneği* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Durmuş, E. N. İ., Tanrısever, C. ve Pamukçu, H. (2020). UNESCO Adayı Mahmutbey Cami'ne Gelen Ziyaretçilerin Camiye ve Şehre Yönelik Algı ve Memnuniyetleri. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, 11(2), 348-369.
- Edirne Yenigün (2020). Edirne, UNESCO değerleriyle ziyaretçi çekiyor. 17 Ekim 2023 tarihinde <http://www.edirneyenigun.com/haber/28688/edirne-unesco-degerleriyle-ziyaretci-cekiliyor.html> adresinden erişildi.
- Euronews (2022). Rusya'nın Ukrayna'daki Ayrılıkçı Bölgeleri Tanıması Ne Anlama Geliyor? 25 Mayıs 2022 tarihinde <https://tr.euronews.com/2022/02/21/rusya-n-n-ukrayna-daki-ayr-l-kc-bolgeleri-tan-mas-ne-anlama-geliyor> adresinden erişildi.
- Gülcan, B., Şenol, F. ve Aytbaeva, A. A. (2014). Kırgızistan'da Din Ve Kültür Turizminin Geliştirilmesi Açısından Süleyman Dağı'nın Önemi: SWOT Analizi. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(4), 63-80.
- Gürbüz, G. (2023). *Dünyada ve Ülkemizde Somut Olmayan Kültürel Miras Örnekleri* (Rapor). *T.C. Mevlana Kalkınma Ajansı*, 09.12.2023 tarihinde <https://www.mevka.org.tr/assets/upload/dosyalar/DsyVgGDNb121202121409PM.pdf> adresinden erişildi.
- Hoggart, R. (1978). *An Idea and its Servants: UNESCO from within*. Transaction Publishers.
- Italian National Tourist Board North America (2011). Religious Places. 15 Mart 2011 tarihinde

<http://www.italiantourism.com/religiousplaces.html#Venice>
adresinden erişildi.

- Kaçmaz, N. (2023). *Kültürel Miras Unsurlarının ve Doğal Çekiciliklerin Turizm Pazarlaması Kapsamında Değerlendirilmesi: Gevaş Örneği* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Batman: Batman Üniversitesi.
- Konya Ticaret Odası (2008). *Turizm Sektör Raporu: Sektörel Çalışma-7*. Konya: Etüd Araştırma Servisi.
- Küçük, M. A. (2019). Türkiye'nin Turistik Dini Mekânlarına Bir Örnek: "Süryani Dinî Merkezleri". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(33), 476-520.
- Lopez Guzman, T. ve Santa Cruz, F. G. (2016). International Tourism and the UNESCO Category of Intangible Cultural Heritage. *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 10(3), 310-322.
- Maç, N. (2006). *Alternatif Turizm Potansiyeli ve Konya*. Konya Ticaret Odası Etüd-Araştırma Servisi Bilgi Raporu. Konya.
- Meskell, L. ve Brumann, C. (2015). *UNESCO and New World Orders*. Political Science.
- Pingel, F. (2010). *UNESCO Guidebook on Textbook Research and Textbook Revision*. UNESCO.
- Polat, K. (2007). Orta Asya'da Dağ Kültü ve Kırgızistan-Oş Süleyman Dağı. *I. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu* (579-588) (İlk Basım). 7-11 Eylül 2005. Ağrı: Doğubayazıt Kaymakamlığı Kültür Yayınları No:2.
- Santa Cruz, F. G. ve López Guzmán, T. (2017). Culture, Tourism and World Heritage Sites. *Tourism Management Perspectives*, 24, 111-116.
- Tapur, T. (2009). Konya İlinde Kültür ve İnanç Turizmi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(9), 473-492.
- Taş, S. (2018). İnanç Turizminin Gözdesi: St. Pierre Kilisesi. *Anadolu Ajansı*, 07 Aralık 2023 tarihinde <https://www.aa.com.tr/tr/turkiyenin-kultur-hazineleri/inanc-turizminin-gozdesi-st-pierre-kilisesi/1238804> adresinden erişildi.
- The German National Tourist Board (2009). Travel Tipps. 15 Mart 2011 tarihinde http://www.germany-tourism.de/pdf/Travel_Tipps_13_2009_engl.pdf adresinden erişildi.

- Topbaş, A. (2023). *UNESCO'nun Kamu Diplomasisinde Bir Araç Olarak Kullanılması: Türkiye Örneği* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Karabük: Karabük Üniversitesi.
- Tuna, M. Aydın, S. ve Djumanazarovna, D. F. (2023). *Özbekistan'da İnanç Turizmi* (Rapor). Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi. İnceleme-Araştırma Dizisi. Yayın No: 10. ISBN: 978.625.8329-10-0.
- Türkiye Seyahat Acentaları Birliği (2011). Tayland. 15 Mart 2011 tarihinde http://www.tursab.org.tr/dosya/985/u7_985_6499909.pdf adresinden erişildi.
- UNESCO Türkiye Milli Komisyonu (2023a). UNESCO Dünya Mirası Listesi. 06 Aralık 2023 tarihinde <https://www.unesco.org.tr/Pages/125/122/UNESCO-D%C3%BCnya-Miras%C4%B1-Listesi> adresinden erişildi.
- UNESCO Türkiye Milli Komisyonu (2023b). Tehlike Altındaki Dünya Mirasları. 06 Aralık 2023 tarihinde <https://www.unesco.org.tr/Pages/177/18> adresinden erişildi.
- UNESCO World Heritage Convention (2023a). Heritage of Religious Interest. UNESCO Initiative on Heritage of Religious Interest. 06 Aralık 2023 tarihinde <https://whc.unesco.org/en/religious-sacred-heritage/> adresinden erişildi.
- UNESCO World Heritage Convention (2023b). India. 07 Aralık 2023 tarihinde <https://whc.unesco.org/en/statesparties/in> adresinden erişildi.
- UNESCO World Heritage Convention (2023c). Türkiye. <https://whc.unesco.org/en/statesparties/tr>, Erişim Tarihi: 10.12.2023.
- UNESCO World Heritage Convention (2023d). Tentative Lists. 23 Ekim 2023 tarihinde <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/?action=listtentative&state=tr&order=states> adresinden erişildi.
- Varnavas, A. P., Rodosthenous, N. ve Vogazianos, P. (2018). Religious Tourism as a Tool for Sustainability: the Case of Cyprus. *The Journal of Social Sciences Research*, 4(11), 285-293.
- Varol, F. (2017). *Kültürel Miras Yönetiminde Sürdürülebilirlik: Konya Turizm Paydaşlarına Yönelik Bir Araştırma* (Basılmamış Doktora Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Woodward, S. C. ve Cooke, L. (2023). *World Heritage Sites: Concepts, Management and Conservation*. Routledge, Taylor & Francis Group.

- Yıldız, S. B. (2014). Hatay İlinin İnanç Turizmi Potansiyeli ve Yerel Halkın İnanç Turizmine Bakışı. *Coğrafyacılar Derneği Uluslararası Kongresi Bildiriler Kitabı*, 4-6 Haziran 2014, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, 69-78.
- Yüksel, Y. F. ve Baykal, F. (2022). An Overview of Religious Tourism and Analytical Approaches for İzmir. *Eastern Geographical Review*, 27(48), 1-18.
- Zaki, G. (2019). Abu Simbel: The Story of an Extraordinary Rescue. *World Heritage*, 90, 22-30.
- Zorlu, B. (2015). Suriye'nin Savaşta Yok Olan Kültür Mirası. *Bianet*, 14 Mart 2015 tarihinde <https://m.bianet.org/biamag/toplum/163014-suriye-nin-savasta-yok-olan-kulturel-mirasi> adresinden erişildi.

FICHTE'DE ÖZGÜRLÜK

Freedom in Fichte

Fırat TANAS

Öğretmen, Erzurum Hüseyin Avni Ulaş Anadolu Lisesi

feridyildirim@hotmail.com

ORCID ID: 0009-0000-2387-9730

Çalışmanın Türü: Araştırma

ÖZ

Özgürlük kavramının ve düşüncesinin ne olduğu üzerine yıllardan bu yana birçok araştırma yapılmıştır. İnsanın gerçekten özgür olup-olmayacağı, özgürlüğünün sınırlı olup- olmayacağı, bütün insanların aynı oranda ve sınırdan özgür olup-olmadığı, devletin özgürlük anlayışı, devlet ne gibi özgürlükler sağlamaktadır, gibi soru ve sorunlar özgürlük düşüncesinin ne kadar çok boyutu olduğunu göstermesi açısından manidardır.

Çalışmamızda Fichte'nin özgürlük anlayışı ele alınmıştır. Bu amaçla Fichte'nin düşüncesinin temelinde yer alan temel kavramlar ortaya konularak özgürlük düşüncesi ortaya koyulmuştur. Fichte Ben'den hareketle özgürlük sistemini oluşturur. Fichte'nin vurguladığı bireysel özgürlük ve eylemdir. Çünkü bireyin temel özelliği eylemdir. Özgürlükte eylemle gerçekleşir. Özgürlük ahlak dünyasını inşa eder. Devlet ve hukuk içerisinde özgürlük gelişir sonuca ulaşılır. Çalışmamızın yöntemi filozofun eserleri, hakkında yazılan eserler, makaleler ve tezler incelenmiştir. Yapılan çalışmalar analiz edilerek çalışmamız ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ben, eylem, özgürlük, ahlak, devlet

ABSTRACT

Many studies have been conducted over the years on what the concept and idea of freedom is. Questions and problems such as whether people will be truly free, whether their freedom will be limited or not, whether all people are free at the same rate and within the limits, the state's understanding of freedom, what kind of freedoms the state provides, are significant in terms of showing how many dimensions the idea of freedom has.

In our study, Fichte's understanding of freedom is discussed. For this purpose, the idea of freedom was put forward by revealing the basic concepts underlying Fichte's thought. Fichte

Fichte'de Özgürlük

creates the system of freedom based on the Self. What Fichte emphasizes is individual freedom and action. Because the basic characteristic of the individual is action. Freedom is realized through action. Freedom builds the moral world. Freedom develops within the state and law and results are achieved. The method of our study was to examine the philosopher's works, works written about him, articles and theses. Our study was presented by analyzing the studies carried out.

Keywords: Ego, action, freedom, morality, state

Giriş

Felsefe yaparken ya objeden hareket edeceğiz ya da süjeden hareket edeceğiz. Fichte süjeden hareket etmeyi seçmektedir. Fichte bütün felsefesini 'Ben' ve 'Ben olmayan' üzerine kurmaya çalışmıştır. Fichte'nin felsefesi, doğrudan veya dolaylı olarak 'Ben' kavramıyla bağlantılıdır. Fichte'nin felsefesindeki hareket noktası, "Ben, 'Özgür Ben'dir" Bu Ben, mutlak olarak düşünülen bir Ben'dir. Fichte'nin felsefesi, çağdaş felsefenin durumuyla olduğu kadar da kendisinin bireyselliğiyle belirlenmiş olan bir felsefedir. Ben faaliyetinin ve ahlaksal özgürlüğün enerjik bir savunmasıdır. Kant'ın felsefesine oranla ise, bu felsefeyi sarsılmaz bir temele dayamak için yapılmış olağanüstü bir çabadır (Sena, 1974: 125).

Fichte'nin çıkış noktası 'Ben' dir. Objeden yola çıkarsam zorunlu olarak 'Ben olmayanın' nasıl olup da bir 'Ben' bulunduğunu açıklamam gerekir. Oysa bunu hiçbir zaman açıklayamam. Çünkü bu, bilinemez. Bu yol beni, kör bir doğal zorunluğa götürür, özgürlüğümü elimden alır. Ben'den yol'a çıkarsam, bütün 'Ben olmayan'ları açıklayabilirim, özgürlüğüm gerçekleşir. 'Ben olmayanın' neyi nasıl gördüğü bilinemez ama, benim 'Ben olmayan'ları nasıl gördüğüm pek açıktır. Denilebilir ki Fichte felsefeye objeden hareket ettiğimizde süje'nin varlığını açıklayamadığımızı çünkü maddeden bilincin nasıl çıktığını hiçbir zaman açıklayamayacağımızı söyler. Onun için süjeden hareketle felsefe yapmalıyız der. Burada süjenin objeyi nasıl tasarladığı sorusunu sorabiliriz. Olaylar arasındaki determinizmi süje kavrayabilir. Nesne determinizm ilkelerine bağlıdır. Bu sebeple determinizm de özgürlüğü ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla insan özgürlüğüne ulaşmak için bilince yönelmelidir. İnsanın gerçek anlamda özgür hareket ettiği veya insanların gerçek anlamda sorgulayamadığı alan bilinçtir. Fichte'nin de felsefeye ve özgürlüğe bilinçten başlaması doğaldır.

Fichte'nin düşüncü Alman idealizminin başlangıcıdır; çünkü idealizmin ana fikri şudur: Sadece ideal olan, manevi olan 'Ben'in özgürlüğü mevcuttur. Buna karşı dünyanın realitesi sadece tasarımızdır. Ama işte bu tasarımlar dünya tarafından yaratılmaz, tersine kendimiz onları meydan çıkarız. Serbest bir eylemle sebeplendirilmeyecek olan hiçbir şey yoktur,

çünkü gerçekten varoluş halindeki şey sadece özgürlüğün içindeki Ben'dir. Bu özgürlüğün uğruna 'mutlak ben'dir (Weischedel, 2001: 260).

Fichte'ye göre, kendi kendisini faaliyete geçiren aktif ilkenin doğasında, kendi kendisini sınırlamak vardır; o, var olurken kendi kendisini sınırlar. Bu sınırlamayı, örneğin kırmızı, tatlı, soğuk duyularında yaşarım. Duyusal nitelikler kendilerini bana zorla kabul ettirir ve böylelikle 'beni' sınırlar (Cevizci, 2000: 375). Bu suretle dış âlem, teorik felsefede zihinsel bir olayı açıklamak için, bir varsayımdan başka bir şey olamaz. Zira 'ben' kendisini sınırlayan bir nesneyi zorunlu olarak tasarlar. Bu nesne gerçek değildir. Onu vazeden ona bir gerçeklik veren ve onu kendisine nakleden de 'ben'dir. Bu nesnenin tasarımı hayal gücünün bilinçsiz bir eseridir. Ruh, hem hareket eden hem de düşünen olamayacağından, onun faaliyeti bir üretme ve düşünme dizisiyle zorunlu olarak kısıtlanmış olur. Bu üretici faaliyetin sonsuzluğu ile düşünmenin belirlenmesi arasındaki dalgalanma ruhun bilinçsiz olarak meydana getirdiği şey, kendi bilincinin bir koşulu olan yabancı bir gerçek gibi görünür, "gerçeklik, düşünceliğin ürününden başka bir şey olamaz". Zihin gibi kabul edilmiş olan 'mutlak ben,' belirlenmiş olmak ihtiyacındandır; bu yüzden de sonlu bir hal alır ve artık mutlak olmaz. Demek ki kendiliğinden 'ben'le mutlak 'ben' arasında karşı olma vardır. Mutlak 'benlik', 'ben değil'in nedeni olmaya mecburdur (Sena, 1974: 127). Mutlak Ben' kavramındaki mutlaklık sadece insan olmanın temel bir şartını dile getirmektedir (Topakkaya,2011: 31). Bu nedenle kendi iç tepesinin de dolaysız nedenidir; anlaşılır ki 'ben', gerçek olarak yalnız kendine bağlıdır. Öyle ise, aktif veya pasif 'Ben'in bilimi, ilke olarak şu önermeye sahiptir: 'Ben', 'Ben değil'i belirler; 'Ben'in faaliyetinin konusu 'Ben değil'in mutlak belirlenmesidir (Sena, 1974: 127).

Ben'in kendi varlığını ortaya koyması, diyalektik yöntemle olur. İlk aşama tez aşamasında Ben'in kendi kendini onaylaması ve Ben, ben'dir diye kendini ortaya koyması ile birlikte aynı ben, karşısına bir anti tez olarak ben-olmayanı koyar. Ben olmayan Ben'in bir ürünü olarak ortaya çıkar. Ben'in kendini ortaya koyması, aynı zamanda Ben-olmayanı karşısına koyarak kendi kendini ortaya koyması demektir. Çünkü "Ben", Ben'dir demek, 'Ben', 'Ben-olmayan' değildir, demektir (Gündoğan, 2010: 49).

Bilinç nedir? Eylemsiz olarak düşünülebilirse hiçbir şey. Bilinç, ancak eylemle bilinç olur. Bilinci bilinç eden Action'dur. Bilinc'in işi bilmek değil mi? Her bilme, bir eylemle başlar. 'Ben', 'Ben olmayanı' kavrayabilmek için bir eylemde bulunarak, önce kendini ortaya koyacaktır. Ben'in kendi kendisini düşünmesi bile bir eylemde bulunmasıdır. Hiçbir eylemde bulunmayan 'Ben', Ben olamam. Öyleyse 'Ben', 'Ben' olabilmek için bir

Fichte'de Özgürlük

ödevi yerine getirmeliyim. Bu ödev, her şeyden önce, benliğimi ortaya koyma (özgürlük) ödevimdi (Dumont, 1992).

Fichte “ben” ya da “bilinç” derken böyle tümel olan bir bilinci anlamaktır. Bilincin (ben'in) ana özelliği nedir? Fichte'ye göre eylemdir, etkinliktir. Kant ‘transzendental idrak’ teorik bilincin en yüksek ilkesi saymıştı; Fichte için pratik bilincinde yüksek ilkesidir. ‘Düşünüyorum’ olmayıp, ancak ‘eyliyorum’ dur; çünkü bilinç aslında etkin olan bir şeydir (Gökberk, 1996: 419).

Ben'in bir etkinlik olduğunu söylemek, onun yalnızca bizim gözlemlediğimiz bir yapıp etme anlamına gelmez. Aynı zamanda yükümlü olduğumuz bir yapıp etmeyi de ifade eder. Başka bir deyişle o, yalnızca yapılan değil, yapılacak olan ya da yapılması gereken bir eylemdir de. Bu yüzden "Ben," yalnızca ne olduğuma değil, daha çok, ne olmam gerektiğine ilişkin bir kavrayıştır. Ben kendisini yalnızca "isteme" olarak bulur. Kendi başına alındığında ‘ben’, ‘ben olmayı ortadan kaldırır. Fichte bu doyumsuz çabayı, dış dünya ile kurulan karşılıklı ilişkide, ben'in olanaklığının bir koşulu olan bir organik bedenine içine yerleştirir. Bunlardan özel olanı, duyumsal olarak özgül nesnelere karşı karşıya gelme sonucu üretilen duyguları içerir ve belirli hedefler amaçlar. Diğer ideal olan ise Ben'in mutlak özgürlüğünü ya da kendine yeterliliğini amaçlar: Bu bir "kendi etkinliği uğruna kendi etkinliğine eğilim" ya da 'mutlak'a doğru bir mutlak eğilim"dir (Özkan, 2006: 384-385).

‘Ben’ kendi üzerinde edimde bulunandır. Bu kendine yöneltilen etkinlikten ötürü ‘ben’ isteyen bir öznedir. ‘Ben’ kendi kendini keşif eder. 82 Fichte'ye göre ‘ben’ kategorilerin ve ideaların kaynağıdır. Ancak tüm kavramlar ve düşünceler düşünce yoluyla bir birleşime indirgenmiş çokluktu (Kılıçaslan, 2006: 467).

Bütün düşünce ve varlığın ortaklaşa temeli de bu ilk edimden ibaret olan, saf öznenin, ben'in kendi kendisini vazetmesidir. Fakat ikinci ve ilkel bir edimle ‘ben’, ‘mutlak ben’e, bir ‘mutlak ben değil’i karşı koyar. Sadece şekle ait olan ikinci mutlak ilkede budur. Ben'in kendi yanında kendisi gibi mutlak olduğunu tanıdığı bu ikinci ilke, hem birinci ilkeyle hem kendi kendisiyle çelişik bir haldedir. Bu çifte çelişikliği çözmek için yalnız maddeye taalluk eden üçüncü bir ilkeyi kabul etmek lazımdır ki, bunu şu surette ifade edebiliriz: “Ben ve ‘ben değil’in (nonmoi) her ikisi de birbirinin gerçekliğini karşılıklı olarak sınırlayacak şekilde, ben tarafından ve ben'in içine vazedilmişlerdir.” Başka bir deyimle, “ben içinde bölünebilen ben’e bir bölünemez ben değil’i karşı koyuyorum”. Demek ki ikinci mutlak ilkede ben, kendi kendine yabancı kalmıştır. Kendini düşünmek için kendi üzerinde

düşünmeye ve 'varlığa' bir nesne sıfatı ile karşı gelmeye mecburdur. Ben kendini inkâr etme, özneni ikinci edimidir. Bundan varlıkla düşüncenin birbirine karşı bağıntılı oluşunu ve birbirini karşılıklı olarak belirlediğini ileri sürmek suretiyle, bu çelişikliği çözmek gerektir, sonucu çıkar. İşte bilincin yeri bu bağlantı, öznenin üçüncü edimini teşkil eder (Sena, 1974: 126).

Fichte için empirik istekler, Ben'in özgürlüğe olan temel eğiliminin yalnızca sınırlı anlamda açığa çıkmalarıdır. Ben, kendini hem sınırlamaya ya da belirlemeye (ayrı bir birey olmaya), hem de bunu tam bir özgürlük aracılığıyla gerçekleştirmeye çabalayan bir dürtüdür. 'Ben' bir öze sahip olmadan önce var olur. "Özgür olmak, belirlenmeden önce olabilmektir" ve ne olduğu, kendisine belirginlik vermeye ya da kendi özünü ortaya koyma ödevinin kendisidir (Frommann, *Fichte-1962-1*: 51). Doğa bilgisi, yalnız kendimizi bilmemizin bir aracıdır. Fichte'ye göre, insan için bilgi vermek değil de eylemek esastır. Bundan dolayı 'kendimizi bilmek' son erek olmaz; insan bu dünyada özünün özgürlük olduğunu yalnız bilmek için değil, bir iş yapmak, özgür olan özünü gerçekleştirmek için bulunmaktadır (Gökberk,1996: 420). Denilebilir ki insanın yeryüzündeki amacı kendini gerçekleştirmektir. İnsanın kendini gerçekleştirmesi bilinçle gerçekleşir. Çünkü bilinç sayesinde eylemlerini gerçekleştirir. Bilincini eylemleriyle özgürlüğünü sergilemektedir. Zaten dünyada insanın özgürlüğü olmaz ise insan için ne dünya ne dünyadaki eylemlerinin bir anlamı kalmaz.

'Ben'in aynı zamanda her yerde aynı bulunma kesinliğini refleksiyon öncesi öz farkındalıktan çıkıyorsa bu onun refleksiyona dayalı öz-farkındalığı ilk ilkenin dışında tutma eğiliminde olduğu anlamına gelmez. Tam tersine Ben'i karakterize eden etkinlik, "kendine geri dönen etkinliği", kendi üstüne düşünme edimidir ve en önemli çıkarımlarından bazılarını elde etmek için Fichte, öz-farkındalığın bu özelliğini kullanır. 'Ben', refleksiyon esnasında "kendini mutlak olarak konumlar. " Ne var ki refleksiyon esnasında "bu konumlamayı tekrarlar" ya da "kendi içine geri döner. " Kendine geri dönme her zaman 'Ben'in özelliği değildir. 'Ben'in özgür etkinliği, özsel olarak bir "refleksiyon kapasitesi" gerektirir. Ben olabilmek için hakikaten özsel olan şey, onun kendine geri dönmesidir.

Fichte, 'Ben'in sınırsız hale gelen özgürlüğü karşısında realitenin bütün kendine özgürlüğü yok olmaktadır. Ben mutlaklığı dünyayı mahvolmaya sürükler, ama çözümlüş daha derinlere işler. 'Özgür ben' şayet o Fichte'nin yaptığı gibi mutlak olarak düşünülürse boş bir 'ben' haline gelir. Ondan başka bir şey mevcut olamaz. Ne bir Tanrı, ne bir insan, ne de bir dünya ama o kendi en soğuk bir yalnızlığın içinde varlığını sürdürür (Weischedel, 2001: 260).

Fichte'de Özgürlük

Ötekilik ve 'Ben-olmayan' kavramlarını Fichte'nin felsefesinden hareketle yorumlayan Diemer, Fichte'ye göre ben'in 'ben' olabilmesi için kendi üzerine refleksiyon yapması gerektiğine işaret etmektedir. Bu refleksiyon da nesneleşen bir 'Ben-olmayan'ın karşısında "ben'in kendini 'ben' olarak konumlandırması, "bilinçsiz olandan bilinçli olana doğru bir oluş ya da aslında bunu aynısı olan, özgür olmayandan özgür olana doğru bir oluş olma özelliğine sahiptir (Diemer, *Fichte 1955*, XIV). Diemer, oluş sürecinin Fichte'de tarihin kendisi anlamına geldiğini de anımsatır, bu durumda tarih, "kendi köklerine, (yani yaşamsallığına) dönüş" olarak ele alınmaktadır (Diemer, *Fichte 1955*, XIV-XV).

Kendi üstüne refleksiyon sırasında 'ben,' kendisine ilişkin bir kavram oluşturur. Refleksiyona dayalı öz-farkındalık, Ben'in kendini sınırlaması gerektirir. 'Ben', kendini, 'Ben-olmayan' tarafından sınırlanmış olarak konumlar. Bu da Ben'in etkinliğinin iki yönlü olması gerektiği anlamına gelir. 'Ben'in, bir 'ben-olmayana' yönelimi ve Fichte her ikisini de 'ben'in etkinlikleri sayar: İlki "ideal", sonra ki ise "gerçek" etkinliktir (Fichte, SW 1970: 236-238). "Refleksiyona dayalı öz-farkındalığın koşulu olarak ya da bir 'ben'in kendi kavramını oluşturması için, etkinlik olarak 'Ben', 'Ben-olmaya'la karşıtlaşır onun tarafından engellenme ve sınırlandırılır. "Bireysellik bilincine zorunlu olarak, bir başka bilinçlilik hali, bir sen bilinci eşlik eder. 'Ben,' yalnızca bu koşul altında olanaklıdır. " "Sen diye bir şey yoksa 'Ben' diye de bir şey yoktur. "Fichte'nin 'Doğal Hukukun Temellerindeki bu konuyu ilişkin savı 'Ben'in 'Ben-olmayan' tarafından engellenmek, sınırlandırılmak zorunlu olduğu düşüncesine dayanmaktadır (Frommann, *Fichte-1962-2*, 1/3: 358). 'Ben' ve dışsal-maddi dünyanın karşılıklı olarak birbirleri üzerinde nedensel etkide bulunmak zorunda olduklarını anlatmak ister. Ancak maddeye yalnızca madde etkileyebileceğinden, 'Ben'de bir madde olmak zorundadır. Ya da en azından, 'Ben-olmayana'a yönelik etkinlik ya da edilginlik ilişkileri için maddi bir araca sahip olmalıdır. Bu yüzden, 'Ben' olmak için kimse somutlaştırılmalı ve diğerleri tarafından tanınan dışsal alanı başlangıç noktası onun bedeni olmalıdır (Frommann, *Fichte-1962-2*, 1/3: 361-365).

Fichte, öz-düşünmenin düşünsemenisini, kuruluşlarının hizmetinde olması gerektiği düşünülen sahalara bölünmeye kadar götürür. Kuruluş sorununa hatta 'Ben'in son kuruluşuna dayandırır. Burada, 'Ben' ve diğeri arasındaki ilişkinin kendini bilmenin özneliği çerçevesindeki diyalektiğini izler. Fichte gibi, bir kendi kendisine ulaşan öz bilincin kuruluşu ile yanıtlanamaz bunu yalnızca 'Tin Teorisi' ile yapar. Tin, öz bilinçteki kendinin özneliğinin temelinde yatan köken değil, içinde bir Ben'in öteki bir Ben'le iletişim kurduğu ve iki öznenin de dönüşümlü olarak kendilerini

ancak mutlak bir dolayım olarak ondan oluşturdukları aracıdır. Bilinç, öznelerin karşılaştıkları bir orta olarak mevcuttur, öyle ki karşılaşmadıkça özne olarak var olamayacaklardır (Habermans, 2009: 108). Bundan dolayı, Geist olmalıdır. Bu evrensel ve sınırlanmamış yaşam ilkesi sonsuz sayıdaki bireysel benlikte farklılaşır, yeniden ortaya çıkar. O, sonsuz olduğundan, kendi bilincine sonlu bir biçimde, yani başka sonlu benlerle olan karşıtlığı tarafından sınırlanmış olan bireysel benlikte varır. Evrensel akıl ve yaşam ilkesi sonsuz olduğundan, kendisini sonlu bireysel benlerde tüketemez. Bundan dolayı, o benleri sonsuzca yaratmak durumundadır; işte o, kendi bilincine bu bireyleşme süreci içinde varır. ‘Mutlak Ben’ bireysel Benleri bilinçsiz olarak yaratır. Benler ise yaratılışlarından habersizdirler (Cevizci, 2000: 377).

‘Mutlak Ben’ her zaman bir ve aynıdır. Hiçbir zaman başka bir şey değildir. Mutlak Ben kendisi ile çelişmez çünkü hiçbir farkındalık içermez.

‘Mutlak Ben’ Fichte’de Tanrı olarak da tanımlanır. Bu evrensel ilkeye ister mutlak ben ya da ister Tanrı adı verilsin, o her bireysel bilinçte hüküm süren evrensel bir rasyonalite ya da akıldır. Benin kişisel benin dışında, Fenomenal dünyaya karşı tıpkı benim gibi tepki veren ve mutlak egoyu temsil eden rasyonel varlıklar vardır. Aynı evrensel akıl ilkesi tüm benlerde aktif durumdadır. Şu halde, evrensel ben mutlak ego bireysel benlerin kendisinin ürünleri ya da tezahürleri olduğu gibi tek gerçekliktir. Fakat Fichte söz konusu evrensel ilkeyi, maddi ya da tinsel bakımdan, statik bir töz olarak düşünmez. O, kendisini bireysel benliklerle ifade eden canlı akıldır ve kendi kendisini belirleyen zihinsel bir süreçtir. Bu evrensel akıl ilkesi, zorunlu düşünce yasalarının olduğu kadar, bireylerin duymasal ya da fenomenal yaşamlarının ortak temelidir. Bizde yaşayan, düşünen ve eyleyen, işte bu evrensel yaşam ve akıldır. Fichte zihin dışı dünyanın var oluşunu yadsımaz çünkü onun mutlak idealizmi bir tür realizm tamamlanır (Cevizci, 2000: 376). “Mutlak anlamda 'özne' ya da 'Mutlak Ben' ise, sonsuz ve sınırsız bir etkinliktir ve bunun 'dışı' diye bir şey olamaz. Fichte'nin genel felsefesinden bir fenomenoloji türetmek olasıdır. Fichte'ye göre “Ben, kendisini mutlak olarak koyar;” bu anlamda Fichte'ye göre varlık, kendisini koyandır, çünkü o etkinliktir (Ateşoğlu, 2006: 24). Denilebilir ki varlık ancak kendini eylemle ile kanıtlar. Eylemde bulunması içinde bilinç şarttır. Bu bilinç pasif olamaz. Eğer bilinç pasif olursa varlığın hem akli hem de özgürlüğü tehlikededir, demek. Ona göre her bilgi, gerçekliğin en yüce, esaslı ilkesi olan, kendinden başka bir temeli olmayan mutlak bir şeyi kabul etmek zorunludur. Bu mutlak ise ne bir nesneyle belirlenmiş (determine) bir özne, ne de bir özneyle belirlenmiş bir nesne olabilir. Zira her iki halde de o, bağımsız olamaz. Bu itibarla onu, ya mutlak bir özne ya da mutlak bir

Fichte'de Özgürlük

nesnede aramalıdır. Fakat mutlak bir nesne içinde bulunamaz; zira her nesne, konulmuştur (etrepose) ve bir özne tarafından tanınmak ihtiyacındadır. Öyle ise o, kendini koyan ve kendi kendini belirleyen mutlak bir özne içinde bulunacaktır. Eleştirici ve deneyüstü ülkücülük, bilgi ve varoluşun en yüce ilkelerine dayanır (Sena, 1974: 126).

“Bu 'Ben', tüm sonlu 'Ben'lere önsel olan mutlak, koşulsuz 'Ben'dir ve kendisinde 'sınırsız bir etkinlik'tir. Nesnelleştirilemeyen çünkü onun nesnelleştirilmesi, onun bir başka şeye dayanmasına, ona 'koşul' olabilecek bir başka şeyin olmasına ihtiyaç duyar (Ateşoğlu, 2006: 25). Fichte'nin çok bilinen bir örneğini tekrarlırsak, bu 'Mutlak Ben'i anlamamızı sağlayacaktır. Derslerinde Fichte öğrencilerine “Duvarı düşünün”, der. Sonra da “Duvarı düşüneni düşünün. “Bir sonraki adımda da, “Duvarı düşüneni düşüneni düşünün. “Her aşamada, bilince nesne olmaktan kaçan bir 'Ben' vardır ve bu sonsuza kadar böyle devam eder. Sonunda bilince nesne olmaya direnen bir 'Ben' kalır ki bu, 'transendental' ya da saf 'Ben' olarak felsefenin ilk ilkesidir (Ata, 2009: 11) Bu saf 'Ben'i biz, ancak ve sadece 'anlıksal sezgi' yoluyla ortaya koyarız. Daha doğru bir ifadeyle kendisini o, düşünceye-düşüncemize bildirir. Fichte'nin felsefesinin geç döneminde bu saf 'Ben', sınırsız etkinlik olarak kendisini bilinçlerde düşünceye sezdirenen şey olan “Yaşama kavramına dönüşecektir. Fichte'ye göre ilk ilke, bilinçte belirdiği biçimiyle saf 'Ben'dir. Bu ise bir 'şey' değil. Saf etkinliğin kendisidir. Fichte'de ontoloji yoktur; eğer bir 'şey'den başlamış olsaydı, ontolojisi olduğu anlamına gelecekti; oysa ilk ilke olarak saf 'Ben'in 'etkinlik' olması, işi değiştirmektedir. Bir başka deyişle ontoloji ve metafizik ayrı şeylerdir. Fichte'nin felsefesi bir 'özne metafiziği'dir” (Ateşoğlu, 2006: 24).

Bir kimse için eylem son derece önemliyse, onun davranış etkin 'Ben' felsefesi tasarısı da önem kazanacaktır. O mutlak eylem fikriyle felsefesine başlamıştır ve etkin 'Ben'in Tanrıçılık uçurumuna gömülmesiyle son bulmuştur (Weischesel, 2001: 259). Bununla birlikte, gerçek dünya zamansal-mekânsal-nedensel bir bütün içinde kazanmış şeylerden oluşan bir dünya değildir. Bu mekânsal-zamansal düzen mutlak ilkenin insan bilincinde açığa vurulmasından başka bir şey olmayıp önce bireysel bilinç, sonra da Mutlak Ego için var olur. Biz evrensel doğa ya da akıl tarafından yaratılmış olan varlıklarız. Evrensel rasyonellik ilkesi, bizde düşünür ve bilinç yüzeyine çıkar. Buraya kadar söylenenler, bir tür öznel idealizmi ifade eder. Fakat Fichte, ego ya da benlik ile bireysel ben'i değil de saf egoyu, saf aktivite ya da faaliyeti, evrensel akli kabul ettiği için, onun idealizmi nesnel idealizmdir. Mutlak ego ya da 'ben' ile bireysellik onun gözünde farklı kavramlardır. 'Saf ben' kişisel ben'den mantıksal olarak önce gelir. Saf ego, bireysel ben'in koşulu, mantıksal temelidir. Fakat Fichte mantıksal öncelikle

yetinmez. 'Mutlak ben' tüm kişilerin ya da bireyin üzerindeki gerçekliktir. O tüm kişilerde ortak olan evrensel aktif akıldır. Bireysel benlik onu, isterse eğer, kavrayabilir (Cevizci, 2000: 376-377).

Biz her şeyi 'mutlak ben'e oranla biliriz. 'Ben'in bildiği bu şeyler, 'ben değil'i teşkil eder. Yani, dış âlem 'ben değil' gibi görünen bir 'ben'dir. Öznel 'ben', nesnel 'ben'i meydana getirir. Şu halde, 'ben'le 'ben değil' arasında bir birlik vardır. Bu birlik, mutlak'tır ve sonsuz bir şeyle gerçekleşen bir şeydir. Fichte, bu bakımdan 'ben'e evrensel bir anlam verir. 'Ben' bir bilinmeyen varlık (X) dir ki, yavaş yavaş bilincini kazanır ve bilincin ışığıyla aydınlanır, bilinç olur. Bu nedenden felsefe yapmak demek, daima olması gerekene doğru giden ve yalnız kendisi özgür olan 'ben'in kendi bilincini alması ya da kazanması demektir (Sena, 1974: 128). Kısaca Fichte'nin Ben kavramına verdiği değeri kendi ünlü sözüyle ifade edersek, "ben'i kaldırınız, her şeyi kaldırmış olursunuz," der (Gündoğan, 2010: 49).

Filozof, tüm tarihi, insanın özgürlüğe doğru ilerlediği bir süreç olarak görür. Böylelikle tarihsel bilginin doğasından kaynaklanan düzensizlik bir düzene kavuşur ve tarih bir anlam kazanır. Felsefi tarihçilik, tarihte insan özgürlüğüne dönük eylemleri bulmaya çalışır. Bu eylemliliği yönlendiren şey ise Kant'ta olduğu gibi akıldır. Kant'ın ilerleme düşüncesi içinde Fransız Devrimi'ne verdiği öneme benzer şekilde, Fichte içinde tarihte aklın ve özgürlüğün gelişiminin örnekleri mevcuttur. Ben'in bu eylemliliğinin iki yönü vardır. Bunlardan ilki doğadır, ikincisi tarihtir. Burada Fichte, klasik theoria-empeiria ayrımı üzerinden hareket eder ancak bunu aşmaya çalışır. Ben'in doğayı kavrayışıyla tarihi kavrayışı birbirinden farklıdır. Doğa, Ben'e yasallıktan ve düzenli bir süreç olarak görünürken tarih için böyle bir yasallıktan ve düzenlilikten bahsetmek mümkün değildir. Bu durumda ben, tarihe dönük olarak iki tip bilme etkinliği içine girer; ilki tarihsel bilginin ampirik zeminden hareketle kavrama çabasıdır. Ancak bu aşamada tarihsel bilginin niteliği bu kavrayışı sorunlu kılar; ikincisinde ise ben, tarihi bir bütün içinde kavramaya çalışır. Tarihe dönük ilk eylemliliği Fichte, tarihçilerin çalışmalarında görür. Burada tarih, hukuksal, politik, toplumsal bazı genel ilkelerden hareket eder ve tarihsel olayları yorumlamaya çalışır. İkincisi ise tarihe dönük felsefi bir eylemliliktir, bunu ise bir filozof yapar. Aslında Fichte'nin klasik teorik-pratik ayrımını aşmaya çalıştığı yer tam da burasıdır (Özlem, 1996: 76-81).

İnsan soyunun bundan sonraki gidişi için kaygılanmak insana düşen en yüksek ödevlerden biridir. Tarih adını verdiğimiz bu bağlantıların niteliği de ahlâkîdir. "İçinde yaşadığı çağ insanlığın gelişmesinde ne gibi bir dönemdir", "Gelmiş ve gelecek olan çağlar nelerdir?", "Tarih dediğimiz süreç, insanı bilinmeyene doğru sürükleyen kör bir akış mı? Yoksa

Fichte'de Özgürlük

görünürdeki bütün karışıklığına rağmen, belli birer eğe doğru bir ilerleme mi?" Fichte'ye göre, tarih kör ve plansız bir oluş değildir, onunda yöneldiği bir amaç vardır. İnsanın bu dünyadaki varlığının anlamı, özgürlüğü gerçekleştirmektir. O halde insanlığın gelişmesinin nasıl başka bir anlamı olabilir? Bundan dolayı tarih, yukarıya doğru bir yükselme, bir ilerlemedir. Süreçte yükselip ilerleyende insanın en iç özü olan akıl ile özgürlüktür. Özgürlük ve akla doğru ilerleyişinde tarihi Fichte beş çağa ayırır:

1. Birinci çağda akıl henüz bilinç ve özgürlükten yoksundur, henüz bir iç güdü gibi doğal olarak çalışmaktadır. İnsanın özü olan akıl, bilincine varmadığımız zamanda yine görevini yapar. Bu çağ, insanlığın masumluk çağıdır, cennet dönemidir.

2. İkinci çağda hâkim bilinci duyulmaya başlanır; burada akıl bireyin karşısına toplumun bir yasası olarak, dıştan gelen bir zor olarak çıkar, bu yüzden bireyin uyanmağa başlayan bilinci onunla çatışmaya düşer. Bu "başlayan günahkârlık" devridir.

3. Üçüncü çağ, bu dışarıdan gelen zordan kurtuluş devridir, yasaya karşı bilerek ayaklanma devridir. Burada aklın egemenliği artık ortadan kalkmıştır; tek kişi artık kendi bencilliğinden başka bir şeyi göremez olmuştur. Bu "tam günahkârlık" dönemidir.

4. Ama bu olumsuz ve yıkıcı kurtuluşun ardından insanlığın gerçek amacının göz önünde bulundurulacağı dördüncü çağ gelmelidir; bu çağda akıl yeniden egemenliğe ulaşmalıdır. Bu da, "başlayan akıllılık" dönemi olacaktır.

5. En sonraki beşinci çağ ise, bu başlayan akıllılığı en sonuna vardırıp aklın tam olarak bilincine eriştirecektir. İçinde yaşadığı çağın Fichte, "tam günahkârlık" çağı olduğuna inanmaktadır. Demek ki, insanlığı son moral ereğine vardır ancak yol zorunlulukla günah içinden geçmektedir: Tarih masumluk ile başlıyor, günah içinden geçiyor, günahkârlığı aşır aklın özgür ve bilinçli ülkesinde sona eriyor. Bu gelişme aklın bilinç kazanması bakımından bir doğru çizgi gibi, ama ahlâkın olgunlaşması bakımından diyalektik bir niteliği var: Burada masumluk ile günah tez ve antitez'dirler, bilincine varmış akılda her ikisini kapsayıp kaynaştıran sentezdir. Alman ulusunun görevi, insanlığı "tam günahkârlık" çağından çıkarıp aklın bilinçli egemenliğini sağlamaktır (Gökberk, 1996: 426-427).

Teorik akla dayanarak özgür ve kendisini belirleyen bir varlığın birincilliğini kanıtlayamayız, fakat böyle bir varlık, ahlaki doğamızın gereklerini yerine getirdiği ve yaşamımıza anlam, değer kazandırdığı için onu nihai ve en yüksek ilke olarak kabul ederiz. Ahlaki bir karar felsefe için

temeldir ve birinin felsefedeki seçimi onun ne tür bir insan olduğuna bağlıdır. Ahlaki ideali olmayan insan, kendisini doğadaki makine düzeninden kurtaramayan insandır. O tecrübe etmediği bir şeyi “kişi olma özgürlüğünü” bilmeyen ve ona bir değer vermeyen bir insandır (Cevizci, 2000: 375).

Öte yandan özgür bir kişi ancak toplum çerçevesinde düşünülebilir. 18. Yüzyıl filozoflarının tasarladığı gibi, tek başına olan insanın değil de bir topluluk içinde bulunan insanın özgürlüğünden söz edilebilir (Gökberk, 1996: 423). Bu bağlamda yalnız başına özgürlüğü tartışılan insan, ilk insanın grup olmasıyla kendisini gerçek anlamda göstermektedir. Özgürlük yalnız başına hiçbir anlam ifade etmez. En az iki veya daha fazla insanın bir araya gelmesiyle oluşur. Özgürlüğü anlamlı kılan ikinci insan veya insanların varlığıdır. Tarihte devlet savaşlarının asıl nedeni özgürlüklerini korumak veya genişletmektir. Ya özgürlüğü yok etmek ya da özgür olmak için savaşmışlardır. Özgürlük, düzenin adıdır. İnsan kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmamalıdır. İnsanların bir otorite olmaksızın bir arada ve doğru yaşamaları mümkün değildir. Çünkü bireylerin özgürlükten, ahlaki ilkelerden anladığı birbirinden farklıdır. Bunun için toplumsal düzen, bireyin beklenti ve isteklerine bırakılmamalıdır. Çünkü bireyler çoğu zaman tek başlarına düşünsel devrimlerini başaramamışlardır. Toplum içindeki gücü yine, yeni bir güç ile engellemek gerekir.

Özgürlük, kişinin dış baskının etkisinde kalmadan veya zorlanmadan, kendi öznel arzu ve isteğiyle bilinçli davranışta bulunmasıdır (Çüçen, 2000: 267). İnsanlar özgür olduklarından, onların etkinlik tarzları sonsuz derecede geliştirilebilir ve uyarlanabilir (Frommann, 1962: 377-379). Özgürlük kişinin kendi iradesiyle davranabilmesi olarak tanımlanmıştır. Tutsak olmayan tutuklu olmayan, köle olmayan anlamına gelir. Yani dışsal etkiler altında kalmadan iradesiyle hareket etmeyi dile getirir. J. J. Rousseau “başkasını özgürlüğünden yoksun edenin kendisi de özgür olamaz” der (Hançerlioğlu, 1996: 321-329). Her özgür varlık kendi özgürlüğünü diğerlerinin özgürlüğü mümkün kılabilmek için sınırlamayı bir ilke olarak kabul etmelidir. Benim dışımda özgür insanların olduklarını kabul etmek ve özgürlüğümü başkalarının özgürlüğüne imkân verecek bir biçimde sınırlamak zorundayım (Topakkaya, 2011: 34). Ahlaki anlamda özgürlüğün tam anlamıyla gerçekleşmesi yaşama hakkı ile mümkündür (Toku, 2005: 270). Fichte’ye göre, özgürlüğün gerçekleşmesi olduğundan her eylem iyidir. Hiçbir eylem kötü olamaz. Kötü olan eylem değil, eylemsizliktir. Eylemsizlik de pek açık olarak işsizlik, tembelliktir. Bunlarla özgürlük gerçekleşemez, bu yüzden ödev yerine getirilmemiş olur (Dumont, 1992). Onun bütün hayatı, yapmak ve yaratmak tutkusu ile yüklüdür. “İyi”,

Fichte'de Özgürlük

yapmak ve yaratmakta kendini gösterir; "kötü", tembellik ile işsizliktir. Böyle dinamik bir karaktere de Kant'ın özgürlük öğretisi, elbette determinizmin ezici baskısından bir kurtuluş gibi görünecektir. Fichte, "özgür, etkin, mutlak ben" kavramına varacaktır; "mutlak ben" artık bir olgu değil, bir eylemdir, bir işi gerçekleştirmedir (Gökberk, 1996: 417). Toplum, aklın istediği biçimde kurulduktan sonra kötü eylemler, sahiplerine yarar yerine zarar verir hâle girecektir. İnsanın, ya özgürlüğünden tamamıyla vazgeçip hiç yakınmaksızın 'bütün'ün mekanizması içinde edilgin bir çark olmaya ya da bu özgürlüğü iyiliğe uygulamaya karar vermesi gerekmektedir (Tokatlı, 1980: 206).

Fransız Devriminin hararetli savunucu olan Fichte, devrimi insanın özgürlüğe doğru gidişinde engel olabilecek kurumların tavsiyesini gerçekleştirebilecek tarihsel bir adım olarak görüyordu (Copleston, 1996: 37). Fichte devrimden hemen sonra yayınladığı "Fransız Devrimi Üzerine Kamunun Yargısını Düzeltmeye Dair Katkı" denemesi devrimin lehine tavır almasını sağlamak üzere yayımlamıştır (Frommann, 1962: 298-315). Fichte'ye göre Fransız Devrimi, insanlara hakiki özgürlüğün ortaya çıkıp yayılabileceği düşüncesi ve umudu veriyor. Bu devrim sayesinde yeni bir dünyanın kapıları hiç kapanmayacağı aralanıyordu. 1793-1794 yılları arasında yazmış olduğu "Fransız Devrimi Üzerine Kamunun Yargısını Düzeltmeye Dair Katkı", böyle bir duyarlılığı barınmakta olup "devrimin tüm pratikleri olmasa da asıl ilkelerini savunmakla kalmamış, aynı zamanda kendi meşru devlet otoritesi görüşünü de ortaya koymaya çalışmış ve devrimin haklılığı üzerinde vurgu yapmıştır (Brezae, 2001).

Fichte'ye göre kendi felsefesi özgürlüğe dair ilk felsefedir. Bu felsefenin öncüsü Kant'tır (Topakkakya, 2011: 147). Fichte de, "sistemim, özgürlüğün ilk sistemidir. Başlangıcından sonuna kadar, özgürlük kavramının bir analizidir. 'Bilim Öğretisi', Fransız Ulusu'nun enerjisiyle özgürlüğü zafere ulaştırdığı yıllarda doğdu. Özgürlüğün böylece ele geçirilmesi 'Bilim Öğretisi'ni yarattı. Devrim üzerine bir kitap yazarken ilk belirtiler, sistemimin ilk önsözleri bir ödül gibi içime doğdu.

Fichte'nin özgürlük anlayışı çok kapsamlı olduğundan onun felsefesine "özgürlük sistemi" adı da verilmiştir. Bireyin özgür bir biçimde eylem ortaya koymakla görevli olduğunu söyleyen filozofumuz, toplumsal yaşamda diğer insanlarla bir arada yaşarken nasıl özgür olabileceğimizi "Doğal Hakkın Temeli" adlı eserin de dile getirmiştir. Bir tür siyaset felsefesinin esaslarını konu edinen bu eserde yazar, öteki insanın hakkını 'Ben'in bilincine yerleştirerek ona özgürlük alanı tanır. Doğal olarak özgürlükler birbirlerini sınırlayacak ve kamu alanında sadece bireylerin

konsensüsüne dayalı ortak bir özgürlük sahası kalacaktır. İdeal toplum, bu ortak özgürlük sahasının en geniş olduğu toplumdur (Ceylan, 2002: 169-27).

Her özgür varlık, özgürlüğünü zorunlu olarak kullanmak isteyeceğinden, 'Ben' ister istemez diğer özgür varlıklardan, eylemlerini Ben'in özgürlüğünü kullanabileceği bir alana imkân verecek şekilde sınırlamalarını zorunlu olarak talep edecektir. Tanınma, kabul görme, "bütün özgür varlıklar arasındaki tüm etkileşimin koşulu ya da Fichte'nin" hukuk ilişkisi" diye adlandırdığı karşılıklı bir ilişki olarak önceden kabul edilmelidir. Bu, hak ilkesine temel teşkil eder. Ben, tüm durumlarda, kendi dışındaki özgür varlıkları, oldukları bu halde tanımak/kabul etmek zorundayım. Eş değişle özgürlüğümü başkasının özgürlük olanağının kavramı yoluyla sınırlayabilirim (Frommann, *Fichte-1962-2*, 1/3, 358). Fichte, her insanın özgür olmak istediğini düşünmüştür. Bu, bireyin kendisi gibi özgür edimlerde bulunmak isteyen bireylerle kuşatılmış olduğunu gösterir. Bu durumdan çıkmayı düşünen insanlar, özgürlüklerinin karşılıklı olarak kısıtlanmasını kabul etmek durumundadırlar. Ancak bu kısıtlama, insanların özgürlüklerini kaybettikleri anlamına gelmemektedir. Toplum sözleşmesinin doğası gereği, gerçekte edimsel bakımdan olmasa da güç; sözleşmenin her insana tanıdığı eşit haklar bakımından, insanlar özgürlüklerini koruyabilecektir.

Toplumsal birlikteliği kuracak olan yönetici güç, insanları karşılıklı rızalarının sonucunda, özgürlükleriyle uyum içerisinde yaşamalarını sağlayacak bir düzeni gerçekleştirebilecek bir organizasyondur. Bu nedenle Fichte, devletin tüm üyelerinin ortak arzularını dile getiren bir bildirgeyle açıklanacak sivil toplum sözleşmesiyle temellendirilmesi gerektiğini savunmuştur (Frommann, *Fichte-1962-2*: 432-434). Sözleşme insanların özgürlüğünü ortadan kaldırmak için değil onları kanun önünde eşit hale getirmek amacıyla yapılmaktadır (Toku, 2005: 270).

Hukuksal ilişkinin temel şartı da karşılıklı olarak özgürlüklerin sınırlandırılmasıdır. Başkalarının kabulüne dayanan özgürlük artık yalın bir özgürlük olmaktan çıkmış, nitelikli ve başkaları tarafından kabul edilmiş bir özgürlük haline gelmiştir. Özgürlük bir varlığın kendi özgürlüğünü başkasının özgürlüğünü mümkün kılmak için sınırlandırması hukuksal anlamda istenilen bir şeydir. Böyle bir hukuksal yasaya tabi olan biri özgürlüklerin karşılıklı sınırlandırmasını kabul etmiş demektir (Topakkaya, 2011: 34). Denilebilir ki bir devletin oluşumundaki en belirgin kavram özgürlüktür. Özgürlük devletin temelini oluşturur. Devleti asıl bağımsız eden de devleti egemen güç yapan da bağımsızlık anlamı kazandıran da özgürlük kavramıdır.

Fichte'de Özgürlük

Aynı zamanda özgürlük, iradenin ani bir sıçrayışı, açıklanamaz bir tercihtir (Topakkaya, 2011, Fichte: 34). Fichte'ye göre özgürlük iki farklı seçenek arasında tercih edebilmek değil kararlılık ve eylem demektir. Gerçek yaşamın başlayabilmesi için böyle kararlı ve eylemli bir özgürlük gereklidir (Öktem, 2006). Diyebiliriz ki özgürlük, her şeyden önce bir seçim olmalıdır. İnsanlar zorunlu olarak özgür olmazlar; ama doğuştan özgür olabilmeyi isteyen bir duyguya, güdüye sahip olabilirler. Hukuk içerisinde, hukukun sınırlarının genişliği ölçüsünde özgürdüler. Ama özgürlük sadece hukukun sınırları tarafından belirlenmeyebilir. Örneğin hukuk sizin neyi düşünüp-düşünemeyeceğinize karar vermez-veremez. Ama düşüncenin sonuçlarına göre bazı yaptırımlara gidebilir. Bu da düşüncenin eyleme dönüşmesine bağlıdır. Çünkü düşüncenin eyleme dönüşmesinde toplum, hukuk kuralları vb. unsurlar düşünceyi ve eylemleri sınırlandırmaktadır. Sınırsız özgürlük diye bir şey olamaz.

Doğa ve bulundurduğu her şey zorunlu kurallara tabiyken, sonsuz bir hareketlilik olan "Mutlak Ben" bu kurallara uymaz. Çünkü özgürdür. Ancak hareket ve icra zemini doğanın kendisi olduğundan tüm teşebbüslerini bu kuralları göz önünde tutarak hayata geçirecektir. Ayrıca onun özgür olması kuralsız olması demek değildir. Sadece kendi dışındaki etkenlerden etkilenmemesi, sadece kendi koyduğu kurallara uyması demektir. İnsanın asıl amacı hep özgür olmak, özgürce düşünmek ve özgürce eylemde bulunmaktır (Ceylan, 2002: 169-176).

Özgürlük fikri, özgür kişiler görmeye zorlar. Özgür varlıkların (canlı varlıkların) topluluğu, ruhların dünyasıdır. Fakat özgürlüğün bir başka insan tarafından sınırlandırılması da Ben'in kendini mutlak olarak vazetmek tehlikesini ortadan kaldırmaya yetmez. Bu ancak özgürlüğün daha geniş ve şimdi sadece sonucu etkileyen bir görüşte sınırlandırılmasına yaşamasıyla mümkün olur (Weischedel, 2001: 262). Özgürlük; tüm varlığın, tüm bilincin nihai zemini, ilk koşuludur (Çına, 2006: 214). Özgürlük öz etkinliğin duyusal tasarımıdır. Anlığımıza sahip olan kendimizin nesnenin belirlenmişliği ile karşıtlığı yoluyla, ikincisini kendimizle ilişkilendirdiğimiz sürece ortaya çıkar (Ateşoğlu, 2006: 282). Özgürlük kendi kendini sınırlama yetkisi verir (Fichte, 1974: 869). Özgürlük, ussallığın ırsal belirtisidir. Kendi de tüm sınırlamayı ortadan kaldırandır. Özgürlük Fichte'nin dizgesinin doruğudur (Kılıçaslan, 2006: 452).

Fichte'ye göre özgürlük, gerçekleştirilmesi gereken bir ödevdir. Her eylem bir özgürlüğü gerçekleştirme çabasıdır. İnsanın bir şeyler yapması, özgürlüğünü gerçekleştirme demektir. Çünkü yapmak, başlı başına bir özgürlük işidir. Yapmak demek; özgürlüğü kullanmak demektir, özgürlüğün gereğini yerine getirmek demektir. Ne türlü olursa olsun, bir şey yapabiliyor

muyum? Öyle ise özgürüm. Özgür olmasaydım hiçbir şey yapamazdım. Özgürlüğüm, bana dışarıdan verilmiş değildir. Özgürlüğümün yarasını ben kendi varlığımda taşıyorum. O, ancak benimle vardır. Ama öylesine vardır ancak eylemimle gerçekleşir. Yoksa özgürlük, kendi başına, durduğu yerde, eylemsiz hiçbir şey değildir. O, ancak eylemimle varlaşır. Özgürlüğüm zorunludur. Çünkü gerçekleştirilmesi gerekir, gerçekleştirilmekle varlaşacaktır. Onu gerçekleştirmek zorundayım, çünkü gerçekleştirmezsem ben de yokum demektir. Var olmam için yapmam gerekir. Bu, benim için kesin bir zorunluk'tur. Yapabilmem için de özgür olmam gerekir. Öyleyse özgürlüğümde benim için kesin bir zorunluk'tur. Ben gerçekleştirmek zorunda bulunduğum ödevimi (özgürlüğümü) gerçekleştiriyorum. Çünkü ben ancak bununla mümkün'üm (Dumont, 1992). Özgürlük hazır olarak verilmiş bir durum olmayıp gerçekleştirilecek bir ödevdir. Bu ödevi gerçekleştirmekle insan özgür olur, böylece de en iç belirlenimine uygun davranmış olur. Gerçekten özgür olmak için, eylemin dışarıda ki ereklerden vazgeçip kendisinin erek bilmesi gerekir; gerçek ahlâkî davranış, özgürlüğü özgürlük için istemektir (Gökberk,1996: 422). Özgürlük herkes bir şahsiyete sahip olması için özgür olmalıdır (Topakkaya, 2011: 291).

Birey kendi özgürlüğünü sadece yalın anlamda birey olarak değil, aynı zamanda bir devlet vatandaşı olarak da kullanmaktadır. Devlet bu anlamda bireyin özgürlüğünü garanti altına almakta, fakat aynı zamanda herkesin özgürlüğünü temin etmek için yasayla bireysel özgürlüğü kısıtlayabilmektedir. Özgürlüğün sürekli olması devlet sayesinde mümkündür. Devlet vatandaşlık bağına sahip olan birey devletle girmiş olduğu hukuksal ilişki sayesinde hem özgürlüğünü kazanmakta hem de diğer hemcinsinin özgürlüğünü tanımaktadır (Topakkaya, 2011: 34). Yasanın getirdiği hükümler ortadan kalktığında, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin özgürlüklerine saygı gösterip göstermeyecekleri belli değildir. Birey, rasyonel bir varlıktır ve rasyonel bir varlık olarak da akla uygun şekilde davranmanın, yani öbür bireylerin, özgürlüklerine saygı göstermenin herkes bakımından bir zorunluluk olduğunu kavrayacaktır. Ama bu rasyonel varlık olan insan, akıl dışı davranma özgürlüğünü de göz ardı etmemek gerekir. Ama akıl sahibi varlık akıldışı davranma hürriyetine de sahiptir (Tokatlı, 1980: 200). Bu bağlamda özgürlük kavramının anlamı en güzel yaşama hakkı ile kendini ifade eder. Çünkü yaşama hakkı devredilemez. Devletler de bireylerin yaşama hakkını hem yasal hem de toplumsal anlamda en iyi şekilde tahsis etmek zorundadır. Toplumda ortak yarar ilkesi hâkimdir. Özgürlük insanın kendi koyduğu yasalara yine kendisinin uymasıdır. Yani özgürlük insanın kendi kendini belirlemesidir. Özgürlük insan olmaktır. Özgürlükten vazgeçmek insan olma niteliğinden, insanlık haklarından,

Fichte'de Özgürlük

ödevlerinden vaz geçmesidir. İnsanın özgürlüğünü almak ahlaki anlamda da onun düşüncesini ortadan kaldırmaktır.

Herhangi bir şeye saygı duymak, Fichte; “kendine saygı duymayı uyandırır ve kendime saygı duymam, özgür bir birey olarak belirlenimimi gerçekleştirmeye beni çağırır” der (Özkan, 2006: 394). Denilebilir ki bu dengeleri sağlamak insanlara saygı ve hoşgörüyeye dayalı özgür bir ortam yalnızca kanunlar ile tahsis edilebilir. Birey kendisinin bir güç tarafından kontrol edildiğini bilirse bireyin kendisini kontrol etmesi daha kolay gerçekleşmektedir. Toplumsal özgürlük de ancak toplum içerisinde gerçekleşir ve anlam kazanır.

Her çeşit zor özgürlüğün eksilmesine yol açar. Öbür yandan da, “Nerede devletin yasası kendini özgür olarak gerçekleştiremiyorsa, orada zor ile gerçekleştirilmelidir” deniyor. Bunun istenmesiyle de, özgürlük ortadan kalkmış oluyor. Ona göre ‘gerçekten ahlâklı olan kimse hukuk ile devleti ve bunları gerektiren zoru da isteyecektir. Çünkü devletin yasası türdeşlerimizin özgürlüklerine saygı göstermemizi sağlar. Gerçekten ahlâklı olan bir' kimse elbette bu saygının gerçekleşmesini isteyecek, dolayısıyla da hakka aykırı olanı istemeyecektir. Bunu, bir zor yüzünden değil, ahlâkî özünden doğan bir inanış ve kanış ile isteyecektir. Bunun böyle olmasıyla da, özgür kişinin özgürlüğünden bir şey eksilmiş olmamaktadır, çünkü devletin yasasını isteyen, özgür kişinin kendisidir, işte zorun haklı olmasının kökü buradadır (Gökberk, 1996: 424).

Devletin amacı, özgür bireylerin temel haklarını sivil-politik sözleşme uyarınca korumaktır. Bu kişinin bedeniyle başlayan özgürlüğünün dışsal alanının dokunulmaz olduğu ve devletin kişisel özgürlüğe müdahale hakkının yalnızca diğerlerinin haklarını korumak zorunda olduğu kadarıyla genişleyebileceği anlamına gelir (Özkan, 2006: 378). Denilebilir ki Fichte insan özgürlüğüne de büyük önem vermektedir. İnsanı diğer varlıktan ayıran akıl olsa da asıl olanın insanın özgür olmasıdır. Özgür olmayan bir insanın hayvandan farkı kalmaz. Köle ve sömürge anlayışına baktığımızda bunu görmek mümkündür. İnsanı insan yapan asıl argüman onun özgürlüğüdür. Özgürlük argümanı uzun bir süreçtir. Ona ulaşmak ve kullanmak akıl ve meziyet ister.

Pozitif hukuk yakın ya da uzak anlamda hukuk kurallarıyla sınırlıdır. Burada keyfiliğe yer yoktur ve olamaz. Bu yasalar akıl ve irfan sahibi bütün herkes için bir zorunluluk olarak açığa çıkar (Topakkaya, 2011: 300). Bu bağlamda pozitif haklar bizzat devlet tarafından vatandaşlara sağlanan haklardır. Sosyal güvenlik hakkı ya da eğitim hakkından söz edildiğinde, bu hakların devlet tarafından vatandaşlara sağlanması anlaşılır. Pozitif haklar,

devlete bir takım görev ve sorumluluklar yükler. Pozitif hak olarak adlandırılan şeyler, mutlaka devletin birtakım edimler ifade etmesini ve somut önlemler almasını gerektirir. Pozitif hakların (ekonomik ve sosyal haklar) kapsamının genişlemesi devletin görev ve fonksiyonlarını arttırır. Tabii burada kendiliğinden bir problem ortaya çıkmaktadır. Devlet özgürlüklere ne kadar müdahale etmelidir? Bu sorunun da ayrıca tartışılması gerekir.

Pozitif yasaya dayanmayan ama kendini özgür varlıkların oluşturduğu tasavvur edilebilir herhangi bir topluluğun temeli olarak sunan "temel hakların" esasıdır. Temel haklar iki tanedir: Bedenin dokunulmazlığı ve dış dünyada özgürce eyleyebilme hakkıdır. Fichte, kişiler rasyonel olmayan varlıklarla değil, yalnızca diğer kişilerle hukuk ilişkisi içerisine girerler (Özkan, 1996: 371). Temel haklar sadece devletin varlığı sayesinde hukuki bir hal alır. Temel haklar devletten bağımsız olarak vardır fakat onların korunması için güç uygulanması sadece devletin varlığı sayesinde hukuki bir hal alır (Topakkaya, 2011: 86-86).

Fransız Devrimi'nin de kendisine temel olarak aldığı "insanın asli hakları" düşüncesi Fichte'nin devlet ve toplum kuramına sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanın doğuştan gelen, her türlü pozitif ve tarihi hukukun üstünde kalan ve bu nedenle hiçbir şekilde dokunulmaması gereken ilk hakları, doğal haklarıdır (Odabaşı, 2005: 23-26). 'Mutlak ben'in özgürlüğü akılla nitelenmiş olan bütün arasında paylaşılmıştır. İnsan, kendi benzerleriyle olan ilişkilerinde, kendi özgürlüğünü sınırlayan diğerlerinin özgürlüğüne saygı hisseder. Doğal hak, bu duyguya dayanır. Devletin amacı, bu hakkı korumak ve gerçekleştirmektir (Sena, 1974: 128). İnsanın her türlü anlaşma ve sözleşmenin üstünde kalan birtakım "doğal hakları" nahiç bir şekilde dokunulmamalıdır; bunlar çiğnenmeğe kalkılırsa o zaman bu haklara insanın özgürlüğüne saygı göstermeğe zorlayan bir gücün bulunması gerekecektir, işte zorlayıcı bir kuvvet olan devletin kökü buradadır (Gökberk, 1996: 423). Denilebilir ki doğal haklar, devletin vatandaşlarına bahsettiği haklar değildir. Bunlar insanın en "tabii" haklarıdır. Sosyal düzende insanların doğuştan sahip olduğu vazgeçilemez ve devredilemez "doğal hakları"dır. Yaşam hakkı, özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı, baskıya karşı direnme hakkı gibi doğal haklar, devletin bir siyasi kurum olarak henüz ortaya çıkmadığı dönemlerde dahi var olmuştur. İnsanların doğal yaşama döneminden çıkmalarının ve siyasi toplumun egemenliği altına girmelerinin tek nedeni doğal hakların güvence altına alınmasıdır. Sosyal düzen, insan eylem ve davranışlarının sonucunda oluşur. İnsanın doğasını tanımadan ve anlamadan iyi bir sosyal düzen oluşturmak mümkün değildir. Diğer yandan, bireysellik bilinci zorunlu olarak bir diğer insanın bilinciyle var olacaktır.

Fichte'de Özgürlük

Bireyin varoluş koşulu budur (Frommann, *Fichte-1962-2*, ¼: 229). İnsan sadece diğer insanlar arasında bir insan haline gelmektedir. 120 Denilebilir ki birey toplumda en değerli ve temel varlıktır. Birey hiçbir kolektiviteye feda edilemez. Birey “somut” bir varlık, toplum ise “soyut” bir gerçektir. Birey, “toplumsal sözleşmeye” dayalı olarak oluşturulmuş olan devletin ve yasaların koyduğu emir ve talimatlara uymak durumundadır. Bu bireyin özgürlüğünün ortadan kalkması, onun köle durumuna getirildiği anlamına gelmez. İyi bir sosyal düzende insanın insan tarafından ve insanın devlet tarafından köle olarak kullanılması ve sömürülmesi kabul edilemez.

Fichte, her insanın özgür olmak istediğini düşünmüştür. Bu, bireyin kendisi gibi özgür edimlerde bulunmak isteyen bireylerle kuşatılmış olduğunu gösterir. Bu durumdan çıkmayı düşünen insanlar, özgürlüklerinin karşılıklı olarak kısıtlanmasını kabul etmek durumundadırlar. Ancak bu kısıtlama, insanların özgürlüklerini kaybettikleri anlamına gelmemekte, toplum sözleşmesinin doğası gereği, gerçekte edimsel bakımdan olmasa da güç; sözleşmenin her insana tanıdığı eşit haklar bakımından, insanlar özgürlüklerini koruyabileceklerdir. Toplumsal birlikteliği kuracak olan yönetici güç, insanları karşılıklı rızalarının sonucunda, özgürlükleriyle uyum içerisinde yaşamalarını sağlayacak bir düzeni gerçekleştirebilecek bir organizasyondur. Bu nedenle Fichte, devletin tüm üyelerinin ortak arzularını dile getiren bir bildirgeyle açıklanacak sivil toplum sözleşmesiyle temellendirilmesi gerektiğini savunmuştur (Frommann, *Fichte-1962-2*, s. 432-434). Sözleşme insanların özgürlüğünü ortadan kaldırmak için değil, onları kanun önünde eşit hale getirmek amacıyla yapılmaktadır (Toku, 2005: 270).

Isaiah Berlin “Two Concepts of Liberty” adlı makalesinde özgürlük kavramını ikiye ayırdıktan sonra, pozitif özgürlüğün ana paradoksunu çözümler. Ona göre kişi, anlamlı seçeneğin var olduğunu kabul edip onu en hakiki özgürlük olarak tanımladığında, kendi dışındakilerin bu bilgiyi hâsıl olmadıklarını düşünür. Bir müddet sonra da onları özgürlüğe kavuşturmak adına, kendine onlar adına karar verme hakkı verir. Nasıl ki Platon yöneticilerin filozoflar olmasını gerektiğini söylüyorsa (çünkü hakikati bilen onlardır), hakikati bulduğunu sanan herkes bu duruma düşer. Berlin'e göre Sovyet Rusya statükosu, Alman faşizmi bu olgulara örnektir. Herhangi bir seçeneğin doğruluğu kabul edildiğinde ve bu doğruluk yayıldığında toplum her bireyinin “aslında” ne istediğini görmezden gelerek, “onun için en uygun olanı” zorlamaya başlar (Saydut, 2010).

Berlin'in bu söylemi olgulara dayanır ve gerçekten de tarihte hep böyle olmuştur. Ancak olgulara dayanan ve aklen ispat edilemeyen bu gerekçe herhangi bir şeyi reddetmeye yetmez. Çünkü Berlin'in söyledikleri

tarihte gerçekleşmiş olabilir, ancak her zaman böyle gerçekleşeceği iddiası yanıltıcıdır. Belki de böyle yapmayan insanlar veya toplumlar olmuştur ve biz bilmiyoruzdur, ya da gelecekte olacaktır. Totaliter rejimin kaynağı olarak gördüğü “pozitif özgürlük” her koşulda ve durumda totaliter rejimi sağlamaz. En azından sağladığına dair herhangi bir akli ispatımız yoktur. Yani “pozitif özgürlük her zaman totaliter rejim doğurur”, argümanı yanlıştır (Saydut, 2010)

Negatif özgürlükte ise tüm seçeneklerin ulaşılabilir ve seçilebilir olduğu durumdur. Negatif özgürlüğü anlatmaya çalışırken İsaiah Berlin, uzun bir koridor örneğini verir. Bu koridorda sonsuza kapı uzanmaktadır. Berlin’e göre bireyin ne kadar özgür olduğu, kaçını kullanıp kullanmadığından bağımsız olarak, kilitli olmayan kapılarla ilintilidir. Ne kadar çok açık kapı varsa, o kadar özgürdür. Yani seçip seçmememizden gayri olarak, ne kadar çok seçeneğimiz varsa o kadar özgürdür.

Fichte’nin ‘ben’e çizdiği ilk sınır; özgürlüğün kökeni nerede yatıyor? Eylemin sebebi ‘ben’de değilse o halde bu sebep nerede yatıyor? Fichte’yi bu özgürlüğün nerede yattığını araştırmaya sevk eder. ‘Özgürlüğün temelinde, zorunluluk yatar’ bu ne demek, Fichte bunu araştırıyor. Özgürlüğün içinde bir sınır, zorunluluk olmadığında, mutlaklığa erişti ve geri döndü. Fichte, ‘ben’in özgürlüğünü, onun mutlak olmamasında görür. Özgürlük, kendi kendini özgür kılmaz. Özgürlüğü yaratan bambaşka bir zorunluluk var. O da, Tanrı. Asıl mutlak olan Tanrı. İnsan, kendi özgürlüğünün mutlak olmadığına bilincine vardığında asıl mutlak olan Tanrı’yla ilişkiye girmiş olur. Mutlak ben’in yerini, mutlak Tanrı alır. Sadece Tanrı vardır. Onun dışında hiçbir şey yok. Fichte, kendi özgürlüğünün nerde yattığı sorusundan Tanrı’ya geliyor. İnsanı kendisi değil, Tanrı yaratır ve insan onunla iç içedir. Gerçi özgür ben’leri Tanrı yaratır ama Tanrı içinde yaşarlar. Tanrı içinde yaşamak, özgür olmaktır (Marcel, 2009)

Fichte özgürlük konusuna Kant’tan daha fazla önem vermiştir. ‘İnsanın Misyonu’ adlı eserinin bir yerinde “Ben, kendimin yaratıcıyım” demiştir (Ceylan, 2002: 169-176). Ayrıca aynı kitabında çok kere dile getirdiği ‘vicdanının sesi’ ifadesiyle, bireyin özgürce eylem ortaya koymakla görevli olduğunu vurgulamıştır. ‘Vicdanının sesine’ itaati, özgür olmakla açıklamıştır. Fichte’nin özgürlük anlayışı, varoluşçu filozofların ‘insan özgür olmaya mahkûmdur’ kuralıyla tamamen örtüşmektedir. Hatta bu anlayış, varoluşçu yaklaşımı öncelemiştir diyebiliriz. Ancak varoluşçulukta insanın dünyadaki varlığının ve özgürlüğünün bir amacı yokken ve hatta bir ‘hiçlik ve anlamsızlık’ iken Fichte’de böyle bir anlamsızlık söz konusu değildir (Ceylan, 2002: 169-176).

Fichte'de Özgürlük

Özgürlüğün kökü vicdandır. Bu sebepten biz özgürlüğümüzü keyfi olarak kullanamayız. Özgürlüğün kökünün de daha derin zorunluluk egemendir. Ölümlü olan ölmelidir ve onun mahiyetinin zorba gücünden hiçbir şey kurtaramaz. Ben, büsbütün yok edilmelidir. Bir kimse bu gerçek anlamda özgürlüğün mutlaklığından vazgeçerse o kimse kendi kendini meydana getiremediğini keşfeder. O, kendinin temelinde gerçekten mutlak olanı görür. Bu Tanrı'lıktır. Eğer insan en yüksek hürriyet sayesinde kendi hürriyetini ve bağımsızlığını feda ederse ve yitirirse o bir tek gerçek olan Tanrısal varlığın özgürlüğüne katılır. Mutlak Ben'in yerini Tanrı almaktadır. "Sadece Tanrı vardır, onun dışında hiçbir şey yoktur" diyebilmiştir ama insan kendi gücüyle hiçbir şey değildir, O, özünde ne ise Tanrı'nın dünyadaki bir varlığı ve vahyi olarak, odur" (Weischedel, 2001: 263)

Benliğimde, aynı zamanda, özgürlüğümün en yüce kanıtını da taşıyorum. Bu kanıt vicdan'dır. O, bütün eylemlerimi şaşmaz bir ölçüyle değerlendirir. Özgür olmasaydım, vicdan'ım olamazdı. Çünkü böylesine bir değer ölçüsüne göre değil, beni nasıl güdüyorlarsa öyle davranmak zorunda bulunacaktım. Fırtına'nın önüne katılan yaprağın vicdanı sızlamaz, götürülür, gitmek zorundadır, gideceği yolu özgür eylemiyle seçmemiştir. Bir ödevi yerine getirmekte değil, sadece güdülmekte, götürülmektedir. Benim ise şöyle ya da böyle davranışım her an vicdanımca ölçülmektedir. Vicdan'ım, beni överek ya da yererek, davranışlarımdaki özgürlüğü belirtir. Vicdan'ım, özgürlüğümün Bilinci'dir (Dumont, 1992).

Vicdanın oluşu, insanın kendisinde özgürlük yasasını taşıdığına en inandırıcı bir tanıktır. Vicdan özgürlüğümüzü bilmemizdir, özgürlüğümüzün bilincidir. Bu anlayışla Fichte, Kant'ın 'kategorik imperatif'ini şu kısa formül içinde toplar: "Vicdanına göre eyle" Fichte'de ise eyleme, bir eyleme olarak iyidir; çünkü eyleme, özgürlüğün etkinliğe geçmesi, insanın bu en iç belirleniminin gerçekleşmeğe başlaması demektir. Bundan dolayı da "kötü", etkinliğin eksikliği, eyleme yetersizliğidir, tembellik ve işsizliktir, "kötü" de özgürlüğün gerçekleşmesi engele çarpmıştır, artık durmuştur itilimler, insanı yalnız sürüklerler, bu yüzden onu edilgin yaparlar (Gökberk, 1996: 422). Özgürlük, bu her şahsın özgürlüklerinin, diğerlerinin özgürlüğünden özgür olmasında başka bir deyimle her ferdin özgürler arasındaki özgür durumunun ihlal olunmamasında tecelli eder. Bunun için cemiyetin her ferdi, dış özgürlüğünü iç özgürlük ile yani kendiliğini, kayıtlar (Abadan, 1954: 449-450). Fichte, kişisel özgürlük ve dokunulmazlık gibi bireysel haklar konusunda liberaldir (Özkan, 2006: 378).

Bu durumda, kendine özgür irade atfeden, kendini özgür olarak belirleyen "ben"nin diğerleri tarafından fark edilmesi, tanınması ancak "ben"nin bu diğerlerinin özgürlüğünü tanınması ile mümkündür. Burada

bireylerin birbirleri karşısına eşit bir istekle çıkmaları durumu söz konusudur. Ancak kendilerini özgür kişi sayıp ona göre davrandığımız kimselerden bize de özgür kişi muamelesi göstermelerini bekleyebiliriz. Bu nokta bizi özgürlüğün nasıl kısıtlanabileceği ya da nasıl sınırlanabileceği sorusuna getirir: Her bir bireyin özgürlüğü ne şekilde ve hangi yollarla sınırlandırılmalıdır ki çok sayı da birey karşılıklı özgürlük çerçevesinde bir arada yaşayabilsin ve böylelikle özgür ve eşit bireylerden oluşan özgür bir toplum mümkün olabilsin. İşte bu alan hukuk ve devletin alanının teşkil etmektedir (Odabaşı, 2005: 23-24).

“Ben” ancak doğal yönünü aşip öz belirlenimini göz önünde bulundurarak kendinden etkinliğe geçerse özgür olabilir ve ancak bu nitelikte olan bir eylem gerçektir, ahlâkîdir, yüksek bir değerdir. Doğa, ödevimiz için bir gereçtir. Fichte'nin sisteminin ağırlık merkezi ahlak öğretisi, ahlak öğretisinin ağırlık merkezi ise özgürlük sorunundadır. Fichte içinde özgürlük doğa yasasından başkadır, ondan üstün olan, ona karışabilen bir yasadır çünkü özgürlük daha derin bir temele dayanır, ‘ben’in etkin olan özüne daha yakındır. Ahlak yasası, özgürlüğün bir görünmesidir; ahlak yasasının formunu da, içeriğini de sağlayan özgürlüktür (Gökberk, 1996: 412-422).

Ahlakım da özgürlüğümün sonucudur. Özgür olmasaydım, ne türlü olursa olsun, herhangi bir ahlakım olamazdı. Özgürlüksüz davranışlar, ahlak dışı davranışlardır. Ahlakımı özgürlüğüm biçimlendirir. Ahlakım, ödevimin ürünüdür. Ödevim olmasaydı, ahlakım da olmazdı. Özgürlüğüm vicdanımda olduğu gibi ahlakımda da görülür. En Güçlü Ahlakım, özgürlüğümü özgürlüğüm için istememdir. Çünkü ancak böylelikle ödevimi yerine getirebilirim (Dumont, 1992).

Fichte için özgürlük hiçbir zaman sınırsız ve mutlak değildir. “Karşılıklı tanıma” ilkesi onun özgürlük ve hak tanımlarını, dolayısıyla da devlet kuramının temelini oluşturmaktadır. Fichte, özgür irade ve ahlaki sorumluluk sahibi varlıklar olarak insanlar aynı zamanda nasıl zaman ve mekânla sınırlı maddesel dünyanın birer nesnesi olarak düşünülebilir? Fichte ise özgürlüğün felsefesini yapabilmek için özgürlüğün gerçekliğinin ön kabulünün şart olduğunu söyleyerek başlar. Ona göre özgürlük “aklın bir gerçeği” olarak düşünülmelidir (Odabaşı, 2005; 23-26). İnsan eylemlerinde mutlak anlamda özgür olamaz çünkü insan sosyal bir varlık olduğundan toplumsal bir gereklilik olarak ortaya çıkan yasalara yani birey özgürlüğü bireyin devlet karşısındaki yükümlülüklerini yerine getirmesiyle doğrudan ilgilidir. Bu açıdan bireyin tek başına devlete karşı çıkmaya hakkı yoktur. Ancak halk toptan devlete karşı bir başkaldırı da bulunabilir.

Fichte'de Özgürlük

Denilebilir ki o zaman insan, türdeşlerinin hak, özgürlükleri karşısında kendi ve egemenlik isteklerini kendisinden, özgür olarak sınırlamayı bilecektir. Çünkü özgürlük bir olgu değildir. Gerektirici bir ödev, değerdir. Bu değeri gerçekleştirmekte, insan hayatının tek anlamı, biricik ereğidir. Özgürlüğü bu anlayışı ile Fichte büsbütün yeni olan bir şey söylemektedir; onun en büyük katkısı özgürlük sorununu en derinliklerine kadar vardırmasıdır. İnsanın bilgisi, eğitimi, kendini gerçekleştirmesi arttıkça özgürlüğü de artacaktır. Yani bir cahilin özgürlüğü ile bir âlim veya düşünürün özgürlüğü aynı olamaz. Tabii aslında hangisinin gerçek anlamda özgür olduğu felsefi anlamda tartışılabilir. Özgürlük sorumluluktur. Yaptığı eylemin sonuçlarına katlanmaktır. Eğer sorumlu değilseniz özgür de değilsiniz. Örneğin köleler, akıl hastaları, çocuklar özgür değillerdir. Çünkü davranışlarından sorumlu değillerdir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç itibarıyla, Fichte'ye göre kendi felsefesi özgürlüğe dair ilk felsefedir ve bu felsefenin öncüsü Kant'tır (Topakkakya, 2011: 147). Fichte'de, sistemim, özgürlüğün ilk sistemidir. Onun sistemi başlangıcından sonuna kadar, özgürlük kavramının bir analizidir.

Fichte Alman idealist filozofların en önemli kişilerinden biridir. Felsefenin merkezinde ise özne/ben bulunur. İnsanın amacı ve anlamı özgürlüğünü gerçekleştirmektir. Her şey insanın düşünmesi etrafında şekillenir. İnsanı en büyük yapan edim de düşünmesidir. Bu edim hem onu farklılaştırmakta hem en üst seviyeye taşımaktadır. Düşünme özgürlüğün de ilk adımını oluşturur.

Ben kendi kendini oluşturur ve her şey akıl tarafından üretilmiştir. Özgürlük, Ben'i bir yere koyma açısından önemlidir. Özgürlüğü Ben'in eylemlerinde görür. Ona göre eylemde bulunan Ben özgürdür. Ahlak da özgürlüğün sonucudur. Özgür olmayan birey ahlaklı olamaz. Fichte'ye göre ödevi gerçekleştirdiği sürece birey özgürleşir. Özgürlük sorumluluğunu yerine getirmedi. Vicdanın sesinin dinleyen birey özgürdür. Ahlak ve doğa ilişkisini de özgürlüğü merkeze alarak açıklar. Devlet ve hukuk özgürlüğün teminatıdır. Devlet, bireyin özgürlüğünü güvence altına alarak korur. Fichte özgürlüğü toplum içerisinde düşünür çünkü tek başına özgürlüğün anlamı yoktur. Ben'in özgürlüğü, senin özgürlüğü ile sınırlıdır. Politik ve sosyal eşitlik insan özgürlüğünün koşullarındandır. Bunlar da toplumda düzeni sağlar. Özgürlük, devlet, hukuk, ahlak, doğa hakkında görüşlerinin temelinde özne yani öz-bilinç yer alır. Özgürlük düşüncede temel bulur, yasa ile düzenlenir, toplum hayatında anlam kazanır, ahlak kuralları yoğrulur, insan benliğinde şekillenir.

KAYNAKÇA

- Abadan, Y. (1959). *Devlet Felsefesi-Seçilmiş Parçalar*. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Ata, B. (2009). *Fichte'nin Eğitim Üzerine Düşünceleri ve Türkiye'ye Yansımaları*, Pagem Yayınları, Ankara.
- Ateşoğlu, G. (2006). Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi. *Alman İdealizmi I Fichte*, (Haz. Kılıçaslan, E. A. - Ateşoğlu, G.). Doğu Batı Yayınları.
- Brezaeale D. (2001). *Johann Gottlieb Fichte, Stanford Eneycloppedia of Philosophy*. <http://palto.stanford.edu/entries/Johann-Fichte>.
- Cevizci, A. (2000). *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Ceylan, Y. (2002). Fichte'de Bilgi ve Değer, (Editör: Şahabettin Yalçın). *Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yayınları, 169-175
- Copleston, F. (1990). *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe Fichte'den Nietzsche'ye*, C.7, İdea Yayınları.
- Çuçen, A. (2000). *Felsefeye Giriş*, Asa Yayınevi, Bursa.
- Diemer, A. (1955). *Einleitung, Reden an die Deutsche Nation*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Kılıç, Tükel, Yeşim S. (2008). *Alman Ulusçuluğunun Dil Merkezli İnşası: Düşünsel Bir Model Olarak Alman Ulusçuluğuna Dışarıdan Bir Bakış*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dirlikyapan Özata J. (2006). Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler. *Alman İdealizmi I: Fichte*, (Haz. Kılıçaslan, E. A. - Ateşoğlu, G.). Doğu-Batı Yayınları-16, Felsefe Dizisi: 3, Ankara.
- Dumont, L. (1992). German Identity: Herder's Volkand Fichte's Nation. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. The University of Chicago Press.
- Fichte, *Beitrag Zur Berichtigung Der Urteile Des Publikums Überdie Französische Revolution*, Hrsg. Von R. Schottsky, Hamburg 1973, s. XLIX, (Akt. Arslan Topakkaya), *Fichte*, Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Fichte, *Early Philosophical Writings*, (Haz. D. Breazeale), İthaca: Cornell University Pres 1988, s. 133-135, (Akt. K. H. Öktem), *Alman İdealizmi I: Fichte* (Haz. Kılıçaslan, E. A. - Ateşoğlu, G.). Doğu-Batı Yayınları-16, Felsefe Dizisi: 3, Ankara, 2006.
- Fichte, J. G. (1796/99-2006). *Transendental Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre) Nova Methodo*. *Alman İdealizmi I: Fichte*, (Haz. Kılıçaslan, E. A. - Ateşoğlu, G.). Doğu-Batı Yayınları-16, Felsefe Dizisi: 3, Ankara.

Fichte'de Özgürlük

Fichte, J. G. (1798/2006). Evrenin Tanrısal Yönetimine İncancımızın Temeli Üzerine. *Alman İdealizmi I: Fichte*, (Haz. Kılıçaslan, E. A. - Ateşoğlu, G.). Doğu-Batı Yayınları-16, Felsefe Dizisi: 3, Ankara.

Fichte, *Sammliche Werke*, (Haz. İ. H. Fichte), (Çev. Kaan H. Öktem), Berlin de Gruyter 1970, *Alman İdealizmi I: Fichte* (Haz. Kılıçaslan, E. A. - Ateşoğlu, G.). Doğu-Batı Yayınları-16, Felsefe Dizisi: 3, Ankara, 2006.

Frommann, F. (1962/2005). *Fichte, Gesamtaugabe der Bayerischen Akademi der Wissenschaften*, (Haz. R. Lauth-H. Glliwitz), Stutgard Bad Constadt 1962, Cilt: 9, s. 241. (Bu eser iki farklı kaynaktan alınmıştır. Osman Nevras Unaner, *Fichte'nin Devlet Kuramı İçinde*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Frommann, F. (1962-2). J. G. Fichte, Beitragzur Berichtigung der Urtheiledes Publikums Überdie Franzözüchte Revolution. Cilt: 1, s. 298-315.

Gökberk, M. (1996). *Felsefe Tarihi*. Remzi Yayınları.

Gündoğan, A. O. (2010). *Felsefeye Giriş*. Dem Yayınları.

Habermas, J. (2009). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, (Çev. Mustafa Tüzel). Cogito, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.

Hançerlioğlu, O. (1996). *Felsefe Sözlüğü*. Remzi Yayınları, Ankara.

Kılıçaslan, E. A. (2006). Fichte (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler). *Alman İdealizmi I: Fichte*, (Haz. Kılıçaslan, E. A. - Ateşoğlu, G.). Doğu-Batı Yayınları-16, Felsefe Dizisi: 3, Ankara.

Marcel, G. (2009). *J.G. Fichte*. Erişim Tarihi: 03.06.2009.

Odabaşı, F. (2005). *Sivil Toplum*. Leyla ile Mecnun Yayıncılık.

Öktem, K. H. (2006). Siyasal Tarih ile Felsefenin Kesişim Noktası: Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevler. *Alman İdealizmi I Fichte*, (Haz. Kılıçaslan, E. A. - Ateşoğlu, G.), Doğu-Batı Yayınları.

Özkan, K. (2006). Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi. *Alman İdealizmi I: Fichte*, (Haz. Kılıçaslan, E. A. - Ateşoğlu, G.). Doğu-Batı Yayınları-16, Felsefe Dizisi: 3, Ankara.

Özlem, D. (1996). *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar.

Saydut, A. (2009). 'Seçenek mi Seçebilmek mi? Özgürlük Nedir?', Erişim Tarihi: 30.10.2009. eminsaydut@sanatlog.com

Sena C. (1974). *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Yayınları, Ankara.

Tokatlı, A. (1980). *Tarih Boyunca Politika*, Hür Yayınları.

Toku, N. (2005). *Siyaset Felsefesine Giriş*. Kaktüs Yayınları.

Topakkaya, A. (2011). *Fichte*. Say Yayınevi.

Unaner, O. N. (2005). *J. G. Fichte'nin Devlet Kuramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Warburton N. (2010). *Freedom*, Routledge, London 2001, s. 29, (Akt. Emin Saydut, *Seçenekli mi Seçilmek mi? Özgürlük nedir?*, Erişim Tarih: 13. 08. 2010. eminsaydut@sanatlog.com)

Weischedel, W. (2001). *Felsefenin Arka Merdivenleri*, (Çev. Umran, Sedat), İz Yayınları.

SAYIŞTAY DENETİM RAPORLARINDA SOSYAL GÜVENLİK KURUMU'NUN MUHASEBE ZAFİYETİ

Accounting Weakness of the Social Security Institution in the Audit Reports of the TCA

Mehmet BULUT

Bayburt Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Maliye Bölümü Öğretim Üyesi
mhmtblt79@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0157-4906

Çalışmanın Türü: Araştırma

ÖZ

Kamu kurumlarında muhasebe hesaplarının doğru şekilde kullanılması ve mali tabloların finansal durumu saydam ve gerçeğe uygun şekilde yansıtabilmesi oldukça önemlidir. Bu doğrultuda Sayıştay tarafından periyodik olarak kamu kurumlarında denetimler gerçekleştirilmektedir. Mali ve idari bakımdan özerk bir yapıya sahip olan Sosyal Güvenlik Kurumu'nda yürütülen Sayıştay denetimlerinde muhasebe kayıtları açısından önemli bulgulara ulaşılmış ve bu bulgulara raporlarda yer verilmiştir. Alacak ve faaliyet hesaplarına ait tahsilatların emanet hesaplarında izlenmesi, değer hareketleri sonuç hesabının denk olmaması, lisanslar ile taşınmazların muhasebe kayıtlarında hatalı görünmesi bu bulgulardan bazılarıdır. Bu çalışmada Sayıştay'ın Sosyal Güvenlik Kurumu'nda gerçekleştirdiği denetimler sonucunda ortaya koyduğu muhasebe zafiyetine ilişkin bulgular ilk defa bir akademik çalışmada ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bu yönüyle çalışma özgün bir niteliğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Sayıştay, Sosyal Güvenlik Kurumu, Denetim, Muhasebe

ABSTRACT

It is very important that accounting transactions are used correctly in public institutions and that the financial statements reflect the financial situation in a transparent and truthful manner. In this direction, audits are carried out periodically in public institutions by the Turkish Court of Accounts (TCA). In the audits of the TCA carried out in the Social Security Institution, which has an administrative and financial autonomy, important findings in terms of accounting records were reached and these findings were included in the reports. Monitoring the

Sayıştay Denetim Raporlarında Sosyal Güvenlik Kurumu'nun Muhasebe Zafiyeti

collections of activity and accounts receivable in escrow accounts, inconsistency of value movements result account, erroneous appearance of licenses and immovables in accounting records are some of these findings. In this study, the findings regarding the accounting weakness revealed by the TCA as a result of the audits carried out in the Social Security Institution were discussed and evaluated for the first time in an academic study. In this respect, the study has a unique quality.

Keywords: Turkish Court of Accounts (TCA), Social Security Institution, Audit, Accounting

Giriş

Sosyal güvenlik, kişileri yaşamları boyunca karşılaşılabilecekleri fiziki, mesleki ve ekonomik risklere karşı koruyan ve ortaya çıkması muhtemel zararları bertaraf etmeye çalışan önemli bir sosyal politika aracıdır. Türkiye’de sosyal güvenlik hizmetlerinin yürütülmesinde başrolü Sosyal Güvenlik Kurumu üstlenmiştir ve sosyal güvenlik sisteminin finansmanında sosyal sigorta tekniği benimsenmiştir. Dolayısıyla Sosyal Güvenlik Kurumu’nun harcamaları sigortalı ve işverenlerden toplanan primlerle finanse edilmekte olup bunun yanı sıra yasadan kaynaklanan devlet katkısı ödemeleri ve gelirlerin giderleri karşılayamaması durumunda merkezi bütçeden yapılan transferler ile bütçe dengesi sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu itibarla Türkiye’de sosyal güvenlik bütçesi, tutar ve etki alanı göz önünde bulundurulduğunda, oldukça kritik bir görünüme sahiptir. Bu noktada faaliyetlerin ve bütçenin denetimi de üzerinde durulması gereken hususlardır.

Kamu mali yönetiminde denetim sistemini ortaya koymak için öncelikle kontrol-denetim evrimini gözden geçirmek gerekmektedir. Nitekim kamu mali yönetiminde denetim tek elden veya tek makamdan planlanıp organize edilmemekte olup bir silsile dahilinde gerçekleşmektedir. 5018 Sayılı Kanun’da da yalnızca bir iç denetim kavramından bahsedilmemekte olup iç kontrol, iç denetim ve dış denetim kavramları birbirinin içine geçmiş ve birbirini takip eder şekilde ele alınmıştır. Öyle ki uluslararası denetim standartlarında da bu yönde eğilimler görülmektedir. Türkiye’de kamu kurum ve kuruluşlarında gerçekleştirilen dış denetimin en önemli aktörü ise Sayıştay’dır. Sayıştay bu denetimi gerçekleştirirken yasal uygunluk denetimi yanında performans denetimi yapma yetkisine de sahiptir.

Sayıştay her yıl diğer kamu kurum ve kuruluşlarında olduğu gibi Sosyal Güvenlik Kurumu’nda da denetimlerini gerçekleştirmekte ve raporlamaktadır. Söz konusu raporlarda tespit etmiş olduğu bulguları Sosyal Güvenlik Kurumu’na iletmekte ve izleyen yıllarda eksikliklerin giderilip giderilmediğini de kontrol etmektedir. Sayıştay’ın Sosyal Güvenlik Kurumu özelinde tespit ettiği bulgular genel itibarıyla yazılım, muhasebe, tahsilat ve diğer işlemler şeklinde sınıflandırılabilir. Bu çalışmada Sayıştay denetim

raporlarında Sosyal Güvenlik Kurumu'nun muhasebe yapısına ilişkin tespit edilmiş olan hususlar ele alınacak ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. Genel Olarak Sayıştay'ın Denetimi

Kamu yönetiminin gerçekleştirdiği faaliyetlerin hukuk sınırları içerisinde olması gerekmekte olup denetim bu zorunluluğun sağlanmasını temin etmektedir (Demir, 2017, s. 211). Kamu kurumlarının faaliyetlerinin mevzuata uygunluğu ve etkinliği noktasında iç denetim önemli bir yere sahiptir. Ancak gerçekleştirilen iç denetimlerin Sayıştay tarafından yürütülen dış denetimlerle de desteklenmesi gerekmektedir. Anayasa'nın 160. maddesine göre; "Sayıştay, merkezi yönetim bütçesi kapsamındaki kamu idareleri ile sosyal güvenlik kurumlarının bütün gelir ve giderleri ile mallarını Türkiye Büyük Millet Meclisi adına denetlemek ve sorumluların hesap ve işlemlerini kesin hükme bağlamak ve kanunlarla verilen inceleme, denetleme ve hükme bağlama işlerini yapmakla görevlidir". Sayıştaylar, yasama organı adına yürütme üzerinde ortaya koydukları denetimler ve yasamaya sundukları katkılar sebebiyle erkler sisteminde tamamlayıcı nitelikte bir denetim ve denge mekanizması olarak etkin bir işleve sahiptir (Köse, 2019, s. 27).

İç ve dış denetim arasında yapılabilecek bir iş birliği sonuç olarak çok önemli fırsatlar ortaya çıkartabileceği gibi denetimin etkinleştirilmesi açısından da çok önemlidir. İç denetçiler tarafından yapılan denetimlere ilişkin sonuçlar dış denetim faaliyetlerine ve bu faaliyetlerin ne yönde gerçekleşmesi gerektiği hususuna ışık tutar. Ayrıca hem iç hem de dış denetimin amaçlarına hizmet edebilecek ortak çalışmaları gerçekleştirme fırsatı doğabilir. Ayrıca denetlenen organizasyonun bölgesel olarak dağıtık olması durumunda, denetimlerin planlanması konusunda iş birliği yapılabilir. Bu durum hizmetlerinin sunumunda önemli tasarruf sağlar ve denetlenen organizasyonun coğrafi dağılımının getirdiği iş yükünü en aza indirger.

Sayıştay denetimi, kamu idarelerinin gelir, gider ve mallarına ilişkin mali işlemlerinin kanunlara ve diğer hukuki düzenlemelere uygun olup olmadığının tespitini içeren uygunluk denetimidir (Okutan, 2010, s. 41). Ayrıca Sayıştay'ın yargısal görevleri arasında; gelir, gider ve mal işlemlerini ve işlemlere dair sayman hesaplarını incelemek ve sorumlularının hesap ve işlemlerinin yasal düzenlemelere uygunluğuna veya kamu zararının sorumlulardan tazminine karar vermek yer almaktadır (Taytak ve Sakınç, 2018, s. 84). Sayıştay, denetimlerinin sonucunda hazırladığı raporlarla denetlenen kamu idarelerinin mali yönetim ve iç kontrol sistemlerini değerlendirmek, mali rapor ve tablolarının güvenilirliğine ve doğruluğuna ilişkin görüş bildirmek, gelir, gider ve malları ile bunlara ilişkin hesap ve

işlemlerinin kanunlara ve diğer hukuki düzenlemelere uygunluğunu tespit etmekle sorumludur (Sayıştay, 2022, s. 9). Sayıştay raporları bir bakıma kamu idareleri tarafından üretilen bilgi ve çıktılarının doğruluğunun ve güvenilirliğinin teminatı niteliğindedir (Bağlı, 2011, s. 57). Mali saydamlık ve hesap verebilirliğin sağlanmasında Sayıştay raporlarının rolü önemlidir (Aksoy, 2022, s. 206). Yargısal yetki ile donatılmış ve anayasal bir üst yargı organı olarak Sayıştay esas itibariyle denetim, yargılama ve raporlama olmak üzere üç temel görev icra etmektedir (Üstün vd., 2011, s. 388). Ayrıca dış denetimin mali yönetim ve kontrol sistemi içindeki yeri ve işlevinin önemine rağmen, Sayıştay'ın sistemle entegrasyonunun tam olarak sağlanamaması ve dış denetimin öngörülen nitelikte gerçekleştirilmemesi sistemin kendisi bakımından çeşitli riskler barındırmaktadır (Candan, 2009, s. 23).

Denetim kavramı her ne kadar verimlilik, etkinlik, hukukilik gibi kavramlar üzerinden açıklanmaya çalışılsa da kamu yönetimi söz konusu olduğunda bu kavram siyasi otorite ve meşruiyetle ilişkilendirilmek zorundadır (Önder ve Türkoğlu, 2012, s. 198). Bu kapsamda Sayıştay'ın gerçekleştirmiş olduğu denetimlerin dayanağı; 6085 sayılı Sayıştay Kanunu'nun yanı sıra uluslararası denetim standartları, Sayıştay ikincil mevzuatı ve denetim rehberleridir. Yapılan denetimler, kamu idaresinin hesap ve işlemlerinin kanunlara ve diğer hukuki düzenlemelere uygunluğunu tespit etmek ve mali rapor ve tablolarının kamu idaresinin tüm faaliyet ve işlemlerinin sonucunu doğru ve güvenilir olarak yansıttığına ilişkin makul güvence elde etmek ve mali yönetim ve iç kontrol sistemlerini değerlendirmek amacıyla hizmet etmektedir. Kamu idaresinin mali rapor ve tabloları ile bunları oluşturan hesap ve işlemlerinin doğruluğu, güvenilirliği ve uygunluğuna ilişkin denetim kanıtı elde etmek üzere yürütülen denetimler; uygun denetim prosedürleri ve tekniklerinin uygulanması ile risk değerlendirmesi yöntemiyle gerçekleştirilmektedir. Risk değerlendirmesi sırasında, uygulanacak denetim prosedürlerinin tasarlanmasına esas olmak üzere, mali tabloların üretildiği mali yönetim ve iç kontrol sistemleri de değerlendirilmekte ve denetimin kapsamını, kamu idaresinin mali rapor ve tabloları ile gelir, gider ve mallarına ilişkin tüm mali faaliyet, karar ve işlemleri ve bunlara ilişkin kayıt, defter, bilgi, belge ve verileri (elektronik olanlar dâhil) ile mali yönetim ve iç kontrol sistemleri oluşturmaktadır (Sayıştay, 2022, s. 9).

Sorumlu olarak ifade edilen ve hesap ve işlemleri kesin hükme bağlanan kişilerin ve sorumluluk hallerinin kanunla belirlenmesi, sorumluların hesap ve işlemlerinin yargılanması, hesap ve işlemlerin mevzuata uygunluğuna karar verilmesi gibi hususlar Sayıştay tarafından gerçekleştirilen hesap yargılamasının özellikleri arasında yer almaktadır

(Mutluer vd., 2005, s. 373). Sayıştay hesap yargısında illiyet bağının mevzuata aykırı karar, işlem veya eylemler ile ortaya çıkan zarar arasında kurulması söz konusudur (Kulukçu, 2014, s. 94). Denetlenen kamu idaresinin yönetimi, tabi olduğu muhasebe standart ve ilkelerine uygun olarak hazırlanmış olan mali rapor ve tabloların doğru ve güvenilir bilgi içerecek şekilde zamanında Sayıştay'a sunulmasından, bir bütün olarak sunulan bu mali tabloların kamu idaresinin faaliyet ve işlemlerinin sonucunu tüm önemli yönleriyle doğru ve güvenilir olarak yansıtmışından ve ister hata isterse yolsuzluktan kaynaklınsın bu mali rapor ve tabloların önemli hata veya yanlış beyanlar içermemesinden; kamu idaresinin gelir, gider ve malları ile bunlara ilişkin hesap ve işlemlerinin kanunlara ve diğer hukuki düzenlemelere uygunluğundan; mali yönetim ve iç kontrol sistemlerinin amacına uygun olarak oluşturulmasından, etkin olarak işletilmesinden ve izlenmesinden, mali tabloların dayanağını oluşturan bilgi ve belgelerin denetime hazır hale getirilmesinden ve sunulmasından sorumludur (Sayıştay, 2022, s. 8).

2. Sosyal Güvenlik Kurumu Muhasebe Altyapısı

Sosyal Güvenlik Kurumu, Genel Yönetim Muhasebe Yönetmeliği hükümlerine tabi bir kamu kurumudur. Söz konusu yönetmelik, 5018 sayılı Kamu Mali Yönetimi ve Kontrol Kanunu'nun 49, 50 ve Geçici 3. madde hükümlerine dayanılarak hazırlanmıştır. Bu doğrultuda, Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından 5018 sayılı Kanun'un 49. maddesi ile Genel Yönetim Muhasebe Yönetmeliği hükümleri esas alınarak "Sosyal Güvenlik Kurumu Başkanlığı Muhasebe Yönergesi" hazırlanmıştır. Bu yönerge 01.01.2007 tarihinde yürürlüğe girmiştir.

Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından uygulanan Muhasebe Yönergesi, Kurumun muhasebe birimlerinin muhasebe kayıt ve işlemlerini kapsamakta ve Yönergede hüküm bulunmayan durumlarda "Merkezi Yönetim Muhasebe Yönetmeliği" hükümleri uygulanmaktadır (Yönerge, md. 77). Ayrıca, Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından "Sosyal Güvenlik Kurumu Muhasebe Yönetmeliği" hazırlanmış olup, bu Yönetmelik de 25.06.2021 tarihli ve 31522 sayılı Resmî Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Söz konusu Yönetmeliğin 263. Maddesinde ise bu Yönetmelikte hüküm bulunmayan hallerde "Merkezi Yönetim Muhasebe Yönetmeliği" hükümlerinin uygulanacağı belirtilmiştir.

Sosyal Güvenlik Kurumu'nun muhasebe faaliyetleri, "MOSİP (Mali Otomasyon Sistemi Projesi)" adı verilen sistem temelinde yürütülmektedir. Bu doğrultuda, tüm illerde Kurumun muhasebe işlemlerini gerçekleştirmekle görevli ve yetkili "mali hizmetler sosyal güvenlik merkezleri"

oluşturulmuştur. Söz konusu merkez müdürünün yetkisi doğrultusunda il bazında gerçekleşen mali işlemler MOSİP sistemine kaydedilmektedir. Merkez teşkilatında ise, Sosyal Güvenlik Kurumu'nun muhasebe işlemlerini gerçekleştirmek üzere Strateji Geliştirme Başkanlığı bünyesinde “Gelir/Gider Muhasebe Daire Başkanlıkları” kurulmuştur. Merkez teşkilatında bulunan harcama birimlerinde yürütülen mali işlemler, merkez muhasebe birimince MOSİP sistemine işlenmekte ve takip edilmektedir. Taşrada ise il düzeyinde mali raporlar oluşturulabilmekte ve Sosyal Güvenlik Kurumu'nun konsolide (birleştirilmiş) mali raporları, Strateji Geliştirme Başkanlığı'nca MOSİP sisteminden alınmaktadır.

MOSİP'ten gerçekleştirilen mali işlemlerle ilgili olarak aylık ve üçer aylık raporlar alabilmek mümkündür. Sosyal Güvenlik Kurumu Muhasebe Yönetmeliği'nin 251. maddesinde sayılan mali tablolar (mizan cetveli, bilanço, faaliyet sonuçları tablosu, nakit akış tablosu, öz kaynak değişim tablosu, bütçelenen ve gerçekleşen tutarların karşılaştırma tablosu ve diğer mali tablolar) Genel Yönetim Muhasebe Yönetmeliği'nde belirtilen temel ilke ve standartlara uygun şekilde hazırlanmakta ve ilgililerin bilgisine sunulmaktadır.

Sosyal Güvenlik Kurumu'nun hesabı, “Kamu İdaresi Hesaplarının Sayıştay'a Verilmesi ve Muhasebe Birimleri ile Muhasebe Yetkililerinin Bildirilmesi Hakkında Usul ve Esaslar”a göre Sayıştay'a verilmektedir. Söz konusu Usul ve Esaslar'ın 5. maddesi uyarınca, hesap dönemi sonunda Sayıştay'a gönderilmesi gereken birleştirilmiş veriler defteri, geçici ve kesin mizan, bilanço, faaliyet sonuçları tablosu, öz kaynak değişim tablosu, bütçelenen ve gerçekleşen tutarların karşılaştırma tablosu, idare taşınır mal yönetimi ayrıntılı hesap cetveli ile idare taşınır mal yönetim hesabı icmal cetveli üzerinden Sayıştay tarafından gerekli denetim yapılmakta ve raporlanmaktadır.

Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından yürütülen “Bütünleşik Gelir Yönetim Projesi (BGYP)” ile, tahakkuk ve tahsilat sistemine dayalı yeni bir muhasebe sistemi tasarımı gerçekleştirilerek mevcut uygulama yapısının kurumsal standartlar çerçevesinde, yazılım mimarisi bütünlüğünü sağlayan bir yapıya kavuşturulması amaçlanmaktadır (SGK, 2023, s. 18). Bu yapı ile Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından Sayıştay'a sunulan mali raporlarda hesap verebilirliği ve mali saydamlığının artırılması, paydaşlara sunulan hizmetlerdeki aksaklıkların giderilmesi, senkronizasyon ve entegrasyon kaynaklı problemlerin ortadan kaldırılması, günümüz teknolojileri ile geliştirilmesi ve standart muhasebe mimari yapısının kurulması amaçlanmakta olup proje çalışmalarına 2021 yılında başlanılmış, pilot uygulama Bayburt,

Hatay, Trabzon, Çankırı ve Düzce illerinde devam etmektedir (SGK, 2023, s. 18).

3. Faaliyet ve Alacak Hesaplarına Ait Tahsilatlarda Sorunlar

Sayıştay'ın Sosyal Güvenlik Kurumu'nda gerçekleştirdiği denetimler sonucunda düzenlediği raporlarda faaliyet ve alacak hesaplarına ait tahsilatların emanet hesaplarında izlenmesi sorununa sıkça değinildiği görülmektedir. Nitekim cari yıl prim gelirleri ve geçmiş dönem alacaklarına ait tahsilatların emanet hesaplarında izlenmesi nedeniyle Sosyal Güvenlik Kurumu'nun varlık ve yükümlülükleri ile faaliyet sonuçları hatalı raporlanmaktadır (Sayıştay, 2022, s. 13).

Sosyal Güvenlik Kurumu Muhasebe Yönetmeliği'nin 126. maddesine göre; "333 Emanetler Hesabının, muhasebe birimlerince emanet olarak nakden veya mahsuben tahsil edilen tutarların izlenmesi için kullanılacağı" hükme bağlanmıştır. Buna karşın Sosyal Güvenlik Kurumu, alacakların takip ve tahsilinde tam olarak tahakkuk esasına geçmediğinden bankalar aracılığıyla yapılan tahsilatlar niteliği araştırılmak üzere önce emanet hesaplarına alınarak muhasebe kayıtlarına yansıtılmakta, daha sonra tahsil edilen tutarlardan tahakkuk kayıtları ile eşleştirilen tutarlar emanet hesaplarından mahsup edilerek ilgili faaliyet ve alacak hesaplarına aktarılmaktadır (Sayıştay, 2022, s. 13). Ancak yapılan tahsilatların tahakkuk kayıtları ile bağlantısının kurulamaması durumunda yapılan tahsilatlar emanet hesaplarından mahsup edilememektedir.

Tablo 1: Sosyal Güvenlik Kurumu 333 Emanet Hesabı Büyüklüğü

Yıllar	Emanet Hesabı Tutarı (Milyar TL)	Emanet Hesabının Aktif-Pasif Büyüklüğüne Oranı (%)
2017	12,0	11,1
2018	20,0	19,2
2019	23,6	7,5
2020	10,4	2,7
2021	13,5	3,3

Kaynak: Sayıştay'ın 2017 ila 2022 Sosyal Güvenlik Kurumu Denetim Raporları ve eki mali tablolarından yazar tarafından derlenmiştir.

Sayıştay raporlarında yer verilen bu durum, hem emanet hesaplarının gereksiz artışına neden olmakta hem de faaliyet ve alacak hesaplarının sağlıklı bir şekilde denetimine imkân vermemektedir. Ayrıca Sosyal Güvenlik Kurumu'nun bir yıllık mali işlemlerinin göstergesi niteliğinde olan bilanço ve

faaliyet sonuçları tablosunun da güvenilirliği zedelenmektedir. Nitekim, Kurumun yıl sonu mali tablolarında 333 Emanetler Hesabının yüksek tutarda bakiye verdiği görülmektedir (31.12.2021 tarihli mali tablolarda bu tutar 13.544.455.790,83 TL'dir). Tablo 1'den de görüldüğü üzere emanet hesaplarının tutarı yıllar itibariyle önemli düşüş göstermiş ve bu durum emanet hesabının aktif-pasif büyüklüğüne oranında da kendini göstermiştir. Nitekim 2021 itibariyle bu oran %3,3 seviyesindedir. Emanet hesaplarına ilişkin bu olumlu seyirde Sayıştay raporlarındaki tespit ve önerilerin yeri büyüktür. Nitekim Sayıştay raporlarında, Kuruma ait varlık ve yükümlülükler ile faaliyet sonuçlarının muhasebe yönetmeliği ile belirlenen standartlara uygun raporlanabilmesi için; Kurum alacaklarının takip ve tahsil süreçlerinin tahakkuk esaslı muhasebe sistemi üzerinden yürütülerek emanet hesaplarının amacı dışında kullanımının engellenmesi ve yapılan tahsilatlardan gelir ve alacaklara ilişkin olanların ilgili hesaplara kaydedilmesi önerilmektedir (Sayıştay, 2022, s. 14).

4. Değer Hareketleri Sonuç Hesaplarında Sorunlar

Sayıştay'ın Sosyal Güvenlik Kurumu'nda gerçekleştirdiği denetimler sonucunda düzenlediği raporlarda değer hareketleri sonuç hesabının denk olmaması sorununa da sıkça değinilmiştir. Nitekim, değer hareketleri sonuç hesabında geçmiş yıllardan devreden tutarların bulunması nedeniyle "519 Değer Hareketleri Sonuç Hesabı" borç bakiyesi vermektedir (Sayıştay, 2022, s. 14).

Sosyal Güvenlik Kurumu Muhasebe Yönetmeliği'nin 169'uncu maddesine göre; "51 Değer hareketleri hesap grubu, Kurumun muhasebe birimleri arasındaki nakit ve nakit dışı değer hareketlerine ait işlemlerin izlenmesi için kullanılmakta olup değer hareketleri, niteliklerine göre bu grup içinde açılacak 510 Nakit Hareketleri Hesabı, 511 Muhasebe Birimleri Arası İşlemler Hesabı, 512 Proje Özel Hesabından Kullanımlar Hesabı ve 519 Değer Hareketleri Sonuç Hesabından oluşur".

"510 Nakit Hareketleri Hesabı", muhasebe birimlerince, nakit fazlası olarak veya diğer muhasebe birimlerine nakit ihtiyacı olarak gönderilen paraların takibinde kullanılırken "511 Muhasebe Birimleri Arası İşlemler Hesabı", muhasebe birimlerinin birbirlerine gönderdikleri para ve kıymetler ile birbirleri adına nakden veya mahsuben yaptıkları tahsilat ve ödemelerin izlenmesi için kullanılır. Ayrıca, değer hareketleri hesap grubu içindeki hesapların yıl sonunda kalan bakiyelerinin izlenmesi için "519 Değer Hareketleri Sonuç Hesabı" kullanılarak malî yıl sonu itibarıyla muhasebe birimlerince bu hesaba kaydedilen tutarlar merkezde birleştirilir. Birleştirme sonucu, hesabın borç veya alacak bakiyesi vermesi durumunda hesabın

denkliğinin sağlanması amacıyla Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından merkezde ve yerinde gerekli incelemeler yapılır (Sayıştay, 2022, s. 14).

Sosyal Güvenlik Kurumu'nun geçici ve kesin mizanları incelendiğinde, 2021 yılında "511 Muhasebe Birimleri Arası İşlemler Hesabı"nın 217.347.724 TL borç bakiyesi verdiği, söz konusu tutarın yıl sonunda "519 Değer Hareketleri Sonuç Hesabı"na atılarak kapatıldığı, "519 Değer Hareketleri Sonuç Hesabı"nın ise 1.402.399.421 TL borç bakiyesi verdiği görülmüştür.

Sayıştay raporlarına göre, "519 Değer Hareketleri Sonuç Hesabı"nın borç veya alacak bakiyesi vermesi durumunda, Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından merkezde ve yerinde gerekli incelemelerin yapılarak geçmiş yıllardan devreden tutarların nedenlerinin araştırılması ve hesabın denkliğinin sağlanması gerektiği halde hesap yıllar itibariyle devrederek borç bakiyesi vermeye devam etmektedir (Sayıştay, 2022, s. 15).

Tablo 2: Sosyal Güvenlik Kurumu 519 Değer Hareketleri Sonuç Hesabı Büyüklüğü

Yıllar	Değer Hareketleri Sonuç Tutarı (Milyar TL)	Değer Hareketleri Sonuç Hesabının Özkaynak Büyüklüğüne Oranı (%)
2019	1,60	0,56
2020	1,18	0,33
2021	1,40	0,36

Kaynak: Sayıştay'ın 2019 ila 2022 Sosyal Güvenlik Kurumu Denetim Raporları ve eki mali tablolarından yazar tarafından derlenmiştir.

Tablo 2'den de görüldüğü üzere "519 Değer Hareketleri Sonuç Hesabı" son üç yılda oldukça yüksek seviyelerdedir ve 2021 yılında yaklaşık 1,4 milyar tutarındadır. Bununla birlikte söz konusu hesabın özkaynak büyüklüğüne oranında 2019 yılına nazaran gerileme olduğu ve 2020'de %0,33 ve 2021'de %0,36 seviyesinde gerçekleştiği görülmektedir.

Muhasebe birimleri arası değer aktarımları hesaplarının yıl sonunda bakiye vermesi; değerlerin muhasebe birimleri arasında tam, niteliklerine uygun ve doğru olarak aktarılmadığını göstermektedir. Nitekim Sayıştay raporlarında, bu grup içindeki hesapların yıl sonunda kalan bakiyelerinin nedenlerinin araştırılarak işlemlerin sonuçlandırılmaması, aktarılan ya da gönderilen değerlerin alınmamasına, muhafaza edilmemesine, dolayısıyla ilgili oldukları hesapların gerçek durumu yansıtmamasına yol açacağı belirtilmiş ve bu itibarla, değer hareketleri sonuç hesabında yer alan ve geçmiş

yıllardan devreden tutarların kaynağının araştırılması ve ilgili hesaplara kaydedilerek hesabın denkliğinin sağlanması önerilmiştir (Sayıştay, 2022, s. 15).

5. Aktif Olarak Kullanılan Lisansların Muhasebe Kayıtlarında Sorunlar

Sayıştay'ın Sosyal Güvenlik Kurumu'nda gerçekleştirdiği denetimler sonucunda düzenlediği raporlarda üzerinde durulan bir diğer sorun aktif olarak kullanılan lisansların muhasebe kayıtlarında hatalı bir şekilde gösterilmesidir. Nitekim Sosyal Güvenlik Kurumu'nun bilişim altyapısı ile ilgili faaliyet gösteren Hizmet Sunumu Genel Müdürlüğü tarafından temin edilip aktif olarak kullanılan lisanslara ait veriler ile muhasebe kayıtları/mali tablolarında yer alan verilerin birbirleri ile uyuşmadığı görülmektedir (Sayıştay, 2022, s. 16).

Sosyal Güvenlik Kurumu Muhasebe Yönetmeliği'nin 97. maddesinde, “maddi olmayan duran varlıklar hesap grubunun herhangi bir fiziksel varlığı bulunmayan ve kapsama dâhil kamu idarelerinin belli bir şekilde yararlandığı veya yararlanmayı beklediği aktifleştirilen giderlerin kaydı için kullanılacağı belirtilirken bu hesap grubunda yer alan hesap kodları ve adlarına” yer verilmiştir. Yönetmelik'in 98. Maddesine göre; “edinilen maddi olmayan duran varlıkların maliyet bedeli ile hesaplara alınacağı ve kayıtlardan çıkarılmasını gerektiren bir durum ortaya çıkması halinde ise muhasebe birimine bildirilerek muhasebe kayıtlarının güncellenmesi gerekmektedir”. Ayrıca, bu Yönetmelik'in yürürlüğe girdiği tarihte mevcut olup hesaplarda yer almayan maddi olmayan duran varlıklardan envanter ve değerlemesi yapılanlar harcama birimi tarafından bildirildikçe, muhasebe birimince ilgili maddi olmayan duran varlık hesabı ve net değer hesabına kaydedilmek suretiyle hesaplara alınmalıdır (Sayıştay, 2022, s. 16).

Söz konusu Yönetmelik'in 99. maddesinde “260 Haklar Hesabı”nın bedeli karşılığı edinilen hukuki tasarruflar ile belirli alanlarda tanınan kullanma ve yararlanma gibi hak ve yetkiler dolayısıyla yapılan ve ekonomik değer taşıyan harcamaların izlenmesi için kullanılacağı belirtilmiştir. Sayıştay tarafından yapılan incelemelerde, bedeli karşılığı veya bağış suretiyle edinilen ve ekonomik değer taşıyan lisansların “260.03 Lisanslar” yardımcı hesabında takip edildiği görülmüştür (Sayıştay, 2022, s. 16). Sosyal Güvenlik Kurumu'ndan temin edilen belgelerden lisans edinimlerinin toplam maliyetinin yaklaşık 14,1 milyar TL olduğu, buna karşın “260.03 Lisanslar” yardımcı hesabının ise Kurum mizanında sadece 243.848.356 TL olarak görüldüğü belirlenmiş olup, “260.03 Lisanslar” hesabına taşra birimlerinin

sahip olduğu lisansların bedellerinin de dahil olduğu belirlenmiştir (Sayıştay, 2022, s. 17).

Sayıştay'ın 2021 yılına ilişkin raporunda, Hizmet Sunumu Genel Müdürlüğünün bir bedel karşılığında temin etmiş olduğu lisanslardan muhasebe kayıtlarında görünmeyenlerin tespit edilerek envanter kayıtlarının yapılmasını, muhasebe kayıtlarında görüldüğü halde Kurumun envanterinde bulunmayan lisansların sebebinin araştırılarak muhasebe kayıtlarının güncellenmesini ve taşra birimlerinde bir bedel karşılığında veya bağış suretiyle temin edilen lisansların muhasebe kayıtlarına alınmasını önermiştir (Sayıştay, 2022, s. 17).

6. Taşınmazların Muhasebe Kayıtlarında Gösterilmesinde Sorunlar

Sayıştay tarafından gerçekleştirilen denetimlerde Sosyal Güvenlik Kurumu adına tahsis edilen taşınmazlar ile ilgili bazı hatalı/eksik muhasebe işlemleri tespit edilmiştir. İnşaat ve Emlak Daire Başkanlığından alınan tahsise konu olmuş taşınmazlara ilişkin bilgiler ile Kurum muhasebe kayıtlarının karşılaştırılması sonucunda söz konusu tespitler aşağıdaki şekilde sınıflandırılabilir (Sayıştay, 2022, s. 19, 20):

- Sosyal Güvenlik Kurumu adına tahsis edildiği halde muhasebe kayıtlarında görünmeyen taşınmazlar bulunmaktadır. Sosyal Güvenlik Kurumu adına Türkiye genelinde tahsis edilen çeşitli niteliklerde 38 adet taşınmaz bulunmakta olup bunlardan 15 tanesi muhasebe kayıtlarında ilgili hesapların 03 detay kodunda gösterilmekte ancak, geriye kalan 23 tanesi muhasebe kayıtlarında gösterilmemektedir.

- Tahsis edildiğine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamasına karşın muhasebe kayıtlarında Sosyal Güvenlik Kurumu adına tahsis edilmiş olarak görünen taşınmazlar bulunmaktadır. Tahsisli olarak kullanılmadığı halde muhasebe kayıtlarında 252.03 numaralı yardımcı hesapta takip edilen 11 adet bina niteliğinde taşınmaz bulunduğu ve bunların genellikle iz bedeli ile takip edildiği görülmüştür.

- Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından başka kamu kurumlarına bedelsiz bir şekilde tahsis edilmiş taşınmazlar bulunmamasına karşın muhasebe kayıtlarında bu yönde kayıtlar yer almaktadır. Bu nitelikte, muhasebe kayıtlarında "252.02 Kurum Tarafından Tahsis Edilen Taşınmazlar" yardımcı hesabında 13 adet taşınmazın takip edildiği ve yukarıda belirtilen mevzuat hükmü uyarınca Kurum tarafından tahsis edilen taşınmazların 252.02 numaralı hesaba alacak kaydedilecek olması nedeniyle bu hesabın alacak

bakiyesi vermesi gerekirken dönem sonu mali tablolarda bu yardımcı hesabın 2.639.472,00 TL borç bakiyesi verdiği belirlenmiştir.

- Tahsise konu olan taşınmazların kayıtlı değerleri ile taşınmazlara ilişkin ayrılmış amortisman tutarlarının ilgili maddi duran varlık hesaplarıyla birlikte "500 Net Değer Hesabı"nda karşılıklı olarak izlenmesi gerekirken bu hesabın kullanılmadığı ve Kuruma tahsis edilen taşınmazların "600 Gelirler Hesabı"na kaydedildiği tespit edilmiştir.

7. Sonuç

Kamu mali yönetiminin denetimi noktasında karşımıza çıkan iç kontrol, iç denetim ve Sayıştay tarafından gerçekleştirilen dış denetim şeklindeki üçgenin köşelerinin birbiri ile uyumlu ve kurumlarda etkinlik, verimlilik ve performansı artırıcı yönde işbirliği içinde bulunmaları çok önemlidir. Her ne kadar iç kontrol ile iç denetim arasındaki ilişki daha çok "denetlenen-denetleyen" ilişkisine dayansa da iç kontrol sisteminin çalışmalarında mevzuata uygunluk, etkinlik ve yolsuzluğu önleme yönündeki gayreti iç denetimin işini kolaylaştıracak ve daha spesifik alanlarda çalışma yapmalarına yol açacaktır. İç denetim ile dış denetim arasındaki ilişki ise iç kontrol-iç denetim ilişkisinin aksine "denetleyen-denetlenen" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durum görev, ilke ve amaçları birbirleri ile paralel olan iki organın sadece sorumlu oldukları makamın farklılaşması suretiyle birbirleri ile iş birliği içinde olmalarını kaçınılmaz kılmaktadır. Özellikle yapmış oldukları çalışmaların bir mükerrerlik neticesinde bir de Sayıştay tarafından gözden geçirilebileceği düşüncesinde olan iç denetim sistemi denetimlerinde daha objektif, etkin ve ciddi olmak durumundadır. Nitekim Sayıştay yaptığı dış denetimlerde iç denetçilere ait her türlü raporu isteme ve inceleme yetkisine sahiptir. Bu düşünceye sahip bir iç denetim sistemi sonuç olarak dış denetim sisteminden de mümkün olduğunca yararlanmaya çalışmalı ve kendisini kabul ettirme ve güven aşılama düşüncesi içinde olmalıdır. Türkiye'deki kamu kesimi iç denetim birimleri öncelikle içe dönüklükten kurtulmalı, diyalog ve iş birliği ile bilgi ve deneyimlerini hem birbirleri ve denetlenenlerle hem de dış denetim kuruluşları ve yüksek denetim organlarıyla paylaşma yollarını araştırmalıdır.

Sayıştay tarafından Sosyal Güvenlik Kurumu'nda gerçekleştirilen denetimler neticesinde düzenlenen raporlarda yazılım, muhasebe, tahsilat ve diğer işlemlere ilişkin birçok bulguya yer verilmiş olup bunların içinde muhasebe zafiyetleri dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Sayıştay raporlarında tespit edilen hususlar üzerine Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından gerekli çalışmalar ve düzenlemeler yapılmakta olup bu durum istatistiklere de olumlu yönde yansımaktadır. Ancak bu çalışmaların oldukça

yavaş ilerlediğini ve halen istenilen düzeye ulaşmadığını söylememiz mümkündür. Bu itibarla yukarıda da değinildiği üzere Sayıştay tarafından tespit edilen hususların iç denetim faaliyetlerinde de dikkate alınması, tahakkuk ve tahsilat sistemine dayalı “Bütünleşik Gelir Yönetim Projesi’nin (BGYP)” kısa sürede hayata geçirilmesi, muhasebe hesaplarının doğru şekilde kullanılmasına özen gösterilmesi ve mali tabloların Kurumun mali durumunu saydam ve gerçeğe uygun şekilde yansıtabilmesi için gerekli düzeltme işlemlerinin yapılması gerekmektedir.

Kaynaklar

Aksoy, M. (2022). Kamu Mali Yönetiminde Mali Saydamlık ve Hesap Verebilirliğin Sağlanmasında Sayıştay Raporlarının Etkinlik Düzeyi. *International Journal of Public Finance*, 7(1), 181-210.

Bağlı, M. S. (2011). Parlamento-Bütçe İlişkilerinde Stratejik Plan ve Faaliyet Raporlarının Önemi, *Yasama Dergisi*, 17(17), 39-80.

Candan, E. (2009). Kamu Mali Yönetim ve Kontrol Sisteminde Dönüşüm Bekleyen Bir Fonksiyon: Dış Denetim ve Sayıştay. *Denetışim Dergisi*, (2), 6-24.

Demir, K. A. (2017). Türk Kamu Yönetimi Denetim Sisteminde Danıştay ve Sayıştay Kurumlarının Analizi. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (4), 208-235.

Köse, H. Ö. (2019). Başkanlık Sisteminde Denge ve Denetim: Parlamentonun Yürütmeyi Denetleme İşlevi ve Parlamento Adına Yürütülen Sayıştay Denetiminin Önemi. *Sayıştay Dergisi*, (114), 7-31.

Kuluçlu, E. (2014). Sayıştay Hesap Yargısında İlliyet Bağ Kavramı. *Sayıştay Dergisi*, (93), 87-104.

Mutluer, K., Öner, E. ve Kesik A. (2005), *Bütçe Hukuku*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayını, İstanbul.

Okutan, E. (2016). Sayıştay Denetiminde İnsan Davranışlarının Öneminin Klinik Denetim Varsayımları Açısından Değerlendirilmesi. *Denetışim Dergisi*, (5), 33-43.

Önder, Ö. ve Türkoğlu, İ. (2012). Denetim Anlayışının Değişimi: Yeni Sayıştay Kanunu Üzerine Değerlendirmeler. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 8(17), 197-214.

Sayıştay Başkanlığı (2018). *Sosyal Güvenlik Kurumu 2017 Denetim Raporu*. Ankara.

Sayıştay Denetim Raporlarında Sosyal Güvenlik Kurumu'nun Muhasebe Zafiyeti

Sayıştay Başkanlığı (2019). *Sosyal Güvenlik Kurumu 2018 Denetim Raporu*. Ankara.

Sayıştay Başkanlığı (2020). *Sosyal Güvenlik Kurumu 2019 Denetim Raporu*. Ankara.

Sayıştay Başkanlığı (2021). *Sosyal Güvenlik Kurumu 2020 Denetim Raporu*. Ankara.

Sayıştay Başkanlığı (2022). *Sosyal Güvenlik Kurumu 2021 Denetim Raporu*. Ankara.

SGK (2023). *Sosyal Güvenlik Kurumu 2022 Faaliyet Raporu*. Ankara.

Taytak, M. ve Sakınç, S. (2018). Sayıştay'ın Yargılama Fonksiyonu ve Sayıştay Yargısında Kanun Yolları. *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 5(1), 81-105.

Üstün, Ü. S., Hepaksaz, Y., Kılıç, Y. ve Kuluçlu, E. (2011). Kamu Mali Yönetimi ve Sayıştay Hesap Yargısında Mali Sorumluluk. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 16(2), 379-397.