

II. ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI GENÇ AKADEMİSYENLER KONGRESİ

**TÜRK DÜNYASINDA KÜLTÜR, TARİH VE TOPLUM:
DİSİPLİNLERARASI BAKIŞLAR**

SATIR
YAYINLARI



SATIR
YAYINLARI

II. ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI
GENÇ AKADEMİSYENLER KONGRESİ

Türk Dünyasında Kültür, Tarih ve Toplum: Disiplinlerarası Bakışlar

Editörler
Dr. Necmettin AYAN
Hülya ASLAN

II. ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI
GENÇ AKADEMİSYENLER KONGRESİ

Türk Dünyasında Kültür, Tarih ve Toplum: Disiplinlerarası Bakışlar

Editörler: Dr. Necmettin AYAN
Hülya ASLAN

Satır Yayınları : 006

© Satır Yayınları.

Bu kitabın tüm hakları saklıdır. Yayın hakları Satır Yayınlarına aittir. Kitabın hiçbir bölümü yayıncının izni olmadan fotokopi ve bilgisayar ortamında yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, 2025

Genel Yayın Yönetmeni: Dr. Mustafa Murat BATMAN

Yayın Yönetmeni: Dr. Necmettin AYAN

Redaksiyon: Fatma Melike KOCABIYIK

Kapak ve İç Tasarım: Genç Akademisyenler Birliği

Sertifika No: 52518

KÜTÜPHANE KARTI

Editör: AYAN, Necmettin, ASLAN, Hülya

II. ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI GENÇ AKADEMİSYENLER KONGRESİ TÜRK
DÜNYASINDA KÜLTÜR, TARİH VE TOPLUM: DİSİPLİNLERARASI BAKIŞLAR

1. Baskı, 17x24 cm

332 sayfa, kaynakça var

ISBN: 978-605-73290-4-2

1. Türk 2. Kongre 3. Akademisyenler

SATIR YAYINLARI

Şenyuva Mahallesi Şeyhan Caddesi, No:11-C/13 Keçiören/Ankara

Satır Yayınları, Genç Akademisyenler Birliği markasıdır.

İÇİNDEKİLER

7 KONGRE BİLGİLERİ

BÖLÜM 1: KÜLTÜR, SANAT VE MUTFAK MİRASI

15 KÜLTÜRÜN KORUNMASI VE TANITILMASI ÜZERİNE BİR DENEME: SEMERKAND SİYOB PAZARI DUYUSAL ETNOGRAFİSİ

Büşra Nur BARDAKÇI

31 KAZAKİSTAN'IN ULUSAL MUTFAK KÜLTÜRÜ VE FOLKLOR DEĞERLERİ

Urmanbek TAGMANOV
Şevki ULEMA

55 24 OĞUZ BOYUNUN TAMGALARININ SEMBOLİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Sema YOZGAT

79 MUTFAK VE KÜLTÜREL ETKİLEŞİM: NİĞDE'NİN ALTAY KÖYÜ'NDEKİ KAZAK TÜRKLERİNİN MUTFAK KÜLTÜRÜ

Halil İbrahim KOÇ
Şinasi ÖZMEN

103 GELENEKSELİN VE MODERNLE SENTEZ ARAYIŞLARININ OYUN YAZARLIĞIMIZA VE NAMIK KEMAL'İN OYUNLARINA ETKİSİ

Füsun ATAMAN
Cihan ATAKUL

BÖLÜM 2: TARİHİ SÜREÇ VE ŞAHSİYETLER

- 117 BÜYÜK TÜRKİSTAN'IN BÜYÜK STRATEJİSTİ BÜYÜK
SULTAN MELİKŞAH
Yusuf YILMAZ
- 135 MEVLÂNA MUÎNUDDİN MUHAMMED ZEMÇÎ İSFİZÂRÎ'YE GÖRE
TİMURLULAR DÖNEMİNDE DARUGALARIN GÖREVLERİ
Muhammed Emin KOÇAK
- 145 MOĞOLLAR DÖNEMİNDE BİR TÜRK İSLÂM ŞEHİRİ: BUHÂRÂ
Kurban DURMUŞOĞLU
- 161 SÂMÂNÎLER VE KARAHANLILAR DÖNEMİ TİRMİZ ŞEHİRİ
Arazgul REJEPOVA
- 173 TİMURLULAR ZAMANINDA ÂLİMLER VE MÜEDDİBLER
Özkan DAYI
- 187 BAKÜ FATİHİ NURİ KİLLİĞİL PAŞA VE FAALİYETLERİ
Edanur KAYMAKÇI
- 197 MUNCUGLUTEPE NEKROPOLÜNÜN METAL NESNELERİ
(AZERBAYCAN)
Gunay BAYRAMOVA

BÖLÜM 3: TÜRK DÜNYASI İLİŞKİLERİ VE DIŞ POLİTİKA

- 211 TURGUT ÖZAL DÖNEMİ TÜRK DÜNYASI POLİTİKALARI:
LİDERLİK VİZYONU, YUMUŞAK GÜÇ- KİMLİK İNŞASI
Hülya ASLAN

223 SPOR DİPLOMASİSİNİN BİR ENSTRÜMANI OLARAK
GELENEKSEL TÜRK OKÇULUĞU

Şükrü Seçkin ANIK

237 MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİNDE DIŞ YARDIMLAR
BAĞLAMINDA AZERBAYCAN VE TÜRKİSTAN
TÜRKLERİNİN KATKILARI

Baycan ATEŞ

BÖLÜM 4: MEDYA, ETİK VE POPÜLER KÜLTÜRÜN TOPLUMSAL İNŞASI

251 GELENEKSEL TÜRK SPORLARINDA ETİK ANLAYIŞIN
İŞLENİŞİ: ATLI CİRİT ÖRNEĞİ

Sinan AKDAĞ
Uğur KARCIOĞLU

273 KAZAKİSTAN VE TÜRKİYE'DE İNFLUENCERLARIN ETİK
SORUMLULUKLARI

Madina ZHANGAZİYEVA

287 KÜLTÜREL HEGEMONYADAN DAYANIŞMAYA: KORKUT
ATA FİLM FESTİVALİ İNCELEMESİ

Tuna KUZUCAN

299 THE INFLUENCE OF SOCIAL MEDIA ON THE MANAGMENT
OF CONSUMER BEHAVIOR IN TURKIC COUNTRIES

Fuad SHİKHSEYİDOV

321 BİR DEĞER AKTARIM VASITASI OLARAK DİRİLİŞ,
ERTUGRUL DİZİSİ

Muhammed Sami BAYSAL

KONGRE YÜRÜTÜCÜSÜ

Genç Akademisyenler Birliği

DESTEKLEYEN KURUMLAR

T. C. Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı

Türkiye Maarif Vakfı

Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA)

Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB)

Yunus Emre Enstitüsü

PAYDAŞ ÜNİVERSİTE VE KURUMLAR

Ankara Üniversitesi

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Bartın Üniversitesi

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Erzurum Teknik Üniversitesi

Gazi Üniversitesi

Kayseri Üniversitesi

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Sakarya Üniversitesi

Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi

Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi

Taşkent Devlet Doğu Araştırmaları Üniversitesi

Türk Dünyası Parlamenterler Vakfı

Uluslararası Akademisyenler Derneği

Yalova Üniversitesi

Yıldız Teknik Üniversitesi

KONGRE ONUR KURULU

Dr. Abdullah ÇALIŞKAN, Türk Dünyası Parlamenterler Vakfı Başkanı
Abdullah EREN, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanı
Prof. Dr. Abdurrahman ALİY, Yunus Emre Enstitüsü Başkanı
Prof. Dr. Ali Cengiz KÖSEOĞLU, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Birol AKGÜN, Türkiye Maarif Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı
Prof. Dr. Bülent ÇAKMAK, Erzurum Teknik Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Eyüp DEBİK, Yıldız Teknik Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Fahrettin ALTUN, T.C. Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanı
Prof. Dr. Hamza AL, Sakarya Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Kurtuluş KARAMUSTAFA, Kayseri Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Mehmet SARIBIYIK, Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Mustafa Kasım KARAHOCAGİL, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Naci BOSTANCI, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Necdet ÜNÜVAR Ankara Üniversitesi Rektörü
Serkan KAYALAR, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanı
Prof. Dr. Orhan UZUN, Bartın Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. R. Gulchehra Shavkatovna, Taşkent Devlet Doğu Araştırmaları Üni. Rektörü
Prof. Dr. R. Cüneyt ERENOĞLU, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. R. Islambek RUSTAMBEKOVİCH, Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Uğur ÜNAL, Gazi Üniversitesi Rektörü

KONGRE BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdulkerim YILDIRIM (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ (Mudanya Üniversitesi)
Prof. Dr. Almir FATİC (Sarajevo Üniversitesi-Bosna Hersek)
Prof. Dr. Anvarbek MOKEYEV (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi-Kırgızistan)
Prof. Dr. Arshi KHAN (Aligarh Muslim Üniversitesi-Hindistan)
Prof. Dr. Ayşen APAYDIN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Azra ZAIMOVIC (Sarajevo Üniversitesi-Bosna Hersek)

Prof. Dr. Bakhtiyor RASULOV (Andijon Devlet Pedagoji Enstitüsü Rektörü)

Prof. Dr. B. Shahnez SOUMAYA (E. Abdülkadir İslami İlimler Üniversitesi- Cezayir)

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Cengiz BUYAR (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi-Kırgızistan)

Prof. Dr. Dildora UMARKHANOVA (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi – Özbekistan)

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Eldar ASLANOV (Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi-Azerbaycan)

Prof. Dr. Elman QULIYEV (Azerbaycan Pedagoji Üniversitesi-Azerbaycan)

Prof. Dr. Elnur Hasan MİKAİL (Kars Kafkas Üniversitesi)

Prof. Dr. Eyüp BAŞ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Fatih KOCA (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ferruh TUZCUOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Fırat PURTAŞ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Gaybulla BABAYAR (Özbekistan Bilimler Akademisi)

Prof. Dr. Habibullaev Davlatjon YULCHİBOYEVİCH (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamid LAHMAR (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi-Fas)

Prof. Dr. Hazratqulov Odilbek TURSUNOVICH (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim AYDINLI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim ERMENEK (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İhsan ERDOĞAN (Başkent Üniversitesi)

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İldor TULYAKOV (Özbekistan Devlet Gelişim ve Strateji Merkezi)

Prof. Dr. Inom MAJIDOV Urishevich (Özbekistan Milli Üniversitesi)

Prof. Dr. İrfan ASLAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İsa HABİBBEYLİ (Azerbaycan Milli Elimler Akademisi)

Prof. Dr. İslambek RUSTAMBEKOV (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi-Özbekistan)

Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV (Silk Road International Üniversitesi-Özbekistan)

Prof. Dr. Jusup PIRIMBAEV (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi-Kırgızistan)

Prof. Dr. Kamalia MEHTİYEV (Paris 1 Panthéon Sorbonne Üniversitesi-Fransa)

Prof. Dr. Katerina TOSHEVSKA (SS. Cyril And Methodius-Kuzey Makedonya)

Prof. Dr. Marufjon YULDASHEV (State Institute of Arts and Culture-Özbekistan)
Prof. Dr. Mehmet ÖZDAMAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa SARIBIYIK (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Narziev Otabek SADİEVİCH (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Neslihan KARATAŞ DURMUŞ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramakrushna PRADHAN (Hindistan Guru Ghasidas Vishwavidyalaya Ün.)
Prof. Dr. Rodziah Binti ATAN (Putra Üniversitesi-Malezya)
Prof. Dr. Said GULYAMOV (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi-Özbekistan)
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Shuhrat SİROJİDDİNOV (Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üni. – Özbekistan)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Şefika Şule ERÇETİN (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya AKMAN (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Adem YILDIRIM (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Damira JAPAROVA (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi-Kırgızistan)
Doç. Dr. Denis KUZNETSOV (Moskova Devlet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü-Rusya)
Doç. Dr. Dilfuza JORAKULOVA (Semerkant Devlet Üniversitesi-Özbekistan)
Doç. Dr. Francirosy CAMPOS BARBOSA (São Paulo Üniversitesi-Brezilya)
Doç. Dr. Hasan Ali ÇELİK (Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi)
Doç. Dr. Kemal ŞAMLIOĞLU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehtap YÜCEL BODUR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Obidjon SHOFİYEV (Termiz Üniversitesi-Özbekistan)
Doç. Dr. Oğuz GÖKSU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Tezcan ABASIZ (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Tuba TOMBULOĞLU (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Zaur GASIMOV (Bonn Üniversitesi – Almanya)
Dr. Eduard EGAMBERDİYEV (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi-Özbekistan)
Dr. Hamid SLİMİ (Kanada Dini Araştırmalar Merkezi-Kanada)
Dr. Hilola SHARİPOVA (Taşkent Devlet Hukuk Üniversitesi-Özbekistan)
Dr. Raziyaan ABDİEVA (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi)

KONGRE DÜZENLEME KURULU BAŞKANI

Dr. Yunus KOCABIYIK

KONGRE DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Oğuz GÖKSU

Doç. Dr. Hasan SÖZEN

Dr. Mustafa Alper ENER

Dr. Mustafa Murat BATMAN

Dr. Necmettin AYAN

Dr. Ömer Faruk KARAMAN

Dr. Uğur KARCIOĞLU

Dr. Emre Emrullah BOĞAZLIYAN

Dr. Abdullah ÇELİK

Dr. Muhammad Ali TURDİALİEV

Dr. Volkan KUTLUCA

Dr. Vahdeddin ŞİMŞEK

Öğr. Gör. Cihad İslam YILMAZ

Öğr. Gör. Nurşen ÇAĞLAK

Öğr. Gör. Zeyid KORKMAZ

Arş. Gör. Tuğba TÜRKAN

Seher ARIK

Şükrü ÇETİN

Dr. Ali Asqarhon KOSİMOV

Akmaljon AKRAMOV

Diyora IMAMALİYEVA

Elnora INAMDJANOVA

BÖLÜM 1: KÜLTÜR, SANAT VE MUTFAK MİRASI

KÜLTÜRÜN KORUNMASI VE TANITILMASI ÜZERİNE BİR DENEME: SEMERKAND SİYOB PAZARI DUYUSAL ETNOGRAFİSİ

Büşra Nur BARDAKÇI*

Özet

Bir şehir düşünün içine her türlü ihtiyacı inşa ettiniz ama orada yaşayan insanların gözü görmüyor, kulakları duymuyor, burunları koku almıyor, dilleri ile tat alamıyor ve nesnelere dokunamıyorlar. Yani insanlar bu mükemmel şehrin hiçbir hissiyatını alamıyorlar. Bu senaryoda sahne bir anda grileşiyor. En basitinden insanlar her mevsim değişen yaprakları görmek, dallara konan kuşlarını seyretmek, baharda açan meyve çiçeklerinin kokusunu almak, tatlı ekşi meyvelerini yemek ya da kocaman gövdesine sarılmak için meyve ağaçları dikmeye ihtiyacı duymuyorlardır.

Şehir, insanların beş duyusunu besleyen en temel etmendir. İnsanoğlu evinin dört duvarı arasından çıkar ve yeni duyular ile tanışır. Her gün yeni bir duyu kazanır. Tüm bu yeni duyular insanı kendini o mekana ait hissettirir. Tüm bu duyular insanoğlunun ömrü boyunca yaşadığı anılarını somut hale getirir. Bir mekana ait koku, bir sokağa ait ses... İnsan nereye giderse gitsin cebindeki hisleri alır geçmişle o anı eşleştirir. Tüm dünyadaki insanların mekânsal his eşleştirmesini yaptığımızı hayal ettiğimizde ip ağları ile örülmüş bir dünya küresine sahip olurduk. Doğudan batıya, kuzeyden güneye aşına hislerin yaşanmasını kültürlerin göçü olarak tanımlayabilir miyiz?

Özbekistan'ın Semerkant şehrinde yer alan ve yüzlerce yıllık bir tarihi geçmişe sahip olan 'siyob' pazarı adeta küçük bir dünya gibi. Yakın coğrafyalardan insanların bir araya gelip sesleri, kokuları ve tatları harmanladığı bir mekan burası. Farklı dildeki konuşmaların arasında aşına kelimeler duyuyor ya da aşına kokular alıyorsunuz. Bu çalışma Türk dünyasının odak noktalarından biri olan Semerkant'ın en turistik ama bir o kadar da yerel pazarının duyu analizini yapmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma kapsamında, yerel şehircilik öğrencileri ile Semerkant Siyob pazarda 'duyu atlası' çalışması yapılmıştır. Duyu atlasından elde edilen veriler; Sesler, kokular ve hisler olarak sınıflandırılmıştır. Bu saha çalışmasının neticelerinin aktarıldığı bir seminer esnasında katılımcılara 'Siyob pazarın hissettirdikleri nelerdir' diye sorularak listeden eşleştirmeler yapılmıştır. Ve bu hislerin mekandan bağımsız olduğu fark edilmiştir. Sonuç olarak, bu saha çalışmasının neticelerinin aktarıldığı bir seminer esnasında katılımcılara 'Siyob pazarın hissettirdikleri nelerdir' diye sorularak listeden eşleştirmeler yapılmıştır. Ve bu hislerin mekandan bağımsız olduğu fark edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Semerkand, Siyob Pazarı, Mekansal Hisler, Duyu Atlası, Duyusal Etnografi

* Yüksek Şehir Plancısı, Büşra Nur Bardakçı, Samarkand State Architecture and Construction University (SamDAQU), Özbekistan, bnbardakci@gmailcom, 0000-0003-3975-9463

AN ESSAY ON THE PRESERVATION AND PROMOTION OF CULTURE: THE SENSORY ETHNOGRAPHY OF SAMARKAND SIYOB BAZAAR

Abstract

Imagine a city where every possible need has been constructed into the urban fabric, yet the people living there cannot see with their eyes, hear with their ears, smell with their noses, taste with their tongues, or touch objects. In other words, people cannot perceive or sense anything about this so-called perfect city. In this scenario, the scene suddenly turns gray. At the very least, people would feel no need to plant fruit trees to see the leaves that change with every season, to watch birds perched on their branches, to smell the blossoms of fruit trees blooming in spring, to eat their sweet and sour fruits, or to hug their massive trunks.

The city is the most fundamental element that nourishes the five senses of human beings. A person steps outside the four walls of their home and encounters new sensory experiences. Each day, a new sense is acquired. All these new sensations make the individual feel a sense of belonging to that place. These sensations concretize the memories accumulated throughout the human lifespan. A scent belonging to a place, a sound belonging to a street... Wherever a person goes, they carry these feelings in their pocket and associate the moment with the past. If we imagine that all the people in the world perform this kind of spatial-sensory mapping, we would have a globe woven with threads. Could we define the experience of familiar sensations, lived from east to west, from north to south, as the migration of cultures?

The Siyob Bazaar, located in the city of Samarkand in Uzbekistan and possessing a centuries-old historical background, is like a small world in itself. It is a place where people from nearby geographies gather and blend sounds, smells, and tastes. Among the conversations in different languages, you hear familiar words or detect familiar scents. This study aims to conduct a sensory analysis of Siyob Bazaar, the most touristic yet equally local marketplace in Samarkand, a central point in the cultural geography of the Turkic world.

Within the scope of this study, a 'sensory atlas' study was conducted at the Siyob Bazaar in collaboration with local urban planning students. The data obtained from the sensory atlas was categorized under three headings: sounds, scents, and sensations. During a seminar where the results of this fieldwork were shared, participants were asked the question, "What does Siyob Bazaar make you feel?" and were asked to match their responses from a predefined list. It was then realized that these sensations were independent of the physical space itself.

In conclusion, during the seminar where the results of this fieldwork were presented, participants were asked, "What does Siyob Bazaar make you feel?" and were asked to make selections from a list. It was then observed that these sensations existed independently from the space itself.

Keywords: Samarkand, Siyob Bazaar, Spatial Sensations, Sensory Atlas, Sensory Ethnography.

GİRİŞ

İnsanı ve kültürel varoluşunu anlamaya yönelik çabalar, sosyal bilimlerin temel yapı taşlarından biri olmuştur. Bu çabanın en güçlü araçlarından biri olan etnografi, bireylerin gündelik yaşantılarını hem somut hem de soyut yönleriyle derinlemesine inceleme imkânı sunar. Günümüzde ise etnografik araştırmalar yalnızca yazılı ya da sözlü verilerle sınırlı kalmayıp, duyuşal deneyimleri de odağına alan yeni yaklaşımlar geliştirmiştir. Sarah Pink'in öncülüğünde gelişen duyuşal etnografi yöntemi, bilgi üretiminin yalnızca zihinsel bir süreç değil, bedensel ve duyuşal pratiklerle iç içe geçmiş bir deneyim olduğunu vurgular. Bu bağlamda, görme, işitme, tat alma, koklama ve dokunma gibi duyuşlar yalnızca algının değil; kültürel kimliğin, toplumsal aidiyetin ve sınıfsal ifade biçimlerinin de kurucu öğeleri haline gelmiştir. Duyuşal etnografi, kültürü beden-zihin bütünlüğü içinde anlamaya çalışan disiplinlerarası bir yaklaşımla, çağdaş araştırmacılara yeni "bilme yolları" sunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Özbekistan'ın Semerkand kentinde yer alan tarihî Siyob Pazarı'nda gündelik yaşamın içinde somutlaşan kültürel pratikleri ve bu pratiklerin duyuşal boyutlarını etnografik bir yaklaşımla incelemektir. Duyuşal etnografi yöntemiyle, pazarın mekânsal örgütlenmesinin, satıcı ve alıcı etkileşimlerinin, seslerin, kokuların, dokunsal temasların ve görsel imgelerin, yerel kimlik ve aidiyet üretimindeki rolü analiz edilerek; Siyob Pazarı'nın sadece ekonomik bir alan değil, aynı zamanda duyuşlar üzerinden inşa edilen zengin bir kültürel deneyim sahası olduğu ortaya konulmaktadır.

Bu çalışma, Özbekistan'ın tarihsel kent dokusu içinde yer alan Semerkand Siyob Pazarı'nı, duyuşal etnografi yöntemiyle analiz etmeyi amaçlamaktadır. Mekânsal algı, kentsel bellek ve kültürel süreklilik bağlamında ele alınan bu saha çalışmasında, pazar-yerinin gündelik yaşam pratikleri içindeki işitsel, görsel, kokusal ve dokunsal uyarıcıları sistematik olarak sınıflandırılmıştır. Çalışmanın temel uygulama aracı olan "duyuş atlası", yerel şehircilik öğrencileri ile yürütülen katılımcı gözlem ve alan notları yoluyla oluşturulmuştur. Ayrıca, mekânın ürettiği duyuşal çağrışımların bireysel ve kolektif bellekle olan ilişkisi, seminer ortamında yapılan nitel eşleştirme egzersizleri üzerinden değerlendirilmiştir. Araştırma, kamusal mekânların sadece fiziksel değil; duyuşal ve deneyimsel boyutlarıyla da ele alınması gerektiğine dair bir farkındalık yaratmayı hedeflemektedir.

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde, duyuşal etnografi yaklaşımı temel alınarak tasarlanmıştır. Araştırma sahası olarak belirlenen Semerkand Siyob Pazarı'nda mekânın duyuşlar aracılığıyla nasıl deneyimlendiği, katılımcı gözlem ve tematik analiz teknikleri kullanılarak incelenmiştir. Araştırma süreci dört aşamada yapılandırılmıştır:

İlk aşamada, katılımcı gözlem yöntemiyle pazarda gündelik yaşam pratikleri yerinde izlenmiş; ses, koku, dokunma ve görsel unsurların mekânla kurduğu ilişki gözlemlenmiş ve nitel alan notları tutulmuştur. İkinci aşamada, şehircilik öğrencileri ile birlikte “duyu atlası” geliştirilmiş ve bu atlas aracılığıyla pazarda karşılaşılan duyuşal girdiler sistematik biçimde sınıflandırılmıştır. Üçüncü aşamada, tematik analiz yöntemiyle bu duyuşal veriler kategorilere ayrılarak işlenmiş; pazaryerinin hangi duyuşal üzerinden kimlik kazandığına dair çıkarımlar yapılmıştır.

Son aşamada ise, analiz bulgularının sunulduğu bir yansıtıcı seminer gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara pazara dair önceden belirlenen duyuşal imgeler sunulmuş, bu imgelerin bireysel hafızalarda ne tür çağrışımlar oluşturduğu sorgulanmıştır. Bu aşama, çalışmaya yorumlayıcı bir katman kazandırarak, mekânsal belleğin kişisel ve kolektif düzeyde nasıl şekillendiğine dair içgörüler sağlamıştır.

Araştırma boyunca, mekânı yalnızca görsel ya da fiziksel boyutlarıyla ele alan klasik yaklaşımların ötesine geçilerek, duyuşalın mekânsal algı ve kültürel kimlik üretimindeki rolü görünür kılınmaya çalışılmıştır.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Duyudan Kültüre

Şehre dair bir unsurdan bahsederken insan kavramını incelemek şehrin ruhunu şekillendirmektir. Çünkü şehir, yalnızca yapıların ya da sokakların değil, o mekânda yaşayan insanın izleriyle anlam kazanır. İnsanı tanımlarken ise yalnızca biyolojik bir varlıktan söz etmek yetersiz kalır. İnsan, duyuşalın aracılığıyla çevresini algılayan; bu algılar doğrultusunda deneyim, kimlik ve kültür inşa eden toplumsal bir varlıktır. Dolayısıyla insanı anlamaya çalışan her disiplin, doğrudan ya da dolaylı olarak duyuşalla ilgilenmek durumundadır.

İnsan ve mekân arasındaki ilişki büyük ölçüde duyuşal yoluyla inşa edilir. Bu bağlamda, “duyu”, “duyum” ve “duyuşal” kavramları, insanın çevresiyle kurduğu bağın temel bileşenleridir. Duyu “İnsanların ve hayvanların, dış dünyanın uyarılarını görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma organlarıyla algılama yeteneği; his” anlamına gelmektedir. Duyum ise “Kişinin duyuşal yoluyla elde ettiği izlenim; his” anlamına gelmektedir. Duyusal “En küçük bir uyarıma tepki gösteren ve duyuşal organları aracılığıyla alınan uyarıların duyuşal merkezlerine iletilmesi ile ilgili olan.” şeklinde belirtilmektedir (Türk Dil Kurumu,2025).

İnsanı anlamak kültürü anlamaktır. İnsanın davranışları ve içinde yaşadığı

kültürü anlayabilmek için en etkili yöntem etnografya denilmektedir. Etnografi araştırmalarının temelini oluşturan bir kavram olarak “Etnografya, yoğun tasvirleriyle anlama hayat veren bağlamsal ayrıntıları yansıtan bir araştırma yöntemidir” (Yahşi, 2019, s. 232). İnsan ve kültürü anlamaya yönelik olarak antropoloji ortaya çıkmıştır.

Geleneksel etnografi, çoğu zaman sözlü anlatılarla sınırlı kalır. Oysa gündelik yaşamda insanlar çoğu şeyi söylemeden, hissederek ve sezerek deneyimler. Fakat bu örtük deneyimlerin izini sürmek için yeni bir zemine ihtiyaç ortaya çıkmıştır. İnsanın mekan ile kurduğu temel zemin ile insanın mekanda ürettiği temel zemin sentezlendiğinde ortaya “duyusal etnografya” yaklaşımı çıkmıştır. Bu yaklaşım ilk olarak 2009 yılında Sarah Pink tarafından “Doing Sensory Ethnography” adı ile bilimsel bir çalışma olarak ortaya çıkmıştır. Pink (2009), insanın dünyayı sadece düşünsel ya da dilsel yollarla değil, beden aracılığıyla da deneyimlediğini savunur. Bu nedenle bilgi üretimi sürecine dokunma, koku alma, duyma, tat alma ve görme gibi duyuşsal deneyimlerin dahil edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü bu duyuların, kültürel pratiklerin temel bileşeni olduğunu ifade eder. Bilginin bedensel, mekânsal ve sosyal pratiklerin içinde üretildiğini vurgular. Pink’e göre duyular bu pratiklerin içinde aktif olarak rol almalıdır.

BULGULAR

Deney Alanı Olarak Dünden Bugüne Tarihi Siyob Pazarı



Harita 1: İpek Yolu Haritası

Tarih boyunca doğu ile batı arasındaki en büyük kültürel ve ekonomik etkileşim ağlarından biri olan İpek Yolu, sadece mal değişiminin değil; fikirlerin, dinlerin, teknolojilerin ve estetik anlayışların da taşındığı çok katmanlı bir güzergâh olmuştur. Bu yolların tam kalbinde yer alan Semerkand, jeostratejik konumu nedeniyle yüzyıllar boyunca tüccarların, seyyahların ve bilim insanlarının uğrak noktası olmuştur. Özellikle 14. ve 15. yüzyıllarda, Timur İmparatorluğu döneminde siyasi ve kültürel başkent işlevi üstlenen Semerkand, bu dönemde zengin çarşıları, kervansarayları ve zanaat merkezleriyle bölgenin en canlı ticaret kentlerinden biri hâline gelmiştir. Şehir, doğudan gelen ipek, kağıt ve baharat gibi malların batıya aktarıldığı; batıdan gelen cam, mücevher ve kumaşların doğuya taşındığı bir geçiş ve dönüşüm mekânı olarak, Orta Asya şehircilik tarihine damgasını vurmuştur.

Bu çok katmanlı tarihî zemin üzerinde yükselen bugünkü adı ile Siyob Pazarı, Semerkand'ın ekonomik canlılığını ve kültürel etkileşim gücünü somut biçimde yansıtan en önemli kamusal alanlardan biridir. Rus seyyahların tarihi arşivlerinde gözlemlendiği kadar, bu pazarın ilk halleri Semerkant'ta 1404 yılından inşası tamamlanan Bibi Hanım Cami ve 1417 yılında inşası tamamlanan Uluğ Bey medresesi etrafında dağılmış haldedir. İpek Yolu boyunca seyahat eden tüccarların ve yerel halkın ihtiyaçları için bu pazarı bir aks üzerinde boylu boyunca kurulduğu görülmektedir.



Fotoğraf 1: a) I. Vvedenski arşivinden 1896 tarihli Registan Meydanı doğusunda pazarcılar **b)** Natalia Mozokhina arşivinden 20. Yüzyılın başlarında Registan

Meydanında pazarcılar c) I. Vvedenski arşivinden 1896 tarihli Bibi Hanım Camii etrafında pazarcılar d) Maynard Owen Williams arşivinden 1917 yılına ait tahıl pazarı

Çalışmanın saha kısmında yerel halktan öğrendiğimiz bilgilere göre Siyob pazarının adı Semerkand'ın içinden geçen Siyob deresinden gelmektedir. Kelime Farsça kökenli olup “Kara Su” / “Büyük Su” manasına gelmektedir. Tarih okumaları esnasında İpek Yolu üzerindeki birçok şehirde pazarlar genellikle su kaynaklarına yakın yerlerde kurulduğu görülmektedir. Semerkand'daki Siyob Pazarı da muhtemelen bu dere çevresinde şekillenmiş, büyümüş ve bu isimle anılmaya başlanmıştır.



Harita 2: Siyob Pazarının Semerkand içerisinde bugünkü konumu



Siyob pazarın bugünkü sınırları Bibi Hanım Caminin kuzey duvarı ile bitişik

Harita 3: Siyob Pazarı 2025 yılına ait güncel krokisi

haldedir. Pazarın toplam alanı 6.5 hektardır. Pazarın çevresi ise 1 kilometre uzunluğundadır. Siyob bazarının kuzey, güney, doğu ve batısında toplam 4 kapısı vardır. Turistler genellikle Bibi Hanım camii yanındaki güney kapısını kullanırken yerel halk daha çok otoparkın da bulunduğu kuzey ve batı kapılarını tercih etmektedir. Pazarın güney kapıda misafirleri ilk olarak yöresel Semerkand ekmeği ve helvalar ile karşılamaktadır. Sonrasında sırasıyla; Özbekistan'ın meşhur üzüm ve bademinin de yer aldığı kuruyemiş ve kuru meyve stantları yer almaktadır. Pazarın batı kısmında ise; kuru bakliyatlar, birbirinden çeşitli turşu ve salata çeşitleri ile kapalı alanda Özbekistan'ın meşhur taze kaymakları ve şarküteri ürünleri yer almaktadır. Pazarın alt kısmında mevsimsel taze meyve ve sebzeler ile yine büyük bir alanda Semerkand ekmeği için mermer tezgahlar yer almaktadır. Pazarın etrafını ise kapalı dükkanlar ile hediyelik ve sanat dükkanları çevrelemektedir. Pazarın tam merkezinde bir şaşlık (bir tür Özbekistan şiş kebabı) ve çayhane bulunmaktadır.

Şehri Deneyimleme Yöntemi Olarak: Duyusal Etnografi

Son yıllarda farklı bilim dallarının içerisinde yer alan etnografi araştırmaları farklı meslekler tarafın tercih edilerek araştırma yöntemi olarak kullanılmaktadır. Toplumsal olaylarla ve kültürel unsurlarla yakından ilgilenen farklı sanat dalları; etnografyanın yoğun tasvirleri ve yaşamsal ayrıntılarıyla yakından ilgilenerek kendi disiplinlerini imgelerin zenginliğiyle beslemektedir. Geleneksel etnografik araştırma ve deney yöntemlerinde eksiklikler fark eden ve mimarlık, şehircilik ve sanatın birçok dalı için yeni bir bakış açısı üreten Sarah Pink; adını duyusal etnografi konusunda yaptığı çalışmalarıyla duyuran ve 2009 yılında yayınladığı “Sensory Ethnography” isimli kitabında açıklayan İngiltere doğumlu, Avustralya’da yaşayan, dijital medya ve yeni teknolojilerde etnografik araştırmalar için fotoğraf, görüntü, video ve diğer medya gibi görsel araştırma yöntemlerini kullanan bir sosyal bilimci, etnograf ve sosyal antropologdur.

Duyular zorunlu olarak bir nesne olmamakla birlikte duyusal etnografi duyusal kategorilere duyarlıdır. Katılımcılar, üstü kapalı olanı belirgin veya somut hale getirmek için bir yol olarak kullanırlar. Araştırma süreci boyunca; sürekli olarak duyusal kategorileri keşfetmek ve yeniden tanımlamak ve süreçte, yeni duyusal kategorilerin ve kavramların belirginleşmesine izin verir (Jewitt ve Mackley, 2018, s. 93-96).

Duyularımız ve faaliyetlerimiz hakkında önemli olan, kolayca gözlemlenemez veya dile getirilemez. Duyular zorunlu olarak bir nesne olmamakla birlikte duyusal et-

nografi duysal kategorilere duyarlıdır. Katılımcılar, üstü kapalı olanı belirgin veya somut hale getirmek için bir yol olarak kullanırlar. Araştırma süreci boyunca; sürekli olarak duysal kategorileri keşfetmek ve yeniden tanımlamak ve süreçte, yeni duysal kategorilerin ve kavramların belirginleşmesine izin verir (Jewitt ve Mackley, 2018, s. 93-96).

Araştırmanın saha uygulaması, Semerkand Devlet Mimarlık ve İnşaat Üniversitesi (SamDAQU) Şehircilik Bölümü öğrencileri ile birlikte Siyob Pazarı'nda gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara, araştırma için özel olarak geliştirilen bir “duyu atlası” sunulmuş; pazar alanını sesler, kokular, mekânsal hisler olmak üzere üç temel duysal kategori üzerinden deneyimlemeleri istenmiştir. Katılımcılar, duyular yoluyla edindikleri bu deneyimleri hem yazılı olarak not etmiş hem de mekân üzerinde işaretleme yoluyla görselleştirmiştir.



Harita 4: Siyob Pazarı için hazırlanan Duyu Atlası

Veri toplama süreci üç ana yöntemle desteklenmiştir: katılımcı gözlem, duysal etnografi ve yansıtıcı seminer anketleri.

Bu yöntemler aracılığıyla elde edilen duysal veriler, önce tematik olarak sınıflandırılmış; ardından Semerkand Sanat Ve Kültürel Miras Festivali için hazırlanan seminerde farklı katılımcılara “Siyob Pazarı size ne hissettirdi?” sorusu yöneltilerek duyu-mekân eşleştirmeleri yapılmıştır. Bu eşleştirmeler, katılımcıların bireysel hafızalarında pazarla ilişkilendirdikleri hislerin, mekândan bağımsız olarak tekrar edilebildiğini ve ortak duysal referanslar taşıdığını ortaya koymuştur.

Bu bağlamda çalışma, mekânsal aidiyetin yalnızca fiziksel düzenlemelerle de-

ğil; duyuşal izlenimlerin ortak deneyim alanlarına dönüşmesiyle de inşa edildiğini göstermeyi hedeflemektedir. Yöntemsel olarak, duyuşal etnografi; mimarlık, şehircilik ve kamusal mekân tasarımında sezgisel ve deneyimsel boyutları açığa çıkarmada etkili bir araştırma çerçevesi sunmaktadır.

Duyusal Etrografik Yaklaşım Sonrası Siyob Pazarı Bulguları

Şehircilik öğrencilerinin oluşturduğu duyu atlasları tek tek incelenerek sesler, kokular ve hisler özelinde üç ayrı liste hazırlanmıştır.

İlk liste Siyob Pazarı sesleridir;

“sıcak ekmek” diye bağırın satıcılar

“taze nar suyu” diye bağırın satıcılar

“salata almaz mısın?” diye soran satıcılar

“ucuz meyveler var” diyen satıcılar

satıcıların birbirleriyle konuşmaları

rüzgardan sallanan ağaç dalları ve yaprakları

bıçak tamircisinin makine sesi

çayhanede kaşık ve tabak sesleri

turistlerin konuşma sesi

turist rehberinin pazarı anlatan hikaye sesi

içeri giren ve çıkan küçük taşıma arabalarının sesleri

otobüslerin ve arabaların korna sesleri

büyük kapıdaki otobüs asistanları “gel gel” diye bağrışları

torbalardan dökülen ceviz sesleri

porselen tabakların birbirine çarpması

kuş sesleri

satıcılar “Özbek somu ile dolar takası” bağrışları

“indirim yapıyoruz, ucuz veriyoruz” diyen satıcılar

İkinci liste Siyob Pazarının kokuları;

sıcak ekmek kokusu

kurutulmuş balık kokusu

baharat kokuları

O'sh (Özbek Pilavı) ve Şaşlık (Şiş Kebab) kokuları

yerdeki nemli beton kokusu

yeni çiçek kokuları

taze meyve ve yeşillik kokuları

salata, börek (somsa, pichoq), kurutulmuş yoğurt (qurut) ve yoğurt kokuları

çiğ et kokusu

yanmış odun kömürü - odun kokusu

ter kokuları

plastik malzeme kokusu

yeni şeylerin kokusu

ot kokusu (toprak)

parfüm kokusu

seramik - kil kokusu

Son liste ise Siyob Pazarının katılımcılar üzerinde oluşturduğu hissiyatlar;

evrensel geleneksel duygu

kaos içinde düzen duygusu

akış hissi

şaşlık dumanının neden olduğu sis hissi

sıcak-soğuk hissi

yorgunluk hissi

açlık hissi / tok olsa bile açlık hissi

paranın bittiği ya da hiç para kalmadığı fikri

kalabalık hissi

hız ve acele hissi

bahar hissi

elbiselerde ipeksi doku

medreselerin duvarında ki sanatsal atmosfer

Registon Meydanı'ndaki demir parmaklıkların neden olduğu tikanıklık hissi

Semerkand Sanat Ve Kültürel Miras Festivali için hazırlanan seminerde farklı katılımcılara “Siyob Pazarı size ne hissettirdi?” sorusu yöneltilerek alınan cevaplar ile bu üç liste karşılaştırılmıştır. O an araştırma sahası olan Siyob Pazarından olmayan katılımcılar bu listede yer alan çoğu veriyi mekandan bağımsız olarak dile getirmiştir. Bu da demek oluyor ki anlık hisler ile mekanlarda hafızalara kazınan izler kişilerin zihninde dahi bir bellek olarak; duyuşal etnografi olarak yer ediyor.

SONUÇ

Bu çalışma, tarihsel ve kültürel açıdan zengin bir kentsel hafıza alanı olan Semerkand Siyob Pazarı'nı, duyuşal üzerinden deneyimleyerek çözümlemeye yönelik bir etnografik deneme olarak tasarlanmıştır. Yöntem olarak duyuşal etnografi yaklaşımının tercih edilmesi, mekânla kurulan ilişkinin yalnızca görsel ve fiziksel değil, aynı zamanda kokusal, işitsel ve dokusal boyutlarını da görünür kılma ihtiyacından doğmuştur. Araştırma kapsamında elde edilen bulgular, Siyob Pazarı'nın kültürel mirası yalnızca mimari ya da ekonomik bir yapı olarak değil, duyuşal aktarılan, sezgiyle hatırlanan ve hissedilerek yaşatılan bir miras biçiminde taşıdığını ortaya koymuştur.

Katılımcıların duyuşal atlasları üzerinden derlenen sesler, kokular ve hisler; pazarın yalnızca bir alışveriş alanı değil, toplumsal hafızanın, kültürel aktarımın ve mekânsal aidiyetin üretildiği bir kamusal sahne olduğunu göstermiştir. Semerkand Sanat ve Kültürel Miras Festivali sırasında gerçekleştirilen seminerde, o anda pazarda bulunmayan kişilerin bile benzer duyuşal öğeleri tanınması, bu izlerin bireysel değil kolektif hafızaya kazındığını göstermektedir. Bu da duyuşalın, kültürel mirasın görünmeyen ama sürekliliğini sağlayan taşıyıcı katmanı olduğunu kanıtlar niteliktedir.

ÖNERİLER

Kültürel miras politikalarına “duyuşal miras” kavramı eklenmeli, tarihi çarşılar ve açık pazarlar bu bağlamda değerlendirilmelidir.

1. Semerkand Siyob Pazarı örneğinde olduğu gibi, duyuşal atlası yöntemi kul-

lanılarak Konya, Bursa, Buhara, Tebriz gibi kadim şehirlerde benzer saha çalışmaları yürütülebilir.

2. Şehir planlama, mimarlık ve restorasyon disiplinlerinde duyusal etnografi temelli analizler teşvik edilmeli, kamusal alan tasarımlarında duyusal aidiyet kavramı göz önünde bulundurulmalıdır.
3. Kültürel etkinliklerde ve festivallerde duyusal katılımı teşvik eden atölyeler düzenlenerek, halkın yaşadığı kentle duyular üzerinden bağ kurması sağlanabilir.
4. Kültürel miras eğitim programları kapsamına duyusal etnografi temelli saha çalışmaları entegre edilmeli; genç araştırmacıların yerel kimliği çok boyutlu analiz edebilmesi desteklenmelidir.

EK1: Siyob Pazarı sesler listesi;



EK2: Siyob Pazarı kokular listesi;



EK3: Siyob Pazarının katılımcılar üzerinde oluşturduğu hissiyatlar listesi;



KAYNAKÇA

- Fainstein, S. S. (2010). *The just city*. Cornell University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Jewitt, C., & Mackley, K. L. (2018). Sensory research and digital environments. In S. Pink, D. Lanzani & M. Fors (Eds.), *Everyday automation: Experiencing and anticipating what it means to live with machines* (pp. 93–96). Routledge.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Blackwell. (Original work published 1974)
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. Routledge & Kegan Paul.
- Pink, S. (2009). *Doing sensory ethnography* (1st ed.). SAGE Publications.
- Pink, S. (2011). *Sensory ethnography*. In D. D. Miller (Ed.), *Material culture and mass consumption* (pp. 261–272). Blackwell.
- TDK. (2025). *Güncel Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu. <https://sozluk.gov.tr>
- Vannini, P. (Ed.). (2013). *Sensuous scholarship*. Peter Lang.
- Yahşi, Ö. (2019). Etnografi: Sosyal bilimlerde bir araştırma yöntemi. In M. Gülmez & T. Türkdoğan (Eds.), *Sosyal Bilimlerde Yöntem ve Uygulama* (s. 229–244). Ekin Basım Yayın.
- URL1 <https://ca-photoarchives.net/>
- URL2 <https://russiainphoto.ru/>
- URL3 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ipek-yolu>

KAZAKİSTAN’IN ULUSAL MUTFAK KÜLTÜRÜ VE FOLKLOR DEĞERLERİ

Urmanbek TAGMANOV*

Şevki ULEMA**

Özet

Kazakistan’ın tarihinde önemli bir yere sahip olan Kazaklar, Orta Asya ve Avrasya’nın köklü etnik gruplarından biridir. Göçebe yaşam tarzı, Kazak toplumunu özgün bir yaşam biçimi, mutfak kültürü ve tarım/hayvancılık faaliyetleri geliştirmeye yönlendirmiştir. Kazakistan’ın coğrafi özellikleri, İpek Yolu’nun etkisiyle kervansaraylar ve yiyecek tedarik noktalarının önemini vurgulamaktadır. Kazaklar ve Orta Asya Türkleri, göçebe yaşamlarına bağlı olarak temel olarak hayvancılığa odaklanmışlardır. Hayvancılığın yanı sıra tarım da farklı dönemlerde gelişmiş ve Kazak toplumunun ana geçim kaynaklarından biri olmuştur. Bu makalede Kazak ulusal mutfak kültüründe yer alan yemek düzeni, folklor değerleri açısından önem kazanan yemekle ilişkin inançların, ritüellerin ve günlük hayatta kullanan mutfak araç-gereçlerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Kazakların ulusal mutfak kültürünü anlamanın, Orta Asya’dan Balkanlara uzanan Türk kültür coğrafyası için önem taşıdığını söylemek mümkündür. Bu makalede, Kazakistan’ın zengin tarihine ve kültürel dokusuna odaklanarak, Kazak ulusal mutfak kültürünün temel unsurları incelenmektedir. Göçebe yaşamın etkisi altında gelişen Kazak mutfak kültürü, doğal koşulların ve ekosistemin etkisiyle şekillenmiş, özgün ritüeller, inançlar ve yemek düzenleriyle öne çıkmıştır. Elde edilen sonuçlar ışığında geliştirilen önerilerin gastronomi kültürü, kültür ve etnografi alanında çalışan araştırmacılar için önemli bilgiler ve katkılar sağlayacağı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kazak mutfak kültürü, Kazak mutfak inançları, Kazak mutfak ritüelleri, Kazak mutfak araç-gereçleri

* Öğr. Gör. Dr. Urmanbek TAGMANOV, Uluslararası Turizm ve Otelcilik Üniversitesi, Türkistan, Kazakistan, urmanbek.tagmanov@iuth.edu.kz, <https://orcid.org/0000-0003-2960-9816>

** Prof. Dr. Şevki ULEMA, Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Sakarya, Türkiye, ulema@subu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-5874-8797>

Not: Bu çalışma “Gastronomi Turizminin Destinasyon Pazarlamasına Etkisi: Kazakistan Örneği” isimli doktora tezinden türetilmiştir.

NATIONAL CULINARY CULTURE AND FOLKLORE VALUES OF KAZAKHSTAN

Abstract

Kazakhs, who have an important place in the history of Kazakhstan, are one of the well-established ethnic groups of Central Asia and Eurasia. The nomadic lifestyle has led Kazakh society to develop a unique lifestyle, culinary culture, and agricultural/livestock activities. The geographical features of Kazakhstan emphasize the importance of caravanserais and food supply points due to the influence of the Silk Road. Kazakhs and Central Asian Turks mainly focused on animal husbandry due to their nomadic life. In addition to animal husbandry, agriculture also developed in different periods and became one of the main sources of income in Kazakh society. This article aims to identify the dietary patterns, beliefs, and rituals associated with food, as well as the culinary tools and utensils used in daily life, within the context of Kazakh national culinary culture and its folkloric significance. Understanding the Kazakh national culinary culture holds significance for the broader Turkic cultural geography, spanning from Central Asia to the Balkans. Focusing on Kazakhstan's rich history and cultural fabric, this study examines the fundamental elements of Kazakh culinary traditions. Influenced by a nomadic lifestyle, Kazakh culinary culture has been shaped by natural conditions and the ecosystem, characterized by unique rituals, beliefs, and dietary practices. It can be stated that the recommendations developed based on the findings will provide valuable insights and contributions for researchers working in the fields of gastronomy culture, cultural studies, and ethnography.

Keywords: Kazakh culinary culture, Kazakh culinary beliefs, Kazakh culinary rituals, Kazakh kitchen tools and equipment

GİRİŞ

Kazakistan, Orta Asya ve Avrasya tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Kazakların köklü geçmişe sahip etnik gruplardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Göçebe Kazaklar, Batı ve Doğu'nun bir sentezi olarak kendi düşünce ve sosyal örgütlenme biçimlerini geliştirmişlerdir. Bu sentezin bir sonucu olarak Kazak toplumu; kendi özgün yaşam biçimini, seyahat yapısını, mutfak kültürünü, tarım ve hayvancılık uğraşlarını sürdürmüşlerdir (Daniyarova, 2011: 32).

Kazakistan topraklarında insanların yaşamına ilişkin izler çok eski dönemlere kadar uzanmaktadır. Bunlar Büyük İpek yolunun oluşumundan başlayarak Kazakistan'ın bağımsızlığını elde edene kadar devam eden süreçte gözlemlenebilir. Kazakistan topraklarından geçen gezginler için kervansaraylar ve yiyecek içecek tedarik yerleri büyük önem taşımıştır. Özellikle, yiyecek içecekler, insanların günlük yaşamı için temel bir gereklilik olduğundan ayrıca önemlidir. Dolayısıyla, insan faaliyetlerinin çoğunlukla tarımsal ve hayvansal gıda üretimi ve tüketimine yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Kazakların ve Orta Asya'da yaşamış olan Türklerin yiyecek içecek kültürü göçebe yaşantıya bağlı olarak temelde hayvancılığa dayalıdır (Alimbai, 2011: 203).

Yüzyıllar boyunca Orta Asya'da yaşayan Kazakların temel uğraşı hayvancılık olmasına rağmen tarım her bölgede farklı aşama ve dönemlerde gelişmiştir. Zamanla da kaybolmaya yüz tutmuş ve sonra yeniden canlandırılmıştır. Kazakların yaşadığı toprakların ana geçim kaynağı olarak hayvan yetiştiriciliğine daha uygun olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda göçebe kültür geleneğinin hareketli yapısı, hayvancılığa dayalı toplumsal yaşayışın sağladığı çevre ve ekosistem ile yakından ilişkili olmuştur. Bu bağlamda, Kazakistan gelişmiş hayvancılık ve tarıma sahip eski devletlerden biri olmuştur. Çünkü Kazakların gelenekleri, inançları, tecrübeleri, alışkanlıkları ve davranışları bu ana uğraşlardan doğmuştur (Katran, 2002: 16-18).

Kazaklar tarihsel süreçte Orta Asya ve Avrasya'nın genellikle kurak bölgelerinde ve kimi zaman da ılıman bölgelerinde yaşaya gelmiştir. Bölgenin doğal özelliklerine, mevsimlerin değişmesine, toprağın ve suyun şartlarına, doğanın sertliği veya uygunluğuna bağlı olarak yaşam biçimi oluşmuş ve bunların sonucunda “ulusal Kazak gastronomi kültürü” ortaya çıkmıştır. Gıda ürünlerinin yetiştirilmesinde, işlenmesinde, depolanmasında, üretiminde ve tüketilmesinde zengin bir deneyim birikimi meydana gelmiştir. Bu doğrultuda, Kazakların yaşam biçimini oluşturan bu deneyimlerin bilim ve eğitimle geliştirilerek zenginleştiği söylenebilir (Musagazhinova vd., 2019: 26).

Rus araştırmacı Levşin “Kazakların yürüttüğü tüm faaliyetler ve toplumsal yapı hayvan yetiştiriciliğine dayanmaktadır. Bu nedenle hayvancılıkta oldukça deneyimlidirler. Özel olarak eğitilmişlerdir ve çiftlik hayvanlarının bakımı konusunda yetkindirler. Hayvancılığı sadece meslek olarak yapmamışlar, bu uğraşlarını inançlarına, gelenek ve göreneklerine de yansıtmışlardır” sözleriyle bu durumu özetlemiştir (aktaran Bikenov, 2010: 145).

Sanik ve Zeynollakzy (2016)’e göre günümüze kadar ulaşan Kazak ulusal menüsü; et, süt, balık, tahıl, sebze, soğuk, sefer (göç, av akını, askeri akın) ve sağlıklı yemekler ile içecekler olarak sınıflandırılabilir. Göçebeler etleri çoğunlukla *kazan* (Kazakça ve Türkçede eş anlamlıdır) adı verilen tencerelerde pişirmiştir. Bazı araştırmacılar Kazakların seramik kaplarda et hazırlama yöntemlerini de iyi bildiğini ifade etmektedir. Bu durum antik şehirlerde yapılan arkeolojik araştırmalar tarafından da doğrulanmaktadır. Ancak eski göçebe kavimlerin günlük yaşam alışkanlıklarının durağan bir yaşamdan çok, sürekli hareketliliğe dayandığı bilinmektedir. Bu nedenle eski dönemlerdeki yemek kültüründe çabuk hazırlanabilen ve uzun süre saklanabilen yiyecek içecekler ayrı bir öneme sahip olmuştur (Nurasıl, 2019).

Kazakların göçebelikten yerleşik yaşama geçişi büyük ölçüde ancak XIX yüzyıl sonu ile XX yüzyıl başlarında tamamlanmıştır. Bu değişim Kazak ekonomisini kökten değiştirmekle birlikte mutfak kültürünü ve şekillendirmeye başlamıştır (Pokhlebkin, 2004: 253). Bu bağlamda, yöresel mutfak, ulusal kültürün ayrılmaz bir parçasıdır. Kazakistan için, “Kazakistan: Büyük Bozkır Ülkesi” adlı imaj oluşturma projesi kapsamında ve ulusal marka gelişiminde duyulan ihtiyaç bağlamında mutfak kültürü önem arz etmektedir. Yöresel mutfak kültürü; bir ülke markasının, yerel halkın ve tüm dünyadan gelen turistlerin dikkatini çeken bir öğe, refah ve ulusal kimliğin bir göstergesi haline gelmiştir (Chernyavskaya ve Kauymbayev, 2017: 1255-1256).

Kazakistan’ın zengin tarihi ve etnik yapısı; gıda ürünlerinin seçimi, işlenmesi, yiyecek-içecek üretimi, özellikli yemeklerin korunması vb. gibi unsurlar günümüz mutfak kültüründe yaşatılan geleneklerin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Kazak mutfağında yemeğin düzenlenme tarzı, içerdіđi ritüeller, görgü kuralları, yemek kültürünün somut ve soyut boyutları vb. gibi faktörler onu özgün kılmaktadır. Ayrıca Kazak mutfağın gelişiminde doğal yapının ve coğrafi koşulların da büyük etkisi olduğu söylenebilir. Efsanelerin, ritüellerin, törenlerin ve yemek adetlerini kapsayan geleneklerin, Kazakların geçmiş dönemlerindeki göçebe yaşam tarzıyla doğrudan bağlantı olduğu ifa-

de edilmektedir (UNWTO, 2012: 34).

Bu çalışmada Kazak ulusal gastronomi kültüründe yer alan yemek düzeni, folklor değerleri açısından önem kazanan yemekle ilişkin inançların, ritüellerin ve günlük hayatta kullanan mutfak araç-gereçlerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda, çalışmada Çetin (2021), Demirci ve Bürkütbayeva (2020) çalışmalarının belirttikleri boşluktan yola çıkılmıştır. Kazakların ulusal gastronomi kültürünü anlamının, Orta Asya'dan Balkanlara uzanan Türk kültür coğrafyası için önem taşıdığını söylemek mümkündür. Elde edilen sonuçlar ışığında geliştirilen önerilerin gastronomi kültürü, kültür ve etnografi alanında çalışan araştırmacılar için önemli bilgiler ve katkılar sağlayacağı söylenebilir.

Kazak mutfak kültüründe yemek düzeni

Kazakların yemek düzeninin 20. yüzyılın ortalarına kadar özgün şeklini koruduğunu söylemek mümkündür. Hayvancılığa dayalı olan Kazak mutfak kültüründe geleneksel yemek düzeninin bu döneme kadar değişmeden kaldığı bilinmektedir. Kazak kültüründe yemek düzeni doğaya ve günlük yaşama göre iki farklı şekilde sınıflandırılabilir.

Doğaya göre yemek düzeni (Göçebe yaşamın etkisi)

Doğaya göre yemek düzeninde yiyecek içecekler doğal ve coğrafi çevreye bağlı olarak hayvancılık ve tarımın mevsimsel döngüsüne doğrudan bağlı olmuştur. Yiyecek içecek üretiminde karşılaşılan mevsimsel özellikler yemek düzeninde de kendisini göstermektedir. Örneğin yılın farklı mevsimlerine göre yemek yeme sırası da farklılıklar içermektedir. Doğanın döngüsüne uygun yaşayan ve doğrudan ona bağlı olan hayvancılık ve tarımla uğraşan Kazakların mutfak kültüründe yiyecek içecekler, “yaz ve kış” yemeği olmak üzere iki türe ayrılmaktadır. Soğuk olan kış aylarında et ürünleri ağırlıklı olarak tüketilirken, sıcak yaz aylarında ise mutfaka ağırlıklı olarak süt ürünleri hâkim olmuştur. Yaz menüsü; nisan ayından hayvanların sütlerinin azaldığı ve kesime hazırlandığı ekim ayına kadar sürmektedir. Bu süreçte beslenme süt ürünlerinden hazırlanan yiyecek içecekler ile sağlanmaktadır. Kış menüsü ise kurutulmuş ve/veya dondurulmuş et ve süt ürünlerinden oluşmaktadır. Kış ve yaz menülerinde et ve sütün yanı sıra tahıl ve sebzeler gibi tarım ürünleriyle birlikte hazırlanan çeşitlendirilmiş yiyecek içecekler tüketilmektedir. Bu tür doğal döngüye uygun mevsimsel menü, Orta Asya'nın göçebe halklarına özgü bir özellik taşımaktadır (Musagazhinova vd., 2019: 59-60).

Günlük yaşama göre yemek düzeni (Yerleşik yaşamın etkisi)

Kazak yemek düzeni; günlük (ev) ve toplu (ritüel) yemeklere göre farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmanın nedeni birbiriyle etkileşime giren insan sayısına ve toplumsal hiyerarşiye (saygı-hürmet özellikleri) bağlı olmaktadır.

Evde yenilen yiyecekler, günlük yemekler ve misafirleri beklerken yenilen yemekler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kazakların günlük yemek düzeni kahvaltı, öğle ve akşam yemeği olarak üç öğüne ayrılmaktadır. Kahvaltı ve öğle yemeğinde tüm aile üyelerinin bir arada olması zorunlu değildir. Ancak akşam yemeğinde tüm aile üyelerinin bir araya gelmesi kültürel bir gereklilik olarak kabul edilmektedir. Ramazan günlerinde ise gün doğumundan gün batımına kadar dini açıdan yemek yasak olup, sahur ve iftar olmak üzere iki kez yemek yenilebilmektedir. Bunlar, güneş doğmadan yenilen “*sare asi*” / “*saresi*” (sahur) ve güneş battıktan sonra yenilen “*aviz aşar*” (iftar) olarak adlandırılmaktadır (Katran, 2002: 72-73).

Kazak halkının yemek düzeninde *dastarkhan* (sofra) önemli bir yer tutmaktadır. Sofra, yiyecek içeceklerle ilgili görgü kurallarını ve ritüelleri ifade eden önemli bir kavramdır. Yiyecek içeceklerin hazırlanması, sofranın kurulması (misafirleri davet etme süreci) ve sofraya servis yapılması (misafirlerin ve ev sahiplerin oturma düzeni, sohbetler oluşturma vb.) ile başlayan ve ritüel açısından karmaşık öğeleri olan bir süreç anlamına gelmektedir (Alimbai, 2012: 31).



Şekil 1. Günlük yemek düzeninde Kazak geleneklerine göre sofrası (Alimbai, 2012: 31).

Kazak mutfak kültüründe misafir karşılama ve ağırlama önemli unsurlardır. Çünkü Kazak halkı misafirperverdir ve bununla bağlantılı gelenekleri bulunmaktadır.

Şenlikler ve törenlerin yaşamlarında önemli yer tuttuğu Kazaklar, bu etkinliklerde misafirlerini davet etmekte ve onları saygı-hürmet ile karşılamaktadır. Kazak geleneğine göre eve gelen misafir geri çevrilmez. Her konuk saygı-hürmet ve güler yüzle karşılanmakta, sofralar kurulmakta ve iyi bir şekilde ağırlanmaktadır (Yusipova, 2007: 7).

Geçmişten günümüze yaşatılan geleneğe göre eve gelen misafirlerin en şerefli sayılan yaşlı kişisi, evin (geleneksel Kazak yurdunun) giriş kapısının karşısına gelecek şekilde başköşeye oturtulmaktadır. Sıradaki misafirler yaş ve statülerine göre bu kişinin sağ yanına, hane halkı ise evin beyi, hanımı ve çocuklar sıralamasıyla sol yanına otururlar. Çok misafir varsa, ev sahibinin yakın akrabası olan ve statüsü yüksek olan kadınların ev hanımının yanına oturmasına izin verilmektedir (Alimbai, 2012: 32). Benzer biçimde Kenzheakhmetuly (2010) çalışmasında Kazak halkının her zaman misafirperverliği ve Kazak mutfağının özgünlüğü ile bilindiği; Kazak halkının ruhunun, tarihinin, gelenek ve göreneklerinin Kazak mutfağından önemli ölçüde etkilendiği ileri sürülmektedir. Örnek olarak gelen konuğun *dastarkhana* (sofraya) davet edildiği, evin baş köşesine oturulduğu ve en güzel yiyecek içeceklerin ikram edildiği aynı çalışmada belirtilmektedir.

Yemeklerden önce ve sonra elleri su ile yıkamak ve kurulamak âdettendir (Bikenov, 2010: 130). Öncelikle misafirin susuzluğunu gidermek için kımız, çay veya diğer içecekler ikram edilir. Çay içerken çocuklar ve akrabaların durumları sorularak sohbet edilir. Kazak kültüründe çay servisi konuklara saygının önemli bir göstergesidir. Çay dökmek genç gelinlerin görevidir. Farklı bölgelerde farklı çay dökme gelenekleri vardır. Örneğin, Orta Kazakistan'ın birçok yerinde çay bardağın sonuna kadar dökülürken, güneyde çay sadece bardağın yarısından azına kadar dökülmektedir. Sütü veya kremayı katılaştırılarak çayı kırmızı-kahverengi yapmak, sofrada *bauirsak*, kayısı, kuru üzüm, peynir, *kurt* (kurut), tereyağı ve şeker ile birlikte sunmak özgün bir mutfak geleneğidir. Misafire çay iki elle servis edilmektedir. Veya sol el göğse götürülürken iken eğilerek sağ elle bardak uzatılmak suretiyle çay sunulmaktadır. Sofra başında, ev sahipleri tarafından misafirlere önlerindeki masadaki yiyecek içeceklerden bir şeyler almaları ve yemeleri hatırlatılmaktadır (Yusipova, 2007: 7-8).



Şekil 2. Misafirlik yemek düzeninde Kazak geleneklerine göre sofrâ (Musa-gazhinova vd., 2019: 63).

Yemek acele edilmeden yenilir, çiğnenmeden yutulmaz. Birkaç kişi tarafından aynı tabaktan yemek yenildiği takdirde sadece tabağın kendilerine en yakın yerden yenilmesi uygun görülür. Ağızda yemek varken konuşmak ayıp sayılmaktadır. Tabakta artık bırakmadan yemeği bitirmek daha iyidir (Bikenov, 2010: 130).

Toplu yemekler, Kazak kültüründe neşe ve keder olmak üzere iki ana kavramla ilişkilendirildiği için bayram ve cenaze yemekleri olarak ikiye ayrılmaktadır. *Konakasi* (düğün ve törenlerde konuklara verilen yemek), *şildehana* (bebek dünyaya geldikten sonra yapılan merasim), *kirkinan şığaru* (kırk çıkarma), *tusaukeser* (ilk adım ritüeli), *şaş alu* (saç alma), *atka mingizu* (ata bindirme), *kiz uzatu* (kız düğünü), *uyleni toyi* (evlenme düğünü) vb. gibi bazı neşeli şöenler vesilesiyle şenlikli yemekler düzenlenmektedir. Kederli törenler kapsamında, ölenlerin ardından *jetisi-kirki-juzi-jili ası* (vefat eden insanın yedi, kırk, yüz gün ve yıl dönümlerinde) yemekli anma törenleri yapılmaktadır (Bikenov, 2012: 127-128).



Şekil 3. Toplu yemek düzeninde Kazak geleneklerine göre sofra (Alimbai, 2011: 210).

Kazak mutfak kültüründe yemekle ilgili inançlar

Yiyecek içecekler ile ilgili inanç ve mitler, geçmişten bugüne taşınan etik norm ve kurallardan oluşan bir dizi etno-kültürel ilke olarak ifade edilebilir. Bunlar daha çok çeşitli gelenek, görenek, yasak, örf ve adetlerden kaynaklanmaktadır (Musagazhinova vd., 2019: 237). Geçmişteki inançlardan kaynaklanan çeşitli örf, adet ve yasakların kurumsal düzenleyici işleve ve özel bir öneme sahip olduğu bilinmektedir. Yemekle ilgili inançlar, göçebelerin asırlık ekolojik bilgi ve deneyimlerine dayanmaktadır (Alimbai, 2011: 271).

Kazak toplumunda ise yüzyıllardır oluşan ve korunan inanç ve ritüellerde insan, doğa ve toplum arasındaki ilişkilerden ve doğal çevre ile uyumdan doğan eğitim ve ahlak ilkeleri bulunmaktadır. İlk olarak Gök Tanrı dini (Tengricilik) ile başlayan bu gelenek ve görenekler, Kazakların Müslüman olmalarından sonra İslam dininin emir ve yasaklarıyla birbirine karışarak güçlü bir ulusal renk kazanmıştır (Bikenov, 2010: 138). Bu ilkeler ışığında, Kazak toplumunda, belirli bir hayvanın etinin yemek için kullanılması veya kullanılmamasına bağlı olarak bir düzenleme, kısıtlama, örf, adet ve ritüeller sistemi oluşturulmuştur. Böyle bir sürecin yiyecek içecek tüketimi etrafında gerçekleşmesi doğal bir olgudur (Alimbai, 2011: 271).

Yiyecekler, Kazak toplum kuralında doğruluk ve dürüstlüğün teminatı olarak kullanılmaktadır. Örneğin, yemin eden bir kişi Kuran'ı elinde tutarak ekmek yerken *imanday şinim* “Hak iman gibidir” demektedir. Bu, Allah'ın sözü olarak Kuran'ı ve

kutsal yiyecek olarak ekmeği onurlandırmaktan gelmektedir. Yiyecek içeceklerle bağlantılı olarak Kazak halkı: *sibağa* (saygın misafirlere veya akrabalara ayrılan et parçaları, yiyecekler), *abisin asi/şayi* (köyün kadınlarının birlikte çay içme ortamı), *kona-kasi* (ölen kişinin cenaze töreni öncesindeki akşam vaktinde yakınlarına, komşularına ve uzaktan taziye için gelenlere yemek verme töreni), *kalja* (doğum yapan kadın için kuzu kesilmesi), *kuyruk-bauir asatu* (iki nişanlı taraf arasındaki nişanı onaylamaya yönelik tören) gibi birçok gelenek ve ritüel oluşmuştur. Geleneklerin yanı sıra çok farklı yasaklar, hurafeler, efsaneler, hikâyeler, masallar ve atasözleri vardır (Bikenov, 2010: 146). Bu bağlamda, asırlardır devam eden yiyecek içeceklerle ilgili inanç, ritüel, örf ve adetler Kazak mutfak kültüründe yaygındır. Kazakların yiyecek içeceklere ilişkin temel inanç, ritüel, örf ve adetleri aşağıda yer almaktadır (Bikenov, 2010: 138-145; Alimbai, 2011: 271-275; Musagazhinova vd., 2019: 237-260).

Yiyecek içeceklerle ilgili inanç ve değişler

- Domuz eti İslam dinine göre haramdır ve Kazaklar tarafından tüketilmez. Esasen domuz Müslüman olmadan önce de göçebe hayvancılığa uygun olmadığından Kazaklar tarafından beslenmezdi ve dolayısıyla yenmezdi. Bununla birlikte komşu topluluklarda tüketilen dağ sıçanı, porsuk, kedi, köpek gibi kemirici hayvanların tüketilmesi yine İslam öncesi dönem Kazak toplumlarında yasaktır.
- Geceleri yiyecek içeceklerin üzeri kapatılmaktadır. Açık bırakıldığında kötü ve şeytani bir gücün yiyecek içeceklerle temasının sonucunda onu yiyen kişinin talihsizlik yaşayabileceği ve hastalığa yakalanabileceği yanlış inancı vardır. Ancak bu hurafe temizlik açısından olumlu bir sonuç doğurmaktadır.
- “*Yiyecek içeceği dökme, kızı azarlama*” atasözüne göre kötü söz söylemek ve yiyecek içecek israf etmek kınanacak bir davranış sayılmaktadır.
- “Çok yersen aç kalırsın, ekmeği sol elle kırma kötülüğe uğrarsın” gibi bir söz de bulunmaktadır. Çok yemeyi engelleme amaçlıdır.
- “*Kahvaltıyı bırakma, öğle yemeğini atlama, akşam yemeğine bakma*” deyişi geleneksel Kazak inanışına dayalı olarak öğünlerin günlük rutinini yansıtmaktadır. “*Kahvaltı Tanrı’dandır*” deyişine göre bir misafirin konuk olduğu ailenin fertleriyle birlikte kahvaltı yapması, hatta rastgele eve gelen birinin ev ahalisiyle birlikte yemesi veya acelesi varsa en azından tadına bakması bir zorunluluk olarak görülmektedir. Kahvaltı dışındaki diğer öğünlerde davet olmadıkça komşuların ve diğer insanların katılımının kısıtlanması sosyal açıdan önemli bir kural olarak kabul edilmekte, böylece komşuluk ilişkileri düzenlenmektedir.
- Eve gelen misafirler yemek yemeden bırakılmaz. Yemekten daha büyük bir ikram yoktur, yemeğin kıymetini bilmek, yemek davetine itiraz etmeden

evden ayrılmamak gerekir. Bu durum, yemek sunulan bir evden bolluğun gitmeyeceği inancına dayanmaktadır. Bundan dolayı yemek sırasında gelen kişiye “bize gönlünüz hoşmuş”, yemek yendikten sonra gelen kişiye “bizim hakkında görüşünüz olumsuzmuş” şeklinde Kazak deyişleri oluşmuştur.

- “Bir ekmeğin kırıntısını yiyen çocuk zengin olur” inancı, bir nesli dikkatli olma konusunda eğiten ve muhtemelen göçebe bir ortamda “ekmek kazanmanın” çok çalışmayı gerektirdiğini gösteren biçimlendirilmiş bir ifadedir. Ayrıca kutsallık atfedildiği için ekmeğin üzerine herhangi bir nesne konmaz.
- Misafirperverlik geleneğine göre susayana su vermemek ve yolcuya yemek ikram etmemek ayıptır. Bu tür davranışlar “yolcunun yemeği yoldadır” şeklindeki köklü anlayış ve deyişe bağlı kalan Kazaklar için büyük bir hata olarak kabul edilmektedir.

Yiyecek içeceklerle ilgili yasaklar

- Evde kalacak (evlenemeyecek) yanlış inancıyla (hurafe) kızlara önkol kemiği (*kari jilik*) verilmez. Önkol kemiği büyüklerin (büyükanne, büyükbaba vs.) payıdır. Bu inanç uygulaması büyüklerin statüsüne el uzatmamak gerektiği, her şeyin kendi zamanında ve anında olacağına (zamanı geldiğinde evlenileceğine) inanıldığı anlamına gelmektedir.
- Hamile kadının geç doğuracağına (doğum zamanının gecikeceğine) inanıldığı için deve eti yemesine izin verilmez. Kadının 9 ay yerine 12 ayda doğuracağını, doğumun zor olacağını ve deve gibi nadiren doğum yapacağını ifade eden bir hurafedir.
- Borç olarak su istenmez ve su sıçratılmaz. Lanet gibi olumsuz faaliyetler sırasında kullanıldığı için bunlar yasaklanmıştır.
- Artık yiyecekler yere dökülmez, israf olmaması için hayvanlara (köpeklere, kuşlara vs.) verilir ve nimete saygısızlık olacağı düşüncesiyle ayakla basılmaması için yüksek bir yere konulur.

Yiyecek içeceklerle ilgili ahlak ve görgü kuralları

- Sofra başında gerilmek, sofranın köşesine oturmak, sofraya basmak, ev sahibi gelmeden yemeğe dokunmak, sofrada argo sözcüklerle konuşmak ve sıcak yemeği üfleyerek yemek görgüsüzlük olarak nitelendirilir. Hiç kimse sofradan yemek yemeden kalkmamalıdır. Yemeğe ve insanlara saygı duymak zorunludur. Ayakta veya sokakta yürürken yemek yenilmesi uygun görülmez.
- Ekmeği tek elle koparmak, masaya ters olarak koymak, nesnelerle dürtmek, ekmeğe basmak ve ekmeğe bıçak saplamak hoş görülmez.
- Sofra örtüsü çift katlı ise katlanan kapalı taraf misafire bakacak şekilde sağ tarafa doğru açılır. “Sofra örtüsü doğru olmadan, iş doğru olmaz” atasözü ile bu kural pekiştirilmektedir.

- Büyüklere saygı gösterilmesine ilişkin bir görgü kuralı olarak yaşı büyük olanlardan önce yemeğe başlanmaz.
- Çocuğu göndererek misafirlige davet etmek uygun değildir. Davet için özel bir kişi gönderilmesi gerekli görülür.
- Babasıyla birlikte olan birisi yemekte ikram edilen kelleyi tutamaz. Bu kural kişinin toplum içindeki konumunu bilmesinin ve babaya saygı duymanın göstergesidir.

Yiyecek içeceklerle ilgili ritüeller

Ak verme: Kazaklar süt, kımız, şubat, kefir ve diğer süt ürünlerini “ak” olarak adlandırmakta, onlara kutsallık atfetmekte ve ak (beyaz) renge olumlu çağrışımlar yüklemektedir. Kazak geleneğine göre göçün (bir yerden başka bir yere yerleşim amaçlı gelen göçmen topluluğu) önüne çıkıp onları ak verme (süt, süt ürünleri vs. yiyecek içecek ikram etme) ritüeliyle karşılamak ahlaki, dini ve müstakbel komşuluk görevidir. Ak verme, “*ak kadar temiz, tatlı olalım*” dileği bildirmektedir. Bir başka ifadeyle sıcakkanlı ve saygılı komşu olma anlamına gelmekte ve Türk kültüründeki “*tatlı yiyelim, tatlı konuşalım*” deyişine benzemektedir. Böyle bir durumda yeni göçmenler yerleştikten sonra minnet ve şükranlarını ifade etmek için komşularına ikramda bulunurlar. Göçmen geldiğinde karşılamamak ve selam vermemek Kazak geleneğine aykırı bir davranış sayılmaktadır (Kenzheakhmetuly , 2010: 164).



Şekil 4. Ak verme (Mukantegi, 2016).

Ak dökme: Kazak mitolojik inançlarıyla ilişkilendirilen bir ritüeldir. Sütün dökülmesine ve sıçramasına karşı bir önlemdir. Süt yanlışlıkla döküldüğünde, içine parmak batırılarak alına sürülmekte, sonra üzerine basılmaması için temizlenilmek-

tedir. Ak dökme muhtemelen Şamanizm döneminden kalan bir ritüeldir. Eski çağlardan beri hayvancılıkla uğraşan göçebe Türk ve Moğol halkları beslenmelerinin temeli olan sütü (ak) değerli görmüşlerdir. Süt beyaz rengiyle saflığın, iyi dileklerin ve iyi niyetin simgesidir. Süt ve süt ürünlerine yönelik özel saygıdan dolayı bunlar “ak; beyaz” olarak adlandırılmakta ve birçok ritüelin gerçekleştirilmesinde sembol olarak kullanılmaktadır. Örneğin eve giren yılanın başına süt dökülerek “ak dökme” ritüeli gerçekleştirilir. Yılanın başına “ak dökmenin”, onu bir melek haline getirdiği düşünülmektedir. Bir başka “ak dökme” de bir kişinin hayallerinin bir yıl içinde gerçekleşmesi için uygulanır. Kişi hedeflerine ulaştığında ve başarılı olduğunda, o yıl uğurlu olarak kabul edilmekte ve “ak dökme” ritüeliyle özel olarak anılmaktadır. Hayvancılıkla uğraşanlar ise yılın sonunda, bir sonraki yıla kadar bereketin azalmaması için hayvanın başına ak (süt) dökerek ritüel gerçekleştirirler (Alimbai, 2011: 135-136).



Şekil 5. Ak dökme (Alimbai, 2011: 136).

Ulperşek (karıncık): atın kalbi, eti ve yağı karıştırılarak hazırlanan bir tür ritüel yiyecektir. Sucukla aynı şekilde yapıldığından genellikle kurutulmakta ve uzun süre saklanmaktadır. Geleneksel kullanımında dış yürek zarının yağı, *ulperşek* (karıncık) yağı olarak adlandırılmaktadır. Ulperşek yağının lezzetini artırmak için kırmızı, kazı-karta (at etinden yapılan sucuk çeşidi) ve islenmiş etle birlikte *saba*’da (kırmızı hazırlamak ve saklamak için tütülenmiş at derisinden yapılmış büyük tulum) çalkalanmaktadır. *Ulperşek*, özel bir ritüel yemeği olarak genellikle düğünlerde gelin ve damada büyük tabakta sunulmaktadır (Alimbai, 2014: 611; Orynbekova, 2021).



Şekil 6. Ulperšek (Orinbekova, 2021).

Kuyruk-baur asatu: Saygı göstergesinin bir ifadesi olarak ev sahibinin et ve et ürünlerini kendi eliyle misafirin ağzına yemesi için uzatması şeklinde bir ritüeldir. Burada *baur* akrabalığın, *kuyruk* ise zenginlik ve bereketin sembolüdür. Çoğu zaman nişan töreni sırasında iki tarafın anne ve babaları birbirlerine et parçası verirler. *Asatu*'da sunulan yiyecek yaprak şeklinde dizilmiş 3-4 parça yağlı et şeklindedir. Geleneksel ritüelde kişi, sağ avuca doldurulan *asatu* etini karşıdaki kişinin ağzına uzatmak suretiyle kendi eliyle yedirmektedir. Günümüzde bazı yörelerde bu gelenek sürdürülmesine de ağırlıklı olarak elden ağıza yerine elden ele *asatu* verme şeklinde uygulanmaktadır (Musagazhinova vd., 2019: 240).



Şekil 7. Asatu (Alimbai, 2013: 16).

Jaujurek (kahraman, cesur, yiğit anlamını verir): Yeni kesilen koyun ciğerinin sütle ıslatılıp iç yağ ile kaplanarak tavada kızartılmasıyla hazırlanan bir yemektir. *Jaujurek* iç yağında piştiği için sürekli iki tarafı çevrilmelidir. Eski dönemlerden kalan, sihirli özelliklerin yiyeceklerden geçtiği inancına dayanan bir ritüel yiyecek türüdür. Eski dönemlerde savaş esnasında düşmana saldırmadan önce cesaretli olması ve iyi şans getirmesi için anneler oğullarına bu yemeği pişirmişlerdir (Musagazhinova vd., 2019: 254).



Şekil 8. Jaujurak (Sandyk restaurant, t.y.).

Utabar; geviş getiren hayvanların sindirim sistemindeki bir bölümünün adıdır. Kazak toplumunda onu yiyen kadının erkek çocuğu olacağına dair bir inanç vardır. Bu nedenle geline ikram edilmek üzere tabağa karın kısmının konulması adeti yerleşmiştir. Ritüel olarak eti öncelikle yaşı büyük erkek keserek yer, sonra yemeği yaşlı kadına uzatır. Yaşlı kadın da elindeki *utabar* yemeğini “senin rızkın” diyerek genç gelinin eline verir. Gelin ise minnettarlığını dile getirir. Birden fazla oldukları takdirde genç gelinlere evlenme önceliği, yaş vb. statü özellikleri sırasıyla tabaktaki *utabar* yemeği ikram edilmektedir (Alimbai, 2014: 579).



Şekil 9. Utabar (Musagazhinova vd., 2019: 259).

Sonuç olarak çeşitli gelenek, görenek, örf ve adetlerden doğan Kazak geleneksel mutfak kültürünün inançları, yasakları, görgü kuralları ve ritüelleri göçebelerin eski ekonomik ve kültürel yaşantıyı günümüzde de sürdürdüğünü kanıtlamaktadır. Kazaklar yiyecek içeceklerle çok değer veren ve saygı duyan bir halktır. “Yiyecek insana güç verir” anlayışı Kazak ulusunun hafızasında yer etmiştir. Kazaklar, yiyecek içecekleri insan yaşamı için gerekli olan tüm değerlerin üzerinde tutmaktadır. “Sen yiyecekten büyük değilsin” gibi atasözleri buna tanıklık etmektedir. Kazaklar damak

zevkine düşkündürler, iyi yiyecek içecekleri takdir ederler ve lezzet arayışını önemserler (Bikenov, 2010: 144-145; Kenzheakhmetuly, 2010: 7).

Kazak mutfak kültüründe kullanılan araç-gereçler

Özellikle göçebelik döneminde Kazakların yaşamında yiyecek içecekleri saklamak için araç-gereçler konusuna önem verilmiştir. Farklı amaçlar için kullanılan farklı şekiller ile deri ve ahşap malzemelerden yapılan araç-gereçler, göçebe Kazakların yaşamında özel bir rol oynamıştır. Bu tür araç-gereçlerde, taşıma sırasında yiyecek içeceklerin zarar görmemesi ve hafif olması özellikleri öne çıkmıştır. Göçebelikten yerleşik hayata geçişle birlikte Kazaklar, mutfak araçları yapımında daha çok ahşap, toprak (seramik), deri, metal ve taş gibi maddeleri kullanmışlardır (Kenzheakhmetuly, 2010: 139; Bikenov, 2010: 146; Alimbai, 2014: 755).



Şekil 10. Geleneksel Kazak yurdunda (ev) araç-gereçlerin yerleşimi (Qazaq-oner ulusal derneği,t.y.).

Ahşaptan yapılan araç-gereçler

Kazak mutfak araç-gereçleri büyük çoğunlukla ahşaptan yapılmaktadır. Yiyecek içeceklerin çabuk bozulmaması ve tadının güzel olması amacıyla genellikle *kayın* (Türkçe: kayın-Kazakça ile aynı) ağacı kullanılmaktadır. Kayın ağacı, *adiraspan* (Türkçe: üzerlik otu) dumanıyla temizlenmekte ve su geçirmez olması için kaynamış yağa batırılmaktadır. Daha sonra oyma desenler oluşturulmakta, ısıtılıp cilalanarak ağaca renk katılmakta ve bu böylece araç-gereçlere güzel bir şekil ve renk verilmektedir (Bikenov, 2010: 147).

Kazakların günlük yaşamında kullanılan ahşap mutfak araç-gereç türleri; *şara* (kızıl kasesi), *zere* ve *şara ayak* (tas), *tostağan* (fincan), *tabak* (kase), *astau* (tepsi), *şömiş* (çömlek), *ojau* (kepçe), *kasık* (kaşık), *ağaş şelek* (ağaçtan yapılan kova), *kubi*

(üstü açık fıçı), *ağaç keli* (ahşap havan) vs. olarak sıralanabilir (Kabildinov, 2020: 767).



Şekil 11. Ağaçtan yapılan araç-gereçler (Egemen Qazaqstan, 2018).

Topraktan yapılan (seramik) araç-gereçler

Çömlek araç-gereçler, hayatın her alanında, örneğin ev hayatında (çeşitli araç-gereçler), inşaatta (tuğla, boru), mühendislikte (su tesisatında) ve heykelticilikte yaygın olarak kullanılmaktadır. *Kumira* (testi), *hum* (büyük boy testi), *köze* (kova), *tabak* (kase), *saptiayak* (kupa, bardak), *şığardan* (yağ lambası, mum lambası) vb. gibi ev hayatında kullanılan topraktan yapılan araç-gereçler bulunmaktadır. Örneğin *hum*, içinde çeşitli tahıl ürünlerini saklamak için kullanılmaktadır (Artykbayev v.d., 2008: 209; Alimbai, 2013: 241).



Şekil 12. İçecek ve tahıl muhafazasında kullanılan toprak kaplar (Bolatkyzy, 2019).

Deriden yapılan araç-gereçler

Kazaklar; sığır, at, koyun, deve, keçi gibi hayvanların işlenmiş derisinden ve midesinden, araç-gereç yapımında yararlanmaktadırlar. Deriden yapılan mutfak araç-gereçleri *könek* (sağım hayvanları için kullanılan küçük boy deri kap), *saba* (at derisinden kımız dökmek için yapılan kap), *torsik* (keçi derisinden içecekleri dökmek ve saklamak için yapılan küçük boy kap), *bulkinşak* (at derisinden içecekleri dökmek için yapılan kap), *mes* (keçi derisinden içecekleri dökmek ve saklamak için yapılan büyük boy kap), *şelek* (kova), *dungirşek* (at, deve, öküz derisinden yapılan, içecekleri dökmek ve sağım için kullanılan küçük boy kap) olarak sıralanabilir. Bu araç-gereçler kullanılırken, eski zamanlardan beri yerleşik olan belirli gelenek ve ritüellere sıkı sıkıya uyulmaktadır. Süt ürünlerine yönelik özel saygı nedeniyle, onu saklamak ve tüketmek için kullanılan araç-gereçler de farklı ritüel anlamlarına sahiptir. Örneğin, bir düğüne veya ziyafete *saba* ile kımız götüren kişinin kabı boş olarak geri verilmez, içine bir miktar yiyecek içecek konarak iade edilir. Çünkü yiyecek içecek dolu araç-gereçlerin uğur getirdiğine inanılmaktadır (Alimbai, 2014: 755).



Şekil 13. Kımız içeceği saklamak için deriden yapılan Torsik (Novoe televizenie, 2019).

Metalden yapılan araç-gereçler

Kazaklar demir, bakır, pirinç gibi metalleri mutfak araç-gereci ihtiyaçlarını gidermek için kullanmaktadır. Metal araç-gereçler arasında *kazan* (kazan) ve *temir şömiş* (demir kepçe) kutsal sayılmaktadır. Özellikle yemeklerle ilgili başlıca adet ve ritüeller doğrudan kazan ile ilişkilendirilmiştir. Daha spesifik olarak kazan, ülkenin refahını ve birliğini simgelemektedir (Kabildinov, 2020, s. 767). *Temir oşak* (demir den yapılan ocak), *samauir* (semaver), *temir kumira* (güğü) diğer metalden yapılan araç-gereç örnekleridir (Kenzheakhmetuly, 2010, s. 150).



Şekil 14. Kazan ve temir oşak (demir ocak) (Alimbai, 2014: 630).

Taştan yapılan araç-gereçler

Kazak mutfak kültüründe; buğday, pirinç gibi tahıl ürünlerini ezmek ve dövmek için el değirmeni ve *tas keli* (taş havan) gibi taştan yapılan araç-gereçler bulunmaktadır (Kenzheakhmetuly, 2010: 151).



Şekil 15. Taştan yapılan el değirmeni (Musagazhinova vd., 2019: 31).

19. ve 20. yüzyılın başlarında Kazak mutfak kültürüne yeni eklenen bazı araç-gereçlerle değişim başlamıştır. Diğer metaller, porselen, çini gibi araç-gereçler kullanıma girmiştir. Varlıklı Kazaklar gümüş kaşıklar, kırmızı saklamak ve dökmek için porselen kaplar kullanmıştır. Kırmızı ve ayran içmek için fabrika yapımı ahşap araç-gereçler yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Kazaklar arasında en yaygın mutfak araç-gereçleri Rus yapımı porselen bardaklar, cam tabaklar ve çaydanlıklardır. Sovyet döneminde evlerde yemek pişirmek için gaz sobaları ortaya çıkmıştır. Bu tür işlemlerin etkisiyle araç-gereçlerde de değişiklikler meydana gelmiş-

tir. Ancak bazı geleneksel araç-gereç türleri korunmuştur. Örneğin Orta Kazakistan'ın hayvancılıkla uğraşan bazı yerlerinde *saba*, *torsik*, *kubi*, kazan, semaver ve tabakların kullanımı devam etmiştir. Gazlı ocakların olduğu yerlerde kazan ve semaverler kaldırılmış, bunların yerine emaye çaydanlıklar, elektrikli semaverler ve demlikler kullanılmaya başlanmıştır (Egizbaeva, 2012: 121).

Bununla birlikte, Kazak mutfak kültüründe araç-gereçlere ilişkin bazı inanışlar da bulunmaktadır. Bu inanışlar Kazakların günlük yaşamında ya da konukları ağırlama sırasında önemli yer tutmakta ve anlam taşımaktadır (Alimbai, 2014: 755). Bunlardan bazıları aşağıda açıklanmaktadır.

- Evde kırık araç-gereçler (bardak, tabak gibi) uğur azalır diye tutulmaz. Araç-gereç kırıldığında talihsizlik ve belalar kalsın diye hemen çöpe atma inancı vardır.
- Misafire kırık kapla yemek verilmemektedir. Bu, misafire saygısızlık anlamına gelmektedir.
- Bir kaptan yeme içme bittiğinde o kap devrilmemektedir. Çünkü kabın ters çevrilmesi nimetin bittiği anlamına gelmektedir.
- Komşular eve kapla yiyecek içecek getirdiğinde, kabı boş çevrilmemektedir. Çünkü eve gelen kabı boş göndermek görgüsüzlük olarak kabul edilmektedir.

Sonuç

Kazak ulusal mutfak kültürü, zengin tarihi, etnik yapısı ve coğrafi koşullarıyla derinlemesine bir bağa sahiptir. Bu çalışmada, Kazakların göçebe yaşamından yerleşik hayata geçişine, hayvancılık ve tarım uğraşlarından doğan zengin geleneksel mutfak kültürüne uzanan bir perspektif sunulmuştur. Kazakların yaşam tarzı, doğal koşullar, inançlar, gelenek ve görenekler, ulusal mutfak kültürünü belirlemiş ve ona özgün bir kimlik kazandırmıştır.

Kazak mutfak kültüründe önemli bir yer tutan hayvancılık, özellikle göçebe dönemlerde, toplumun yaşam biçimini ve sosyal örgütlenmesini şekillendirmiştir. Bu bağlamda, hayvancılığın yanı sıra tarımın da Kazak toplumunda farklı aşama ve dönemlerde geliştiği ve zaman içinde kaybolduğu, sonra tekrar canlandığı görülmüştür.

Geleneksel yiyecek içecek kültürü, Kazakların doğal çevreleri, mevsim değişiklikleri ve ekosistemle olan yakın ilişkisi tarafından şekillenmiştir. Kazaklar, yüz yıllar boyunca kendi özgün yaşam biçimlerini sürdürmüş ve bu durum, ulusal mutfak kültürünün temelini oluşturmuştur.

Ayrıca, Kazakların inançlarının, ritüellerinin ve günlük yaşamda kullanılan araç-gereçlerin, geleneksel mutfak kültüründe önemli bir rol oynadığı gözlemlenmektedir. Yiyeceklerle ilgili inançlar, yasaklar, görgü kuralları ve ritüeller, Kazak toplumunun tarihinden, doğa ile olan ilişkisinden ve sosyal yapısından kaynaklanmaktadır.

Günümüzde, Kazak mutfak kültürü sadece bir beslenme biçimi değil, aynı zamanda ulusal bir kimlik ve kültürel mirasın bir parçası olarak da değerlendirilmektedir. Yöresel mutfak kültürü, ulusal marka gelişiminde ve uluslararası turizmde önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, Kazakistan'ın büyük bozkır ülkesi imajını oluşturan bu mutfak kültürü, gastronomi turizmi açısından da potansiyel bir çekicilik oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, Kazak ulusal mutfak kültürü, tarihi, coğrafi özellikleri, hayvancılık ve tarım geleneği, inançları ve ritüelleriyle derin ve zengin bir yapıya sahiptir. Bu çalışma, Kazak mutfak kültürünün geçmişten günümüze uzanan evrimini anlamaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Bu kültür, yiyecek ve içeceklerden daha fazlasını ifade eder; aynı zamanda Kazak toplumunun kimliğinin bir yansımasıdır. Bu nedenle, Kazak mutfak kültürü; kültürel mirasın korunması, turizmde kullanılması ve ulusal marka gelişiminde etkili bir araç olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Alimbai, N. (2011). Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі [Geleneksel Kazak etnografik kategorileri, kavramları ve isimleri sistemi]. Энциклопедия. 1. Том Алматы: DPS, 736.
- Alimbai, N. (2012). Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі [Geleneksel Kazak etnografik kategorileri, kavramları ve isimleri sistemi]. Энциклопедия. 2-Том, Алматы, РПК Слон.
- Alimbai, N. (2013). Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі [Geleneksel Kazak etnografik kategorileri, kavramları ve isimleri sistemi]. Энциклопедия. 4-Том. Алматы: ТОО «Алем Даму Интеграция».
- Alimbai, N. (2013). Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі [Geleneksel Kazak etnografik kategorileri, kavramları ve isimleri sistemi]. Энциклопедия. 5-Том. Алматы: ТОО «Алем Даму Интеграция».
- Artykbayev, J. O., Sabdanbekova, A. A., Elemesov, A. K., & Dauenov E. N. (2008). Дәстүрлі қазақ этнографиясы: оқу-әдістемелік құралы [Geleneksel Kazak etnografyası: eğitim ve yöntem kitabı]. Павлодар: «Кереку».
- Bikenov, A. (2010). Қазақтың мәтериалдық мәдениеті [Kazak maddi kültürü]. Астана, Фолиант.
- Bolatkyzy, A. (2019). Көне Тараз көптің назарында [Eski Taraz birçok kişinin dikkatinde]. <https://www.qamshy.kz/article/48370-kone-taraz-koptinh-nazarynda-fotoreportadg>,

- adresinden Aralık 2023 tarihinde alınmıştır.
- Chernyavskaya, N., & Kauymbayev, R. (2017). The Promotion of Kazakh national cuisine and halal-food, 1st International Halal Tourism Congress, 07-09 April, Alanya, Turkey. PP 1255-1263, 2017.
- Çetin, H. (2021). Kazak Türklerinin törensel günlerdeki yemekleri ve bu bağlamda gerçekleştirilen ritüeller. *Milli Folklor*, 17(131), 219-229.
- Daniyarova, A. E. (2011). Материальная культура средневекового Казахстана [Orta Çağ Kazakistan'ın maddi kültürü]. 4 книга. 2-е издание-Караганда: Изд-во Карагандинского государственного технического университета.
- Demirci, H., & Bürkütbayeva, Ş. (2020). Kazak misafirperverliği: ülüş, misafir ağırlama ve tabak kültürü. *Milli Folklor*, 16(126), 198-209.
- Egemen Qazaqstan (2018). Талдықорғанда «Табыс» цехы астау жасауды қолға алған [Taldykorgan'da "Tabys" mağazası altılık yapımını üstlendi]. <https://egemen.kz/article/178234-taldyqorghanda-tabys-tsekyh-astau-dgasaudy-qolgha-alghan>, adresinden Aralık 2023 tarihinde alınmıştır.
- Egizbaeva, M., K. (2012). Қазақ халқының дәстүрлі материалдық мәдениеті: оқу құралы [Kazak halkının geleneksel maddi kültürü]. Алматы: Қазақ университеті.
- Kabildinov, Z. E. (2019). Қазақстан тарихы [Kazakistan Tarihi. Ansiklopedi. 3 Cilt]. Энциклопедия. 3 Том. Алматы: «ЛИТЕРА-М» ЖШС
- Katran, D. (2002). Қазақтың дәстүрлі ас-тағам мәдениеті: тарихи-этнографиялық зерттеу [Kazak geleneksel yemek kültürü: Tarihi ve etnografik bir inceleme] Монография. Алматы: ҚазМӨҒЗИ.
- Kenzheakhmetuly, S. (2010). Қазақтың дархан дастарханы [Kazakların geniş gönüllü sofrası]. Алматы: «Алматыкітап баспасы».
- Mukantegi, D. (2016). Ас қайыру батасы [Yemek duası]. <https://qamshy.kz/article/16563-as-qayyru-batasy>, adresinden Aralık 2023 tarihinde alınmıştır.
- Musagazhinova, A. A., Katran, D., & Sinyavsky, Yu. A., (2019). Қазақы ас: Дәстүр мен дәм [Kazak yemeği: Gelenek ve lezzet]. Нұр-Сұлтан: Центр оперативной полиграфии.
- Novoe televidenie (2019). Наурыз: казахская национальная посуда [Nevruz: Kazak ulusal sofra takımları]. <https://novoetv.kz/nauryz-kazaxskaya-nacionalnaya-posuda/>, adresinden Aralık 2023 tarihinde alınmıştır.
- Nurasıl, B. (2019). Түрік әлемі: көне тағамдар [Türk dünyası: Kadim yemekleri]. https://e-history.kz/kz/news/show/1090/?sphrase_id=32896, adresinden Aralık 2023 tarihinde alınmıştır.
- Orynbekova, A. (2021). Үлпершек ұзатылған қыздың сыбағалы асы [Ulpershek evlenen bir kızın yemeği]. <https://dasturkb.kz/үлпершек-ұзатылған-қыздың-сыбағалы/2021/>, Retrieved, December, 2023.
- Pokhlebin, V., V. (2004). Национальные кухни наших народов [Halkımızın ulusal mutfakı]. Москва: Центрполиграф.

- Qazaq-oner ulusal derneği (t.y.). <https://qazaqoner.kz/index.php?route=common/home>, adresinden Aralık 2023 tarihinde alınmıştır.
- Sandyk restaurant (t.y.). <https://sandyq.kz/>, adresinden Aralık, 2023.
- Sanik, Z., & Zeynollakzy, Zh. (2016). Қазақ этнографиясы [Kazak ethnography]. Алматы, «Ан Арыс» баспасы.
- UNTWO (2012). Global report on food tourism. Madrid, Spain.
- Yusipova, Y. Zh. (2007). Қазақ халқының салт-дәстүрлері [Kazak halkının gelenek ve görenekleri]. Алматы: Көшпенділер

24 OĞUZ BOYUNUN TAMGALARININ SEMBOLİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Sema YOZGAT*

Özet

Türk mitolojisi efsane, destan ve masallardan oluşmaktadır. Sanat ve tasarım alanında sanatçılar, günümüze kadar Türk mitlerini eserlerinde kullanmışlardır. En önemli Türk destanlarından biri “Oğuz Kağan Destanı”dır. Mete Han, İlk Büyük Hun İmparatorudur. Türklerin ilk büyük hakani olan Mete Han’ın İslamiyet’ten önce ve sonra adına destanlar yazılmıştır. Destanlarda adı “Oğuz” olarak geçmektedir. Oğuz, “ok eri” anlamında kullanılmaktadır. Mete Han, ıslık çalan oku ile askerlerini eğittiği için bu isimle anılmaktadır. Uygurlara ait Oğuz Destanında; Oğuz Han’ın yerde bir ağaç kovuğunda karşılaştığı eşinden “Gök, Dağ, Deniz” isimli üç oğlu olduğu belirtilir. Yine gökten bir ışık ile karşına çıkan eşinden “Gün, Ay, Yıldız” isimli üç oğlu olur. Yer ve gök, Çin kültüründeki Yin ile Yang’ın Türkçedeki karşılığıdır. Gök, Tanrının, yer ise Toprak Ananın sembolüdür. Türk tarihinde büyük devletler kuran hükümdarlar Kayı ve Kınık gibi 24 Oğuz boyundan gelmiştir. Gün Han’dan; Kayı, Bayat, Kara-Evli, Alka-Evli, Ay Han’dan; Yazır, Döğer, Yaparlı, Dodurga, Yıldız Han’dan; Avşar, Kızık, Bedgili, Karkın, Gök Han’dan; Bayındır, Çavuldur, Becene, Çepni, Dağ Han’dan; Salur, Eymür, Ala Yontlı, Üregir, Deniz Han’dan; İğdir, Yıva, Bügdüz, Kınık boyu türemiştir. Bu boyların her birini bir doğan kuşu temsil etmektedir. Bu araştırma, betimsel analiz yöntemi kullanılarak yürütülmüştür. Araştırma kapsamında boylar hakkında edinilen bilgiler minvalinde yapay zekâ araçları ile temsili boy sembolleri üretilmektedir. Oluşturulan bu temsili görsellerin gelecekte logo tasarımı, resim, illüstrasyon, takı tasarımı gibi sanat ve tasarım alanında çeşitli çalışmalarda kullanımının yaygınlaşması amaçlanmaktadır.

* Öğr. Gör., Sema YOZGAT, Yozgat Bozok Üniversitesi Akdağmadeni Meslek Yüksekokulu, Türkiye, semayozgatt@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5463-3151/>

A SYMBOLIC ANALYSIS OG TAMGAS OF 24 OGHUZ TRIBES

Abstract

Turkish mythology consists of legends, epics and tales. Artists in the field of art and design have used Turkish myths in their works to this day. One of the most important Turkish epics is the “Oghuz Kagan Epic”. Mete Khan is the First Great Hun Emperor. Epics were written in the name of Mete Khan, the first great khan of the Turks, before and after Islam. His name is “Oghuz” in the epics. Oghuz is used in the meaning of “arrowman”. Mete Khan is known by this name because he trained his soldiers with his whistling arrow. In the Oghuz Epic belonging to the Uyghurs; it is stated that Oghuz Khan had three sons named “Gok (Sky), Dagħ (Mountain), Deniz (Sea)” from his wife whom he met in a tree hole on the ground. Again, he had three sons named “Gun (Sun), Ay (Moon), Yıldız (Star)” from his wife who came across him with a light from the sky. The earth and the sky are the Turkish equivalents of Yin and Yang in Chinese culture. The sky is the symbol of God, and the earth is the symbol of Mother Earth. The rulers who founded great states in Turkish history came from 24 Oghuz tribes such as Kayı and Kınık. From Gun Khan; Kayı, Bayat, Alka-Evli, Kara-Evli, from Ay Han; Yazır, Dogher, Dodurga, Yaparlı, from Yıldız Han; Avşar, Kızık, Bedgili, Karkın, from Gok Han; Bayındır, Becene, Chavuldur, Chepni, from Dagħ Han; Salur, Eymur, Ala Yontlı, Uregir, from Deniz Han; Ighdir, Bugduz, Yıva, Kınık tribes were derived. Each of these tribes is represented by a falcon. This research will be conducted using the descriptive analysis method. Within the scope of the research, representative tribe symbols will be produced with artificial intelligence tools in the form of information obtained about the tribes. It is aimed to spread the use of these representative visuals in various studies in the field of art and design such as logo design, painting, illustration, jewelry design in the future.

Keywords: Turkish Mythology, Symbol, Birds.

1. TÜRKLERDE KUŞ SEMBOLÜ

Türklerin ilk yerleşimi olarak bulunduğu bölgesi, Altay ve Tanrı Dağları'ndan Baykal Gölü'ne kadar uzanan Orta Asya'dır (Çoruhlu, 2013, s.15). Proto-Türkler avcılık, balıkçılık ve tarımla geçinir, aşiret düzeninde yaşardı. Eski Türk devletleri, bozkır kültürüyle büyük uygarlıkları etkilemiş, göçebe yaşamları doğal koşulların yanı sıra düşman saldırılarından korunma ihtiyacından kaynaklanmıştır (Gökalp, 2015, s.31).

Hunlar, bilinen ilk Türk devleti, M.Ö. 220'de Teoman tarafından kurulmuş, oğlu Mete Han döneminde en güçlü zamanını yaşamıştır. Mete Han, tüm Türk boy-larını tek yönetim altında toplayarak merkezi bir devlet kurmuş, geliştirdiği askeri sistem birçok devlet tarafından benimsenmiştir. Hunlar, Çin tehdidine karşı batıya göç etmiş, Akhunlar ve Göktürkler gibi yeni devletlerin temellerini atmıştır (Bang & Rahmeti, 2012, ss. 24-26).

Eski Türkler hayvanları kutsal kabul etmiş, mitolojilerinde doğa ile iç içe bir sembolizm geliştirmiştir. Şaman inanışlarında kartal, kuğu ve kurt gibi hayvanlara mistik anlamlar yüklenmiş, Türk destanlarında kuş formuna girme teması sıkça işlenmiştir (Ögel, 2014a, s.53). Kuş motifleri, Selçuklu ve Osmanlı sanatında hükümdarlık ve avcılık sembolü olarak kullanılmış, çini ve minyatürlerde yer almıştır.

2. 24 OĞUZ BOYU

Selçuklular, Orta Asya'dan Anadolu'ya kültürel miraslarını taşımış, kervansaraylar, camiler ve medreselerle bölgenin ticari ve sanatsal gelişimine katkıda bulunmuştur (Fırat, 1996). Selçuklu mimarisinde ve bayraklarında çift başlı kartal figürü kullanılmış, Osmanlı'da yırtıcı kuşlar ordu nişanelerinde yer almıştır. Eski Türkler, geçimlerini çobanlık ve avcılıkla sağlamakta olup, bahar dönemi geldiğinde sürülerini yaylalara ve otlaklara götürmekteydiler. Yarı göçebe yaşam tarzına sahip bu topluluklar, göç sırasında sürülerin birbirine karışmasını önlemek amacıyla her boy kendisine ait "tamga"sını (damga-işaret) hayvanlara uygulamaktaydı (Esin, 1985, s.1). Türkler, sembollerini sahiplik ve aidiyet nişanesi olarak kabul ettiklerinden, bu işaretleri kutsal saymışlardır. Büyükbaş hayvanların sağrısına yapılan işarete "damga", küçükbaş hayvanların kulaklarına yapılan çentiklere "en", günlük ev eşyalarına ve dokumalara işlenen veya boya ile gösterilen işaretlere ise "im" adı verilmiştir. 24 Oğuz boyuna ait semboller, Anadolu'da ve Osmanlı döneminde yaşamaya devam etmiş olup, günümüzde müzelerde sergilenmektedir. Özellikle Kayı boyunun sembolü, Osmanlı mirasıyla bağlantılı olarak bazı silahlar üzerinde görülmekte ve müzelerde sergilen-

mektedir (Ersoy, 2007, ss. 539-540).

Türkler, her doğan türüne ayrı bir ad vermiş ve öyle ki Ögel’e göre, Oğuz boylarının her birinin sembolü farklı bir doğan türü olmuştur. Osmanlı minyatürlerinde de bu geleneğin izleri görülmekte olup, elinde doğan tutan padişah figürleri sıkça yer almaktadır. *Tuğrul, Çağrı, Sungur, Şahin ve Lâçin* gibi isimler, doğan kuşundan esinlenerek üst düzey kişilere verilen adlar arasındadır. Türk devletlerinde “kuş beyi” unvanı, avcı doğanlarla ilgili işleri yöneten veya yüksek rütbeli devlet görevlilerine verilen bir unvan olarak kullanılmıştır. Eski Türklerde önemli bir yere sahip olan doğancılık geleneği, Osmanlı döneminde de devam etmiştir (Ögel, 2014b, s.161). Türkler, doğancılığı savaş ve avcılıkta kullanmış, doğan, şahin ve kartal gibi yırtıcı kuşları eğitmiştir. Osmanlı’da bu geleneği sürdüren çakırcıbaşı, şahincibaşı gibi görevler vardı (Somça, 2005, ss. 98-103). Kuş sembolizmi, tarih boyunca Türk kültüründe önemli bir yer tutmuş, sanattan devlet yönetimine kadar birçok alana yansımıştır.

Türklerin İslamiyet’i kabul etmesinden önce Türk toplulukları bozkırlarda ve sulak alanlarda boylar halinde yaşamaktaydı. Hun, Göktürk ve Uygur gibi büyük devletler kurulduğunda da bu boy sistemi varlığını sürdürmüştür. Taşağıl’a (2014, s. 40) göre, boy sistemi Selçuklu Devleti’nin kurulmasına kadar devam etmiştir. Eski Türkçede “boy” kavramı “bod” terimiyle ifade edilmekte olup, bu kelimedenden türeyen “budun” ise millet anlamına gelmektedir (Ögel, 1988, ss. 335-338). Türk toplum yapısı hiyerarşik bir düzen içerisinde; aile, soy, boy, bodun ve il (devlet) şeklinde sıralanmaktaydı. Boyların yönetimi beyler tarafından, devletin yönetiminden ise Kağan sorumluydu.

Oğuz Han’ın veziri Irkıl Hoca tarafından, 24 Oğuz boyuna isimleri ve her biri yırtıcı bir kuş olan sembolleri verilmiştir (Ögel, 1988, s. 513). Türk mitolojisi ile ilgili araştırmalar yapan Bahaeddin Ögel’in kaynakları başta olmak üzere birçok kaynak, Oğuz boylarının sembolü olan kuşların tamamının doğan türüne ait olduğunu belirtmektedir. Nitekim Somçağ’ın yukarıda vurguladığı üzere, bu kuş aslında doğan türlerinden biridir. Oğuz boylarının doğu kolunu oluşturan **Gün Han, Ay Han ve Yıldız Han** büyük doğanlarla, batı kolunu oluşturan küçük kardeşler ise küçük doğan türleriyle sembolize edilmiştir. **Gün Han** – Şahin, **Ay Han** – Kartal, **Yıldız Han** – Tavşancıl, **Gök Han** – Sungur, **Deniz Han** – Çakır (Çağrı), **Dağ Han** – Uç Kuş (Resim 1) (Gökalp, 2015, s. 71). Bu noktada, verilen kuş adlarının tamamının doğan familyasına ait olduğu unutulmamalıdır.



Resim 1: Oğuz Boyları ve onları temsil eden kuşları (Gökalp, 2015, ss.199-201, Ersoylu, 2015, ss.48-50).

2. 1. Kayı

Divânü Lugâti't-Türk kaynağında “Kayıg” olarak adı geçen bu boy, diğer temel eserlerde “Kayı” ifadesi ile yer almaktadır. Üç kaynakta bu adın anlamı “muhkem (sağlam)” olarak geçmiştir (Ercilasun, 2008, s. 11). Kayı boyunun sembolü olan kuş ise “şunkar”dır. Anadolu’da sungur olarak bilinen bu kuş, genel olarak doğan cinsinden kuşlara verilen bir isimdir (Ögel, 2014a, ss. 386-387). *Falco rusticolus*, yani Ak Sungur, dünyanın en büyük doğan türü olarak kabul edilmektedir (Özkan). Tüm bu özellikler, yapay zekâ aracılığıyla oluşturulan vektörel bir temsilde görselleştirilmiş olup, söz konusu temsil Resim 2’de yer almaktadır. Doğan cinsi Sungur kuşu, kanatlarını iki yana açarak güçlü ve sağlam bir duruş sergilemektedir. Osmanlı Devleti’ni kuran Kayı boyu, Türk tarihinin en önemli boylarından biri olduğundan, bu sembolde Türkleri temsil eden mavi renk tercih edilmiştir.



Resim 2: Ak Sungur Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Kayı boyu sembolü.

2. 2. Bayat

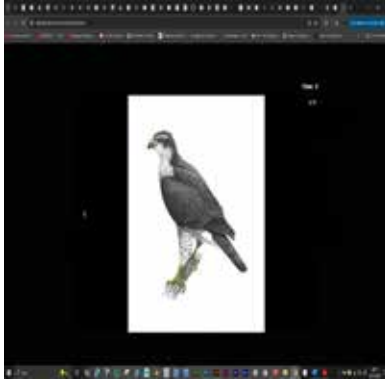
4 farklı kaynaktan *Bayat* ifadesi ile geçen bu boyun manası “devletli”dir (Ercilasun, 2008, s. 11). Bayat boyunun sembolü ise “üğü” kuşudur. Ügü, avcılıkta kullanılan küçük baykuş türlerine verilen isimdir. Ögel’e (2014a, s. 388) göre, bu kuş sıradan bir baykuş olmayıp, gece doğanları olarak adlandırılan bir türdür. *Falco peregrinus*, Türkçede Bayağı Doğan, Alaca Doğan (Çakmak ve Işın, 2005, s. 17) veya Gök Doğan adlarıyla bilinmektedir. Tüm bu özellikler, yapay zekâ destekli vektörel bir temsilde görselleştirilmiş olup, ilgili temsili Resim 3’de görmek mümkündür. Doğan cinsi Bayat kuşu, kanatlarını iki yana açarak devletin gücünü ve bütünlüğünü simgeleyen bir görüntü sunmaktadır. Geleneksel motiflerle bezenmiş bu sembol, devletin varlığını ve sürekliliğini temsil etmektedir.



Resim 3. Bayağı Doğan Kuşu Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Bayat boyu sembolü.

2. 3. Alka-Evli

Yaygın bir ifade ile “Alka-Evli” olarak adlandırılan bu boyun adının manası, “her yerde başarı ve refaha sahip olan” şeklinde belirtilmektedir. Alka-Evli boyunun sembolü olarak kullanılan kuş, “köykenek”tir. Ögel (2014a, s.389) köykenek kuşunu, doğan cinsine ait bir tür olarak tanımlarken, Bolat (2022, s.81) bu kuşu “atmaca türünden bir yırtıcı” olarak nitelendirmiştir. Buna ek olarak, atmaca türleri arasında yer alan ve doğanlarla sıklıkla karıştırılan türün *Accipiter gentilis* olduğu belirtilmektedir. Türkçe’de çakırdoğan olarak bilinen bu kuş ve boy ile ilgili tüm özellikler, yapay zekâ destekli vektörel bir temsilde görselleştirilmiş olup, ilgili temsili Resim 4’de incelemek mümkündür. Doğan cinsi Çakır kuşu, kanatlarını iki yana açarak her yerde başarılı ve güçlü olduğunu sembolik biçimde ortaya koymaktadır. Ayrıca, kuşun orijinal renklerine kıyasla daha canlı tonların kullanılması, sembole refahlık ve dinamizm katmaktadır.

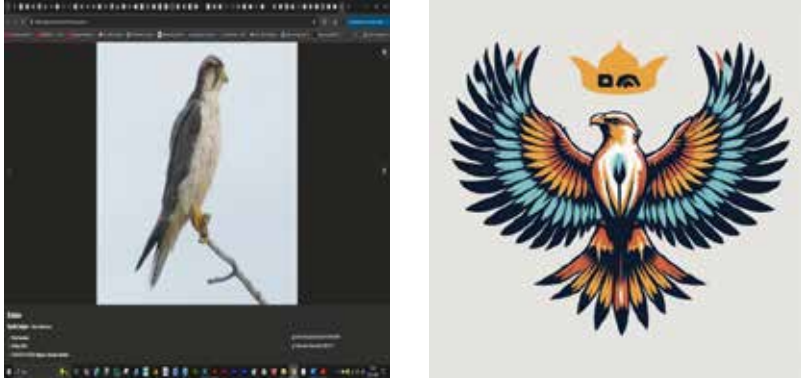


Resim 4. Çakır Doğan Kuş Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Alka-evli boyu sembolü.

2. 4. Kara-Evli

Kaynaklarda farklı biçimlerde yer alan bu boy isminin tam olarak netleştirilememiş olması nedeniyle, yaygın bir ifade ile “hava koşulları ne kadar zor olsa da her yerde çadır kurabilen” şeklinde yorumlanması tercih edilmektedir. Damgasının şeklinin kamçı benzeri olduğu Kara-Evli boyunun sembolü olarak kullanılan kuş, “göbek-sarı” kuşudur (Ögel, 2014a, s. 240). Bu kuş türü, bıyıklı doğan olarak bilinen *Falco biarmicus* ile ilişkilendirilebilir; bu kuş türü hem Orta Asya’da bulunuyor hem de göbek kısmında sarı tonlar gösterebilmektedir. Türkçe’de bıyıklı doğan

olarak bilinen bu kuş ve boy ile ilgili tüm özellikler, yapay zekâ destekli vektörel bir temsilde görselleştirilmiş olup, ilgili temsili Resim 5’te incelemek mümkündür. Bu kuş figürü, bırıklı doğan (*Falco biarmicus*) türüyle ilişkilendirilebilir ve kanatlarını iki yana açmış haliyle güç, özgürlük ve dayanıklılığı simgelemektedir. Renk paletinde öne çıkan turuncu, mavi ve siyah tonları, göbek-sarı olarak tanımlanan kuşun özellikleriyle örtüşmektedir. Turuncu ve sarı tonlar, başarı ve refahı temsil ederken, mavi renk ise Türk kültüründe bağımsızlık ve gökyüzü ile ilişkilendirilir. Kuşun başının üstünde yer alan taç benzeri sembol, Kara-Evli boyunun otoritesini, devlet kurucu niteliğini ve zorlu koşullara uyum sağlayan yapısını vurgulamaktadır. Damganın şekli, kamçıya benzeyen geleneksel motifleri içerebilir ve boyun kimliğini güçlendiren bir unsur olarak değerlendirilebilir.



Resim 5. Bırıklı Doğan Kuşu Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Kara-evli boyu sembolü

2. 5. Yazır

3 farklı kaynaktan ismi *Yazır* kelimesi ile geçen bu boyun adı “her millet tarafından benimsenip, sevilen” anlamına gelmektedir. Yazır boyunun sembolik kuşu ise “turumtay”dır. Radlof, turumtayın küçük atmaca türlerinden biri olduğunu belirtmiştir. Ayrıca XVI. yüzyıldan itibaren Moğollar, Türk kültürünün etkisiyle atmacaları “turumtai” olarak adlandırmaya başlamışlardır (Ögel, 2014a, s. 390). *Falco chicquera* doğan türü Türkçe’de Turumtay veya Al Başlı Doğan olarak bilinen bu kuş ve boy ile ilgili tüm özellikler, yapay zekâ destekli vektörel bir temsilde görselleştirilmiş olup, ilgili temsili Resim 6’da incelemek mümkündür. Doğan cinsi Turumtay kuşu, dairesel bir yapı içerisinde evrensel kapsayıcılığı yansıtan sembolik bir biçimde temsil edilmiştir.



Resim 6. Turumtay Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Yazır boyu sembolü.

2. 6. Döger

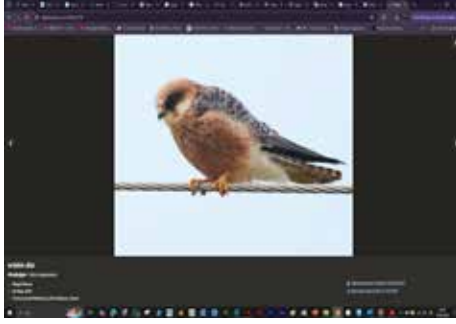
3 ayrı kaynakta “Döger” kelimesi ile anılan bu boyun isminin manası, kaynaklarda “bir araya gelmek için”, “belirli bir yön doğrultusunda dönüp toplanan” ve “yuvanlık” şeklinde ifade edilmektedir (Ercilasun, 2008:14). Ancak, daha açıklayıcı bir ifade ve bir Türk boyunu anlatan bir tanımlama yapmak amacıyla, bu boyu “bir çatı içerisinde toparlayan” olarak nitelenebilir. Ayrıca, Döger boyunun kuşu “köçken” olarak tanımlanmaktadır (Ögel, 2014a, s.240). “Köç” kelimesi Bayburt, Kars, Iğdır ve Erzurum halk ağzında göç anlamına gelmektedir (TDK). Buradan yola çıkarak “köçken” kelimesi “göçmen” olabilir. *Falco tinnunculus* isimli doğan türü Orta Asya olan göçmen bir doğan cinsidir. Türkçe’de Kerkenez olarak bilinen bu kuş ve boy ile ilgili tüm özellikler, yapay zekâ destekli vektörel bir temsilde görselleştirilmiş olup, ilgili temsili Resim 7’de incelemek mümkündür. Doğan cinsi Bayağı Kerkenez, kanatlarını iki yana açarak herkesi tek bir çatı altında topladığını dairesel form ve Kırgızistan bayrağındaki çadır sembolü aracılığıyla ifade etmeye çalışılmıştır.



Resim 7: Kerkenez Doğan Kuşu Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Döğer boyu sembolü.

2. 7. Dodurga

Kaşgarlı'da "Totırka", Reşideddin'de "Durdurga", Yazıcıoğlu ve Ebülga-zi'de "Dodurga" olarak anılan bu boyun isminin anlamı, "ülke alan ve onu bir düzen içerisine sokan" şeklinde ifade edilmektedir (Ercilasun, 2008, s.15). Dodurga boyuna ait kuş, "kızıl karçıgay" olarak adlandırılmaktadır. Radlof'a göre, "karçıgay kuşu" atmaca türüne dahil edilirken; Kırgız lehçesi ve Anadolu kaynaklarında da bu kuş atmaca cinsi kapsamında değerlendirilmektedir (Ögel, 2014a, s.392). *Falco vespertinus* isim doğan türünün dişisi kızıl renklidir. Orta Asya'da da görülen bu kuş türünün kızıl karçıgay olabilir. Kazakça "karşıga" ve Kırgızca "karçıgay" kelimeleri yırtıcı kuşlar için kullanılmaktadır. Türkçe'de Aladoğan olarak bilinen bu kuş ve boy ile ilgili tüm özellikler, yapay zekâ destekli vektörel bir temsilde görselleştirilmiş olup, ilgili temsili Resim 8'de incelemek mümkündür. Doğan cinsi Aladoğan, güneş sembolizmi aracılığıyla ülkenin düzene kavuşturulmasını temsil etmektedir. Bu temsilde, kırmızı renk kullanılarak "kızıl" ifadesi güçlendirilmektedir.



Resim 8: Aladoğan Kuşu Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Dodurga boyu sembolü.

2. 8. Yaparlı

Kaşgarlı'nın Oğuz boylarını yirmi iki olarak kabul edilen düzen kapsamında adı yer almayan *Yaparlı* boyunun isminin manası, Ebülğazi kaynaklarında “önüne her ne geçerse yıkan” ve “dağıtıp yaymak” ifadeleriyle tanımlanmaktadır (Ercilasun, 2008, s.16). Bu Yaparlı boyuna ait kuş sembolü ise kırğu olarak belirlenmiştir; Kaşgarlı Mahmud'un ifade ettiğine göre bu kuş, atmaca türünden bir av kuşudur (Ögel, 2014a, s.391). “Kırğı” kelimesi Türkçe’de atmaca türü için kullanılmaktadır. Bu minvalde, atmacaya en çok benzeyen doğan türü *falco cherrug* cinsidir. Bu doğan türü Türkçe’de Ulu Doğan ismi ile bilinmektedir. Orta Asya’da varlık gösteren bu yırtıcı kuş sembolünü “önüne çıkanı yıkar” anlamı ile avına karşı manevra yapar şekilde resim 9’da gösterilmeye çalışılmıştır.



Resim 9: Ulu Doğan Kuş Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Yaparlı boyu sembolü.

2. 9. Avşar

Avşar boyunun adı genel olarak kabul görmekte olup, anlamı “avcılık işinde çevik” şeklinde tanımlanmaktadır (Ercilasun, 2008, s. 16). Bu Avşar boyuna ait kuş türü ise “cure laçın” olarak bilinmektedir. Ahmet Vefik Paşa, laçın kuşunu beyaz tüylü ve kızıl ayaklı bir şahin olarak tanımlarken, Osmanlı kaynaklarında bu yırtıcı kuşun “ak şahin” olduğu açıkça ifade edilmektedir (Ögel, 2014a, s. 393). Türk Dil Kurumu’na (TDK) göre, “cüre” terimi küçük kuşları tanımlamak için kullanılan bir ifadedir (Milliyet). “Laçın” ise Farsça kökenli olup “şahin” anlamına gelmektedir (Gedik Üniversitesi). Bu bilgiler ışığında, tam anlamıyla bir doğan kuşuna rastlanmamaktadır. Ancak bu özellikleri temsil edebilecek kuş sembolü, renginden dolayı *Falco rusticolus* türü olan Ak Sungur’a benzemektedir. *Falco vespertinus* türü gibi daha küçük bir yapıya sahip olmalıdır. Resim 10’da bu boyu temsil eden doğan sembolü yer almakta olup, sembolde avcılık özelliği de vurgulanmıştır.



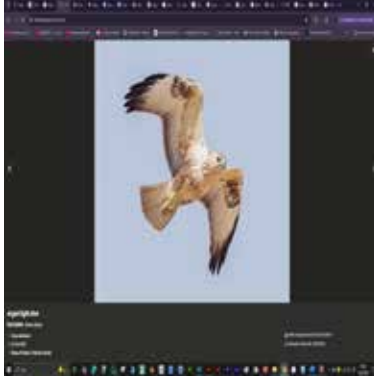
Resim 10: Leonardo ile üretilmiş Avşar boyu sembolü.

2. 10. Kızık

Birçok temel kaynaktaki ismi “Kızık” olarak geçen bu boy, Kaşgarlı Mahmud’un eserlerinde ismi geçmeyen boylardan biridir. Boyun manası, “kuvvetli, kahraman ve savaşı” olarak kabul edilmektedir. Kızık boyuna ait kuş sembolü ise “sarıcı”dır. Ögel’e (2014a, s. 394) göre, bu kuş türü Buteo cinsine ait olup, zoologlar tarafından genel olarak “şahin” olarak adlandırılmaktadır.

Buteo rufinus şahin türü, bazen doğanlarla karıştırılabilmektedir. Bu türün sarı tonlarda tüyleri de vardır. Kızıl şahin adıyla bilinen bu kuş ve boy ile ilgili tüm özellikler, yapay zekâ destekli vektörel bir temsilde görselleştirilmiş olup, ilgili temsili

Resim 11’de incelemek mümkündür. Sarı tonlarında tasarlanan bu doğan, “sarıca” ifadesine bir atıfta bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, kuşun sağlam duruşu, savaşçı bir ruhu sembolize etmektedir.



Resim 11: Kızıl Şahin Kuş Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Kızık boyu sembolü.

2. 11. Begdili

Kaynaklarda genel bir ifade ile “Begdili” boyun adı, “beyin dili” veya “beyin sözü” anlamından hareketle “sözü hürmetli” olarak yorumlanmaktadır. Begdili boyuna ait kuş sembolü ise “bahri”dir. Ancak, Orta Asya ile ilgili kelimelerde böyle bir kuş türü ile karşılaşılmamaktadır (Ögel, 2014a, s. 240). Bahri kelimesi denizle ilgili bir kavramdır (TDK). Orta Asya’da sulak bölgede yaşayan doğan türü olan *Falco naumanni*, Türkçe ismi Küçük Kerkenez’dir. Bu boy ile ilgili bilgiler doğrultusunda bu doğan türü bu boyu temsil edebilir. Görsel 12’de bu kuş ve boy ile ilgili tüm özellikler, yapay zekâ destekli vektörel bir temsil ile görselleştirilmektedir. Sulak bölgede yaşadığı için sembolde yeşil renk tercih edilmiştir.



Resim 12: Küçük Kerkenez Doğan Kuş Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Begdili boyu sembolü.

2. 12. Karkın

Temel üç farklı kaynaktan “Karkın” olarak adı geçen bu boy, Kaşgarlı Mahmud’un eserlerinde ismi geçmeyen boylardan biridir. Bu boyun isminin anlamı, “halkını doyuran” olarak kabul edilmektedir. Karkın boyuna ait kuş sembolü ise “laçın”dır (Ögel, 2014a, s. 240). Daha önce belirtildiği üzere, laçın şahin olarak kabul edilmektedir. Fakat, Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya’nın da ifade ettiği gibi “laçın; bir doğan türü, ak doğan”dır (TDK, 2013:72). Bundan dolayı denilebilir ki; Laçın adı, Orta Asya ve Türk kültüründe genellikle bayağı doğan (*Falco cherrug*) için kullanılmaktadır. Ulu Doğan olarak bilinen *falco cherrug* cinsi ve Karkın boyu ile ilgili bilgiler doğrultusunda resim 13’de yapay zekâ destekli vektörel bir temsil oluşturulmuştur. Bu temsili görsel ile halkını doyuran doğan kuşu sembolize edilmeye çalışılmıştır.



Resim 13: Leonardo ile üretilmiş Karkın boyu sembolü.

2. 13. Bayındır

Dört farklı temel kaynaktan “Bayındır” ismi ile geçen boyun adının manası, “her zaim zenginlik içinde olan” şeklinde belirtilmektedir (Ercilasun, 2008, s. 18). Ancak kaynaklarda bu boya ait herhangi bir kuştan bahsedilmemektedir. Resim 14’de bu kuş ve boy ile ilgili tüm özellikler, yapay zekâ destekli vektörel bir temsil ile görselleştirilmektedir. Bereket, nar imgesi ile temsil edilerek doğan kuşu ile birlikte kullanılmıştır.



Resim 14: Leonardo ile üretilmiş Bayındır boyu sembolü.

2. 14. Beçenek

Genellikle bir ifade ile “Beçenek” adının anlamı “çaba sarf eden” şeklinde ifade edilmiştir (Ercilasun, 2008, s. 19). Bu Beçenek boyuna ait kuş ise ala-toğan olarak geçmektedir. Ögel’e (2014a, s. 395) göre ala-toğan, doğan ile şahin benzeri bir kuş türüdür. *Falco vespertinus* cinsi doğan kuşu “ala doğan” olarak bilinmektedir. Bu kuş, boya temsil eden kuş türü olabilir. Resim 15’te Beçenek boyunun sembolü al rengi olan kırmızı tonlarda kullanılmıştır. Bu boyun sembolünün anlamını pekiştirmek için gayretli anlamı ok ve yay imgesi ile gösterilmeye çalışılmıştır.



Resim 15: Leonardo ile üretilmiş Beçenek boyu sembolü.

2. 15. Çavuldur

Genel bir ifade ile *Çavuldur* olarak bilinen bu boyun isminin, “şerefli, namuslu ve yardımsever” anlamlarına geldiği kabul edilmektedir (Ercilasun, 2008, s. 19). Çavuldur boyunun sembolik kuşu “bugdayık” olarak adlandırılmaktadır. Kartallar arasında en büyük ve en yırtıcı tür olarak bilinen bugdayık, bu özelliği nedeniyle Çavuldur boyunun ongunu olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla, boylar arasında Çavuldur boyu, en büyük yırtıcı kuş ile sembolize edilmiştir (Ögel, 2014a, ss. 395-396). Budayık, genellikle kuşların lideri için kullanılan bir ifadedir. En yırtıcı doğan türü bu boyu temsil eden kuş türü olabilir. Orta Asya’da yaşayan en yırtıcı doğan türü ve kartala benzeyen *falco cherrug*’tur. Çavuldur boyu için yapay zekâ aracında üretilen sembolde kahve sarı tonları tercih edilmiştir. Bu renkler kartalı anımsatması için tercih edilmiştir. Yardım severlik ise, yeni açmış çiçek açmış bil dal ile gösterilmeye çalışılmıştır.



Resim 16: Leonardo ile üretilmiş Çavuldur boyu sembolü.

2. 16. Çepni

Dört farklı kaynakta ortak olarak geçen bu boyun adı, “savaşçı” veya “bahadır” anlamına gelmektedir. Çepni boyuna ait sembolik kuşu Humay’dır. Kırım’da en üstün kartal türüne “Hüma” adı verilmektedir. Humay kuşu, aynı zamanda “kar-kuşu” olarak da bilinen ve akbaba familyasına ait bir kartal türüdür (Ögel, 2014a, s. 396). Hüma kuşu, Türk kültüründe talih kuşu olarak bilinir ve gölgesinin üzerine düşmesinin kişiye şans getireceğine inanılır. Hatta Türkiye Türkçesinde kullanılan “talih kuşu” ifadesinin bu inanıştan kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir. Orta Asya’nın karlı tepelerinde yaşayan doğan türlerinden biri *Falco rusticolus*’tur. Türkçede “alaca doğan” olarak bilinen bu türün, özellikle karlı bölgelerde beyaz tüylü bireylerine rastlanmaktadır. Görsel 17’de tüm bu özellikler doğrultusunda Çepni boyu sembolü yapay zekâ aracı ile oluşturulmuştur. Beyaz tüylü olarak oluşturulan bu sembol, savaşçı özelliği kalkan imgesi ile pekiştirilmeye çalışılmıştır.



Resim 17: Leonardo ile üretilmiş Çepni boyu sembolü.

2. 17. Salur

3 farklı temel kaynakta adı Salur olarak ifade edilen bu boy, “kılıçlı” anlamı ile ifade edilmektedir (Ercilasun, 2008, s. 20). Salur boyunun sembolik kuşu ise Bürküt olarak bilinir. Bürküt, Orta Asya’da kartalın genel adı olarak kullanılmaktadır (Ögel, 2014a, s. 396). Orta Asya’da yaşayan kartala en çok benzeyen doğan türü *Falco cherrug*’tur. Kartala benzer şekilde yapay zekâ aracında oluşturulan Salur boyu sembolü kılıçlı bir şekilde görsel 18’de yer almaktadır.



Resim 18: Leonardo ile üretilmiş Salur boyu sembolü.

2. 18. Eymür

Dört farklı kaynağın belirttiği üzere, Eymür boyunun adı “zengin” anlamına gelmektedir. Eymür boyunun sembolik kuşu ise “ancarı”dır (Ögel, 2014a, s. 240). *Ancarı* kelimesi de yine Orta Asya Türklerince yırtıcı kuşları tanımlamak için kullanılan ifadelerden biri olabilir. Resim 19’da yapay zekâ aracı ile üretilen altın sarısı doğan kuşu, zenginliği temsil etmesi amacıyla tasarlanmış ve bu boyun sembolü olarak yer almaktadır.



Resim 19: Leonardo ile üretilmiş Eymür boyu sembolü.

2. 19. Alayundlu

Genel bir ifade ile *Alayundlu* ismi, kaynaklarda “iyi atlara sahip olan” olarak geçmektedir. Ancak, *ala* kelimesi TDK’da “çok renkli, siyahla beyaz karışık bir renk” olarak tanımlanmakta (erişim 02.10.2018) ve Kaşgarlı’da ise “alaca renkli” olarak yer almaktadır. *Yund* kelimesi, Kaşgarlı’da “at, atlar, at sürüsü” olarak belirtilmektedir

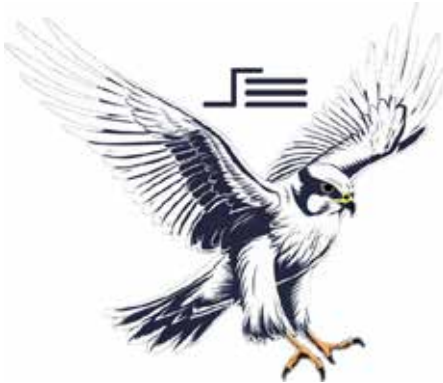
(Ercilasun, 2008, s. 22). Bu bağlamda, Alayundlu boyunun adının anlamı olarak “çok renkte atları olan” ifadesi kullanılabilir. Alayundlu boyunun damgası beşik şeklinde olup, kuşu “yağılbay”dır (Ögel, 2014a, s. 240). Yağılbay kelimesi modern Türk dilinde karşılaşılan bir kelime değildir. Bundan dolayı, bu boyu temsil eden kuşla ilgili spesifik tür bulunamamaktadır. Görsel 20’de yer alan renkli bir doğan sembolü Alayundlu boyunu sembolize edebilir.



Resim 20: Leonardo ile üretilmiş Alayundlu boyu sembolü.

2. 20. Üregir

Genel bir ifade ile kaynaklarda *Üregir* adı, “işinin ehli” olarak kabul görülmektedir. Ebûlgazi’ye göre, bu boyun kuşu ise *bigu* veya *beygu* olarak geçmektedir (Ögel, 2014a, s. 397). TDK’ya göre, “beygu” kelimesi “baygu” kelimesini anımsatmaktadır. Baygu, doğana benzeyen yırtıcı kuşlar için kullanılan bir kelimedir (2017). Görsel 21’da bu özellikler doğrultusunda Üregir boyu için bir doğan kuşu sembolü oluşturulmuştur.



Resim 21: Leonardo ile üretilmiş Üregir boyu sembolü.

2. 21. İğdir

İğdir adıyla anılan bu boyun ismi “iyi ve yüce” anlamına gelmektedir. Birçok kaynağa göre, İğdir boyunun kuşu “karcıgay” olarak ifade edilmiştir (Ögel, 2014a, s.240). Daha önce Dodurga boyuyla ilgili yapılan açıklamalarda da ifade edildiği üzere, karcıgay kuşu atmaca türüne ait bir yırtıcı kuştur. Dodurga boyunda detaylıca anlatılan bu kuş türünün erkeği, bu boyu sembolize etmek için kullanılabilir. Bu boyu temsil eden görsel resim 22’de yer almaktadır.



Resim 22: Leonardo ile üretilmiş İğdir boyu sembolü.

2. 22. Bügdüz

Bügdüz adıyla bilinen bu boyun ismi, “alçakgönüllülüğü ile hizmet eden” anlamına gelmektedir (Ercilasun, 2008, s.23). Kaynaklarda ifade edildiği üzere, Bügdüz boyunun kuşu ise “itelgü”dür. Çağatay lehçesinde *ötelgü* adıyla bilinen bir av kartalı bulunmaktadır ve bu kuş, aynı zamanda kuzu kartalı olarak bilinmektedir (Ögel, 2014a, s.398). Resim 23’te yapay zekâ aracı ile kartala benzeyen doğan sembolü oluşturuldu. Hizmet eden anlamı ise, ıstık imgesi ile gösterilmeye çalışılmıştır.



Resim 23: Leonardo ile üretilmiş Bügdüz boyu sembolü.

2. 23. Yıva

Yıva olarak adlandırılan boyun ismi, “mertebesi yükseklerde olan” anlamına gelmektedir (Ercilasun, 2008, s. 24). Bu Yıva boyunun sembolik kuşu ise *toygun* olarak kabul edilmektedir. Bu kuş türüne ilişkin çeşitli görüşler bulunmakla birlikte, Kırgız sözlüğü ve Osmanlı kaynakları incelendiğinde, Kırgızların tuygun olarak adlandırdığı kuşun beyaz atmaca olduğu belirtilmektedir (Ögel, 2014a, s. 399). Tüm bu bilgiler doğrultusunda bu boyu temsil edecek kuş, gökdoğan isimli *falco subbuteo* cinsi doğan kuşu olabilir. Resim 24’te bu özellikleri taşıyan temsili görsel oluşturulmuştur.



Resim 24: Gök Doğan Kuş Görseli ve Leonardo ile üretilmiş Yıva boyu sembolü.

2. 24. Kınık

4 farklı kaynaktan da ismi Kınık olan bu boy, “bulunduğu her yerde aziz olan” anlamına gelmektedir (Ercilasun, 2008, s. 24). Bu Kınık boyunun sembolik kuşu ise

cure-doğan olup, açık renkli ve güvercin avlayan bir atmaca türü olarak tanımlanmaktadır (Ögel, 2014a, s. 399). Ayrıca, bu boyların büyük çoğunluğunun isimleri, Anadolu'daki birçok yerleşim biriminin adında da yer almaktadır. Cürenin anlamı Avşar boyunda detaylıca açıklanmıştır. *Falco vespertinus* türünden yola çıkılarak oluşturulan resim 25'deki sembol, Kınık boyunun temsili sembolü olarak ifade edilebilir.



Resim 25: Leonardo ile üretilmiş Kınık boyu sembolü.

Sonuç olarak Oğuz boyları, Türk tarihinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle Türk kültürü ve sanatına etkisi büyük olan Türk mitolojisinde, bu boylara yönelik yoğun bir ilgi bulunmaktadır. Oğuz boylarının ongun olarak adlandırılan sembolik kuşları, farklı şekillerde yorumlanmakta ve ifade edilmektedir. Her ne kadar bu konuda kesin bilgilere ulaşmak mümkün olmasa da söz konusu değerli kültürel unsurların sanat ve tasarım alanlarına kazandırılması, kültürel mirasın sonraki nesillere aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu semboller, referans niteliğinde olup logo tasarımı, takı tasarımı ve diğer sanatsal uygulamalarda kullanılarak kültürel kimliğin görsel temsiline katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

- Akalın, L. S. (1993). *Türk Folklorunda Kuşlar*. Ankara: Türk Bakanlığı.
- Ak Sungur Görseli, 28.12.2024 tarihinde <https://ebird.org/species/gyrfal?siteLanguage=tr> adresinden erişildi.
- Aladoğan Kuşu Görseli, 09.02.2025 tarihinde <https://ebird.org/species/reffal1/TR> adresinden erişildi.
- Al Başlı Doğan Görseli, 29.12.2024 tarihinde <https://ebird.org/species/renfal1?siteLanguage=tr> adresinden erişildi.
- Aslanapa, O. (1989). *Türk Sanatı*. İstanbul:Remzi.
- Atmaca Kuşu Görseli, 09.02.2025 tarihinde <https://ebird.org/species/eurspal> adresinden erişildi.

- Bang, W. & Rahmeti, G. R. (2012). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Örgün.
- Bayağı Doğan Kuşu Görseli, 28.12.2024 tarihinde <https://ebird.org/species/perfal> adresinden erişildi.
- Bıyıklı Doğan Kuşu Görseli, 28.12.2024 tarihinde <https://ebird.org/species/lanfall?siteLanguage=tr> adresinden erişildi.
- Bolat, Ö. H. (2022). “Çağatay Türkçesinde Hayvan Adları” *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi C. 7 S. 1 ss. 75-107*.
- Çakır Doğan Kuş Görseli, 28.12.2024 tarihinde <https://www.rspb.org.uk/birds-and-wildlife/goshawk> adresinde erişildi.
- Çakmak, M. Işın, M. (2005). *Anadolu'da Kuş Adları Sözlüğü*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Çoruhlu, Y. (2013). *Erken Devir Türk Sanatı (İç Asya'da Türk Sanatının Doğuşu ve Gelişimi)*. İstanbul: Kabcacı.
- Ercilasun, A. B. (2008). Oğuz Boy Adlarının Etimolojisi. *Dil Araştırmaları Dergisi*, S.3, Ss. 9-25.
- Ergin, M. (2017). *Dede Korkut Kitabı* (54. Basım). İstanbul: Boğaziçi.
- Ersoy, N. (2007). *Semboller ve Yorumları* (3. Basım). İstanbul: Dönence.
- Ersoylu, H. (2015). *Türk Kültüründe Kuşlar*. Ankara: Ötüken.
- Esin, E. (1974-75). “Kuşçı” Türk Sanatında Atlı Doğancı İkonografisi Hakkında. *Sanat Tarihi Yıllığı*, C. 6, Ss. 411-452.
- Esin, E. (1985). *Türk Kültür Tarihi İç Asya'daki Erken Safhalar*. Ankara: TTK.
- Esin, E. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabcacı.
- Fırat, S. (1996). *Selçuklu Sanatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gedik Üniversitesi, *Laçın Kelimesinin Anlamı*, 10.02.2025 tarihinde <https://uzemigunsem.gedik.edu.tr/lacin-isminin-anlami-nedir-detayli-isim-analizi> adresinden erişildi.
- Gökalt, Z. (2015). *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Ötüken.
- Gök Doğan Kuş Görseli, 24.02.2025 tarihinde <https://ebird.org/species/tupfal?siteLanguage=tr> adresinden erişildi.
- Kerkenez Doğan Kuşu Görseli, 09.02.2025 tarihinde <https://ebird.org/species/eurkes> adresinden erişildi.
- Kılıçkan, H. (2004). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Bezeme Sanatı ve Örnekleri* (3. Basım). İstanbul: İnkılâp.
- Kırgı kelimesi, 09.02.2025 tarihinde <http://kelimeler.gen.tr> adresinden erişildi.
- Kızıl Şahin Kuş Görseli, 10.02.2025 tarihinde <https://ebird.org/species/lolbuz1> adresinden erişildi.
- Küçük Kerkenez Doğan Kuş Görseli, 10.02.2025 tarihinde <https://ebird.org/species/leskes1> adresinden erişildi.
- Milliyet, *Cüre Kelimesinin Anlamı*, 10.02.2025 tarihinde <https://www.milliyet.com.tr/egitim/cure-ne-demek-cure-tdk-sozluk-anlami-nedir-6768417> adresinden erişildi.
- Ögel, B. (1988). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (3. Basım). İstanbul: Türk

Dünyası Araştırmaları Vakfı.

- Ögel, B. (2014a). *Türk Mitolojisi I. Cilt* (6. Basım). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ögel, B. (2014b). *Türk Mitolojisi II. Cilt* (5. Basım). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ölmez, Z. (2014). Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri, *5.Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*, 729-750.
- Özkan, .K. *Ak Sungur*. 28.12.2024 tarihinde <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/kutup/ansiklopedi/ak-sungur#:~:text=48%2D64%20cm%20boy%2C%20770,en%20b%C3%BCy%C3%BCk%20do%C4%9Fan%20t%C3%BCrlerinden%20biridir.&text=Ayn%C4%B1%20zamanda%20d%C3%BCnyan%C4%B1n%20en%20kuzeyde,eden%20g%C3%BCnd%C3%BCz%20y%C4%B1r%C4%B1c%C4%B1%20ku%C5%9Flar%C4%Bİndan%20biridir> adresinden erişildi.
- Somçağ, S. (2005). *Türkiye Kuşları*. İstanbul: Yapı kredi Yayınları.
- Taşagıl, A. (2014). *Kök Tengri'nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslam Öncesi Türk Tarihi)*, (3. Basım). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Tezel, N. (2014). *Türk Masalları* (7. Basım). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Türk Dil Kurumu (1975), “*Köç*” kelimesinin kökeni, *Cilt 8, Ankara*, 09.02.2025 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- TDK, *Bahri kelimesinin anlamı*, 10.02.2025 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Türk Dil Kurumu. (2013). *Güncel Türkçe Sözlük*. <https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2013/10/20131017.pdf>
- Türk Dil Kurumu. (2017). *Saltuklu Dönemi Erzurum Kitabeleri*. https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2017/06/18-FundaKara-SaltukluD%C3%B6nemiErzurumKitabeleri.pdf?utm_source=chatgpt.com
- Turumtay Görseli, 09.02.2025 tarihinde <https://ebird.org/species/renfal2?siteLanguage=tr> adresinden erişildi.,
- Ulu Doğan Kuş Görseli, 10.02.2025 tarihinde <https://ebird.org/species/sakfall/TR> adresinden erişildi.

MUTFAK VE KÜLTÜREL ETKİLEŞİM: NİĞDE’NİN ALTAY KÖYÜ’NDEKİ KAZAK TÜRKLERİNİN MUTFAK KÜLTÜRÜ

Halil İbrahim KOÇ*

Şinasi ÖZMEN**

Özet

Bir toplumu teşkil eden maddi ve manevi değerler bütünü ifade eden kültür, aynı zamanda farkı/ayırımı ve benzerliği/aidiyeti kurması bakımından ilişkilerin çerçevesini de belirleyen önemli bir olgudur. Zira en temelde biz-öteki algısına zemin oluşturan ve bu yönüyle kültürel/toplumsal kimlik algısının kritik bir bileşenini ifade eden kültür, tüm etkileşim süreçlerine eşlik etmektedir. Göç hareketlilikleri, medya, sanat, kültürel diplomasi, uluslararası organizasyonlar gibi çeşitli vesilelerle karşı karşıya gelen iki toplum veya grubun aralarındaki iletişim ise, yine kültür ve kültürel kimlikler ekseninde şekillenmekte; anlam aktarımları ise bu minvalde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte farklı kültürlerin karşılaşmaları, etkileşimin doğasının bir sonucu olarak karşılıklı değişimi de beraberinde getirmektedir. Çeşitli faktörlere dayalı olarak düzeyi değişkenlik gösteren bu değişimler; dil, giyim-kuşam, folklor, inanç gibi alanların yanında kültürün bir diğer önemli parçası olan mutfak kültüründe de görülebilmektedir. Öyle ki dünya üzerindeki toplumlara ait mutfak kültürleri, mevcut karakteristik özelliklerini tarih boyunca başka kültürlerle etkileşim içerisinde kazanmış ve günümüze aktarılmışlardır.

Bu kapsamda çalışmamız, 1955 yılında Çin’in bugünkü Sincan Uygur Özerk Bölgesi’nden Anadolu’ya göç eden ve Niğde’nin Ulukışla ilçesindeki Altay Köyü’nde meskûn olan Kazak Türklerinin yöre halkıyla etkileşim süreçlerinde değişen mutfak kültürlerine odaklanmaktadır. Yaklaşık 70 yıldır bölgede yaşayan Kazakların yöre halkı ile olan etkileşimlerinin mutfak kültürlerindeki izlerine ulaşılmasının amaçlandığı çalışmada, söz konusu topluluğun yemek kültürü ve bu kültürün bir sonucu olarak gündelik yaşamlarındaki yeme-içme alışkanlıkları nitel araştırma yöntemiyle incelenecektir. Veriler ise görüşme ve katılımlı gözlem tekniğiyle toplanacak, elde edilen bulgular MAXQDA 24 Programı ile tematik olarak analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mutfak Kültürü, Kültürel Etkileşim, Niğde, Altay Köyü Kazak Türkleri

* Dr. Öğr. Üyesi, Halil İbrahim KOÇ, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İletişim Fakültesi, Türkiye, halilibrahimkoc@ohu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9536-7627

** Öğr. Gör., Şinasi ÖZMEN, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Niğde Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, Türkiye, sinasiozmen@ohu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2561-6939

CULINARY AND CULTURAL INTERACTION: CULINARY CULTURE OF KAZAKH TURKS IN ALTAY VILLAGE IN NIĞDE

Abstract

Culture, which expresses the totality of material and spiritual values that constitute a society, is also an important phenomenon that determines the framework of relations in terms of establishing difference/separation and similarity/belonging. Because culture, which fundamentally forms the basis for the perception of us-other and in this respect expresses a critical component of the perception of cultural/social identity, accompanies all interaction processes. The communication between two societies or groups that come face to face through various means such as migration movements, media, art, cultural diplomacy, international organizations, is again shaped on the axis of culture and cultural identities; and the transfer of meaning takes place in this manner. However, the encounters of different cultures bring about mutual change as a result of the nature of interaction. These changes, the level of which varies depending on various factors, can be seen in areas such as language, clothing, folklore, and belief, as well as in culinary culture, which is another important part of culture. In fact, the culinary cultures of societies around the world have gained their current characteristics throughout history through interaction with other cultures and have been passed down to the present day.

In this context, our study focuses on the changing culinary cultures of the Kazakh Turks, who migrated from the current Xinjiang Uyghur Autonomous Region of China to Anatolia in 1955 and settled in the Altay Village in the Ulukışla district of Niğde, during their interaction with the local people. In the study, which aims to reach the traces of the interactions of the Kazakhs, who have been living in the region for approximately 70 years, with the local people, the food culture of the community in question and the eating and drinking habits in their daily lives as a result of this culture will be examined with the qualitative research method. The data will be collected with the interview and participant observation technique, and the findings will be analyzed thematically with the MAXQDA 24 Program.

Keywords: Culinary Culture, Cultural Interaction, Niğde, Kazakh Turks in Altay Village

GİRİŞ

Kültür, bir toplumun tarihsel süreç içerisinde gelişen yaşam tarzı, değer yargıları, beslenme alışkanlıkları, yönetim biçimleri, sanatsal faaliyetleri ve benzeri unsurları kapsayan karmaşık bir olgudur. Bu unsurlar, toplumun kimliğini şekillendirir ve onu diğer toplumlardan ayıran özellikler haline gelir. Diker ve Deniz, kültürün toplumun benliğini oluşturduğunu ve bu benliğin toplumun kimliğini belirlediğini vurgulamaktadırlar (2017). Dolayısıyla kültür, yalnızca bir yaşam biçimi değil, aynı zamanda toplumun geçmişi, bugünü ve geleceği arasında bir köprü işlevi görür. Yemek kültürü ise bu kimliğin en belirgin yansımalarından biridir. Bu bakımdan coğrafi koşullar, tarih, dini inançlar, ekonomik yapı ve sosyal ilişkiler gibi birçok faktörden etkilenen yemek veya mutfak kültürü, bir toplumun kültürel kimliğini anlamak için önemli bir anahtardır.

İnsanoğlunun varoluşundan bu yana toplumlar arasında gerçekleşen kültürel, ticari ve siyasi ilişkiler, yemek pişirme tekniklerinin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır (Işın, 2019). Bu yayılma süreci, farklı coğrafyalardaki toplumların birbirleriyle etkileşime geçmesiyle şekillenmiştir. Bu etkileşimlerin en önemli unsurlarından biri de göç hareketleridir. Bu hareketlilikler, insanların beraberlerinde kültürel miraslarını, alışkanlıklarını ve yemek geleneklerini taşımalarına olanak sağlamıştır. Bu sayede, bir toplumun mutfak kültürü, yeni coğrafyalara taşınmış ve oradaki kültürlerle harmanlanarak zenginleşmiştir.

Öte yandan son dönemlerde ortaya çıkan *füzyon mutfak* kavramı, mutfak ve kültürel etkileşimin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu kavram, farklı kültürlerle ait yemek tekniklerinin, malzemelerin ve sunumların bir araya getirilerek yeni ve özgün lezzetlerin yaratılmasını ifade eder. Füzyon mutfağın ortaya çıkışında, küreselleşmenin hız kazanması, göç hareketlerinin artması ve kültürler arası etkileşimin yoğunlaşması gibi faktörler büyük rol oynamıştır. Füzyon mutfağı, dünya mutfağının farklı yemek kavramlarını sentezleyerek yeni mutfaklar, yeni yemekler ve yeni lezzetler yaratmayı hedefleyen bir gastronomik yaklaşımdır (Doğdubay vd., 2017). Bu anlayış, geleneksel coğrafi ve tarihi sınırları aşarak, günümüzün postmodern dünyasına özgü benzersiz bir mutfak formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Füzyon mutfağı, farklı kültürlerin bir araya gelmesiyle oluşan kültürel etkileşimin en yaratıcı örneklerinden biridir.

Füzyon mutfağı, genel olarak üç farklı yöntemle sınıflandırılabilir. Bunlardan ilki, coğrafi olarak yakın bölgelerdeki farklı kültürlerle ait yiyeceklerin birleştirilmesidir. Bu yöntem, benzer iklim ve coğrafi koşullara sahip bölgelerin mutfaklarının birbi-

rini tamamlayıcı özelliklerini ön plana çıkarır. İkinci yöntem, eklektik olarak adlandırılan ve bir yemek kültürünün belirleyici olarak alınıp, diğer mutfakların tekniklerinin ve malzemelerinin kullanıldığı bir yaklaşımdır. Bu yöntem, temel bir kültürel kimliği korurken, diğer kültürlerden esinlenerek yaratıcılığı artırmayı amaçlar. Üçüncü ve son yöntem ise, herhangi bir mutfak belirleyicisi olmadan tüm dünya mutfaklarının özgürce birleştirildiği bir yaklaşımdır. Bu yöntem, sınır tanımayan bir yaratıcılık alanı sunar ve küresel lezzetlerin harmanlanmasına olanak tanır (Sarioğlu, 2014). Bu yöntemlerden ilkinde ve ikincisine bakıldığında Niğde'nin Altay Köyünde yaşayan Türklerin mutfak kültürlerinde zaman içerisinde gelişen benzeşmelerin bir füzyon mutfak örneği olduğu düşünülmektedir.

Bu kapsamda bu çalışmada, 1955 yılında Çin'in bugünkü Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nden Anadolu'ya göç eden ve Niğde'nin Ulukışla ilçesindeki Altay Köyü'nde yerleşik olan Kazak Türklerinin, yöre halkıyla olan etkileşim süreçlerinde mutfak kültürlerinde meydana gelen değişimlere odaklanılmaktadır. Yaklaşık 70 yıldır bölgede yaşayan Kazakların, yöre halkıyla kurdukları kültürel ve sosyal etkileşimlerin mutfak kültürlerine yansımalarını incelemek, bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır.

Çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinde konunun teorik çerçevesini oluşturmak amacıyla mutfak kültürü ve kültürlerarası etkileşime ilişkin kavramsal ve kuramsal açıklamalara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise literatürde bu araştırmaya problem, amaç, kuramsal ve metodolojik yaklaşım açısından yakın/benzer olan çalışmalara yer verilmiştir.

Çalışmada Kazak Türklerinin geleneksel yemek kültürü ile Anadolu mutfak kültürünün bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkan yeni yemek alışkanlıkları, pişirme teknikleri ve malzeme kullanımları ele alınmıştır. Bu süreçte, Kazakların gündelik yaşamlarında yer alan yeme-içme pratiklerinin nasıl şekillendiği ve bu pratiklerin zaman içinde nasıl bir dönüşüm geçirdiği nitel araştırma yöntemiyle incelenmiştir.

Nitel araştırma yöntemi kapsamında, derinlemesine görüşmeler ve katılımlı gözlem teknikleri kullanılarak veriler toplanmış, toplanan veriler ise MAXQDA 24 Programı aracılığıyla tematik analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Bu analiz sürecinde, Kazak Türklerinin mutfak kültüründeki değişimlerin tematik olarak kategorize edilmesi ve bu değişimlerin yöre halkıyla olan etkileşimlerle nasıl ilişkilendirildiği ortaya konulmuştur.

Çalışmanın sonucunda, Kazak Türklerinin mutfak kültüründeki değişimlerin,

hem kendi kültürel kimliklerini koruma çabalarını hem de yeni bir kültürel ortama uyum sağlama süreçlerini nasıl yansıttığı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, çalışma, göç ve kültürel etkileşim süreçlerinin mutfak kültürü üzerindeki etkilerini anlamak açısından önemli bir katkı olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda bu tür çalışmalar, kültürel çeşitliliğin korunması ve gelecek nesillere aktarılması açısından da değer taşımaktadır.

1. Mutfak Kültürü

Arap kültüründe etlerin pişirildiği alanı ifade eden mutfak, kökeni itibarıyla *matbah* kelimesinden dönüşerek Türk diline geçmiştir (Tez, 2015). Türkçede de yemek pişirilen yer anlamını karşılayan bu kelime, aynı zamanda bir topluluğa ait yeme-içme kültürüne de işaret etmektedir. Söz gelimi İtalyan mutfağı tamlaması, İtalyanlara ait yemekleri ifade etmekle beraber, o toplumun mutfak kültürünü de içermektedir. Dolayısıyla mutfak kültürü kavramının en temelde bir topluma/ulusa veya etnik gruba ait yiyecek içecek alışkanlıklarını ifade ettiği söylenebilir.

Tüm insanların sağlıklı bir şekilde yaşamlarını sürdürebilmesi açısından yeme içme bir zorunluluktur. İnsanlık tarihinin başlangıcına bakıldığında beslenmenin geçmişini anlamak mümkündür. Bu bakımdan yemek kültürünün toplumsal tarih bilimiyle iç içe olmasının başlıca sebebi ise yemek tarihinin insanlığın başlangıç tarihi olarak kabul görmesidir. Öte yandan tarih, kültür, coğrafya, ekonomi ve ekolojik yapı toplumların tüketim biçimlerini doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen faktörlerdir. Nitekim Karaca ve Altun'un da belirttikleri üzere bir ülkede bulunan coğrafi yapı, iklim şartları, devletin yönetim biçimi, ticari bağlantılar, siyasi konjonktür, etnik kökenler, inançlar o toplumun mutfak kültürünün gelişiminde ve şekillenişinde belirgin bir rol oynamaktadır (2017).

Kültürlerin farklılığını en belirgin ve özgün bir şekilde anlatan ürünlerden olan yemek (Özhan-Dedeoğlu & Savaşçı, 2005) ve bu ürünün önemli bir parçası olduğu yemek kültürü, etkileşimde bulunulan her toplumdan bir şeyler alarak karakteristik yapısına kavuşmaktadır. Diğer yandan geçmişten bugüne gelişen süreçlere bakıldığında yemek kültürünün yaşayarak ilerleyen bir olgu olduğu görülmektedir (Ramadanoğlu & İnce-Karaçeper, 2024). Öyle ki yemek kültürüne tarihsel bir perspektifle bakıldığında, bu olgunun toplumsal gelenekler, kültürel çeşitlilikler, ekonomik durum gibi faktörlere bağlı olarak birçok gelişim aşamasından geçtiği anlaşılmaktadır. Ayrıca toplulukların yaşadıkları alanı değiştirme veya genişletme arzularından dolayı farklı topluluklarla olan etkileşimleri ve başka alanlara gerçekleştirdikleri göçler, yemek kültürünün oluşumunda da önemli bir yer tutmaktadır (Durlu-Özkaya, Baydan, & Ünal-Kirazcı, 2020).

2. Kùltùrlerarası Etkileşim ve Mutfak Kùltürü

Bir toplumun sahip olduğu maddi ve manevi değerkler bütününe karşılık gelen kùltürün önemli bileşenlerinden biri de, hem yenilenleri ve içilenleri kapsayan damak lezzeti hem de sofrada, hazırlanma biçimi ve bu süreçte kullanılan araçları içermesi bakımından mutfak kùltürüdür. Zira belirli bir kùltür veya kùltürel kimlik dairesi içinde bireysel ve toplumsal açıdan pek çok yöne sahip olan (Bilgin & Samancı, 2008, s. 27) bu olgu, o toplumun yaşadığı yere, yaşam biçimine, inancına ve kendi tarihsel bağlamında diğer topluluklarla bağlantılarına göre şekillenmektedir. Öyle ki, bir milletin veya etnik grubun içinde yaşadığı coğrafyada üretilmesi mümkün olan tarımsal ürünler, inanılan dinin veya geleneklerin nelerin nasıl tüketileceğine ilişkin ortaya koyduğu normlar/ilkeler, kentleşmeyle zuhur eden üretim biçimleri ve buna dayalı olarak kurulan toplumsal yapı ve insan gruplarının göç, iletişim araçları, savaş gibi nedenlerle farklı kùltürlerle karşılaşma durumları, o grubun mutfak kùltürünün oluşmasına/değişmesine zemin hazırlayan en önemli faktörler olarak görülebilir. Bu bakımdan ne zaman bir yemek kùltüründen bahsedilse, orada aynı zamanda bir kùltürel kimliğe işaret edilmektedir.

Kùltürel kimliğin içeriğini oluşturma etkisinin yanında bu kimliklere sahip grupların değerklerinin simgesel dışavurumuyla sınırlarına da somut bir görünüm kazandıran yemek kùltürünü (Sarı, 2010, s. 219), farklı kùltürel kimliklere sahip toplulukların birbirine benzeyen yönlerinden olan inanç, dünya görüşü, çevreyi algılama ve yorumlama, dil gibi unsurların arasında da saymak mümkündür. Zira kùltürler sözü edilen unsurlar bakımından birbirlerini nasıl etkiliyorlarsa, aynı şekilde mutfakla ilgili alanda da etkilere girmekte ve böylece birbirlerinden etkilenecek yemek kùltürleri arasında benzerlikler görülebilmektedir. İşte bu noktada devreye, kùltürlerarası iletişim girmektedir.

Farklı kùltürler arasında salt sözlerin aktarıldığı bir edimden çok, “her şey”in iletildiği bir sürece karşılık gelen kùltürlerarası iletişim (Bourse & Yücel, 2021, s. 196), birçok yönden ayrıışan toplumsal grupların birbirlerine mesaj iletmelerinden çok daha fazlasını ifade etmektedir. Nitekim kùltür, özsel bir nitelik taşınamaması ve ilişkiler temelinde inşa edilmesi bakımından dinamik bir özelliğe sahiptir. Bu bakımdan birçok bileşeni haiz olan kùltürün farklı kùltürlerle karşılaşma durumları, mutfak kùltürü bağlamında da karşılıklı etkilenecek içerecektir. Dolayısıyla “Biz” ve “Öteki/Başkaları” ikiliğini içeren ve bunlar arasındaki ilişkisellik bakımından özdeşlik ve farklılığa gönderme yapan kùltürün (Göker, 2022, s. 93); göç hareketlilikleri, geleneksel ve yeni medya ile aracılı iletişim, çeşitli uluslararası organizasyonlar, ekonomik

ve siyasi ilişkiler, evlilik gibi karşılaşma ve etkileşim durumlarında mutfak alanında da etkileşime girmesinin kaçınılmaz olduğu söylenebilir.

Tarih boyunca küresel ölçekte çeşitli faktörlere dayalı olarak ortaya çıkan nüfus hareketlilikleri, dünyadaki mutfak kültürlerinin oluşarak günümüze aktarılmasında en büyük paya sahip bir olgu olarak düşünülebilir. Zira göçle birlikte kendi kültürel kimliklerini yeni yerleşim yerlerine taşıyan göçmenlerin ev sahibi toplumla uyum süreçlerinde önemli bir role sahip olan yemek kültürü (Dursun & Güzeller, 2023, s. 2676), aynı zamanda etkileşimin karşılıklı doğası bakımından her iki tarafta da değişimlere gebe dir. Başka bir ifadeyle göçmenlerin yerlilerle adaptasyon süreçleri ile ev sahibi toplum tarafından toplumsal kabul ve tanınmaları durumları, yemek kültürünün karşılıklı olarak değişimini içermektedir. Bu bağlamda uzun süreli yerleşimleri içeren ve farklı kültürler arasında belirli ölçülerde ilişkinin bulunduğu uluslararası göç olgusunun günümüzdeki mutfak kültürlerinde önemli bir belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çalışmada ortaya çıkış nedeni bakımından zorunlu göç kategorisinde değerlendirilebilecek Altay Köyü Kazaklarının göç etmeleri ve bu hareketliliğin mutfak kültürleri bağlamında meydana getirdiği etkileşime odaklanılmıştır. Bugünkü Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nden önce Güney Asya'ya, ardından ise Türkiye'ye göç ederek Niğde'nin Ulukışla ilçesinde kendi köylerini kuran Altay Köyü Kazaklarının yöre halkıyla etkileşime girerek yemek kültüründe yaşadıkları değişimler, yukarıda değinilen yaklaşım çerçevesinde ele alınmıştır. Yörede yaşayan Oğuz Türkmen etnik gruplarıyla Altay Köyü Kazaklarının her ne kadar soy ve tarih bakımından müşterek yönleri olsa da; yaşam tarzı, üretim biçimleri ve uzun süre çok farklı coğrafyalarda bulunma gibi nedenlerle farklı mutfak kültürlerine sahip olmaları, bu alandaki kültürel etkileşimi muhtemel kılacaktır. Dolayısıyla farklı coğrafyalarda bulunan akraba toplulukların birbirinden ayrı mutfak kültürlerine sahip olduğu/olacağı ön kabulü ise çalışmada benimsenen bir diğer yaklaşımdır.

3. Literatür Üzerine Bir Değerlendirme

Konuyla ilgili Türkçe alan yazın tarandığında çalışma yapan araştırmacıların mutfak kültürünü kültürel birikim ve göç üzerinden değerlendirdiği görülmüştür. Toplumların bir noktadan başka bir noktaya yapmış oldukları göç hareketlerinin kültürel etkileşimleri meydana getirdiği kabulünden hareketle, bu araştırma kapsamında da mutfak kültürünün, bu süreçten nasıl etkilendiğine odaklanılmıştır. Literatür ise bu çerçevede ele alınarak değerlendirilmiştir.

Kızıldemir vd. (2014) yaptıkları çalışmada konargöçer bir yaşam tarzına sahip olan Türklerin tarihten günümüze kadar gelişen mutfak kültürünü incelemişlerdir. Çalışmaya göre Türklerin yaşam tarzları, yaşadıkları coğrafyalar ve etkileşimde bulundukları medeniyetler, bu milletin yeme-içme alışkanlıklarını ve mutfak kültürlerini önemli ölçüde şekillendirmiştir. Bu bağlamda çalışma, tarih boyunca hareket halinde olan Türklerin yemek ve mutfak kültürlerindeki değişimi ve dönüşümü ortaya koyarak, bu kültürel mirasın nasıl evrildiğini detaylı bir şekilde ele almıştır.

Düzgün ve Durlu-Özkaya'nın (2015) yaptıkları çalışmada Mezopotamya'dan günümüze kadar uzanan mutfak kültürüne odaklanılmıştır. Bu kapsamda kronolojik bir sıra izlenerek mutfak kültürünün tarihsel gelişiminin ele alındığı çalışmada, Türk mutfak kültürünün Anadolu'daki serüveni değerlendirilmiştir. Çalışma ayrıca Türk mutfak kültürünün kökenlerini ve Anadolu'ya yerleşme sürecindeki dönüşümlerini anlamak açısından da önemli bir perspektif sunmaktadır.

Kara ve Akdağ (2022) Suriyeli sığınmacıların değişen mutfak kültürlerini inceleyen bir çalışma yürütmüşlerdir. Bu çalışmada, bireylerin değişen kültürel yaşamları içerisinde mutfağın rolü ve kültürel değişimle birlikte farklılaşan mutfak alışkanlıkları, araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Çalışmada elde edilen bulgulara göre, Suriyeli sığınmacıların yeni yerleştikleri illerde geleneksel mutfak alışkanlıklarını sürdürdükleri ve mutfaklarında yöresel ürünlerle hazırlanan yemeklere yer vermeye çalıştıkları gözlemlenmiştir. Bu süreçte, orijinal ürünlere ulaşmada yaşanan zorlukların Suriyeli girişimciler tarafından açılan marketler sayesinde kolaylıkla aşıldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte araştırmada, söz konusu topluluğun Türk mutfak kültürüne temel besin öğelerinin kullanılması bakımından önemli ölçüde uyum sağladığı da görülmüştür.

Işkın'ın (2021) yapmış olduğu çalışmada göç etmiş kadınların mutfak kültürlerine yönelik görüşlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Göç nedeniyle yaşadıkları yerlerin dışına çıkan kadınların memleketlerinin kültürlerine yönelik reflekslerinin de sorunsallaştırdığı çalışmada, Muş'tan göç eden ev hanımlarının geleneksel mutfak kültürüne dair yemek bilgilerinin oldukça zengin olduğu ortaya koyulmaktadır. Ancak bu bilgi birikimine rağmen, göç sonrasında geleneksel mutfak alışkanlıklarını sürdürmede aynı başarıyı gösteremedikleri de görülmüştür. Bu durum ise, göç olgusunun kültürel mirasın aktarımına ve yaşatılmasına önemli bir etkisi olduğunu göstermektedir.

Karyelioğlu (2021) ise yaptığı çalışmada yemek, tatlı ve gıda olgusunun göç

ve göçmenlikle olan ilişkisini çok yönlü bir şekilde ele almıştır. Konunun daha kapsamlı bir bakış açısıyla incelenebilmesi amacıyla yemek, kültür ve yemeğin ekonomik boyutu ile göç ve göçmenlik olguları, çalışmada bir arada değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, yemeğin göç ve göçmenlikle olan bağlantısı kavramsal ve teorik düzeyde tartışılmış, bu ilişkinin farklı boyutları ortaya konulmuştur.

Varol ve Gök'ün (2021) çalışmalarında Tekirdağ'ın Malkara ilçesinde yaşayan Balkan kökenli bireylerin mutfak kültürünün özelliklerini ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Bu kapsamda, derinlemesine görüşmeler yapılarak mutfak kültürü, sofrada ve yemek tarifleri kayıt altına alınmış ve detaylı bir şekilde incelenmiştir. Çalışmanın bir diğer önemli amacı ise, yaşlı ve ulaşılması zor olan birinci ve ikinci nesil göçmenlerin sahip olduğu bilgi birikimini belgeleyerek bu değerli kültürel mirasın gelecek nesillere aktarılmasını sağlamaktır.

Çafa ve Madenci (2021) ise Yunanistan'dan Anadolu topraklarına gelmiş olan göçmenlerin mutfak kültürlerini araştırmışlardır. Konuyu sürdürülebilir gastronomi turizmi kapsamında değerlendiren araştırmacılar, ayrıca katılımcıların mutfak kültürlerini ayrıntılı bir şekilde anlatabilmeleri için geçmişten günümüze yeme içme kültürleri, özel günlerde ve kutlamalarda hazırladıkları yemekler, kış hazırlıkları ve mutfak kültürlerini sürdürebilmek adına yaptıkları faaliyetlere de odaklanmışlardır.

Curoğlu vd. (2022) yapmış oldukları araştırmada Bulgaristan'dan göç ederek Sakarya'ya yerleşen Türklerin mutfak kültürünü geçmişten günümüze kadar incelemişlerdir. Çalışmada Bulgaristan göçmen mutfağındaki zaman içinde yaşanan değişimler, bu mutfağa özgü yemek tarifleri ve Bulgaristan göçmen mutfağı ile Sakarya mutfağı arasındaki kültürel etkileşim analiz edilmiştir. Göç sürecinde ve sonrasında karşılaşılan zorlukların mutfak kültürüne yansımalarını ortaya koyan çalışmada, ayrıca bu etkilerin günümüzde de devam ettiği vurgulanmıştır.

Ramadanoğlu ve Karaçeper (2024) ise Boşnak göçmenlerinin İstanbul'a göç ettikten sonra oluşan mutfak kültürleri ve sofrada gelenekleri üzerine bir çalışma gerçekleştirmişlerdir. Araştırma kapsamında, söz konusu topluluğun kökenlerini korumak ve gelecek nesillere aktarabilmek amacıyla öğünlerinde, özel günlerde ve bayramlarda geleneksel yemeklerini tüketmeye özen gösterdikleri tespit edilmiştir. Aynı zamanda, bu kişilerin İstanbul'un farklı bölgelerinde Boşnak mutfağına özgü restoranlar açarak hem Boşnak hem de Türk gastronomisine katkıda bulundukları ve mutfak kültürlerini yaşatmaya devam ettikleri de görülmektedir. Çalışma, Boşnakların mutfak kültürleri-

ni günümüzde de canlı tutma ve gelecek kuşaklara aktarma çabalarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Literatürdeki mevcut çalışmalardan farklı olarak bu araştırmada, Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nden Türkiye'ye göç eden ve Niğde İli Ulukışla İlçesi'nde kurdukları Altay köyünde yaşayan Kazak Türklerinin 1952 yılından itibaren mutfak kültürlerinde meydana gelen değişimler incelenmiştir. Çalışmanın temel amacı, Kazak Türklerinin zaman içinde bölge halkıyla yaşadıkları kültürel etkileşim sonucunda mutfak kültürlerinin nasıl şekillendiğini ve bölgenin mutfak kültürüne ne gibi katkılar sağladıklarını ortaya çıkarmaktır. Bu sayede, göç ve kültürel etkileşimin mutfak kültürü üzerindeki etkileri detaylı bir şekilde analiz edilmiştir.

4. Kültürel Etkileşim Bağlamında Altay Köyü'ndeki Kazak Türklerinin Mutfak Kültürüne İlişkin Bir Araştırma

Niğde'nin Ulukışla ilçesindeki Altay Köyü'nde yaşayan Kazak Türklerinin göç sonrası yöre halkıyla etkileşimlerinin mutfak kültürüne yansımalarını sorunsallaştıran çalışmanın bu bölümünde, önce Altay Köyü Kazaklarına ilişkin kısa bir bilgi verilmiştir. Ardından çalışmanın metodolojik yaklaşımı ile veri toplama ve analiz teknikleri sunulmuş, son olarak ise araştırma sürecinde elde edilen bulgular ve bu bulguların yorumlarına yer verilmiştir.

4.1. Altay Köyü Kazak Türkleri

Günümüzde Niğde ilinin Ulukışla ilçesine bağlı olan Altay Köyü'nde yaşayan çalışma grubundaki Kazak Türklerinin Altaylardan başlayan göç rotası, 19. yüzyıla kadar gitmektedir. Altay bölgesinden, önce maruz kaldıkları Çarlık Rusya baskısı, ardından devam eden Sovyet Rusya'nın baskıcı politikaları sonucunda bugünkü Sincan Uygur Özerk Bölgesi'ne (sırasıyla Barköl ve Kansu şehirlerine) göç eden Kazaklar, 1933'te kıtlık ve işgal gibi nedenlerle Hindistan'ı bir göç hedefi olarak belirlerler. Önce Tibet'e, Tibet'ten ise Hindistan'a göç eden Kazaklar, ayrıca Türkiye'ye göç güzergâhlarında Pakistan ve Suudi Arabistan'da da mülteci olarak belirli süre kalırlar. Kazaklar 1952 yılında Pakistan Karaçi'deki Türkiye Büyükelçiliğine Türkiye'ye göç etme talebinde bulunurlar ve bu talepleri iskânlı göçmen olarak yerleşmeleri şeklinde Türkiye tarafından kabul edilir. Karaçi'den Basra'ya gelen Kazaklar, buradan da demiryoluyla İstanbul'a yerleştirilirler. Topluluğun Niğde Ulukışla'ya yavaş yavaş yerleşmeleri ise İstanbul'da altı ay ile üç yıl arası misafirhanelerde kalmalarının ardından gerçekleşmiştir. 1954 yılında temeli atılan Altay Köyü'ne yerleşmeleri ise 1955 yı-

lında olmuştur (Makesati, 2018, s. 4-7; Kalkan, 2007, s. 131-137). Günümüzde başta Niğde ve yakın iller olmak üzere büyük kentlere göç veren köyün nüfusunun yaklaşık 100 olduğu tahmin edilmektedir.

Tarımsal faaliyetler içinde hayvancılığın baskın olduğu Altay Köyü Kazaklarında özellikle son yıllarda bitkisel tarım da gelişmektedir. Bilhassa bölgeye elma üreticiliği için yapılan özel girişim yatırımları, Kazakları elma ve diğer meyve türlerinde tarım yapmaları bakımından etkilemiştir. Çevresinde yer alan Ulukışla'ya bağlı Güney, Kolsuz ve Badak köylerinden de etkilenen Kazaklar, bitkisel tarımla birlikte büyükbaş hayvancılığa da yönelmişlerdir.

Araştırmada 1930'lu yıllarda başlayan göç hareketliliklerinin son durağı Türkiye'ye ilk yerleşen kuşağın kalmadığı bilgisine ulaşılrken, ikinci ve üçüncü kuşağın ise kültürlerini sosyal ilişkiler, gelenek ve görenekler, giyim ve folklor gibi birçok alanda sürdürme çabasında olduğu görülmüştür. Bununla birlikte Kazak Türkleri, mutfak kültürlerini de önemli ölçüde günümüze kadar taşımışlardır.

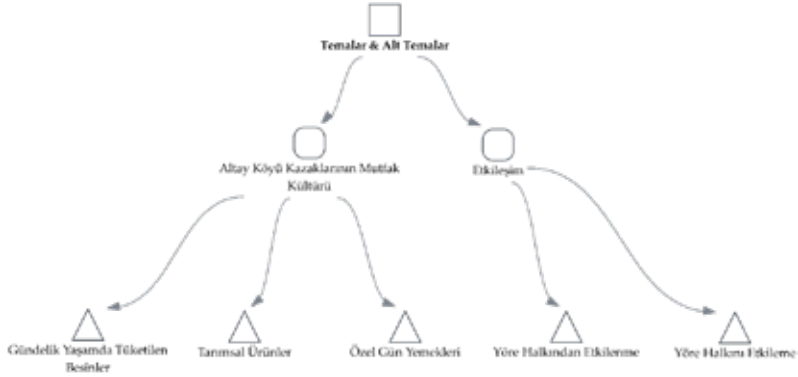
4.2. Metodoloji

Niğde'nin Altay Köyü'ndeki Kazak Türklerinin göç sonrası etkileşim sürecinde mutfak kültürünün değişimine odaklanan bu çalışmada nitel araştırma yaklaşımı benimsenmiştir. Bu yönüyle keşfedici bir özelliği bulunan bu çalışma ile daha önce literatürde doğrudan ele alınmayan Kazak Türklerinin mutfak kültürü bağlamında yöre halkıyla etkileşimleri ortaya çıkarılmak amaçlanmıştır. Zira Neuman'ın de belirttiği üzere, keşfedici özelliğe sahip nitel araştırmalar, özellikle üzerinde az çalışılan konuların aydınlatılmasında oldukça işlevsel ve verimlidir (Neuman, 2020). Bununla birlikte, niteliksel araştırmaların karakteristiğini teşkil eden yorumlayıcı yaklaşımın da esas alındığı bu çalışmada, aynı zamanda amaçlı örnekleme tekniğiyle sonuçların evrene genelleme kaygısı güdülmemiş ve var olan toplumsal olgunun nasıl oluştuğuna odaklanılmıştır. Bu çerçevede çalışmada nitel araştırma yöntemlerinde sıklıkla kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme ve gözlem teknikleriyle veriler toplanmış ve bunlar tematik olarak analiz edilerek yorumlanmıştır. Araştırma kapsamında Altay Köyü'nden üç kişiyle formel, dört kişiyle ise enformel görüşmeler gerçekleştirilmiş, aynı zamanda katılımlı gözlemler yapılarak deneyimler kendi doğal ortamında görülmüştür.

4.3. Bulgular ve Yorum

Çalışmanın bu bölümünde, araştırma sürecinde elde edilen bulguların MAXQDA 24 Programı yardımıyla tematik olarak analizi sonucunda ulaşılan temalara ve

bunlara ilişkin yorumlara yer verilmiştir. Bununla birlikte çalışmada ortaya çıkan tema ve alt temalar ise Şekil 1’de gösterilmiştir.



Şekil 1.

Temalar ve Alt Temalar

4.3.1. Altay Köyü Kazaklarının Mutfak Kültürü

Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerden ve gözlemlerden elde edilen verilerden ortaya çıkan ilk tema, çalışma grubunun mevcut mutfak kültürüne işaret eden *Altay Köyü Kazaklarının Mutfak Kültürü* ana temasıdır. Bu tema kapsamında *Gündelik Yaşamda Tüketilen Besinler*, *Tarımsal Ürünler* ve *Özel Gün Yemekleri* alt temaları yer almaktadır. Altay Köyü Kazaklarının mutfak kültürünün genel görünümünü içeren bu temada, topluluğun öğün yemekleriyle birlikte özel gün yemeklerinde et ve hamurdan yapılan yemeklerin öne çıktığı görülmüştür. Bu bağlamda sebze ve çeşitli bitkisel ürünlerin mutfak kültüründe çok fazla öne çıkmadığı değerlendirilmesini yapmak mümkündür.

4.3.1.1. Gündelik Yaşamda Tüketilen Besinler

Üretim aşamasından tüketim aşamasına kadar geçen süreçte yer alan gıda oluşum aşamaları mutfak kültürünün oluşmasındaki en büyük pay sahibi olarak kabul görmektedir. Topluluklar arasında farklılıkları gösteren mutfak kültürü, toplumların günlük yaşantısını ve yeme içme alışkanlıklarını ifade etmektedir. Tüm bu çerçeveden bakıldığında yeme içme kültürünün toplumların kültürel yapısını ve yaşam şeklini

meydana getirdiği görülmektedir (Döner, 2019). Bu bağlamda “ne yerseniz, osunuz” sözünün de çağrıştırdığı üzere, çalışma kapsamında öncelikle bir mutfak kültürünün en karakteristik yönünü ortaya çıkaracak gündelik yaşamda tüketilen besinlere/öğün yemeklerine odaklanılmıştır. Bu çerçevede topluluğun sabah, öğlen ve akşam öğünlerinde neler tükettiği sorgulanmıştır. Yapılan görüşme ve gözlemlerde Altay Köyü Kazaklarının üç öğünde de besin tükettiği görülmüştür. Her üç öğünde de et ve hamurdan üretilen yemeklerin ağırlıklı olarak tüketildiği bu kültürde, sütlü çay (*akçay*) ile yine hamur (erişte) ve et suyundan üretilen çorbanın (*shourpa*) ise ciddi ölçüde yeri vardır:

“Biz etin suyuyla çorba deriz, mesela Kazak Türklerinde shurpa derler. Çorba yemekten önce ikram edilir ama bizde shurpa yemeğin sonuna da eklenir. Yani bizde şöyle bir şey vardır; et vücuda sağlıklıdır ama shurpa cilde güzeldir derler. (...) Sütlü çayımız var. Olmazsa olmaz. Sabahleyin onu içmeden yola çıkmayız. Kahvaltımızı güzel yaparız bizim Kazak kültüründe. Yani ben çocuklarımin hepsine bunu özellikle de söylüyorum. Kahvaltı zaten Türklerde güzel kültürdür ama bizim Kazak aynısı yani ailenin komple hepsinin topluca oturup bir yerde bir kahvaltı yapması güne çok güzel bir başlangıçtır.” Görüşmeci 3

Araştırma sürecinde özellikle çorbanın yemekten önce olduğu kadar yemeklerin ardından da ikram edildiği bulgusuna ulaşılmıştır. Bu bakımdan *shourpa*’nın Kazakların mutfak kültürünü özgün kılan önemli bir yemek olduğu ifade edilebilir. Öte yandan *akçay* ise Altay Köyü Kazaklarının mutfak kültüründe çok özel bir yere sahiptir. Topluluğun özellikle sosyalleşme süreçlerine sürekli eşlik eden bu içecek, konuklara ikram edilecek besinlerin ise başında gelmektedir. Öyle ki gerek formel gerekse enformel görüşmelerde konuğa “Aç mısın? Bir şey içer misin?” sorusunun ayıp karşılandığı belirtilmiş ve evde bulunan yiyeceklerle birlikte bu çayın mutlaka ikram edildiği ifade edilmiştir. Bulunması durumunda at, yoksa inek sütü kullanılarak yapılan bu baharatlı (zencefil ve karanfil) besin, hem yemek öncesi hem de yemek sonrası tüketilebilmektedir.

Altay Köyü Kazaklarının kahvaltı kültürü günümüzde Türk kahvaltı kültürüyle neredeyse aynı olsa da, bazı tüketilen besinlerle ayrıştığı yönler de bulunmaktadır. Bu çerçevede hamur, peynir ve tereyağı kullanılarak yağda kızartmak suretiyle hazırlanan *boursak*, kahvaltılarının en gözde besinleri arasında sayılmaktadır.

“Bizim sabah kahvaltılarında tereyağlı yaptığımız peynirlerle, kahvaltılarda genelde onlar yenir. Çiğ börek diye geçiyor burada. Kazakların yaptığı hamurların

içine peynir konur. Boursak dediğimiz o yağda kızarır.” (Görüşmeci 1)

Bununla birlikte *boursak*’a çok benzeyen *samsa* da hemen her öğünde tüketilen bir besin olması münasebetiyle kahvaltılarda da yer alabilmektedir:

“Ondan sonra bizim Samsa var. İşte o da mantı gibi. Mantı da yağda kızartılarak aynı boursak gibi. İçinde kıyması olur. Malzemesi aynı mantı gibi doldurularak hazırlanır. Bu da yağda kızartılır. Bu da yani taşınması kolay bir yemek çeşididir.” (Görüşmeci 3)

Üstelik *samsa*, söz konusu topluluğun mutfak kültüründe yolluk/azık besinleri arasında da yer almaktadır. Zira Görüşmeci 3’ün de ifade ettiği üzere bu besin, yola çıkan bir Kazak için hazırlanması ve taşınması kolay besinler arasındadır. Bu noktada bazı besinlerin kolay hazırlanarak uzun süre tüketilebiliyor olması, bu besinlerin tarih boyunca hareketli bir deneyime sahip olan Altay Köyü Kazaklarının mutfak kültüründe yer almasında etkili olduğu yorumuna imkân tanımaktadır.

Kazakların mutfak kültüründe önemli bir yer tutan at etinden üretilen *kazy* de, kahvaltı sofrasında yer alan önemli besinlerdendir. Üstelik yapımı oldukça meşakkatli olan bu yemek, bu yönüyle topluluk nezdinde özel bir besin olarak algılanmaktadır.

“At eti tüketiliyor yani hala ve at etinden yapılan bir tane kazy var.” (Görüşmeci 2)

“Bizim kazy dediğimiz bir at etimiz var, sucuk gibi. Atın bağırsaklarında kurutularak yapılır. Kazy (soğuk at eti) var o da soğuk olarak dilimlenmiş vaziyette. Bu da sabah kahvaltısında yenir pastırma gibi.” (Görüşmeci 3)

Öte yandan Altay Köyü Kazaklarının kahvaltı kültürlerinde bir gün önceden kalan yemeklerin yeniden ısıtılarak tüketilmesi de önemli bir beslenme alışkanlığı olarak sürmektedir. Öyle ki birçok yemek, kahvaltıda tüketilmekte, hatta Türk kahvaltı kültüründen ayrışmada önemli bir karakteristik özellik olarak değerlendirilmektedir. Ancak Görüşmeci 2 bu durumun zamanla değiştiğini ifade etmiştir:

“İlk geldiğimizde sizinki gibi kahvaltı kültürü yoktu. Genelde yemek yiyorduk. Kahvaltıları bir nebze yemek gibi geçiriyorduk. Evet, yemek yok. Kalan yemekler varsa, et genelde ağırlıklı olurdu. Öyleydi. Ondan sonra yavaş yavaş Türkiye’ye alıştılar, zaman geçtikçe uyum sağladık. Şu an aynı Türkiye’deki kahvaltının aynısı. Yumurtaydı, sucuktu. Onların aynısı.” (Görüşmeci 2)

Bunların yanında sac kavurma, *beshparmak*, mantı ve etli pilav (*plov*) ise Al-

tay Köyü mutfağında yaygın bir şekilde bulunmaktadır. En yaygın tüketilen öğlen ve akşam yemeği arasında yer alan bu besinler, adeta bu topluluğun kültürünün en göze çarpan yemeklerini temsil etmektedir.

“Saç kavurma olur. Normalde eti sade soğanlı bir şekilde kavurup yemeği çok severim. Tavalarda da saç da olur. İşte tereyağı ilave etmiyorum çok. Yani bizim yemeklerde et olmazsa olmaz.” (Görüşmeci 1)

“Etin haşlaması vardır. Kavurması vardır. Beshparmak deriz. Beşparmak. Beşparmak diyoruz. Buna erişte atılır. O etle beraber yenir. (...) Bir de pilavımız var (plov) sonuçta. Et kullanılıyor. Mantımız var ve bunlarda da yine et kullanılıyor.” (Görüşmeci 2)

“Bizim Kazakların tek yemeği var; et haşlama. Beshparmak deriz. Onun suyunu haşlamasından erişte şeklinde kesilir, kesbe köje kesme erişte gibi kesilir, o haşlanmış etin suyunun içine konur, onun o çorbası yapılır.” (Görüşmeci 3)

Tüm dünyadaki Kazaklarda olduğu gibi yukarıda görüşmecilerin alıntılarında isimlerine yer verilen yemekler Altay Köyü’nde de yaygın ve sıklıkla tüketilmektedir. Hatta söz konusu topluluğun mutfak kültüründe bu yemekler olmaz olmaz olarak nitelendirilmektedir. Bunlar dışında Türkiye’ye doğru göç sürecinde daha önceki yerleşik olunan coğrafyalardan mutfaka dâhil edilmiş yemekler de mevcuttur. Pakistan’da kalınan süre içerisinde patates kullanılarak yapılan (*telkali*) bir ana yemek, bu noktada dikkat çeken bir yemek olarak düşünülebilir.

“Başka yemeklerimize gelince bizim bir de Pakistan’dan aldığımız yemekler var. Telkali. Patatesle yapılan bir yemek. Eee köri kullanılıyordu. Ama bizinkiler Türkiye’ye ilk geldiklerinde köri bulamadıkları için salça kullanmaya başladık. O şekilde devam ediyoruz.” (Görüşmeci 2)

Görüşmeci 2’nin yukarıda doğrudan alıntılanan ifadelerinden de hareketle Türkiye’ye gelene kadar çeşitli kültürlerle/toplumlarla karşılaşan Altay Köyü Kazaklarının mutfak kültürüne daha farklı besinler katmış olabileceği değerlendirilebilir.

4.3.1.2. Tarımsal Ürünler

Çalışma kapsamında Altay Köyü’ndeki Kazakların mutfak kültürünün büyük ölçüde yerel tarımsal üretimle şekillendiği görülmüştür. Nitekim özellikle tahıl üretiminden elde edilenler, gündelik yaşamda tüketilen besinlerin çoğunlukla ana bileşenine işaret etmektedir. Öte yandan son yıllarda ise kuraklık, su sıkıntısı vb.

durumlardan dolayı bu üretimin ise gitgide azaldığı da ifade edilmiştir. Söz gelimi Görüşmeci 1 “*Bir zamanlar yağış filan çoktu, son yıllarda köyde kuraklık olduğu için buğday fazla olmuyor.*” diyerek bu durumun geleneksel tahıl üretiminde azalmaya neden olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde Görüşmeci 3 de bu hususa şu ifadelerle değinmiştir:

“Sadece buğday, arpa, çavdar üretiyoruz. Bizim köy kıraç olduğu için tarım çok verimli değil. Yağış olursa alırız, yağış olmazsa öyle kalır yani.” (Görüşmeci 3)

Katılımcının bu ifadeleri, coğrafi yapının ve iklim özelliklerinin tarımsal üretimi etkilemekle beraber mutfak kültüründe de belirgin bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Görüşmeci 2 ise benzer duruma da vurgu yaparak tarımsal üretimdeki değişime işaret etmiştir:

“Evet, bir çavdar var. Buğday, arpa, çavdar. Bunlar da şu anda pek fazla ekilmiyor. Zaten köyde su olmadığı için, son zamanlarda kuraklıktan dolayı tam iyi yetiştirmiyordu. Köyde şu an gittikçe görmüşsünüzdür, her taraf elma bahçesi. Yani köylülerin bizim böyle bir bahçe düzeni yok, yani. Peki, sebze üretimi falan var mı? Yok, hazır. Hazır. Belki birkaç kişi bahçesinde ufak tefek, evinin önünde falan... Hani ona üretim demiyoruz aslında, bir nebze. Böyle üretiliyor aslında, satılık tarımsal ürün değil.” (Görüşmeci 2)

Yukarıda ifadeleri alıntılanan katılımcının da belirttiği üzere, kuraklık geleneksel tahıl üretimini etkilediği gibi bitkisel tarım faaliyetlerini de dönüştürmüştür. Bu bağlamda Altay Köyü’nde tarım azalmakla birlikte, elma üreticiliği şeklinde gerçekleşen üretim ise artık ticari bir boyut kazanmıştır. Bununla birlikte Altay Köyü’nde sebze üreticiliğinin kısıtlı düzeyde kalması ise, yine mutfak kültüründe kentlerdeki pratiğe benzer şekilde hazır ürün tüketiminin varlığını göstermektedir.

Öte yandan Altay Köyü’nde hayvancılık faaliyetleri hala devam etmekle birlikte, bu üretim alanı sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Öyle ki söz konusu toplulukta büyükbaştan ziyade küçükbaş hayvancılık daha yaygındır. Dolayısıyla enformel görüşmelerde de alandaki bireyler, Türkistan coğrafyasında küçükbaş hayvancılığının daha yaygın olması nedeniyle Altay Köyü’nde büyükbaş hayvancılığının pek fazla benimsenmediğini ifade etmişlerdir. Görüşmeci 1 de bu yargıyı destekler nitelikte görüşmede şu ifadeleri kullanmıştır:

“Evet, hayvancılık mesela onlarla çok uğraşıyorlar. Türkistan’da büyükbaş çok yoktur, herhalde ondan da kaynaklanıyor. Çünkü ben, bizim dedelerimizin zamanında ineklerden az süt alınırdı. Ama çevre köylere baktığın zaman, bizim inek 5 kilo

veriyorsa, buralarda 20 kilo veren var.” (Görüşmeci 1)

Aynı görüşmeci, “*Tarım ve hayvancılık işi fazla kalmadı.*” diyerek, köydeki tarımsal faaliyetlerin önemli ölçüde gerilediğini vurgulamış ve bu durumun geleneksel mutfak pratiklerini de etkilediğini ileri belirtmiştir. Bu bağlamda at sütünden üretilen kımızın sınırlı düzeyde üretiliyor olması, geleneksel içeceklerin ve ürünlerin giderek yok olmaya yüz tuttuğunu göstermektedir.

Altay Köyü’ndeki Kazak Türklerinin tarımsal üretimde yaşadığı değişimler, mutfak kültürlerinin dönüşümüne de işaret etmektedir. Belirli ölçüde de olsa geleneksel ürünlerin yerini hazır tüketim ürünlerine bırakması, kültürel değişimin önemli bir göstergesidir. Ancak bu değişimi, aynı zamanda köyün tarihsel süreç içerisinde yeni koşullara uyum sağlama çabası olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu çerçevede Altay Köyü’ndeki Kazak mutfağının özünü korumakla beraber çevreden de etkilenen dinamik bir yapı sergilediği söylenebilir. Dolayısıyla bu durum bir mutfak kültürünün sadece beslenme biçimi değil, aynı zamanda kültürel etkileşimlerin de bir yansıması olduğu görüşünü desteklemektedir.

4.3.1.3. Özel Gün Yemekleri

Altay Köyü’ndeki Kazakların mutfak kültürünün en önemli özelliklerinden biri, özel günlerde düzenlenen yemek pratikleri ve bu süreçte tüketilen yemeklerdir. Bu pratikler, salt beslenme amaçlı değil, aynı zamanda kültürel kimliğin inşasında ve korunmasında rol oynayan ritüeller olarak da okunabilir. Özellikle Ramazan ayı, düğünler ve misafir ağırlama gibi özel günlerde hazırlanan yemekler, Kazak mutfak kültürünün en canlı örneklerini oluşturmaktadır.

Ramazan ayı, Altay Köyü’ndeki Kazakların bir araya gelerek iftar yemeklerini paylaştığı en önemli dönemlerdendir. Zira Görüşmeci 1’in de belirttiği gibi, “*Bugünlerde kendi aralarında toplanıp ayarlarlar. Birinci günü sende, ilk önce bende gibi. Herkes bütün köylülerle 30 gün boyunca herkes iftarını orada yapar.*” Bu durum, Ramazan iftarlarının sadece bir yemek paylaşımı değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma ve birliktelik duygusunu pekiştiren bir ritüel olarak algılandığını göstermektedir. Öyle ki iftar sofraları, köydeki insanlar arasındaki bağları güçlendiren ve kültürel kimliği yaşatan bir araç işlevi görmektedir.

Öte yandan düğünler ise, Kazak mutfak kültürüne ait özel gün yemeklerinin hazırlandığı en dikkat çekici etkinliklerdir. Görüşmeci 3’ün “*Düğünlerimizin hepsinde var. Kız verme düğünü olur, kızı alma düğünü olur, dünür geldi dünür gitti olur.*”

ifadeleriyle aktardığına göre, düğünlerin her aşmasında kültüre ait yemekler özel olarak hazırlanır ve konuklara ikram edilir. Üstelik bu tür özel günlerde küçükbaş (çoğunlukla kuzu) kesilmesi ve et haşlaması yapılması, geleneksel mutfak pratiklerinin hala yaşatıldığını göstermektedir. Ayrıca Görüşmeci 3'ün "*Değer verdiğin bir misafir fire koyun kesildikten sonra et haşlaması yapılır.*" ifadesi de, söz konusu toplulukta misafirperverliğin ve toplumsal bağların ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir.

Araştırma kapsamında Altay Köyü'ndeki Kazakların özel gün yemeklerinin sadece beslenme amaçlı tüketilen yiyecekler değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bağları güçlendiren önemli unsurlar olduğu anlaşılmaktadır. Ramazan iftarları, düğünler ve misafir ağırlama gibi özel günlerde hazırlanan yemekler, Altay Köyü Kazak mutfağının canlı birer örneklerini yansıtmaktadır. Bunlar geleneksel mutfak kültürünün korunarak sürekliliğini ve yeni nesillere aktarılmasını sağlamakla birlikte, toplumsal dayanışma ve kültürel kimliğin korunmasına da katkıda bulunmaktadır.

4.3.2. Etkileşim

Göç tarihinin başlangıcı 19. yüzyıla kadar götürülebilen Altay Köyü Kazaklarının sırasıyla bugünkü Sincan Uygur Özerk Bölgesi, Tibet, Pakistan, Basra ve Türkiye'yi izleyen rotalarının, mutfak kültürlerini belirgin düzeyde etkilediğini söylemek mümkündür. Zira günümüz Kazakistan Cumhuriyeti ve Türkistan coğrafyasındaki diğer topluluklarla temelde benzer bir mutfak kültürüne sahip olan bu grubun mutfak kültüründe özellikle Güney Asya etkisi görülebilir.

4.3.2.1. Yöre Halkından Etkilenme

Niğde'nin Ulukışla ilçesindeki Altay Köyü'ne yerleşmelerinin üzerinden 70 yıl geçen Kazak Türkleri, bu süreç içerisinde çeşitli vesilelerle yöre halkıyla önemli ölçüde ilişki içerisinde olmuştur. Öyle ki topluluğun yöre halkıyla ortak dini kimliğe sahip olması, tarih ve soy bakımından çevre köylerdeki (Güney, Kolsuz ve Badak köyleri) ahaliyle yakın/aynı olmaları ve zaman geçtikçe kentleşme, eğitim vb. olguların etkisi, etkileşimi daha artırmıştır. Böylece Kazakların yöre halkından özellikle mutfak kültürü bakımından etkilenmeleri, doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır.

Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde ve gözlemlerde, Altay Köyü Kazaklarının yeme-içme alışkanlıkları ile mutfak pratiklerinde Türk mutfak kültürünün ciddi düzeyde etkisinin olduğu görülmüştür. Özellikle yöre mutfağındaki yemeklerin hemen hepsinin günümüzde Kazakların da mutfağında yer aldığı söylenebilir. Bununla birlikte, yukarıda da belirtildiği üzere, Altay Köyü Kazaklarının mutfak pratiklerin-

deki dönüşümün yöre halkıyla kurulan yakın ilişkilerle doğrudan bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Zira Görüşmeci 1'in de aktardığı üzere, Güney Köyü'ne ziyaretlerde ve "ahiretlik" diye tabir edilen yakın ilişkiler sayesinde görülen/tadılan yufka ekmeği ve sıkma, bu etkileşimin somut bir göstergesidir:

"Güney Köyü mesela, Güney'de bu yufka dediğimiz ekmek. Bunların hepsini oradan herkes gide gele herkes bir ahiretlik olmuş. [...] Yufkanın arasına peynir maydanoz koyarlar, sıkma diye verirlerdi. Ye babam ye, o yüzden oraya giderdik." (Görüşmeci 1)

Bu ifade, yufka ve sıkma gibi yöresel bir ürünün Kazak mutfağına nasıl entegre edildiğini ve bunun toplumsal bağları güçlendiren bir ritüele dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Öyle ki söz konusu katılımcı, kendi çocukluğu döneminde Altay Köyü'nde bu ekmeğin her zaman olmasa da zaman zaman yapıldığını belirtmiştir.

Kazak mutfak kültüründeki değişim, sadece yemek çeşitliliğiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda beslenme alışkanlıklarının yeniden şekillenmesine de yol açmıştır. Görüşmeci 2'nin "*Artık harmanlandı diyelim. Bizim yemeğimiz ve Türkiye'deki yemek kültürü. [...] Şu an sebze de yiyoruz. Türkiye'de nasılsa aynı şekilde.*" sözleri, geleneksel et ve süt ürünleri ağırlıklı beslenme alışkanlığının Türk mutfağına özgü yemeklerle nasıl sentezlendiğini gözler önüne sermektedir. Üstelik yine aynı görüşmeci, bu değişimi "*(...) sarmaydı, dolmaydı, karnıyarıktı. İmambayıldı. [...] Köfteler. Yoktu eskiden, hep sonradan yapmaya başladık.*" ifadeleriyle örneklemekte ve çalışma grubundaki kültürlenmeyi gözler önüne sermektedir.

Öte yandan etkileşim, Türk mutfağındaki kahvaltı ürünlerine kadar da uzanmaktadır. Görüşmeci 3'ün de belirttiği üzere, Türkiye'ye özgü peynir, zeytin ve reçel gibi ürünler, söz konusu topluluğun mutfağına sonradan dahil olmuştur:

"Bizde kaymak, tereyağı, bal vardır. Bunları da Türkiye'ye geldikten sonra öğrenmişiz. [...] Peynir bizde yoktu. Bizde sütü pişirerek yapılan irimçik dediğimiz bir olay var." (Görüşmeci 3)

Dolayısıyla bu durum, Altay Köyü Kazak Türklerinde geleneksel üretim pratiklerinin (*irimçik* ve *kurt* gibi) sürdürüldüğü gibi, yöre halkının mutfağındaki yeni ürünlerin de zamanla benimsendiğini ve mutfak kültürlerinin dinamik bir şekilde dönüştüğünü ifade etmektedir.

4.3.2.2. Yöre Halkını Etkileme

Yöre Halkından Etkilenme temasının da içerdiği gibi, Altay Köyü Kazaklarıyla

başta Güney Köyü olmak üzere, Badak ve Kolsuz Köylerindeki halkın çeşitli vesilelerle yakın ilişkiler kurmuş olması, etkileşimin meydana gelmesinde önemli bir unsurdur. Bu düzlemde karşılıklı olarak ortaya çıkan etkilenme durumunu, belirli ölçüde de olsa yöre halkında da görmek mümkün olmuştur. Çalışma kapsamında yapılan görüşmeler ve gözlemlerde, çevre köylerdeki halkın Altay Köyü Kazaklarından özellikle Kazak mantısı yapımını öğrendiği bulgusu elde edilmiştir. Söz gelimi Görüşmeci 1 ve Görüşmeci 3, çevre köylerinden konuk olan misafirlerin mantı yapımını özellikle öğrenmek istediklerini ve mantı kazanını temin ederek zaman zaman yaptıklarını belirtmişlerdir.

Diğer taraftan kültürel etkileşimin zuhur etmesinde oldukça önemli bir etken olan evlilik durumları da, yöre halkında bu etkilenmeyi mümkün kılmıştır. Zira Altay Köyü Kazaklarında dünürlük ilişkisine atfedilen değer ve önemden dolayı ortaya çıkan yakın ilişkiler, yöre halkının söz konusu topluluğun mutfağına ait yemekleri tatmalarına ve dolayısıyla öğrenmelerine zemin hazırlamıştır. Buna ek olarak kentlere göç hareketleri ve eğitim gibi faktörler nedeniyle yöre halkından veya diğer bölgelerden bireylerle evlilik oranlarının artması da, Kazakların mutfak kültürlerinin etkileme oranını yukarı yönlü etkilemiştir. Diğer bir ifadeyle Türkiye Türklerinden bireylerle evlenen Altay Köyü Kazakları, evlendikleri kişilerin kendi mutfak pratiklerine uyumlarını sağlamışlardır. Örneğin yöreden biriyle evlenen Görüşmeci 1, evlendiği kişinin Kazak mantısını Türkiye’de yapılan mantıdan daha çok sevdiğini ve kendi çevresine de bu yemeği öğrettiğini belirtmiştir.

Tüm bunlar sonucunda, yöre halkının mutfağından ciddi düzeyde etkilenen Altay Köyü Kazaklarının kısıtlı düzeyde de olsa yöre halkının mutfak kültüründe değişimler ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Tamamen toplumsal ilişkiler bağlamındaki doğal süreç içerisinde gerçekleşen bu etkileşim düzeyinin, gastronomi bağlamında kültürel etkinlikler ve tanıtım faaliyetleriyle yöre halkının yanında tüm Türkiye ölçeğinde artacağını ileri sürmek mümkündür.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kültürel kimliğin bileşenlerinden olan mutfak kültürü; göç nedeniyle karşı karşıya gelerek etkileşime giren toplulukların birbirlerini etkiledikleri ve birbirlerinden etkiledikleri kültürel görünümünden birisidir. Böyle bir yaklaşıma dayanan bu çalışmada, Türkiye’ye (Niğde’nin Ulukışla ilçesi) 70 yıl önce yerleşen Altay Köyü’ndeki Kazak Türklerinin mutfak kültürleri bağlamında etkileşimlerine odaklanılmıştır. Nitel yönteme dayanan bu araştırmanın bulguları çerçevesinde ise, söz konusu topluluğun mutfak kültürünün kültürel kimliğin korunması çabası ve uyum geriliminde bir yapı sergilediği görülmüştür.

Çalışma kapsamında Altay Köyü Kazaklarının mutfak pratiklerindeki gelenekleri korumakla birlikte, yöre halkıyla girdikleri etkileşim düzleminde önemli dönüşümler yaşadıkları bulgulanmıştır. Buna göre bilhassa Türk mutfağına özgü birçok yemeğin (sarma, dolma, köfte, çeşitli sebze yemekleri, kahvaltıda tüketilen besinler/yiyecekler ve içecekler gibi) Kazaklar tarafından benimsenmesi, hatta kahvaltı kültürünün Türkiye'deki kahvaltı kültürüyle harmanlanması, değişimin en somut örneklerini teşkil etmektedir. Bununla birlikte at etinin halen Altay Köyü Kazaklarının mutfağında yer alması, *akçay* (sütlü çay), *kazy*, *beshparmak* gibi Kazak mutfağının sembolik yiyeceklerinin gündelik yaşamda ve özel günlerde yaygın bir şekilde bulunması ise, topluluğun kültürel kimliğinin sürdürülmesinde kritik rol oynayan faktörler olduğunu göstermektedir.

Çevre köylerle (başta Güney olmak üzere Badak ve Kolsuz) evlilik, komşuluk, tarımsal faaliyetler gibi vesilelerle kurulan sosyal ilişkileri ise, mutfak kültürünün karşılıklı biçimde değişimine zemin hazırlayan önemli bir olgu olarak değerlendirmek mümkündür. Söz gelimi araştırmada yufka ekmek ile sıkmanın Güney Köyü'nden öğrenilerek Kazakların mutfağına dahil edildiğine ilişkin bulgular, yöre köylerindeki ailelerle kurulan ve "ahiretlik" olarak adlandırılan aile dostluğu temelinde gerçekleşen sürece işaret etmektedir. Bu bakımdan mevcut Altay Köyü Kazak mutfak kültürünün şekillenmesinde, göç etmeden önceki döneme ait bazı yiyecek içecek pratiklerinin sürdürülerek kültürel kimliğin korunması çabasıyla beraber, yeni yerdeki etkileşim süreçlerinin de önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır.

Genel itibarıyla değerlendirildiğinde, Altay Köyü Kazaklarının mutfak kültüründe zaman içerisinde yöre halkıyla etkileşime girerek bir füzyon mutfak oluşumunun meydana geldiğini söylemek mümkündür. Zira gerek Altay Köyü'nün çevre köylerle coğrafi yakınlıktan dolayı Kazakların bu köy halklarıyla etkileşime girmeleri ve mutfaklarına yeni tamamlayıcı besinler dahil etmeleri, gerekse kendi mutfak kültürlerini korurken etkileşim sonucu mutfaklarına yaratıcılığı artıracak eklemeler yapmaları, bu durumu açıkça göstermektedir.

Çalışmanın literatüre en önemli katkısı, kültürel kimliğin inşasını ve yeniden üretilmesini göç ve mutfak kültürü etkileşimi bağlamında Türkiye'ye yerleşmelerinden 70 yıl geçen Altay Köyü'ndeki Kazak Türkleri özelinde anlamaya çalışmasıdır. Yine ilgili alan yazınında söz konusu topluluğun doğrudan mutfak kültürüne ve yöre halkıyla etkileşimine odaklanan bir araştırmanın bulunmaması ise, çalışmayı özgün ve önemli kılan bir başka husustur.

Öte yandan çalışma grubunun penceresinden etkileşimin anlaşılma-ya çalışıldığı bu araştırmada, yöre halkının etkilenme düzeyinin ise sınırlı düzeyde kaldığı gözlemlenmiştir. Araştırma kapsamında özellikle Kazak mantısının yöre halkının mutfağına dahil edilen bir yemek olduğu görülmüştür. Bu bağlamda etkileşimin karşılıklı doğasına rağmen bu çalışmanın tek bir tarafa (Altay Köyü Kazakları) odaklanmasını bir sınırlılık olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla konuyla ilgili her iki tarafa veya bu çalışmada örneklem olarak tercih edilmeyen diğer tarafa odaklanan yeni çalışmaların yapılabileceği önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Bilgin, A., & Samancı, Ö. (2008). *Türk mutfağı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Bourse, M., & Yücel, H. (2021). *Kültürlerarası iletişim - kullanım kılavuzu*. İletişim Yayınları.
- Curoğlu, Ö. B., Saraç, Ö., Pamukçu, H., & Sandıkcı, M. (2022). Bulgaristan'dan Sakarya'ya göç eden Türklerin geçmişten günümüze mutfak kültürü. *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, 19(1), 108 - 123. <https://doi.org/10.24010/soid.991117>
- Çafa, İ., & Madenci, B. (2021). Sürdürülebilir gastronomi turizmi kapsamında göçmen mutfak kültürü: Yunanistan. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 9(3), 2058-2072. <https://doi.org/10.21325/jotags.2021.881>
- Diker, O., & Deniz, T. (2017). Kars kültürel ve gastonomik kimliğinde kaz. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 22(38), 189-204. doi:<https://doi.org/10.17295/ataunided.303192>
- Doğdubay, M., Şahin, N. N., & Yiğit, S. (2017). In the fusion cuisine approach availability of quinoa (Application suggestions). *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 5(3), 3-12. <https://jotags.net/index.php/jotags/article/view/243>
- Döner, B. (2019). *Azınlıkların gündelik yaşamında kültürel süreçler; İstanbul örneği (Moda, Tatavla, Samatya, Burgazada)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Durlu-Özkaya, F., Baydan, S., & Ünal-Kirazcı, B. (2020). Balkan mutfağı ve Türk mutfağı etkileşimleri. *International Travel and Tourism Dynamics: Overtourism* (s. 96-109). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Dursun, F., & Güzeller, C. O. (2023). Yemek bağlamında kültürlerarası etkileşim: Göç, yemek ve kimlik ilişkisi üzerine kavramsal bir çalışma. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 11(4), 2674-2689. <https://doi.org/10.21325/jotags.2023.1313>
- Düzgün, E., & Durlu-Özkaya, F. (2015). Mezopotamya'dan günümüze mutfak kültürü. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 41-47.
- Göker, G. (2022). Kültürel farklılıklar ve iletişim. İ. Özdemir, & S. Işık içinde, *Kültürlerarası iletişim* (s. 91-123). Siyasal Kitabevi.
- Işın, P. M. (2019). *Avcılıktan gurmeliğe yemeğin kültürel tarihi*. Yapı Kredi Yayınları.
- Işkın, M. (2021). Göç-Kültür Etkileşiminde Kadının Rolü. *Oltu Beşeri ve Sosyal Bilimler*

- Fakültesi Dergisi*, 258-274.
- Kalkan, M. (2007). Sovyetler döneminde Kazakların göç hareketleri ve Anadolu'da (Altay Köyü'nde) iskân edilişleri. *Türklük Bilimi Araştırmaları*(21), 123-141.
- Kara, Y., & Akdağ, G. (2022). Suriyeli sığınmacıların değişen mutfak kültürü: Mersin, Gaziantep ve Kilis örneği. *Journal of Gastronomy, Hospitality and Travel*, 7(4), 971-986.
- Karaca, E., & Altun, I. (2017). Toplumsal cinsiyetin geleneksel Türk mutfağına yansması. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 335-338.
- Karyelioğlu, S. (2021). Yemek ve göç: Türkiye'ye göç etmiş Suriyelilerin yemek ile ilgili kültürel ve iktisadi deneyimleri. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*(8), 1-22. <https://doi.org/10.48131/jscs.1005933>
- Kızıldemir, Ö., Öztürk Emrah, & Sarıışık, M. (2014). Türk mutfak kültürünün tarihsel gelişiminde yaşanan değişimler. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 191-210.
- Makesati, H. (2018). *Niğde Altay Köyü'nde dil ilişkisi araştırması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Neuman, W. (2020). *Toplumsal araştırma yöntemleri nicel ve nitel yaklaşımlar Sekizinci Edisyon - Cilt 1*. (Ö. Akkaya, Çev.) Siyasal Kitabevi.
- Özhan-Dedeoğlu, A., & Savaşçı, İ. (2005). Tüketim kültüründe beden güzelliği ve yemek yeme arzuları: Kadınların tüketim pratiklerine yansması. *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 77-87.
- Ramadanoğlu, E., & İnce-Karaçeper, E. (2024). Bosna Hersek Boşnak göçmenlerinin mutfak kültürü ve sofraya gelenekleri: İstanbul ili Pendik, Kartal ve Bayrampaşa ilçeleri örneği. *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi*, 1-23.
- Sarı, E. (2010). *Kültür, kimlik, politika Mardin'de kültürlerarasılık*. İletişim Yayınları.
- Sarioğlu, M. (2014). Fusion cuisine education and its relation with molecular gastronomy education (Comparative course content analysis). *International Journal on New Trends in Education and Their Implications*, 5(3), 64-70.
- Tez, Z. (2015). *Lezzetin tarihi: Geçmişten bugüne yiyecek, içecek ve keyif vericiler*. Hayy Kitap.
- Varol, E., & Gök, İ. (2021). Balkan göçmenlerinin sofraya kültürü: Tekirdağ Malkara örneği. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(2), 775-789. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.972821>

GELENEKSELİN VE MODERNLE SENTEZ ARAYIŞLARININ OYUN YAZARLIĞIMIZA VE NAMIK KEMAL’İN OYUNLARINA ETKİSİ

Füsun ATAMAN*

Cihan ATAĞUL**

Özet

Bu çalışmada, özellikle Celâleddin Harzemşah adlı oyununa yazdığı önsözle, yazılı geleneğe yönelen Türk tiyatrosuna bir poetika önerisi getiren Namık Kemal’in oyunlarından yola çıkılarak Türk Tiyatrosunun Batılılaşma evresinde, geleneksel tiyatronun izleri araştırılmıştır. Tanzimat dönemiyle birlikte Batı çizgisine yönelen Türk tiyatro yazarlığında, Tanzimat dönemi aydınları geleneksel tiyatrodan uzaklaşmayı ve tamamen batı çizgisini benimseyen bir estetik bakış açısını benimsemiş ve savunmuşlardır. Ancak gelenekselle çağdaş unsurları sentezleyen bir anlayışa dair arayışlar da bu dönemden itibaren başlamış, en yetkin ürünlerini 1960’larda Haldun Taner oyunları ile vermiştir. Bu çalışmada farklı görüşleri ve estetik anlayışları savunan yazarların oyunlarındaki ortak dramaturjik unsurlar araştırılmıştır. Özellikle kişileştirme ögesi üzerinden geleneksel etkinin güçlü ya da zayıf biçimde varlığını sürdürdüğü ortaya konmuştur. Namık Kemal ile birlikte, Ahmet Vefik Paşa, Cevat Fehmi Başkut, Haldun Taner gibi yazarların oyunlarından yola çıkılmış, Türk tiyatrosunda Batılılaşma evresinde de oyun yazarlığının kendi geleneksel köklerinden beslendiği örneklerle ortaya konulmuştur. Elde edilen çıkarımların yeni yetişmekte olan yazarlara Türk tiyatrosunda hala önemli bir arayış olan geleneksel olanla çağdaş unsurların sentezi konusunda yeni bakış kazandırması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Türk Tiyatrosu, Tanzimat Tiyatrosu, Namık Kemal Tiyatrosu, Dramaturgi, Oyun Yazarlığı

* Dr., Devlet Tiyatroları Genel Müdürlüğü İzmir DT, Ankara Üniversitesi Ph. D. Orcid:0009-0002-1212-8792 gsm:0505 377 89 59 e-mail: fusunataman@gmail.com

** Serbest, Atatürk Üniversitesi Ph. Dc. Orcid:0009-0008-5141-9166 gsm:05058403319 e-mail: cihana-takul@gmail.com

THE EFFECT OF TRADITIONAL ELEMENTS AND THE SEARCH FOR SYNTHESIS WITH THE MODERN ON OUR PLAYWRITING AND NAMIK KEMAL'S PLAYS

Abstract

In this research, the traces of traditional theatre in the Westernization period of Turkish Theatre were investigated, based on the plays of Namık Kemal, who recommended a poetica for Turkish theatre, which turned towards the written tradition, especially with the preface of his play Celâleddin Harzemşah. In Turkish playwriting, which adopted the Western style with the Tanzimat period, the intellectuals of the Tanzimat period adopted and defended a departure from traditional theater and an aesthetic perspective that adopted a completely Western line. However, the searches based on an understanding that synthesized traditional and contemporary elements also started in this period, and in the 1960s, they separated with the plays of Haldun Taner. The common dramaturgical elements in the plays of the writers who advocated different structural and aesthetic point of view of these structures were investigated. It was revealed that the traditional influence continued to exist in a strong or weak form, especially through the element of personification. Along with Namık Kemal, the plays of writers such as Ahmet Vefik Paşa, Cevat Fehmi Başkut, Haldun Taner were taken as a starting point, and it was revealed with examples that the playwright was nourished by its own traditional roots during the Westernization period in Turkish Theater. The inferences obtained are aimed to provide new perspectives to emerging writers on the subject of the synthesis of traditional and contemporary elements, which is still an important research area in Turkish Theater.

Keywords: Turkish Traditional Theatre, Theatre of Tanzimat Period, Theatre of Namık Kemal, Dramaturgy, Playwriting

Giriş

Türk Tiyatrosu açısından Batılılaşma hareketi, çok önemli bir dönüm noktasıdır ve Tanzimatla birlikte bu hareketin bir devlet ideolojisi olarak benimsendiği resmîyet kazanmıştır. Tarih boyunca devlet desteğine ihtiyaç duyan sanatların başında gelen ve devletlerin ideolojik seçimlerinden doğrudan etkilenen tiyatro sanatını yakından ilgilendiren bu durum, Türk tiyatrosunun evrelerini de belirlemiştir. 18. yüzyıl sonlarına değin, yazılı bir tiyatro geleneği olmayan Osmanlı Devleti'nde, Batı çizgisinde tiyatro sanatının doğuşuna milat olarak Tanzimat dönemi kabul edilmiştir. Çünkü 18. yüzyıldan itibaren, saray çevresinde ve İstanbul'da yabancı topluluklar temsiller vermeye başlamış ve yeni bir tiyatro kültürü oluşmuştur (And, 2008, böl. 2). Bu durum, değişen dünya düzeni içinde varlığı tehdit altına giren Osmanlı Devleti'nin, askeri ve siyasi zorunluluklar nedeniyle yüzünü Batı'ya dönmek, sosyal ve kültürel alanda Batı toplumlarını model almak zorunda kalması ve değişimin, kültür-sanat hayatını etkilemesiyle yaşanmıştır. Tanzimat hareketiyle birlikte yurt dışına giden aydın ve yazarlar bu ülkelerin yazınsal kültürünü benimseyerek geleneksel Türk Tiyatrosu (Ortaoyunu, Karagöz ve Tuluat) kaynaklarından uzaklaşmışlar, yazılı metne dayanan tiyatro geleneğini ülkede oturtmaya çalışmışlardır. Günümüzde bütün dünyada olduğu gibi bizde de geleneksel türlerin canlandırılması ve saygınlık kazanması yönünde çabalar mevcuttur. Böylece türleri olduğu gibi korumak yerine çağdaş formlarla sentezlemek amaçlanmaktadır. Bu nedenle başta Namık Kemal olmak üzere, Tanzimat dönemi aydınlarının geleneksel türlere yaklaşımlarını suçlayıcı tavrı yerine, daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirmekte yarar vardır. Dönemin koşulları içinde türlerin nasıl kayıplara uğramış olduğunu değerlendirmek daha yapıcı bir yaklaşım olacaktır. Nitekim, *Celâleddin Harzemşah* adlı oyununa yazdığı önsöz ile sadece oyun yazarı olarak değil, aynı zamanda tiyatronun estetik ölçütleri üzerine düşünen bir teorisyen olarak öne çıkan Namık Kemal, kökten karşı çıktığı geleneksel forma özgü kimi kökleşmiş tiyatro unsurlarına, birçok yazar gibi yapıtlarında yer vermiştir (Ataman, 2005, böl. 2). İlerleyen bölümlerde bu dolaylı etkiler, somut örnekler üzerinden değerlendirilmiştir.

2. Türk Tiyatrosunun Kökenleri ve Gelişim Evreleri

Türk Tiyatrosu; genel anlamda Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleriyle başlayan ve gösteri niteliği kazanan teatral etkinlikleri kapsar. Geniş bir yelpazede yer alan bu etkinlikler, şu etkenlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır (And, 1983, s.9):

Yer /Coğrafya (Anadolu), Soy/Irk (Türk boyları ve Şaman inançları), İmparatorluk süreci (Osmanlı Dönemi), İslamiyete geçiş, Batılılaşma

Türk Tiyatrosu, ya da Anadolu'daki etkinlikler bu coğrafyada daha önce yaşayan kültürlerden etkilenmiştir. Bu nedenle de Pagan kültürüne ait unsurlar Geleneksel Türk tiyatrosu ve özellikle de Köy seyirlik oyunlarında karşımıza çıkar. Ayrıca Ortaçağ sonrasında Bizans ile kurulan ilişkiler de, Roma kökenli türlerin Türk tiyatrosuna etki etmesine neden olmuştur. Bu etkiler, bugün birçok kültürün geleneksel tiyatro formlarında ortak biçimde karşımıza çıkan unsurların kaynağında yer alır (And, 1970, s.20). Halk tiyatrosu geleneğinin genellikle eğlence amaçlı, hareket komiklerine ve doğaçlamaya dayanan yapısı, Kavuklu-Pişekar örneğinde olduğu gibi, efendi-köle ikili komik tipleri üzerine kurulması gibi ortak özellikleri aynı uzak köklerden, pagan ritüellerinden beslenmesinden kaynaklanır (Brockett, 2000, s. 18).

İslamiyete geçişle birlikte, gösteri sanatlarının gelişmesi, taklide (mimesise) dayanması yüzünden yavaşlamıştır. Diğer tek tanrılı dinlere göre İslamiyet, mimetik sanatlar konusunda daha katı bir tavra sahiptir. İslam felsefesi Platon'un kilerle örtüşen görüşüne göre, plastik ve mimetik sanatlardaki taklit ögesini hoş karşılamamıştır. Ancak gene Platon'un görüşleri ile koşutluk taşıyan tasavvuf felsefesine yaslanan bir felsefi zemini bulunan Gölge Oyunu sayesinde, geleneksel halk tiyatrosunun ikili komiklere (Karagöz-Hacivat), söz oyunlarına, ağız farklılıklarına, doğaçlamaya ve tiplerle yaslanan geleneği gelişerek ortaoyunu ve tuluat tiyatrosu aracılığıyla günümüze değin taşınabilmiştir (And, 2008, s.39).

2.1. Türk Tiyatrosunun Sözlü Evresi

Türk tiyatrosunun sözlü evresine karşılık gelen ve Batılılaşma öncesi olarak da adlandırılan evrede, kronolojik olarak üç geleneksel türden söz edilir (And, 1983, s.31-57):

1. Meddah; Gezgin ozan geleneğinin Anadolu'da devam eden formudur. Anlatıcı birden çok karaktere bürünür, taklit ve canlandırma yoluyla destansı öyküler anlatır.
2. Gölge Oyunu; Taklide ve karşılıklı atışmaya dayanır, iki boyutlu tasvirlerle bir perdede oynatılır. (Tasvir: Deriden yapılan Karagöz kuklasıdır.) Halk tiyatrosu geleneğinin eğlenceyi ön planda tutan, toplumsal ve siyasi olayları eleştiren uzantısıdır. Bu bakımdan Aristophanes'in Eski Komedyası ile benzerlik gösterir, ancak tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi taşlama boyutu giderek zayıflamıştır. Ana karakterleri Karagöz ve Hacivat olmakla birlikte, çok sayıda tiplere içerir ve hayalbaz denilen usta anlatıcı/oy-

naticılar tarafından farklı ağızlarla canlandırılır.

3. Ortaoyunu; Genel anlamda ortada oynanan oyun anlamına gelir, yuvarlak, çevresi seyircilerle dolu bir alanda, açık havada oynanır. Ana karakterleri; Pişekar (Efendi) ile oyunun komik tipi Kavuklu'dur (Aptal Uşak). Dekor basit paravanlardır, yeniçeri ortalarından doğup geliştiği düşünülmektedir. Karagöz türü gibi, İtalyan halk tiyatrosu *Commedia'dell Arte* ile belirgin benzerlikler gösterir.

Gölge Oyunu ve Ortaoyununun dört ana bölümden (Mukaddime/Prolog, Muhavere/Tekerlemeli Giriş, Fasil/Aslı Oyun ve Bitiş/Final) oluşan ortak birer dramaturjik yapısı vardır. Meddahla başlayan ve Ortaoyunu ile yazılı olmasa da özgün bir tiyatro formuna doğru evrimleşen halk tiyatrosu geleneği, seyircide ortak kodlara dayalı bir seyir alışkanlığı oluşturmuştur. Bu alışkanlığın etkisiyle Tanzimat döneminde Karagöz ve Kavuklu'nun ardılı sayılan İbiş karakteri, yazılı tiyatro oyunlarının içine *Tuluat* denilen, doğaçlamaya olanak tanıyan bir ara tür olarak girmiştir. Nitekim Ayşe-gül Yüksel bu geçiş yazılı geleneğin ilk adımlarından saymıştır (Yüksel, 2009, s.129).

2.2. Türk Tiyatrosunun Yazılı Evresi

Batılılaşma ile birlikte “Yazılı Evre”ye geçen Türk Tiyatrosu, siyasal gelişmelere koşut olarak şu üç ana evrede incelenmektedir (And, 1983):

1. Tanzimat ve İstibdat Dönemi Tiyatrosu (1839-1908)
2. Meşrutiyet Dönemi Tiyatrosu (1908-1923)
3. Cumhuriyet Dönemi Tiyatrosu (1923 sonrası)

Geleneksel türlerle Batı çizgisinde yazılı tiyatro geleneğini sentezleme arayışları Meşrutiyet döneminde Ahmet Vefik Paşa'nın Moliere uyarlamaları ile başlamış, başarıya ulaşması ancak Cumhuriyet döneminde, özellikle Haldun Taner'in özgün bir form yaratabildiği oyunları ile mümkün olmuştur. Yazar kendi kurduğu *Devekuşu Kabare Tiyatrosu*'nda *Bizim Tiyatro* adlı topluluğu için, tıpkı Brecht'in *Berliner Ensemble*'da yaptığı gibi, kendi sahneleme ve dramaturgi anlayışına uygun metinler kaleme almış, oyunculuk anlayışını geleneksel tiyatrodan gelen birikim ve çağdaş oyunculuk teknikleriyle harmanlayan bu sahneleme anlayışı, seyircinin yüzlerce yıllık seyir alışkanlıklarına seslenebilmiştir (Yüksel, 2009, s.131). Haldun Taner'in başarısını hazırlayan süreçte Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde doğrudan ya da dolaylı biçimde geleneksel tiyatronun trüklerini kullanan yazarların katkıları olduğu

söylenebilir. Yaklaşık on yıllık periyotlarda gelişme gösteren Cumhuriyet döneminde, Haldun Taner'den bir kuşak önce yetişen Cevat Fehmi Başkut'un oyun kişilerinin karakter derinliği kazanmış Geleneksel Türk Tiyatrosu kalıp tipleri olması, bahsedilen katkıya dair önemli bir örnektir (Şener, 1972, s. 39). Geriye dönüp bakıldığında bu gelişime zemin hazırlayanın, (her ne kadar geleneksel tiyatroya bakış açıları olumsuz olsa da) Tanzimat aydınları olduğu görülmektedir. Çünkü sentez için gerekli zemin, ancak yazılı geleneğin yerleşmesi, batı çizgisinde oyunlar kaleme alan yazarların yetiştirilmesiyle mümkün hale gelmiştir. Bu süreçte tiyatro estetiği ve teorisi üzerine düşünceleriyle öne çıkan Namık Kemal, Tanzimat yazarları arasında üzerinde ayrı bir önemle durulması gereken isim olmuştur (Ataman, 2005, böl. 2).

3. Tanzimat Dönemi ve Oyun Yazarlığına Etkileri

Tanzimat dönemiyle birlikte oyun yazarlığı, edebiyat tarihimizde yeni bir tür olarak benimsenmiş, tıpkı roman ve deneme türlerinde olduğu gibi batıyı model almıştır. Tiyatro yazarlığının benimsenmesi ve yazarların bu alana yönelmesinin iki temel nedeni vardır. Bunlardan ilki; her biri aynı zamanda toplumda yenileşme hareketinin öncülüğünü üstlenen aydın ve yazarların, pek çoğu okuma yazma bilmeyen halka en kolay yoldan ulaşma hedefidir. İkincisi ise çoğu aynı zamanda gazetelerde yazan (Namık Kemal, Abdülhak Hamit, Şinasi gibi) bu yazarların, oyunlarını gazete-lerde bölüm bölüm basarak çok daha geniş bir kesime kolaylıkla ulaştırabilmeleridir. Tanzimat dönemi boyunca Batıcı bakış açısını benimseyen oyun yazarları, geleneksel kaynakları yok saymışlar, oyunlarını Batı kalıpları içinde kaleme almışlardır. Meşrutiyet döneminde Ahmet Vefik Paşa'nın çabaları ile başlayan sentez çabaları, Cumhuriyet döneminde Haldun Taner'in oyunları ile en başarılı meyvelerini vermiştir. Bu başarı, Tanzimat dönemi aydınlarının zaman zaman ağır eleştirilere maruz kalmasına neden olur. Ancak onları yaşadıkları dönemin koşulları bakımından değerlendirmekte yarar vardır. Batı toplumlarının birkaç yüzyıllık süreçte yaşadıkları değişim ve demokratikleşme sürecini, yüz yıllık bir döneme sığdırma çabasına girişen Osmanlı imparatorluğunun Türk aydınları, askerlikten ticarete, sosyal yaşamdan siyasete birçok alanda olduğu gibi, tiyatrodan da yeniyi yerleştirmek için yozlaşan ve işlevsizleşen eskiyi tamamen kaldırıp atma yoluna gitmişlerdir. Aslında benzer durum Rönesansı geç yakalayan birçok Avrupa ülkesinde yaşanmıştır. Nasıl sosyal, kültürel alanlarda örneğin, kölelik ya da sosyetenin hiyerarşik yapısı terk edilmiş ya da geleneksel eğitim yerini modern okullara bırakmışsa, tiyatro alanında da doğaçlamaya dayalı, bayağı, bel altı şakalar ve kaba güldürüyü amaçlayan geleneksel formlar alaşağı edilmiştir.

Almanya'nın *Hanswurst* tiyatrosu, İngiltere'nin *Punch* kuklası ve hatta Rönesansa ev sahipliği yapan İtalya'nın halk tiyatrosu geleneği *Commedia dell'Arte* benzer kaderi paylaşmış, aydınlar tarafından eleştirilmiş ve terk edilmiştir (Brockett, 2000 böl. 6, 7, 13). Türk Tiyatrosunda da Kavuklu ve Pişekar tiyemelerine dayanan ortaoyunu ile Tuluat tiyatrosunun karakterleştirdiği İbiş, yazılı geleneğin yerleşmesi önünde bir engel olarak görülmüş, Avrupa'da olduğu gibi giderek basit konuları, özensiz ve kaba şakalarla işledikleri için terk edilmişlerdir (Kemal, 1975, s. 8).

Tanzimat ve İstibdat döneminin zorlu koşullarında yazılı bir tiyatro geleneği yerleştirme çabasına girişen ve Türk Tiyatrosunda köşetaşı sayılan Namık Kemal, Şinasi, Abdülhak Hamit gibi öncü yazarlar, tiyatroyu batı ile doğu yaşamının sentezini yaratacakları dünyaya açılacak kapının anahtarı olarak görmüşlerdir. Türk modernleşmesinin bu ilk evresinde önce ilk oyun yazarı kabul edilen Şinasi ve ardından, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ahmet Mithat, Ahmet Vefik Paşa, Yönetmen Ali Bey, Ebüziya Tevfik, Ali Süavi, Nabizade Nazım, Recaizade Mahmut Ekrem gibi dönemin başlıca aydın ve yazarları, bir yandan ülkeye Tanzimatla giren kavramları tartışmış, bir yandan da bu kavramların toplum hayatına yerleşmesi için çalışmışlardır (Pekman, 2002). Dönemin yazarları içinde tiyatroya dair görüşleriyle dikkat çeken Namık Kemal, tiyatroyu güçlü bir düşünsel araç olarak görmesi, *Celâl Mukaddimesi* ile yazılı tiyatro geleneğimizin yönünü belirleyecek adımları atmış olması bakımından ayrı öneme sahiptir (Şener, 1985, s. 187). Türk Tiyatrosunun estetik ilkelerine dair ilk görüşleri kaleme alan Kemal'in oyunları incelendiğinde, aslında onun da -karşı duruşuna rağmen- seyircinin yüzlerce yıllık alışkanlıklarına sinmiş olan geleneksel halk tiyatrosu unsurlarından dolayı biçimde etkilendiği söylenebilir.

3.1. Namık Kemal'in Hayatı ve Tiyatroya Dair Görüşleri

Namık Kemal (1840-1888) Batılı çizgideki tiyatro anlayışının yerleşmesinde başı çeken Tanzimat dönemi aydın ve yazarı olarak en dikkat çekici isimdir. Yabancı toplulukların Osmanlı'ya gelerek Beyoğlu'nda tiyatro ve opera temsilleri vermeye başladıkları tarih olan 1840'ta doğmuştur. Dedesinin Sofya'daki görevi sırasında düzenli bir eğitim görmüştür. İlk şiirlerini burada kaleme almış, Arapça ve Farsça üzerinde çalışmaya burada yönelmiş, Namık mahlasını da bu dönemde kullanmaya başlamıştır. Şinasi'nin 1862 yılında çıkardığı *Tasvir-i Efkâr*'da yazmaya başlayarak Batı edebiyatı ve kültürüyle tanışmıştır. 1872'de İstanbul'a dönen Kemal, burada *İbret Gazetesi*'ni yayınlarak, İstibdat'a daha sert bir eleştiriler getirmiştir. *Vatan-yahut- Silistre* adlı oyununun sahnelenişinin ardından çıkan olaylar üzerine İbret Ga-

zetesı kapatılmış, Namık Kemal Magosa'ya sürülmüştür. İstanbul'a dönüşünün ardından Kanun-i Esasi'yi hazırlamakla görevli komisyonda çalışan yazar, Midilli'ye sürülmüş, 1888 yılında burada hayata gözlerini yummuştur.

Celâleddin Harzemşah adlı oyunu, dönemin yazarlarının tiyatro ile kurdukları ilişkiye dair güzel bir örnek oluşturmakta, *Mukaddime* (Giriş) bölümü, Namık Kemal'in tiyatro yazarlık alanındaki görüşlerine topluca yer vermektedir. Bu bölüm aynı zamanda Türk Tiyatrosu adına yazılmış olan ilk Poetika ya da estetik yaklaşımıdır. Romantik akımın en büyük temsilcisi olan ve *Cromwell* adlı oyunun önsözü ile Romantizmin ilkelerini belirleyen Victor Hugo'dan etkilenerek kaleme aldığı *Celâl Mukaddime*'sinde yer alan bu görüşleri Hugo'nun *Cromwell* Önsözündeki görüşleriyle de örtüşmektedir ve şu şekilde özetlenebilir (Ataman, 2005 s. 77):

1. Tiyatro eğlencelidir ve eğlencelerin en yararlısıdır.
2. Edebiyatın en güç ve en büyük türü olan tiyatro kitap, gazete ve benzeri basın organlarından daha etkilidir.
3. Halkın eğitilmesinde tiyatro araç olarak kullanılabilir.
4. Tiyatronun dili halkın anlayabileceğı şekilde olmalıdır.
5. Başka milletlerin edebiyatlarından tiyatro tercüme etmenin bir sakıncası yoktur.
6. Batı uygarlığı; müzik ve tiyatro gibi sanatlarla gelişmektedir.

3.2. Namık Kemal'in Oyunlarını Etkileyen Yazarlar

Yazarın tiyatroya dair yukarıda özetlenen görüşlerinden özellikle 1. ve 4. Maddelele bakıldığında, geleneksel türlere karşı olmasına rağmen, halk tiyatrosu geleneğinin iki önemli özelliğine inandığı ve savunduğı açıkça görülebilmektedir. Eserlerinde Romantik akımın Fransa'daki en önemli temsilcisi olan Victor Hugo'nun etkisi belirgin olan Kemal, oyunlarını Romantizmin ve Melodram formunun etkisi altında kaleme almıştır (Yüksel, 2003, s. 43). Bu durumda oyunlarında bir Shakespeare etkisinden söz etmek mümkündür, çünkü Hugo da diğer Romantik yazarlar gibi Shakespeare'de etkilenmiştir (Brockett, 2000, s. 396-400). Shakespeare'in, saray seyircisi için olduğı kadar halk için de yazan bir yazar olduğı ve eserlerini belirgin bir Halk Tiyatrosu geleneğı etkisi altında kaleme aldığı göz önüne alındığında, Namık Kemal'in eserlerinde dolaylı da olsa bu köklü geleneğın etkisinden söz etmek mümkün hale gelmektedir.

3.3. Namık Kemal'in *Zavallı Çocuk* Oyununda Shakespeare ve Geleneksel Tiyatronun Dolaylı Etkisi

Yazarın en sevilen eserlerinden biri *Zavallı Çocuk*, eserlerindeki Hugo ve Shakespeare etkisini belirgin biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü bu oyun, Victor Hugo'nun *Hernani* oyununun bir uyarlamasıdır. *Hernani* ise tipik bir *Romeo ve Juliet* uyarlamasıdır.

Her üç oyunda da aileleri yüzünden sevdikleri gençle evlenemeyen gençlerin ölüme sürüklenmesi konu edilmiştir. *Zavallı Çocuk* sıradan bir aile dramını, sade bir üslupla ele alır. Oyunda, iki gencin umutsuz aşkı konu edilir. Kardeşinin oğlu Ata'yı evine almış olan Halil Bey onun tıbbiyede okumasını sağlamıştır. 19 yaşındaki Ata ile Halil Bey'in 14 yaşındaki kızı Şefika birbirlerinden hoşlanmaktadırlar, ancak bu durumdan kimsenin haberi yoktur. İki genç birbirlerine güçlkle açılır, duygularının karşılıklı olduğunu öğrendiklerinde aralarında derin bir aşk bağı oluşur. Ancak genç kızlığa adım atan Şefika'ya zengin bir Paşa talip olur. Halil Bey kızının bu haberi pek heyecanla karşılamamış olmasından ötürü şüphelense de, Tahire Hanım evliliğin hem kızı hem de ailesi için bir fırsat olacağını düşünür. Çünkü Halil Bey'in kısa zaman içinde ödemesi gereken bir senedi bulunmaktadır. Tahire Hanım bu fikri kızı Şefika'ya da aşılar ve onu Paşa'nın teklifini kabul etmeye ikna eder. Kızının Ata'ya duyduğu ilgiyi görmezden gelir, gelip geçici bir heves olduğunu düşünür. Babasını yoksul duruma düşmekten kurtarmak için, Ata'nın haberi olmaması koşulu ile evliliğe razı olan Şefika üzüntüden verem olur ve yataklara düşer. Eve habersizce çıkıp gelen Ata, sevdiği kızı ölüm döşesinde görüp yaptığı fedakarlığı ve kaçınılmaz sonu anlayınca ilaç olarak aldattığı zehir ile kendini öldürür. Onun arkasından da güçsüz düşen Şefika can verir. Oyun oldukça basit bir kurgu çerçevesinde, karmaşık dolantı örüntüsünden uzak, sade bir dille kaleme alınmıştır. Victor Hugo'nun *Hernani* ve Shakespeare'in *Romeo ve Juliet* oyunları ile ortak noktaları ve bu ortaklığın zemininde yer alan halk tiyatrosu geleneğinin unsurlarına yer verir. Böylece sonuç bölümünde altı çizildiği üzere, yazarın geleneksel halk tiyatrosunun dolaylı etkilerinden kaçınmadığı gözler önüne serilmektedir.

Sonuç

Namık Kemal'in *Zavallı Çocuk* oyunu, tematik ve kurgusal yönlerden gerek Geleneksel Türk Tiyatrosunun köklü seyir geleneğinin, gerekse etkisi altında olduğu Shakespeare'in ve onun yaslandığı Halk Tiyatrosu geleneğinin şu başlıklarda özetlenebilecek etkilerini yansıtmaktadır:

1. Konu ve Tema: Gençlerin sevdikleri yerine ailelerinin uygun gördüğü adaylarla evlendirilmesi konusu ve kavuşamayan aşıklar teması, her ülkede halk tiyatrosu geleneğinin başlıca ve konu temaları arasındadır.
2. Kişileştirmede Genç Aşıklar ve Komik Yardımcılar: *Antik Yeni Komedya*da, *Ortaoyununda* ya da İtalyan *Commedia dell'Arte* oyunlarında birbirine kavuşamayan genç aşıkların kalıp tip olarak kullanımı yaygın bir özelliktir. Bu kalıp tipler Shakespeare ve Victor Hugo'da olduğu gibi onların izinden giden Namık Kemal'de de karşımıza çıkmıştır. Ayrıca *Zavallı Çocuk*'ta Tabende karakteri, Juliet'in Dadi'sına ya da Hernani'nin dostu ve hizmetkârı olan Kaptan'a benzer. Komik yardımcı karakter özelliği taşıyan bu oyun kişileri, Yeni komedyadaki oyun içinde oyun kuran köle tiplemesinin de uzantısı niteliğindedir.
3. Dil ve Üslup: Namık Kemal'in *Celâl Mukaddimesi*'nde de savunduğu gündelik ve sade dil kullanımı, halk tiyatrosu geleneğinin tipik bir özelliğidir. Ayrıca olaylar halkın kolayca takip edeceği sadelikte ele alınmıştır.

Bu saptamalardan da görüldüğü üzere, Namık Kemal, karşı olduğu Geleneksel Halk Tiyatrosunun biçimsel ve tematik özelliklerinden yararlanmış, farklı kaynaklardan esinle eserlerine yansıtmıştır. Böylece Türk Tiyatrosunda güçlü bir seyir alışkanlığı oluşturan bu etkilerden kaçınması mümkün olmamıştır. Sonuç olarak yerli oyun yazarlığı alanında tartışma konularından biri olan gelenekselin modernle sentezinin önemini ortaya koyan bu çalışma, yazar adaylarına geleneksel malzemeden yararlanmanın seyirciye ulaşmak bakımından nasıl yararlar sağlayacağını da göstermektedir.

KAYNAKÇA

- And, M. (2008).*Başlangıcından 1983'e Türk Tiyatro Tarihi*. İletişim Yayınları.
- And, M. (1983).*Türk Tiyatrosunun Evreleri*.Turhan Kitabevi.
- And, M. (1970).100 Soruda Türk Tiyatrosu. Gerçek Kitabevi.
- Ataman F., (2005). Namık Kemal'in Oyunlarından Hareketle Tanzimat Dönemi Oyun Yazarlığında Melodramatik Unsurlar. A.Ü. Sos. Bil. Ens. Tiyatro ABD, Tiyatro Kuramları, Eleştiri ve Dramaturgi Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi.
- Brockett, O. G. (2000). Tiyatro Tarihi. (S. Öndül, B. Güçbilmez, S. Çelenk, S. Sokullu , T. Sağlam, & S. Dinçel, Çev.) Dost.
- Kemal N. (1975). Celâleddin Harzemşah, Dergah Yayınları (İstanbul).
- Kemal N. (1991). Zavallı Çocuk. Remzi Kitabevi.
- Kudret, C.(1968).Karagöz, Bilgi Yayınevi.

- Kudret, C. (2020). Ortaoyunu, Yapı Kredi Yayınları.
- Pekman, Y. (2002). Tanzimat Dönemi Oyun Yazarlığında Batılılaşma Olgusu. Tiyatro Araştırmaları Dergisi 14 (14).
- Şener, S. (1972). ‘Popüler’ Yazar Cevat Fehmi Başkut. Tiyatro Araştırmaları Dergisi 3 (3), 5-40
- Şener, S. (1998). Cumhuriyetin 75. Yılında Türk Tiyatrosu. İş Bankası Yayınları.
- Şener, S. (1985). Cromwell Önsözünden Mukaddime-i Celâl’e; Ölümünün 100. Yılında Victor Hugo. Türk Fransız Kültür Derneği Yayınları:1. Şafak Matbaası.
- Yüksel, A. (2009). Türkiye’de ‘Yazar Tiyatrosu’. Tiyatro Araştırmaları Dergisi 27(27), 125-136.
- Yüksel, A. (2003). Victor Hugo: Melodram ile Romantik Dramı Buluşturan Tiyatro Ozanı; Frankofoni. Sayı:15. Bizim Büro Basımevi

BÖLÜM 2: TARİHİ SÜREÇ VE ŞAHSİYETLER

BÜYÜK TÜRKİSTAN'IN BÜYÜK STRATEJİSTİ BÜYÜK SULTAN MELİKŞAH

Yusuf YILMAZ*

Özet

Sultan Melikşah dönemi, Selçuklu İmparatorluğu'nun tarihsel anlamda en geniş sınırlara ulaştığı, çok yönlü bir yayılma ve hâkimiyet stratejisinin benimsendiği bir süreçtir. Bu dönemde, Selçuklu İmparatorluğu sadece Kafkasya'da değil, günümüz Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan, Moğolistan ve Çin sınırında yer alan Doğu Türkistan (Kaşgar merkez olmak üzere) bölgelerine kadar geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Ayrıca Anadolu, Filistin, Suriye ve Irak bölgelerini de kapsayan bu hâkimiyet, Selçuklu'nun askeri, siyasi ve kültürel gücünün zirvesini temsil etmektedir. Melikşah, Azerbaycan, Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızistan ve Doğu Türkistan coğrafyalarını kapsayan o zamanın kadim topraklarında kalıcı bir hâkimiyet sağlamak amacıyla kardeşi Tekiş, ve diğer güvenilir yöneticilerini kendine bağlı Karahanlılar ve Gazneliler ile bölge valisi olarak görevlendirerek idari yapıyı güçlü tutmuştur. Özellikle bu bölgelerde Türkmen nüfusunu yerleştirme politikası hem demografik dönüşümleri hem de Selçuklu hâkimiyetinin pekişmesini sağlamıştır. Bu bağlamda, Doğu Türkistan'dan başlayarak Kafkasya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada Selçuklu idaresinin kurulması, Melikşah'ın "Büyük Türkistan" vizyonunu gerçekleştirme çabasının somut bir yansımasıdır. Sultan Melikşah, fetihlerin sadece askeri zaferlerle sınırlı kalmamasını, aynı zamanda bu bölgelerde ekonomik ve sosyal bir düzenin kurulmasını hedeflemiştir. Bu doğrultuda ticaret yollarını kontrol altına alarak bölgesel ekonomiyi Selçuklu etkisine entegre etmiştir. Sultan Melikşah'ın Doğu Türkistan ve Orta Asya topraklarına yönelik politikaları, Türklerin ata topraklarına olan bağlılığını ve bu coğrafyalarda kültürel devamlılığı sağlama stratejisini yansıtmaktadır. Bu çalışma, Sultan Melikşah'ın Anadolu'dan başlayarak Kafkasya'ya oradan da Çin sınırına uzanan seferlerini ve bu seferlerin etkilerini incelemekte ve Selçuklu hâkimiyetinin bölgedeki dinamiklere yönelik yarattığı izlere odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Melikşah, Büyük Selçuklu, Türkistan, Cihan hakimiyeti

* Doktora Öğrencisi, Yusuf Yılmaz, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Türkiye, phdysfylvz@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-2553-4828

THE GREAT STRATEGIST OF GREAT TURKESTAN, THE GREAT SULTAN MALIK SHAH

Abstract

The reign of Sultan Malik Shah is a period in which the Seljuk Empire reached its widest borders in historical terms and adopted a multi-faceted expansion and domination strategy. In this period, the Seljuk Empire was influential not only in the Caucasus, but also in a wide geography from present-day Azerbaijan, Turkmenistan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Mongolia and East Turkistan (with Kashgar as its centre) on the Chinese border. This dominance, which also included Anatolia, Palestine, Syria and Iraq, represents the peak of the Seljuks' military, political and cultural power. Melikshah kept the administrative structure strong by appointing his brother Tekiş and other trusted administrators as regional governors with the Qarakhanids and Ghaznavids under him in order to ensure a permanent dominance in the ancient lands of that time covering Azerbaijan, Uzbekistan, Turkmenistan, Kyrgyzstan and East Turkistan. In particular, the policy of settling the Turkmen population in these regions ensured both demographic transformations and the consolidation of Seljuk sovereignty. In this context, the establishment of the Seljuk administration in a wide geography extending from East Turkistan to the Caucasus is a concrete reflection of Melikshah's efforts to realise his vision of 'Great Turkistan'. Sultan Malik Shah aimed to ensure that the conquests were not only limited to military victories, but also to establish an economic and social order in these regions. In this direction, he integrated the regional economy into the Seljuk influence by controlling the trade routes. Sultan Malik Shah's policies towards East Turkistan and Central Asia reflect the Turks' attachment to their ancestral lands and the strategy of ensuring cultural continuity in these geographies. This study analyses Sultan Malik Shah's expeditions from Anatolia to the Caucasus and then to the Chinese border and the effects of these expeditions and focuses on the traces of the Seljuk rule on the dynamics in the region.

Keywords: Melikshah, Great Seljuks, Turkestan, dominion of the world

1. GİRİŞ

Sultan Melikşah dönemi, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun yalnızca coğrafi olarak en geniş sınırlarına ulaştığı bir süreç olmanın ötesinde, aynı zamanda siyasi, askeri, ekonomik ve kültürel açılardan en güçlü olduğu dönemlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemde, Melikşah, fetih politikalarını yalnızca toprak kazanımı ile sınırlamamış; devletin kalıcılığını sağlamak için idari yapılanmayı güçlendirmiş, bölgesel dengeleri gözeterek uzun vadeli bir hâkimiyet stratejisi oluşturmuştur. Devlet yönetiminde merkezi otoriteyi sağlamlaştırmak adına hanedan içi rakipleri etkisiz hale getirmiş, divan teşkilatını güçlendirmiş ve Nizâmü'l-Mülk'ün rehberliğinde devlet kurumlarını daha etkin bir yapıya kavuşturmuştur. Bunun yanı sıra, Abbasi Halifeliği ile kurduğu yakın ilişki sayesinde, İslam dünyasında meşruiyetini pekiştirmiş ve halifelik ile Selçuklu yönetimi arasında güçlü bir siyasi ittifak inşa etmiştir. Melikşah'ın bu kapsamlı yönetim anlayışı, Selçuklu Devleti'ni bir hanedan devletinden çok daha fazlası haline getirerek, dönemin en büyük siyasi ve askeri gücü konumuna yükseltmiştir.

Melikşah'ın hükümdarlık döneminde benimsenen fetih ve yayılma politikaları, yalnızca askeri başarılarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda Anadolu'dan Orta Asya'ya, Kafkasya'dan Ortadoğu'ya kadar geniş bir coğrafyada kalıcı bir Selçuklu hâkimiyetinin kurulmasını hedeflemiştir. Bu bağlamda, Selçuklu ordularının ilerleyişi, fethedilen topraklara Türkmen unsurların yerleştirilmesi ile desteklenmiş, böylece hem demografik yapının dönüşümü sağlanmış hem de siyasi istikrarın uzun vadeli olarak korunmasına yönelik önemli adımlar atılmıştır. Sultan Melikşah, Anadolu'daki Türk yerleşimini teşvik ederek, Bizans sınırlarında kalıcı bir Türk nüfusu oluşturmayı amaçlamış ve böylece bölgenin Selçuklu hâkimiyetine entegrasyonunu hızlandırmıştır. Doğu Türkistan ve Orta Asya coğrafyasında ise Türkistan seferleriyle, kadim Türk toprakları üzerindeki Selçuklu etkisini pekiştirmeyi ve İslam kültürünün bu bölgelerdeki yayılımını artırmayı hedeflemiştir. Bu geniş çaplı strateji, yalnızca askeri üstünlüğün sağlanmasına yönelik değil, aynı zamanda ekonomik ve kültürel olarak da bölgelerin Selçuklu düzenine entegre edilmesine dayanmaktaydı.

Sultan Melikşah'ın yönetimi, yalnızca bölgesel fetihlere ve askeri zaferlere odaklanmak yerine, kalıcı bir devlet düzeni inşa etmeye yönelik bir anlayışa dayanmaktaydı. Bu bağlamda, ticaret yollarının kontrol altına alınması, ekonomik reformların uygulanması, eğitim sisteminin kurumsallaştırılması ve sosyal adalet mekanizmalarının güçlendirilmesi gibi adımlar, imparatorluğun sürdürülebilir bir yönetim yapısına kavuşmasını sağlamıştır. Melikşah döneminde, özellikle Nizamiye Medreseleri aracılığıyla

eğitim politikaları geliştirilmiş, devletin uzun vadeli idari ve bürokratik kapasitesinin artırılmasına yönelik kapsamlı reformlar gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, vakıf sisteminin güçlendirilmesi ve vergi muafiyetleri gibi uygulamalarla, halkın refah düzeyinin yükseltilmesi hedeflenmiş, böylece toplumsal düzenin korunması sağlanmıştır. Bütün bu unsurlar, Sultan Melikşah'ın salt bir fatih olmanın ötesinde, köklü bir devlet adamı ve stratejist olduğunu göstermektedir. Selçuklu Devleti'nin bölgesel ve küresel arenadaki gücünü zirveye taşıyan bu yönetim anlayışı, Melikşah'ın cihan hâkimiyeti vizyonunu gerçekleştirme yolunda attığı en önemli adımlardan biri olmuştur.

2. SULTAN MELİKŞAH'IN HÜKÜMDARLIK ANLAYIŞI

Sultan Melikşah'ın hükümdarlık anlayışı, Büyük Selçuklu Devleti'nin siyasi, askeri, kurumsal ve toplumsal yapısını güçlendirme esasına dayanmaktaydı. Babası Alp Arslan'dan devraldığı geniş coğrafyayı daha istikrarlı bir yönetime kavuşturmayı amaçlayan Melikşah, hanedan içi mücadeleleri kararlı politikalarla bertaraf etmiş ve merkezileşme sürecini hızlandırmıştır (Râvendî, 1999; İbnü'l-Esir, 1987). Amcası Kavurd Bey'in isyanını süratle bastırarak taht üzerindeki iddiaları ortadan kaldıran Melikşah, bu süreçte ordu içerisindeki dengeleri de gözetmiş ve yönetimini sağlamlaştırmıştır (Hüseynî, 1943; İbnü'l-Esir, 1987). Onun uyguladığı siyaset, hem geleneksel hanedan kurallarına meydan okuyan hem de Selçuklu Devleti'ni daha güçlü bir merkezi otorite altında birleştirmeyi hedefleyen bir yönetim anlayışını yansıtmaktaydı.

Sultan Melikşah, devletin kurumsal yapısını geliştirme konusunda önemli reformlara imza atmış, bilhassa Nizâmü'l-Mülk gibi yetkin bir vezirin yönetimindeki divan teşkilatını daha etkin hale getirmiştir (Merçil, 2015). Bu reformlar, düzenli bir vergilendirme sistemi kurmak, asayiş sağlamak ve halkın refahını artırmak gibi çok boyutlu hedefler içermektedir. Sosyal politikalar bağlamında vakıf sisteminin güçlendirilmesi ve vergi muafiyetlerinin uygulanması, halkın devlete olan bağlılığını artırmış ve meşruiyet temelini genişletmiştir (Köymen, 2016; Turan, 2010). Bu süreçte Melikşah, halkın güvenini ve sadakatini kazanmanın, salt hanedan mensubu olmanın ötesinde, adil ve etkili bir yöneticilik anlayışı gerektirdiğini kavramış ve politikalarını bu doğrultuda şekillendirmiştir.

Melikşah'ın hükümdarlık anlayışı, siyasal gücün dinî meşruiyetle desteklenmesi gerektiğine olan inancı ile şekillenmiştir. Abbâsî halifesi tarafından onaylanan sultanlık makamı, Melikşah'ın yönetiminin İslam dünyasında kabul görmesini sağlamış, buna mukabil Melikşah da halifenin statüsüne gereken itibarı göstermiştir (Klausner, 2019). Ancak bu saygı, Melikşah'ın bağımsız karar alma yetisini sınırlamamış,

gerektiğinde Bağdat'a askeri güç gönderebilecek kadar nüfuz sahibi bir hükümdar olmasını engellememiştir (İbnü'l-Esîr, 1987). Bu durum, Sultan Melikşah'ın, Selçuklu devlet felsefesinin gereği olarak, dinî ve siyasi otoriteyi uyum içinde yönetme konusundaki yetkinliğini göstermektedir.

Melikşah, ilim ve eğitim alanında da önemli girişimlerde bulunmuş, Nizamiye Medreseleri'nin gelişimini destekleyerek eğitim sistemini kurumsallaştırmıştır (Köymen, 2016; Peacock, 2020). Bu medreseler yalnızca dinî eğitim merkezleri olmakla kalmayıp, devletin bürokratik kadrolarını yetiştiren akademik kurumlar haline gelmiştir. Melikşah, farklı etnik ve dinî grupların eğitim haklarını gözeterek devlet yönetiminde kapsayıcı bir perspektif sergilemiş, böylece toplumun çeşitli kesimlerini yönetimle bütünleştirmiştir (Gazzâlî, 2017; Turan, 2010). Bu politikalar, halkın devlete karşı gönüllü bir bağlılık geliştirmesine zemin hazırlamış ve Selçuklu Devleti'ni eğitim ve bilim alanında güçlü bir merkez haline getirmiştir.

Sultan Melikşah'ın hükümdarlık anlayışı, adalet, refah, merkeziyetçilik ve dinî meşruiyet unsurlarının dengeli bir şekilde harmanlandığı kapsamlı bir yönetim modelini temsil etmektedir. Halkın memnuniyetini gözeten adalet anlayışı, idari reformlarla desteklenen kurumsal yapılanma ve dinî otorite ile siyasi gücün uyum içinde yürütülmesi, onun yönetim anlayışının temel taşlarını oluşturmuştur. Melikşah, yalnızca askeri fetihlerle değil, aynı zamanda eğitim, ekonomi ve sosyal düzenlemelerle de devletini güçlendirmiş ve Selçuklu Devleti'ni, İslam dünyasının en güçlü siyasi yapılarından biri haline getirmiştir (Turan, 2010). Bu yönetim modeli, hem kendi döneminde devletin istikrarını sağlamış hem de Selçuklu siyaset geleneğine kalıcı bir miras bırakmıştır.

3. SULTAN MELİKŞAH DÖNEMİ SİYASİ STRATEJİLER, DEVLET YÖNETİMİ VE MİRASI

Sultan Melikşah'ın hükümdarlık dönemi, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun zirveye ulaştığı ve İslam dünyasında büyük siyasi, askeri ve kültürel değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimini kapsamaktadır. Melikşah'ın siyasi stratejileri, devlet yönetimi anlayışı ve reformları, hem İslam dünyasının siyasi yapısını şekillendirmiş hem de kendinden sonra gelen büyük Türk devleti olan Osmanlı'ya ilham vermiştir. Bu dönemde halifelik makamının yetkilerini sınırlamak, devletin merkezi idaresini güçlendirmek ve Batınlık gibi iç tehditleri bertaraf etmek için kapsamlı hamleler gerçekleştirilmiştir.

Melikşah, halifelik makamının dünya işlerinden tamamen çekilmesini sağlamak amacıyla Abbasi halifesinin yetkilerini sınırlandırmayı hedeflemiştir. Bu bağ-

lamda, İslam dünyasında halifelerin yalnızca dini bir lider olarak kalmasını ve siyasi otoritenin tamamen Selçuklu sultanında toplanmasını istemiştir. Bu yaklaşım, bazı tarihçiler tarafından İslam dünyasında laikliğin ilk uygulamalarından biri olarak değerlendirilmiştir (Barthold, 2004; Kafesoğlu, 2004). Selçuklu yönetimi, şeri hukukun yanında örfi hukuku da uygulayarak, dini otoritenin devlet işlerine müdahalesini sınırlandırmıştır (Ekinci, 2022). Ancak, sultanların halifeye tamamen bağımlı olmadığı gerçeğiyle birlikte, halifenin manevi otoritesini koruma eğiliminde oldukları da görülmektedir. Halifenin adına hutbe okutulması ve sikke bastırılması, sultanların İslam birliği açısından halifenin sembolik liderliğine duydukları ihtiyacın göstergesi olmuştur (Nizamülmülk, 2022).

Sultan Melikşah, devletin idari, mülki, askeri ve dini teşkilatını on iki vilayette uygulayarak imparatorluğun yönetim mekanizmasını merkezileştirmiştir. Anadolu'daki idari düzenlemeler de Büyük Selçuklu sistemine dayanmaktadır. Melikşah, Anadolu Selçuklularının idari yapısını güçlendirmek için Nizamülmülk aracılığıyla bölgeye vezirler göndermiştir (Gordlevskiy, 2015). Melikşah'ın uyguladığı sistem, Osmanlı Devleti'nde de kendini göstermiştir. Özellikle I. Murad döneminde Osmanlı ordusunun teşkilatlanma modeli Büyük Selçuklu ordusunun yapısını örnek almıştır (Kihtir, 2022). Ayrıca, Osmanlı eğitim sistemi de Büyük Selçuklu geleneğinin bir devamı olarak şekillenmiştir. Nizamiye Medreseleri, Osmanlı medrese sisteminin temelini oluşturmuş ve özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminde bu gelenek zirveye ulaşmıştır (Menekşe, 2022; Ocak, 2013).

Büyük Selçuklu Devleti'nin siyasi ve askeri gücünün en önemli unsurlarından biri, geniş coğrafyalar arasında kurdukları ulaşım ve lojistik ağıdır. Selçuklular, Fırat ve Dicle nehirlerini ticaret ve askeri lojistik açısından stratejik olarak kullanmışlardır (Yenidoğan, 2022). Sultan Melikşah döneminde yapılan seferlerde nehirler üzerinden taşımacılık büyük bir öneme sahip olmuştur. Osmanlı Devleti de benzer şekilde Fırat ve Dicle nehirlerini askeri ve ticari amaçlarla kullanmıştır. IV. Murad döneminde yapılan Revan Seferi'nde, Osmanlı ordusu Selçukluların lojistik stratejilerini örnek alarak nehir taşımacılığına önem vermiştir (Polat, 2015).

Selçukluların Anadolu ve İslam dünyasında kalıcı etkiler bırakmalarının en önemli nedenlerinden biri, şehircilik ve mimari alanındaki başarılarıdır. Selçuklular, fethettikleri şehirleri kalıcı hale getirmek için camiler, medreseler, kervansaraylar ve köprüler inşa etmişlerdir. Melikşah döneminde özellikle İsfahan, Bağdat ve Nişabur gibi şehirler büyük bir gelişim göstermiştir. İsfahan Mescid-i Cuma, Selçuklu mima-

risinde yeni bir dönemin başlangıcını temsil etmiş ve sonraki İslam mimarisine ilham kaynağı olmuştur (Starr, 2019). Bu dönemde geliştirilen dört eyvanlı cami mimarisi, Osmanlı mimarisinde de kendini göstermiştir (Aslanapa, 1997).

Selçuklu yönetim anlayışının bir diğer önemli unsuru, devletin ideolojik ve dini meşruiyetini koruma çabasıdır. Melikşah, İsmaililik hareketine karşı büyük bir mücadele vermiş ve Batınlık tehdidine karşı Gazzali ve Nizamülmülk gibi önemli isimleri destekleyerek Sünni İslam'ı güçlendirmeye çalışmıştır (Starr, 2019). Nizamülmülk'ün kaleme aldığı Siyasetname, devlet yönetimi açısından önemli bir referans kaynağı olmuş ve Osmanlılar da dahil olmak üzere sonraki İslam devletleri üzerinde etkili olmuştur (Drake, 2019; Lambton, 2019).

Melikşah'ın cihan hakimiyeti mefkuresi, Osmanlı Devleti'nin de temel ideolojilerinden biri haline gelmiştir. Melikşah'ın hedeflerinden biri, Şii Fatımiler'e son vererek Mısır'ı fethetmek ve İslam dünyasında Sünni birliği sağlamaktır. Ancak Melikşah, bu hedefini gerçekleştirilmeden ani ölümüyle planlarını tamamlayamamıştır (Turan, 2022). Osmanlılar da benzer şekilde Şii Safevilere karşı mücadele etmiş ve Mısır'ı ele geçirerek İslam dünyasında lider konumuna ulaşmıştır.

Büyük Selçuklu Devleti'nin çöküşünün en önemli nedenlerinden biri, devlet yönetiminde ve ordu teşkilatında Türk unsurlarının giderek azalmasıdır. İranlı ve zirlerin yönetimde etkili olması ve paralı asker sisteminin yaygınlaşması, Selçuklu Devleti'nin zayıflamasına neden olmuştur (Lambton, 2019). Devlet, 400.000 askerine maaş ve ücret ödemekte, bu da Horasan, Maverâünnehir, Kaşgar, Balasagun, Harezm, Nim-Ruz, Irak, Irakayn, Fars, Ermen, Mazenderan, Taberistan, Azerbaycan, Erran, Ermenistan ile Anadolu'ya bağlı Antakya ve Kudüs (Beytül-Mukaddes) bölgelerine sahip olmasına olanak tanımıştır. Bu geniş coğrafi hâkimiyet, askeri gücün sağladığı destekle mümkün kılınmıştır (İbn Havkal'dan aktaran, Kafesoğlu, 1977). Osmanlı Devleti de benzer bir süreci yaşamış, devşirme sisteminin etkisiyle devletin Türk kökenli unsurları giderek yönetimden uzaklaştırılmıştır (Kuban, 2014).

Sonuç olarak, Sultan Melikşah dönemi, Büyük Selçuklu Devleti'nin zirveye ulaştığı ve dünya siyasetine yön verdiği bir dönem olmuştur. Melikşah'ın siyasi stratejileri, askeri başarıları, şehircilik faaliyetleri ve dini politikaları, Osmanlı Devleti'ne de ilham kaynağı olmuştur. Selçukluların mirası, hem siyasi hem de kültürel açıdan sonraki Türk-İslam devletleri tarafından benimsenmiş ve bu miras, İslam dünyasının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

4. COĞRAFİ YAYILIM VE ETKİ ALANLARI

Selçuklu İmparatorluğu'nun Sultan Melikşah dönemindeki geniş coğrafi hâkimiyeti, hem Asya'nın iç kısımlarını hem de Ortadoğu'yu kapsayan derin bir etki ağını yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Öncelikle, Kafkasya'dan başlayarak günümüz Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan ve Çin sınırındaki Doğu Türkistan (Kaşgar ve çevresi) bölgelerine kadar uzanan sahada, Selçuklu Devleti'nin askerî ve idari gücü kendini hissettirmiştir (Lewis, 2011). Bu bölgelerde, Sultan Melikşah'ın orduları yalnızca toprak kazanımı amaçlamamış, aynı zamanda yerel emirlikleri Selçuklu siyasi düzenine bağlayarak devletin otoritesini sürekli kılacak idarî ve askerî mekanizmalar kurmuştur. Bilhassa Doğu Türkistan merkezli İslami ve Türk kültür çevreleriyle kurulan bağlar, Selçukluların Orta Asya'daki etnik ve kültürel kökenleriyle yeniden güçlü bir temas sağlamasına imkân vermiş; böylece, hem İslam dünyası içerisindeki Sünni liderlik iddiası hem de Türk cihan hakimiyeti anlayışı çerçevesinde önemli bir sinerji ortaya çıkmıştır. Mu'izzi Melikşah'ı överken ‘‘Senin mızrağından Hindistan putkedesinde korku vardır. Senin Türklerinden Çin puthanesinde korku vardır..’’ diyerek bölgedeki etkisini gözler önüne sermiştir (Mu'izzi, 1362'den aktaran Kartal, 2010).

İmparatorluğun etki alanı, batı istikametinde Anadolu, Filistin, Suriye ve Irak gibi stratejik ve kültürel açıdan son derece önemli bölgelere de yayılmıştır. Malazgirt Zaferi'nin ardından Anadolu'da tesis edilen Türk yerleşimleri, Türkmen unsurların Bizans sınırlarına yerleştirilmesiyle kalıcı bir fetih stratejisi oluşturmuştur (Tokan, 1981). Özellikle Melikşah'ın, Anadolu'daki seferleri yönetecek bey ve komutanları bizzat hanedan ailesinden veya güvendiği emirlerden seçmesi, söz konusu yayılımın bir ‘‘devlet politikası’’ olduğunu açıkça göstermektedir (Eke, 2020). Bu politik adımlar sonucunda İznik merkezli bir Selçuklu yönetimi doğmuş, hem Bizans'a karşı askerî baskı artırılmış hem de Türkleşme ve İslamlaşma süreci hızlanmıştır (Turan, 1988). Aynı dönemde Suriye ve Filistin'deki fetihler, Fatîmî ve Karmatî etkisinin kırılması ve Abbasi Halifeliği'nin meşruiyet çatısı altında Sünnî gücün yeniden tahkim edilmesi bakımından özel bir önem taşımıştır (Sevim, 1963). Bu doğrultuda Kudüs, Şam, Halep ve Antakya gibi kadim şehirler, bir yandan Selçuklu kültür ve medeniyetinin kurumsal izlerini taşımaya başlamış; diğer yandan Melikşah'ın Abbasi Halifeliği'nden aldığı ‘‘Doğu ve Batı'nın Hükümdarı’’ unvanının sahada karşılık bulmasına katkı sunmuştur (Sırma, 2014).

Selçuklu coğrafi yayılımının ana dinamiği, ‘‘cihan hakimiyeti’’ ideali ile İslam

dünyasını birlik içinde tutma düşüncesinin birleşmesidir. Sultan Melikşah, bir yandan Kaşgar'dan Akdeniz'e kadar uzanan ticaret yollarını ve önemli merkezleri kontrol altına alarak ekonomik gücü elde etmiş, öte yandan Abbasi Halifesi'nden aldığı dini meşruiyetle Sünni dünyanın koruyucusu rolünü pekiştirmiştir (Lewis, 2011). Bu sayede, Selçuklu ordularının menzil alanı yalnızca askerî zaferlerden ibaret kalmamış; cami, medrese, ribat ve köprü gibi imar faaliyetleriyle de fethedilen bölgelerin Selçuklu hâkimiyetine uyum sağlaması temin edilmiştir (Ucuzsatar, 2007). Nitekim Orta Asya'dan Doğu Akdeniz'e uzanan bu büyük coğrafyada, Selçuklu politikaları sayesinde İslam kültür coğrafyası yeniden şekillenmiş; Moğol istilası öncesi dönemin en istikrarlı ve geniş devlet yapılanması ortaya çıkmıştır (Barthold, 1984). Toplumun farklı kesimlerini kapsayan iskan siyasetleri, yerel unsurlarla kurulan ittifaklar, uluslararası ticaret yollarının emniyeti ve Abbasi Halifeliği'nin sembolik liderliği, Melikşah devrinde giderek derinleşen bir Selçuklu etkisini gözler önüne sermiştir (Sevim, 1999).

Bu geniş yayılımın bir diğer kritik boyutu da, Melikşah'ın Anadolu üzerinden Konstantinopolis'e (İstanbul) kadar uzanan siyasî hedefleriyle örtüşmesidir. Kızılalma ülkesi olarak tanımlanan İstanbul'un fethi arzusu, Malazgirt Zaferi'nden çok önce Anadolu'ya düzenli akınlara başlanmasının ve Bizans savunma hatlarının yıpratılmasının gerisinde yatan zihniyetle ilişkilidir. Malazgirt sonrası Anadolu'nun fethi, Sultan Melikşah'ın stratejik vizyonuyla birleşince, hem İznik merkezli Türkiye Selçuklu yapısı güçlenmiş hem de Bizans'ın dağınık iç siyasal durumu Selçuklu ilerleyişi için uygun bir zemin oluşturmuştur (Eke, 2020). Böylece, Kafkasya'dan Ortadoğu'ya, Orta Asya'dan Anadolu içlerine kadar uzanan etki alanı, Selçuklu Devleti'ni döneminin en büyük güçlerinden biri haline getirmiş; İslam dünyasında ise Sultan Melikşah ve veziri Nizamülmülk'ün inşa ettiği politik, sosyal ve kültürel düzenin uzun süreli etkiler bırakmasını sağlamıştır.

Babası vefat ettikten sonra İran tahtına geçti. Turan, Cibal-i Irak, Deylem, Taberistan, Anadolu (Rum), Mısır, Şam, Diyar-i Bekr, Ermenistan, Sistan ve Fars coğrafyalarını tamamıyla kontrol altına alan, İslam minberlerinde her noktada, hutbeler ismiyle gerçekleştirilen, dirhem ve dinar paralar, unvanlarıyla şereflendirilen Melikşah, kahreden (kahir), fetheden (zabit), dinamik ve çevik (şehm), cesur (şuca) ve adil bir hükümdar olarak anılmaktaydı. O, padişahlık ve iktidar için gereken tüm erdemlerle donatılmış bir liderdi. Türkistan Ülkesi (Memalik-i Türkistan) tamamıyla ele geçirildi. Rum ülkesi (Memalik-i Rum) (Anadolu) da kontrol altına alındı. Mekke, Medine, Yemen ve Memalik-i Hicaz'da, tüm İslam minberlerinde onun ismiyle hutbe okundu. Türk ve Rum (Anadolu) bölgelerinde pek çok gazâ ve cihad gerçekleştirildi. Doğu ve

Batı ülkelerinin her tarafında kendi atadığı melikler görevlendirildi (el-Cüzcani, 2015). Dönem Şairi Mu'izzi'nin 'Onun fethinden İstanbul sınırına kadar nişan (belirti) oldu. Onun adaletinden haber Türkistan sınırına kadar ulaştı. Onun fethi önünde, İskender'in fethinin ne yeri vardır. Onun adaleti önünde Nuşirvan adaletinin ne yeri vardır' tespiti ve ifadeleri de oldukça değerlidir (Mu'izzi, 1362'den aktaran Kartal, 2010).

5. SELÇUKLU HAKİMİYETİNİN OLUŞTURULMASI: İDARİ YAPININ GÜÇLENDİRİLMESİ

Sultan Alparslan'ın 1064 yılında gerçekleştirdiği Ani seferi, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun batıya yönelik genişleme politikalarının önemli bir aşamasını teşkil etmektedir. Sefer, Sultan'ın "Rum Gazası" adıyla anılan askeri harekâtlarından biri olarak başlamış ve Gürcistan üzerinden Anadolu topraklarına yönelmiştir. Sultan Melikşah, babası Sultan Alparslan döneminde veliaht olduğu sırada Ani Kalesi'nin fethinde yer almıştır. Ani, dönemin stratejik noktalarından biri olarak Bizans ile Müslümanlar arasındaki sınır bölgesinde yer almakta olup, fethi Selçuklu hâkimiyetinin Kafkaslar ve Doğu Anadolu üzerindeki etkisini pekiştirmiştir (Cengiz, 2018). Babasından sonra tahta geçen Sultan Melikşah, Ani ve çevresindeki Selçuklu hâkimiyetini daha da pekiştirmek adına bölgeyi doğrudan Selçuklu topraklarına katmış ve vassal yönetimleri ortadan kaldırmıştır. 1076 yılında Emir Savtekin'in bölgeye gönderilmesiyle Şeddadiler'in Gence kolu sona erdirilmiştir (Arslan, 2017). Bir süre sonra bölgede asayişin bozulması ve hakimiyetin zayıflamasının hissedilmesi üzerine, Melikşah 1078-1079 yıllarında ikinci bir Kafkasya seferine çıkmıştır. Bu sefer sonucunda bölgede huzuru yeniden sağlamıştır. Ancak, Melikşah'ın seferin ardından bölgeden ayrılmasını fırsat bilen Gürcüler ve Bizans kuvvetleri, bazı şehirleri tekrar ele geçirerek bölgede yeniden huzursuzluk yaratmıştır. Bunun üzerine Sultan Melikşah, Ebu Yakub, Emir Ahmet ve İsa Böri gibi bazı beyleri bu bölgelerde görevlendirmiştir. Bu beylerin yürüttüğü mücadeleler sonucunda günümüzde Kars, Erzurum ve Oltu gibi şehirler Bizans'ın hakimiyetinden alınmış, ayrıca Çoruh ve Trabzon'a kadar uzanan Karadeniz kıyıları da Selçuklu topraklarına katılmıştır (1080). Sultan Melikşah'ın bu iki Kafkasya seferine ek olarak, 1086 yılında üçüncü bir sefer düzenlediği bilinmektedir. Bu sefer ile birlikte bölge tamamen Selçuklu hakimiyetine girmiş, bölgeye atanan Emir Manuçehr, Melikşah'a bağlılığını bildirmiştir (Arslan, 2017).

Sultan Melikşah, cihan hakimiyeti telakkisi uğruna yalnızca batıya doğru değil doğuya doğru da seferler düzenlemiş, ata toprakları olan Orta Asya'yı da hakimiyetine almıştır. Bu hakimiyetin sağlanmasında ise bölgeye atadığı valiler aracılığı ile

merkezi otoritenin etkisini merkezden uzak diyarlara da götürebilmiştir. Melikşah'ın Türkistan seferleri sonucunda, özellikle Semerkand, Buhara, Tirmiz ve Belh gibi stratejik şehirler Selçuklu hakimiyetine girmiştir. Bu süreçte, Melikşah doğrudan bölgelere atadığı valiler ve komutanlar aracılığıyla yönetimi sağlamıştır.

Sultan Melikşah, 1074 yılında gerçekleştirdiği ilk büyük seferin ardından Belh ve Toharistan yöresini kardeşi Şihâbeddin Tökiş'e iktâ olarak vermiştir. Tirmiz'in fethi sonrasında, şehrin idaresi Emîr Savtekin'e bırakılmış ve kalenin tamiri, surların güçlendirilmesi gibi görevler kendisine tevdi edilmiştir. 1080 yılında Semerkand hükümdarı Şemsülmülk Nasr'ın ölmesiyle, Melikşah'ın kardeşi Tökiş Ceyhun'u geçerek Semerkand üzerine yürümüş, ancak Karahanlı kuvvetleri tarafından mağlup edilmiştir. Bu olayın ardından Tökiş, Melikşah'a karşı isyan girişimlerinde bulunmuş, 1085-1086 yıllarında kesin olarak bertaraf edilerek gözlerine mil çekilmiştir (Ayan, 2015a)

1087 yılında, Semerkand hükümdarı Ahmed Han'ın ulema ve halk tarafından Melikşah'a şikâyet edilmesi üzerine, Sultan büyük bir orduyla Ceyhun'u geçmiş ve Semerkand'ı fethetmiştir. Bu sefer sonrasında Ebû Tâhir, Semerkand'a vali olarak atanmıştır. Ancak Semerkand'daki Çiğil askerlerinin isyanı ve halkın Ebû Tâhir ile anlaşmazlığa düşmesi sonucu, vali bölgeden ayrılmak zorunda kalmış ve Harezm'e gitmiştir. Çiğillerin isyanı üzerine Sultan Melikşah, Türkistan'a ikinci bir sefer düzenlemiş ve Semerkand'ı yeniden ele geçirmiştir. Bu süreçte Emîr Üner, Semerkand'ın idaresiyle görevlendirilmiştir (Ayan, 2015b) Öte yandan, Melikşah'ın seferleri sonucunda Kaşgar ve Özkend gibi doğu bölgeleri de Selçuklu nüfuzuna girmiştir. Kaşgar hükümdarı Ebû Ali el-Hasan, Melikşah'a tabiiyetini kabul etmiş ve Selçuklulara bağlılığını bildirmiştir. Sultan Melikşah, Kaşgar ve çevresine bir dizi idari düzenleme getirerek buradaki yerel yöneticileri Selçuklu sistemine entegre etmiştir (Ayan, 2015a, 2015b).

Sonuç olarak, Melikşah döneminde Selçuklu yönetimi altında şekillenen Karahanlı coğrafyasında valiler, stratejik noktaları denetim altında tutmak için görevlendirilmiştir. Şihâbeddin Tökiş, Belh ve Toharistan'ın yönetimini üstlenirken; Ebû Tâhir, Semerkand valiliğine getirilmiş ancak halkın direnişi nedeniyle bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Emîr Savtekin, Tirmiz'i tahkim etmekle görevlendirilmiş, Emîr Üner ise Semerkand'daki ikinci Selçuklu fethinden sonra bölgenin yönetimini devralmıştır. Kaşgar ve doğu Türkistan bölgelerinde ise yerel hanların Melikşah'a bağlılığı tesis edilmiş ve Selçuklu otoritesi pekiştirilmiştir. Bu atamalar, Selçukluların Karahanlı topraklarındaki idari düzenlemelerini sağlamlaştırmak için bölgenin uzun süreli Selçuklu hâkimiyetine girmesini temin etmiştir.

6. SELÇUKLU HAKİMİYETİNİN PEKİŞTİRİLMESİ: EKONOMİK ENTEGRASYON VE DEMOGRAFİK DÖNÜŞÜM

Sultan Melikşah'ın fetih anlayışı, yalnızca askeri zaferlere odaklanmaktan ziyade, fethedilen coğrafyalarda kalıcı bir idari, ekonomik ve sosyal düzen inşa etmeyi amaçlamıştır. Sultan Melikşah döneminde, Selçuklu İmparatorluğu'nun merkezi otoritesini pekiştirmek amacıyla idari, yasal ve ekonomik alanlarda kapsamlı reformlar hayata geçirilmiştir. Bir süre sonra bölgede asayişin bozulması ve hakimiyetin zayıflamasının hissedilmesi üzerine, Melikşah 1078-1079 yıllarında ikinci bir Kafkasya seferine çıkmıştır. Bu sefer sonucunda bölgede huzuru yeniden sağlamıştır. Ancak, Melikşah'ın seferin ardından bölgeden ayrılmasını fırsat bilen Gürcüler ve Bizans kuvvetleri, bazı şehirleri tekrar ele geçirerek bölgede yeniden huzursuzluk yaratmıştır.

Divan sistemi, imparatorluğun geniş topraklarında finans, askeri işler ve sivil yönetimin koordinasyonunu sağlayarak vergi tahsilatı gibi ekonomik işlevlerin düzenlenmesinde kritik rol oynamıştır. Bu yapının kurulması, yalnızca merkezi otoritenin güçlendirilmesi değil, aynı zamanda yerel ekonomik faaliyetlerin de merkezi yapıya entegre edilmesi açısından stratejik bir öneme sahip olmuştur (Lambton, 1968). İktâ sistemi ise askeri hizmet karşılığında toprak tahsisi esasına dayalı olarak hem ordunun desteklenmesini hem de vergi gelirlerinin etkin bir şekilde toplanmasını mümkün kılmıştır. Bu sistem, bölgesel ekonomik yapının devlet düzenine entegre edilmesinde önemli bir araç olmuş, yerel üretim ve tarımsal faaliyetlerin organize edilmesiyle ekonomik istikrarın sağlanmasına katkıda bulunmuştur (Yeğin, 2022).

Ayrıca, Melikşah döneminde geliştirilen ekonomik reformlar kapsamında, ticaretin teşvik edilmesi ve tarımsal üretimin artırılması için özel politikalar uygulanmıştır. Bu stratejiler, fethedilen coğrafyalarda mevcut yerel ticaret yollarının kontrol altına alınması, vergi düzenlemelerinin standartlaştırılması ve ekonomik faaliyetlerin merkezi otorite tarafından yönlendirilmesi suretiyle, bölgesel ekonomilerin Selçuklu etkisine entegre edilmesini hedeflemiştir (Sevim, 1999). Böylece, sadece askeri alanda değil, ekonomik alanda da kalıcı bir düzen ve entegrasyon sağlanarak imparatorluğun uzun vadeli istikrarı amaçlanmıştır.

Ek olarak, bölgesel kontrolün sağlanması için, fethedilen topraklarda Türk boylarının yerleştirilmesi hem demografik hem de ekonomik açılarından stratejik bir adım olarak görülmüştür. Bu hamle, yerel ekonomik ve sosyal yapının dönemin merkezi ideolojisine uyum sağlamasına olanak tanırken, aynı zamanda imparatorluğun kültürel ve ekonomik bütünlüğünü pekiştirmiştir. Sultan Melikşah, Anadolu'nun fet-

hinden sonra Bizans sınırlarına yönelik uyguladığı iskân politikası kapsamında, doğudan gelen Türkmen kabilelerini stratejik bölgelerde yerleştirerek hem iç disiplin sorununu çözmeyi hem de Bizans topraklarında istikrarsızlık yaratmayı hedeflemiştir. Bu uygulama, Türkmenlerin Arran ve diğer Bizans hudutlarına sevk edilmesi suretiyle, disiplinsiz Oğuz (Guz) kabilelerinin merkezlerde yoğunlaşmasının önüne geçilmesi ve böylece fetih faaliyetlerine zemin hazırlanması amacı taşımaktadır. Böylece, yerleşim politikası yalnızca yeni toprakların Türk kültürüyle yoğrulmasını sağlamamış, aynı zamanda Selçuklu Devleti'nin askeri ve siyasi gücünü pekiştirerek Bizans sınırlarında kalıcı bir Türk varlığı oluşturma stratejisinin de somut bir göstergesi olmuştur (Tokan, 1981; Barthold, 1984).

Özetle, Sultan Melikşah'ın fetih stratejisi, askeri zaferlerin ötesinde; idari reformlar, ekonomik teşvik politikaları ve yerel entegrasyon hamleleriyle, fethedilen bölgelerde sürdürülebilir bir ekonomik ve sosyal düzen kurmayı hedeflemiştir. Ticaret yollarının kontrol altına alınması, vergi ve tarım politikalarının yeniden yapılandırılması ve yerel güçlerin merkezi otoriteye bağlanması, bu stratejinin temel unsurlarını oluşturmaktadır. Böylece, Selçuklu Devleti sadece askeri bir güç olarak değil, aynı zamanda ekonomik ve sosyal alanda da bütüncül bir güç yapısı sergileyecek şekilde yeniden şekillendirilmiştir.

Nizamülmülk, Sultan Melikşah döneminde toplanan toplam vergi miktarının 20 milyon dinar olarak kaydedildiğini ifade etmektedir. Büyük Selçuklu hazinesine katkıda bulunan bir diğer önemli vergi kaynağı, ticaret yolları aracılığıyla gerçekleştirilen ticari faaliyetler olmuştur. Devletin toprakları içindeki siyasi istikrar ve güvenliğin sağlanması, İran'dan Orta Asya'ya, Hindistan ve Akdeniz limanlarından Avrupa'ya uzanan ticari ilişkilerin gelişmesine zemin hazırlamış ve bu durum, hazinenin mali yapısına önemli katkılarda bulunmuştur. Örneğin, Çin'le ticaret yapan tüccarlardan yıllık 200 bin dinar gibi önemli bir vergi tahsil edilmekteydi. Sultan Melikşah döneminde, devletin yalnızca gümrük vergileri yoluyla elde ettiği gelirlerin 600 bin dinara ulaştığı anlaşılmaktadır (Kafesoğlu, 1977).

Hamdullah el-Müstevfi'nin "Risale-i Melikşahi" adlı eserine dayanarak, eyaletlerin merkezi yönetime ödedikleri vergilerin toplamı İlhanlılar döneminde 215 milyon dinarı bulmuştur (Küçük, 20219). Günümüzdeki bir dinarın altın değeri 35 dolar olarak kabul edildiğinde, Melikşah dönemine ait Selçuklu İmparatorluğu'nun yıllık bütçe gelirinin 7 milyar 525 milyon dolar civarında olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu rakam, XIV. yüzyılın başlarında aynı coğrafyada varlık gösteren İlhanlı Devle-

ti'nin, Gazan Han tarafından gerçekleştirilen reformlar sonrasında yalnızca 21 milyon dinar civarında toplayabildiği vergi gelirinin on katından fazladır. Bu durum, XI. yüzyılın son çeyreğinde Selçuklu'nun ekonomik gücünün ne denli yüksek bir seviyeye ulaşmış olduğunu göstermektedir. Önemli bir not olarak, burada İlhanlı dinarının gümüş, Selçuklu dinarının ise altın para birimi olarak değerlendirildiği göz önünde bulundurulmalıdır (Kafesoğlu, 1977).

Selçuklu Devleti'nin eyaletler ve bağlı devletlerden sağladığı vergi gelirleri, dönemin dünya ekonomisi üzerindeki etkisini oldukça fazla artırmıştır. Bu durum, Bizans gibi büyük devletlerin Selçuklulara vergi ödemek zorunda kalmasına ve Mısır'ın Selçuklu hâkimiyeti altına girmesine yol açmıştır. Elde edilen vergi gelirlerinin bir kısmı, ülkenin kalkınmasına katkıda bulunarak büyük ölçekte vakıf ve hayır kurumlarının kurulmasına olanak sağlamıştır (Dinç vd., 2012).

7. SULTAN MELİKŞAH DÖNEMİNDE SELÇUKLU HAKİMİYETİNİN PEKİŞTİRİLMESİNİ SAĞLAYAN ADIMLAR

Sultan Melikşah döneminde Selçuklu hakimiyetinin sağlanmasında hiç şüphesiz Nizamiye Medreselerinin ve astronomi çalışmalarının rolü büyüktür. Zira Nizamiye Medreseleri, Şiiliğe karşı Sünni İslam düşüncesinin yaygınlaşması rolüne, astronomi çalışmaları ise cihan hakimiyeti ülküsü çerçevesinde İslam dünyasının liderliğini alma çabasına hizmet etmiştir.

Sosyo-politik bağlamda, Nizamiye Medreseleri, Selçuklu yönetimi için sadece bir eğitim kurumu olmanın ötesinde, devletin ideolojik ve idari yapısını destekleyen bir araç olarak da görülmüştür. Bu kurumlar, Selçuklu yönetiminin dini ve siyasi kontrol mekanizmalarından biri olarak işlev görmüş, Sünni İslam'ın resmi ideoloji olarak benimsenmesini sağlamıştır (Okumuşlar, 2008). Aynı zamanda, devletin ihtiyaç duyduğu kadroların yetiştirilmesi açısından da büyük önem taşımıştır. Medrese mezunları, çeşitli devlet kademelerinde görev alarak Selçuklu yönetiminin bürokratik yapısını güçlendirmiştir (Yeşildurak, 2022). Nizamiyeler, kurumsallaşmış bir ilim ve kültür aktarımı olarak giderek birer cazibe merkezi hâline gelmiş ve Endülüs, Mısır, Yemen, Şam, Azerbaycan gibi farklı İslam coğrafyalarından gelen öğrenciler bu medreselerde eğitim alarak bilgi ve görgülerini geliştirmişlerdir. Ardından, kendi memleketlerine dönerek Nizamiye ekolünü yaymışlar ve böylece ortak bir kültürün, düşüncenin ve İslam kardeşliğinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. XI. yüzyılın siyasi, ilmi ve dini hayatında önemli etkiler yaratan bu medreseler, pek çok sultan, halife ve devlet adamının Büyük Selçuklu eğitim modelini takip ederek yeni okullar açmasına vesile olmuştur (Köroğlu, 2006).

Melikşah ve Nizâmülmülk'ün eğitim politikası, mezhepsel ayrışmalardan kaçınmayı da hedeflemiş ve Nizamiye Medreseleri'nin belirli bir mezhebin savunucusu olmaktan ziyade, genel olarak bilim ve eğitimin gelişimine katkı sunan kurumlar olarak işlev görmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Özellikle, Eş'ariler ile Hanbeliler arasındaki anlaşmazlıklarda medreselerin tarafsız bir tutum benimsemesi gerektiği vurgulanmış ve bu kurumlardan bilim insanların korunmasına yönelik beklentiler ifade edilmiştir (Ta'rifin, 2012). Ancak, bu politikaya rağmen Nizamiye Medreseleri'nin Şii düşüncesine karşı bir denge unsuru olarak inşa edildiği gerçeği göz ardı edilemez.

Nizamiye Medreseleri'nin etkisi, yalnızca Selçuklu coğrafyası ile sınırlı kalmamış, İslam dünyasının farklı bölgelerine de yayılmıştır. Kuzey Afrika, Endülüs ve diğer İslam coğrafyalarında Nizamiye Medreseleri'nden mezun olan alimler, bu kurumların eğitim anlayışını taşımış ve Sünni İslam'ın geniş bir coğrafyada etkinliğini artırmasına katkıda bulunmuştur (Ocak, 2002). Ayrıca, bu eğitim modeli Batı Avrupa'daki üniversitelerin vakıf sistemini benimsemesine de ilham kaynağı olmuş ve 13. yüzyılda Oxford Üniversitesi gibi kurumların finansal yapılarında bu sistemin izleri görülmüştür (Okumuşlar, 2008).

11. yüzyıl İslam dünyasında Ömer Hayyam gibi bilim insanların öncülüğünde gerçekleştirilen astronomik çalışmalar, yalnızca teknik bir başarı değil, aynı zamanda Selçuklu yönetiminin evrensel iddialarını destekleyen bir araç olmuştur. Melikşah'ın himayesinde 1079'da kabul edilen Celali Takvimi, güneş yılına dayalı hesaplamalarda Gregoryen takviminden daha yüksek bir doğruluk oranına ulaşmış ve mevsimsel döngülerin tahmininde önemli bir yenilik getirmiştir (Heydari-Malayeri, 2004). Bu takvim, Hayyam'ın kübik denklemler üzerindeki matematiksel çözümleri ile astronomik gözlemleri birleştiren disiplinlerarası bir yaklaşımın ürünüdür (Masoumi-Hamedani, 2001). Celali Takvimi'nin tarım ve ticaret döngülerini optimize etmesi, ekonomik verimliliği artırarak devletin sosyo-ekonomik istikrarını desteklemiştir (Kadirov, 2022). Aynı zamanda, namaz vakitlerinin ve hicri takvim düzenlemelerinin astronomik verilere dayandırılması, Selçukluların dini otoriteyi kontrol etme stratejisinin bir parçası olmuştur (Fernini, 2009). Bu durum, bilimsel faaliyetlerin devlet politikalarına hizmet ettiğini ve Sünni İslam'ın kurumsallaşmasına katkı sağladığını göstermektedir.

SONUÇ

Melikşah'ın yönetimi altında Selçuklu Devleti hem doğuda hem de batıda geniş bir coğrafyada hâkimiyetini pekiştirmiş, Türk-İslam sentezinin en güçlü siyasi

yapılarından biri haline gelmiştir. Anadolu, Kafkasya, Orta Asya, Doğu Türkistan ve Ortadoğu’da uygulanan fetih ve yerleşim politikaları, devletin kalıcı bir hâkimiyet kurmasına olanak sağlamıştır. Türkmen unsurların stratejik noktalara yerleştirilmesi, bölgesel ekonomik faaliyetlerin kontrol altına alınması ve ticaret yollarının güven- ceye alınması, yalnızca askeri üstünlük sağlamanın ötesinde, kalıcı bir ekonomik ve toplumsal düzenin oluşturulmasına da katkıda bulunmuştur. Melikşah’ın doğrudan atadığı valiler ve yöneticiler aracılığıyla idari mekanizmayı güçlendirmesi, merkezi otoritenin geniş topraklarda etkin olmasını sağlamış ve Selçuklu Devleti’ni siyasi bakımdan daha güçlü bir yapı haline getirmiştir.

Tüm bu unsurlar göz önünde bulundurulduğunda, Sultan Melikşah dönemi, yalnızca Selçuklu tarihinin değil, genel olarak İslam ve dünya tarihinin en önemli siyasi süreçlerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Onun yönetimi, Orta Çağ İslam dünyasının en güçlü imparatorluklarından birini yaratmış ve kendisinden sonraki devlet yapılarının temelini oluşturmuştur. Melikşah’ın askeri ve siyasi dehası, devleti bir hanedan gücünden çıkararak, büyük bir imparatorluk seviyesine taşımış ve İslam dünyasında uzun vadeli etkiler bırakmıştır. Melikşah’ın kurduğu yönetim sistemi, Selçuklu Devleti’nin Moğol istilasına kadar sürecek olan güçlü idari yapısının temelini atmış ve Osmanlı gibi sonraki Türk-İslam devletlerine önemli bir miras bırakmıştır.

KAYNAKÇA

- Arslan, M. (2021). Anadolu’da İlk Selçuklu Mimarisi Ani. Palet Yayınları. Konya.
- Aslanapa, O. (1997). *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ayan, E. (2015a). Karahanlıların Selçuklu egemenliğine girme süreci. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(3), 1-29.
- Ayan, E. (2015b). Karahanlı hânedân üyelerinin Gazneliler ve Selçuklularla sıhriyeti. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(5), 392-408.
- Barthold, W. (1933). Ghouz. In *Encyclopaedia of Islam* (Vol. II, p. 178).
- Barthold, W. (2004). *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri* (Çev. Hüseyin Dağ). Çağlar Yayınları.
- Cengiz, E. (2018). Sultan Alparslan’ın Ani’yi Fethi. *Sosyal Beşeri ve İdari Bilimler’de Akademik Araştırmalar-1*, 69-70.
- Dinç, A., Sayın, F. M., & Halow, N. (2012). Türkmenistan Kaynaklarına Göre Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi. *International Journal of History*, 105-116.
- Eke, B. B. (2020). *Meraklısına Selçuklu: Kılıç Gibi Bir Boy*. Tün Kitap.
- Ekinci, E. (2022). *İslam Hukuk Tarihi*. Arı Sanat Yayınevi.
- El-Cüzcani, (2015). *Minhac-î Sirac, Tabakat-ı Nasrî* (E. Göksu, Çev.). Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yay.
- Gazzâlî. (2017). *Fedâilu’l-enam min Resâil-i Hucceti’l-İslâm* (M. Kelebek, Çev.). İstanbul: İnkılab.

- Gordlevskiy, V. A. (2015). *Küçük Asya'da Selçuklular* (Çev. Abdülkadir İnan). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hüseyinî. (1943). *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye* (N. Lugal, Çev.). Ankara.
- İbnü'l-Esir. (1987). *el-Kâmil fi't-Târih* (C. IX, X, XI). (A. Özaydın, Çev.). İstanbul: Bahar Yay.
- Kafesoğlu, (1977). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kartal, A. (2010). Fars Edebiyatında Türk Kavramının Kullanımı. *I. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu, Selçuklu Tarihi Kültür Ve Medeniyet Bildiriler I* (27-30 Eylül 2010), Kayseri, 57-98.
- Kihtir, T. (2022). *Selçukludan Osmanlı'ya Bu Toprağın Öyküsü 1000 Yıl*. T Yayınları.
- Klausner, C. L. (2019). *Selçuklularda vezirlik* (M. F. Baş & S. Tarıfci, Çev.). İstanbul: Kronik Kitap.
- Köroğlu, M. (2006). *Nizamiye Medreselerinin İcra Ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya*. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Köymen, M. A. (2016). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (C. III)*. Ankara: TTK Yayınları.
- Kuban, D. (2014). *Batiya Göçün Sanatsal Evreleri*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Küçükler, M. (2019). *XV. yüzyıl Osmanlı Devleti Muhasebe Uygulamalarında Yaşanan Gelişmeler: Muhyeddin Muhammed'in Mecma'ü'l-kavâ'id Adlı Eseri*. Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Lambton, A. K. S. (1968). The internal structure of the Saljuq Empire. In J. A. Boyle (Ed.), *The Cambridge History of Iran* (pp. 203–282). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambton, A. (2019). *The Internal Structure of the Saljuk Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, B. (2011). *Ortadoğu: İki bin yıllık Ortadoğu tarihi*. Arkadaş Yayınları.
- Menekşe, Ö. (2022). *Selçuklu İslam Hukuku (Yükseliş Devri 1063-1092)*. Bilge Kültür Sanat.
- Merçil, E. (2015). *Selçuklular zamanında Dîvân teşkilâtı*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Nizamülmülk. (2022). *Siyasetname*.
- Ocak, A. (2002). *Selçukluların Dinî Siyaseti*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları.
- Ocak, A. (2013). Medrese Geleneği İçinde Nizamiye Medreseleri'nin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler. *Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu, Selçuklularda Bilim ve Düşünce* (19-21 Ekim 2011), Konya, 441-462.
- Okumuşlar, M. (2008). Ehl-i Sünnetin kurumlaşmasında nizamiye medreselerinin etkisi. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 137-148.
- Polat, S. (2015). *IV. Murat'ın Revan Seferi Organizasyonu ve Stratejisi*. Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı Yayınları, Yayın No: 2015/27.
- Starr, S. F. (2019). *Kayıp Aydınlanma* (Çev. Yusuf S. İnanç). İstanbul: Kronik Yayınları.
- Râvendî, M. b. A. b. S. (1999). *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sûrûr (C. I)* (A. Ateş, Çev.). Ankara: TTK.
- Sevim, A. (1963). *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli. Tarih*

- Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 319-321.
- Sevim, A. (1999). *Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Mir'âtü'z-Zaman Fî Tarihi'l-Ayan adlı eserindeki bilgiler III: Sultan Melikşah dönemi. Belgeler*, 24, 35-74.
- Sırma, İ. S. (2014). *Müslümanların Tarihi*. Beyan Yayınları.
- Ta'rifin, A. (2012). Madrasah Nizamiyah: Simbol Patronase Penguasa Sunni Dalam Lembaga Pendidikan, *Forum Tarbiyah*, 8(1), 73-86.
- Tokan, Z. V. (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*. Enderun Kitabevi.
- Turan, O. (1988). *Selçuklular zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Turan, O. (2010). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken.
- Turan, O. (2022). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. Ötüken Neşriyat.
- Ucuzsatar, N. (2007). *Türklerde Harp Sanatı Taktik ve Strateji*. Derin Yayınları.
- Yeğin, S. (2022). The social and economic influences of iqta on ghilman during the Seljuk period. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 16, 213-242.
- Yeşildurak, E. (2022). Nizamiye Medreseleri: Müfredat ve Öğretim Metotları. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4(8), 499-512.
- Yenidoğan, H. (2022). *Büyük Selçuklu Ordusunda Sefer Organizasyonu*. Nobel Bilimsel.

MEVLÂNA MUÎNÜDDİN MUHAMMED ZEMÇÎ İSFİZÂRÎ'YE GÖRE TİMURLULAR DÖNEMİNDE DARUGALARIN GÖREVLERİ

Muhammed Emin KOÇAK*

Özet

Timurlular döneminde darugaların görevleri ve faaliyetlerine dair muhtelif araştırmalar yapılmasına karşın, onların nasıl atandığı, görev verilerken hangi hususlara dikkat edildiği ve sorumluluklarının kapsamı detaylı bir şekilde incelenmemiştir. Moğol idari, askerî ve mali teşkilatında mühim görevler üstlenen darugalar, Moğollardan sonraki çeşitli Türk-İslâm devletlerinde de görülmektedir. Bu çalışmada Timurluların (1370-1507) son hükümdarı Sultan Hüseyin Baykara (1470-1506) dönemindeki darugaların nasıl atandıkları, vazifeleri ve sorumlukları incelenmiştir. Bildirinin odak noktası, Mevlâna Muînüddin Muhammed Zemçî İsfizârî'nin, *Münşeât-ı İsfizârî (Teressül)* adlı eserinde yer alan iki adet daruga fermanıdır. Birinci fermanın içeriği Hâce Celaeddin Fazlullah'ın, hükümdarın vakıflarına daruga olarak atanmasıdır. İkinci fermanın muhtevası ise başkent Herat'a daruga olarak vazifelendirilen ancak ismi zikredilmeyen bir görevlinin yetki ve sorumluluklarıdır. İsfizârî, Sultan Hüseyin Baykara döneminde devletin resmi mührünü taşıma makamında bulunarak doğrudan hükümdarın emrinde çalışmıştır. O, Hâce Mecdeddin Muhammed ve Hâce Kıvameddin Nizamülmülk gibi zamanın güçlü devlet adamları tarafından himaye edilen mühim bir tarihçidir. Tarihçiliğinin yanı sıra aynı zamanda şair ve münşî olan İsfizârî, Herat Medresesi'nde hocalık da yapmıştır. Müellif ayrıca Hoca Cihan, Emîr Ali Şîr Nevai, Kemaleddin Bihzad, Molla Hüseyin ve Mirhand gibi dönemin kültür ve sanat alanlarında öne çıkan kimselerle etkileşim halinde olmuştur. Onun *Münşeât-ı İsfizârî* isimli eseri, hükümdar tarafından çeşitli sultanlara, emirlere (bey) ve muhtelif görevlerdeki devlet adamlarına yazılan ferman ve mektupları içermektedir. İsfizârî'nin Timurlu sarayından himaye görmesi eserin önemini daha da artırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sultan Hüseyin Baykara, İnşâ, Münşeât, Vakıf, Timurlu Askerî Tarihi.

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, TÜRKİYE, emin.kocak0@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-7536-7956./

ACCORDING TO MAWLANA MUINUDDIN MUHAMMAD ZAMAJI ISFIZÂRÎ THE DUTIES OF THE DARUGHAS IN THE TIMURID PERIOD

Abstract

Although various researches were carried out on the duties and activities of the darughas during the Timurids period, how they were assigned, what aspects were taken into consideration when assigning tasks and the scope of their responsibilities were not examined in detail. The darughas, who played important roles in the Mongolian administrative, military and financial organization, were also seen in various Turkish-Islamic states after the Mongols. In this study, how the darughas were appointed, their duties and responsibilities during the reign of Sultan Husain Bayqara (1470-1506), the last ruler of the Timurids (1370-1507), were examined. The focus of the article is the two darugha edicts of Mawlana Muinuddin Muhammad Zamaji Isfizârî's work titled *Münşeat-ı İsfizârî* (Teressul). The content of the first edict was the appointment of Khowaja Jalaluddin Fazlullah as a darugha to the waqf of the ruler. The content of the second edict was the power and responsibilities of an official who was appointed as a darugha to the capital Herat, but whose name were not mentioned. During the reign of Sultan Husain Bayqara, Isfizârî worked directly under the ruler by being in the office of carrying the official seal of the state. He was an important historian who was patronized by powerful statesmen of the time such as Khowaja Majdal-Din Muhammed and Khowaja Qıwamuddin Nizamul-mulk. In addition to being a historian, Isfizârî was also a poet and munshi, and a teacher at the Herat Madrasah. Isfizârî also interacted with prominent people in the fields of culture and art of the period such as Khowaja Cihan, Amir Ali Şir Nevai, Kemaleddin Bihzad, Molla Husayn and Mirkhand. His work, titled *Münşeat-ı İsfizârî*, contained edicts and letters written by the ruler to various sultans, amirs (bey) and statesmen in various positions. The fact that Isfizârî received patronage from the Timurid court further increases the importance of his work.

Keywords: Sultan Husain Bayqara, Insha, Munseat, Waqf, Military History of Timurid.

GİRİŞ

Tam adı Mevlâna Muînüddin Muhammed Zemçî İsfizârî olan geç dönem Timurlu müellifi İsfizârî, künyesinden anlaşılacağı üzere Herat'a bağlı İsfizar şehrinde doğmuştur. Doğum tarihi net olmamak ile birlikte 1468 yılında eğitimi için Herat'a gittiği ve Timurluların son hükümdarı Sultan Hüseyin Baykara'ya (1470-1506) sunduğu meşhur eseri *Ravzât'l-Cennât fî Evsâf-ı Medineti Herat'*ı 1493 yılında yazmaya başladığı bilinmektedir. Bu eser 26 ravzâ şeklinde hazırlanmış olup, Timurlu başkentlerinden olan Herat'a dair mühim bilgiler içermektedir (Browne, 1920, s. 430-431; Yazıcı, 2020, s. 90). Onun söz konusu çalışması, Timurlular döneminde üretilen şehir ve bölge tarih yazıcılığının güzide örnekleri arasındadır.

İsfizârî, Herat'ta eğitimini tamamladıktan sonra Sultan Hüseyin Baykara tarafından himaye edilerek devletin resmi mührünü taşıma makamı olan *nişanşahîlik* görevine getirilmiştir. Çok yönlü bir kişilik olan İsfizârî, inşâ ve mektuplaşma alanlarında kendisini geliştirmiş, şiir ve güzel yazı sanatında da adından söz ettirmiştir (Storey, 1936, s. 355; Yazıcı, 2020, s. 90). Şiirlerinin çok iyi olmadığı ve şiir yazarken bazen Nami bazen de Molla Nami mahlasını kullandığı görülmektedir. Ayrıca uzun yıllar dönemin öne çıkan eğitim kurumlarından olan Herat Medresesi'nde hocalık yapmıştır (İsfizârî, 1398, s. 28-29).

Çağdaşı Mirhond (1385, s. 5973) onun hakkında, “döneminin en iyi münşilerinden birisi olup aynı zamanda şairdi. Ta'lik yazı türünde ustaydı ve bu konuda ders veriyordu. Herat tarihi hakkında yazdığı eseri (*Ravzât'l-Cennât fî Evsâf-ı Medineti Herat'*), ferman, nişan ve mektupları topladığı *Münşeat-ı İsfizârî (Teressül)* toplumda çok meşhurdu” ifadelerine yer verir. Ayrıca müellife ait bir şiiri de paylaşır.

“Her güzelin gözünde gördüğün o siyahlar sürme değil

Gözleri o kadar güzel ve her şeyi alt üst ediyor ki

Siyah toprak rengini almış.”

İsfizârî'nin bir diğer muasırı Hondmir, (1380, s. 348) “zamanın önde gelen münşilerinden birisiydi. Şiir yazmaya ilgi duyar, güzel yazı ve ta'lik konusunda ustaydı. Vaktinin çoğunu ilim ile geçiriyordu. Eserleri arasında Herat tarihi ve fermanlar, mektuplar ve belgeleri topladığı *Münşeat-ı İsfizârî* halk arasında çok yaygındı” ifadelerine yer vermektedir. Müellifin çağdaşı olan Mirhond ve Hondmir'in ifadeleri göz önüne alındığında İsfizârî'nin, Timurlu toplumunda eserleriyle tanılan ve saygı duyulan bir tarihçi olduğu görülmektedir. Ayrıca onun tarihçiliğinin yanı sıra farklı

sanat alanlarıyla da ilgilenmesi entelektüel yönünü de ortaya koymaktadır.

Çalışmaya konu olan, İsfizârî'nin *Münşeat-ı İsfizârî* adlı eseri, Sultan Hüseyin Baykara tarafından çeşitli hükümdarlara, emirlere (bey) ve muhtelif görevlerdeki devlet adamlarına yazılan ferman, nişan ve mektupları içermektedir. Müellif eserini 1468 yılında kaleme almış ve dönemin güçlü veziri Hâce Mecdeddin Muhammed'e sunmuştur. O, eserini yazarken görevi gereği doğrudan Sultan Hüseyin Baykara'nın emrinde çalışmış olup münşeat mecmuasını yazma amacının, diğer katiplerin ve halkın örnek alacağı bir eser meydana getirmek olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla öğretici saiklerle kaleme alınan söz konusu çalışma, bazı araştırmacılara göre XV. yüzyılda değil de aksine modern zamanlarda yazılan bir eser olarak değerlendirilmektedir (İsfizârî, 1398, s. 27, 33).

Bu çalışmanın odak noktası, İsfizârî'nin *Münşeat-ı İsfizârî* adlı eserinde yer alan iki adet daruga atama fermanıdır. Darugaların nasıl atandığı, görev verilerken hangi hususlara dikkat edildiği ve sorumluluklarının kapsamı müellifin münşeatı özelinde incelenecektir.

1. Daruga Ünvanına Genel Bir Bakış

Moğolca bir kelime olan daruga, Farsça'da *şihne*, Türkçe'de ise *baskak* ile aynı anlamda kullanılmış olup* darugalar, Moğol devlet teşkilatında idari, askerî ve mali sorumlulukları bulunan üst düzey devlet memurlarıdır. İlk dönemlerde Moğollar tarafından ele geçirilen yerlerin idaresine atanan darugalar, nüfus sayımının planlanması, istihbarat toplama, hâkimi olduğu yerdeki ordunun düzenlenmesi, toplanan vergiyi Han'a ulaştırma gibi mühim görevlere sahip olmuşlardır (Yüvalı, 1993, s. 505). İlhanlılar (İran Moğolları) zamanında daruga terimi yerine *şihne* kullanılarak, ele geçirilen yeni şehirlere ve kalelere *şihne* atamaları yapılmıştır (Uyar, 2020, s. 135). Çağatay Hanlığı'nda darugalar hâkimiyet altına alınan şehirlerin idaresinden sorumluydu (Kafalı, 2005, s. 35, 38). Benzer şekilde Kubilay Han tarafından Çin'de kurulan Yuan hanedanlığı döneminde de darugalar idari teşkilatta mühim görevler üstlenmiştir (Endicott-West, 1989, s. 121).

Daruga terimi Moğol sonrası çeşitli Türk-İslâm devletlerinde varlığını korumuştur. Söz konusu devletlerden birisi olan Timurlularda darugalar, ele geçirilen yerlere ve teslim alınan şehirlere atanmıştır. Daruga olarak görevlendirilen üst düzey memurlar, hükümdarın yakınları arasından seçilmek suretiyle doğrudan hükümdar tarafından gö-

* Daruga ve baskak ünvanlarına dair detaylı bilgi için bkz. (Özcan, 2017, s. 374-389; Kemaloğlu, 2015, s. 159-161). Bu konu hakkında Macar araştırmacı István Vásáry'in çalışmaları da mühimdir.

reve getirilmiştir. Onlar, hükümdarın seferlerine atandığı bölgenin askerleriyle iştirak etmiş, isyanların bastırılmasına katkı sağlamış, imar faaliyetlerinde (Koçak, 2024, s. 149-151) ve tarımsal üretimin geliştirilmesinde (Subtelny, 2007, s. 188, 217) görev almıştır. Ayrıca şehir kuşatmaları sırasında burçların savunulması için darugalar atandığı (Semerkandî, 1383, s. 741) ve *ordu pazarına* darugaların görevlendirildiği de görülmektedir (Yezdî, 1987, s. 48). Ek olarak Timurlu Devleti'nde darugalara bazı zamanlarda şehir kapılarının anahtarları, divan defteri ve hazinesi teslim edilmiştir ki (Manz, 1985, s. 64) bu durum onların, Timurlu idari ve mali teşkilatında sahip oldukları önemi ortaya koyar. Anlaşılacağı üzere Timurlularda darugaların tek bir sorumluluğu olmayıp farklı görevleri icra etmişlerdir. Onların görev tanımları hem idari hem de askerî teşkilatta küçümsenmeyecek kadar geniş bir yelpazeye sahiptir.

Sultan Hüseyin Baykara dönemi müelliflerinden olan Hondmir'in *Nâme-i Nâmi* isimli eserinde (Herrmann, 1968, s. 23-25) yer alan daruga atama nişanı, geç dönem Timurlularda darugaların görev ve sorumluluklarını içermesi bakımından mühimdir. Söz konusu nişanda, Nehr-i Şahi (Belh'te)'ye daruga olarak atanan Pehlivan Derviş Muhammed'in, hükümdarın yakınları arasında olduğu zikredilerek görev yerindeki halka, şefkat ve merhamet ile davranması tembih edilmiştir. Daha sonra daruganın, Belh vilayetindeki ziraat, inşaat ve iktisadi yapıyı geliştirmesi, Mezârîşerif'teki Hz. Ali'nin türbesine ve etrafında yaşayan insanlara ihtimam göstermesi gerektiği açıklanmıştır. Ardından şehirdeki halkın, ileri gelenlerin ve büyük toprak sahiplerinin, daruganın sözünü dinlemeleri uyarısında bulunulmuştur ki daruganın sözü Belh'in imar edilmesi ve hayrı içindir. Daruganın, şehirde huzur ve güvenliği sağlamak için suçluları cezalandırması böylece halkın refahına katkıda bulunacağı ifade edilerek şehir sakinlerinin ise imar ve tarımsal üretim ile meşgul olmaları gerektiği vurgulanmıştır.

2. *Münşeat-ı İsfizârî*'ye Göre Daruga Fermanları

Münşeat-ı İsfizârî'de geçen ilk ferman, hükümdarın vakıflarını ve mühim işlerini gözetmesi için verilen tarihsiz bir daruga nişanıdır. Sultan Hüseyin Baykara, 1469 yılında vefat eden annesi Firuze Begim için Herat'ta Hıyaban caddesinde ihtişamlı türbe yaptırmış (Hondmir, 1380, s. 139; İsfizârî, 1388, s. 28) ve hazireye pek çok vakıf eseri bağışlamıştır. Hükümdar, annesinin kabrinin yanına vakıflar kurmak suretiyle burada eğitim faaliyetleri icra ettirmiştir. Hacı Parsa ve Abdüllatif gibi kimseler, Sultan'ın vakıflarından maaş alarak hocalık yapmıştır. Ayrıca zikredilen türbede fakirlere, annesiz ve babasız çocuklara her sabah ücretsiz yemek dağıtıldığı da bilinmektedir (Hondmir, 1372, s. 197-198). Yukarıda ifade edilen söz konusu türbenin işlerinin

takibi ve hükümdarın vakıflarının gözetilmesi için daruga olarak Hace Celaleddin Fazlullah atanmıştır. Görevlendirme fermanının çevirisi şu şekildedir:

“Saltanatın yüce ve iyi büyükleri, saltanat ağacının temiz dalları (şehzadeler), yüce merteye sahibi kardeşler ve onların yüce çocukları, akrabalar, büyük emirler, vezirler, önde gelenler, seyyidler, din adamları, Sultan’ın yakın adamları, divan mallarını kayıt altına alanlar, vakıf görevlileri, Herat ve onun etrafındaki vilayetlerin önemli insanları. Allah bize bu padişahlık görevini verdiği için ben, bütün gayretimle görevlerimi yerine getirdim. Vakıflar teşkilatını düzenlemek ve Hıyaban caddesine bulunan validem Firuze Begim’in mezarına ki, Nimetabad adıyla anılan hangahı ve mukaddes medresesi de burada bulunuyor, inşa faaliyetleri görevini dirayet sahibi ve güvenilir bir insan olan Hace Celaleddin Fazlullah’a vermek istiyorum. Böylece onun çabaları ile imar faaliyetleri yapılsın ve binalar koruma altına alınsın.”

“Bu işlerden elde edilecek sevap bizim validemize (Firuze Begim) gitsin. Vakıflarda bulunan ayetlerde korunsun ki yıllar sonra da baki kalsın. Hem hayır yapılsın hem de bizim günahlarımızı temizlesin. Bundan dolayı hükümdarın güvenilir hizmetkarlarından olan Hace Celaleddin Fazlullah’a bu görev verildi. Hace Celaleddin Fazlullah, devlet kademesinde önde gelen faziletli insanlardan birisidir. Ona verilen bütün görevleri layığı ile yerine getirmiş, bir problem olduğu zaman gerekeni yapmak için çabalamış ve görev süresince iyi hizmetler vermiştir. Bundan dolayı biz de validemin mezarını, hangahı ve medresesinin işlerini yönetmek ve darugalık yapmak için bu görevi Hace Celaleddin Fazlullah’ın kıfayetine verdik. Vakıflar, Herat ve etrafındaki vilayetlerdeki ırmaklar, su kuyuları, tarlalar, ağaçlar, evler ve mahsullerden ibarettir. O, bütün bunları yönetmek için tüm çabasını göstereceğini ve ona yakıştığı gibi dünya ve ahirette güzel sonuçlar veren temiz niyetiyle güzel işler yaparsın.”

“Bütün devlet görevlileri, şehzadeler, önde gelenler, ulema, divan ve vakıf görevlileri, benim (Sultan) emrimle görevlendirilen Hace Celaleddin Fazlullah’ın hükümlerine riayet etsin ve vakıf meseleleriyle alakalı sorunları olduğunda onun yanına gitsin. Türbe ve mezarların sorumluları, Hace Celaleddin Fazlullah’ın onayı olmadan bir dinar bile alıp vermesin. Vakıf işlerinde onun emirleri dinlesin, karşı gelinmesin ve ihmal edilmesin” (İsfizârî, 1398, s. 51-52).

Hace Celaleddin Fazlullah’ın atama fermanında ilk dikkat çeken husus, yönetici hanedan başta olmak üzere toplumun her kesiminden grupların zikredilmesidir. Böylece fermanın kimlere hitap ettiği ve kimsenin verilen emirlerden muaf olmadığı

açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Ayrıca iktidarın yani hükmetme yetkisinin Allah tarafından verildiği açık bir şekilde ifade edilerek meşruiyetin kaynağı zikredilmiştir. İkinci husus, daruga olarak görevlendirilen memurun hükümdara olan yakınlığı ve liyakat sahibi olduğunun vurgulanmasıdır. Hacı Celaleddin Fazlullah'ın daha önce pek çok görevi hakkıyla yerin getirdiği ve sorunlar karşısında çözüm odaklı çalıştığı açıkça ifade edilmiştir. Hükümdarın kendi vakıflarına dair yaptığı açıklamalar ve vakıf mallarının kapsamı, Timurlular döneminde vakıf müessesesine verilen önemi ortaya koymaktadır. Fermanın sonunda daruga olarak tayin edilen Hacı Celaleddin Fazlullah'ın emirlerine, herkesin itaat etmesinin istenmesi hatta Timurlu mirzalarının (şehzade) bile bu hususta zikredilmesi kayda değer bir detaydır. Böylece hükümdarın otoritesini temsil eden üst düzey devlet memuruna gerekli himaye sağlanmıştır. Bir diğer önemli bir husus ise türbe görevlilerinin daruga olan Hacı Celaleddin Fazlullah'ın izni olmadan bir dinar bile almamalarının vurgulanmasıdır ki, böylece olası usulsüzlüklerin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Münşeat-ı İsfîzârî'de yer alan ikinci menşur, "Herat Şehrinin Darugalık Nişanı" başlığını taşımakta olup ilk nişanda olduğu gibi ikincisinde de herhangi bir tarih zikredilmemektedir. İlk fermanın farklı olarak darugalık görevi verilen memurun ismi yazılmamıştır ancak Herat darugasının görev ve sorumlulukları daha belirgin bir şekilde ifade edilmiştir. Nişanın çevirisi ise şu şekildedir:

"Allah, hanedan üyeleri, devlet adamları, emîrler, vezirler, hanedana mensup hanımlar, hükümdarın yakınları ve Herat şehrinin önde gelenlerini kötü olaylardan korusun. Bilinsin ki Allah lütfetti ve biz, hizmetkârı olan kulları bu toprakları mücadele ederek ele geçirdik. Allah'ın lütfu için şükretmek adına bize, halkın huzur ve mutluluğunun sağlanması ve onları koruma görevi düşmektedir. Bu yüzden çaba göstererek temiz ve işinin ehli insanlara görev verdik. Herat, bir İslâm şehri olduğundan dolayı içerisinde pek çok türbe mevcut olup, Herat halkının ve türbelerin korunması gerekmektedir. Şehrin sakinleri, İslâm'ın emirlerini yerine getirmekte diğer insanlardan üstündür. Herat halkının sorunlarının çözülmesi ve işlerinin kolaylaşması için başlarında dirayetli, güvenilir ve iyi ahlaklı bir insan olmalıdır. Böylece o yöneticinin insaf ve merhameti ile Heratlılar, huzurlu ve güvenli bir şekilde hayatlarını yaşasın. Nefret, zulüm ve hırsızlığa meyletmesin."

"Daruga olarak atanan kişi ahlak güzelliğini gösterecektir. Hilesiz ve yalansız bir şekilde hizmet etsin. Herat darugalığı ve şehre bağlı olan her şey görev verilen kişinin emrine verilsin ki, halkın canını ve malını korusun, işlerine düzen versin. Zalimleri ve

suç işleyenleri cezalandırsın, sınır ve düzeni muhafaza etsin. Yukarıda ismi zikredilen hanedan üyeleri, devlet adamları, emîrler, vezirler; hanedana mensup hanımlar; hükümdarın yakınları ve Herat şehrinin önde gelenleri, daruganın işlerini kolaylaştırarak ona yardımcı olsun. Payitaht ile ilgili her meselede darugaya yahut onun görevlendirdiği insanlara baş vurarak işler yapılsın. Şehir sakinleri, daruganın emirlerine itaat etsin ve onun sözlerinin gereğini yerine getirsin” (İsfizârî, 1398, s. 53-54).

Herat’a atanan daruga fermanında ilk öne çıkan mesele, yönetici hanedan dahil Timurlu toplumunun her kesimi zikredilerek, iktidarın meşruiyetinin doğrudan Allah tarafından verildiğinin vurgulanmasıdır. Daha sonra bir şükür göstergesi olarak tebaanın korunması, huzur ve mutluluğun sağlanması hükümdarın görevleri arasında zikredilmiş ve Herat’a daruga olarak atanan kişinin, işinin ehli olduğu açıklanmıştır. Timurlu başkentlerinden birisi olan Herat’ın darugalığı önemli bir pozisyon olduğu için atanan kimsenin, hükümdarın yakınları arasında yer aldığına şüphe yoktur. Darugaların, güzel ahlaklı, dirayetli ve güvenilir olmaları gerektiği ifade edilerek bu durumdan dolayı şehir ahalisinin huzur ve güven içerisinde hayatlarını yaşayabileceği vurgulanmıştır. Herat darugasının temel görevi, şehirdeki toplumsal düzenin sağlanması, sınır kontrolleri, halkın can ve mal güvenliğini korumak ve suçluları cezalandırmaktır. Daruganın görevini yaparken hiçbir müdahale ile karşılaşmaması, hükümdardan aldığı yetkiyi kullanması ve diğer devlet görevlilerinin onun işini kolaylaştırması gerektiğinin ifade edilmesi kayda değer bir husustur. Böylece üst düzey devlet görevlisi olan daruganın etkinliği ve makamın gücü sembolik olmaktan ziyade işlevsel hale getirilmeye çalışılmıştır.

SONUÇ

İsfizârî’nin *Münşeât-ı İsfizârî* adlı eserindeki daruga nişanlarının incelenerek, Timurlularda darugaların atama şekilleri, görev ve sorumluluklarının ortaya konulduğu bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: Daruga atamaları yapılırken yönetici hanedan dahil olmak üzere Timurlu toplumunun her kesimine hitap edilerek, fermanın muhatapları net bir şekilde zikredilmiştir. Hükümdar, her iki fermanında da meşruiyetinin ilahi kaynaklı yani Allah tarafından kendisine verildiğini vurgulamıştır. Daha sonra Sultan, bir şükür göstergesi olarak halkın, huzur ve mutluluğunu sağlamak için dirayetli yönetici (daruga) atamayı ve görev verilen darugaların işinin ehli kimseler arasından seçmeye özen göstermiştir. Daruga nişanlarında, darugaların ahlaklı, faziletli, işini iyi yapan ve sorunları çözmeyi bilen insanlar arasından seçilmesi zikredilmiştir. Hükümdarın vakıflarının sorumluluğuna ve inşa faaliyetlerine, daruga gibi

üst düzey bir görevlinin atanması, Timurlu toplum ve kültür hayatında vakıf müessesinin ne kadar ehemmiyetli olduğunu gösterir. Herat'ta görevlendirilen daruganın görevlerinin daha açık bir şekilde zikredilmesi şehrin, Timurluların başkentlerinden ve dönemin bir cazibe merkezi olmasından kaynaklanır. Her iki nişanda da atanan kişiler, daha önce muhtelif devlet hizmetlerini icra ederek Timurlu sarayının güvenini kazanmış insanlardır. İsfizârî'ye göre darugaların temel görevi atandıkları şehirlerde huzur ve güvenliğin sağlanması, halkın hoşnut edilmesi, imar faaliyetleriyle bölgenin bayındır hale getirilmesi ve tarımsal üretimin canlandırılmasıdır. Ayrıca görev sahalarında suçluların yakalanarak cezalandırılması, toplumsal huzurun sağlanması ve sınırların korunması onların uhdesine verilmiştir. Her iki nişanda da daruga olarak görevlendirilen üst düzey devlet memurlarının emirlerine uyulması, itaatsizlik edilmemesi ve söz konusu emirlerden kimsenin muaf olmadığı vurgulanmıştır. Böylece hükümdarın otoritesini temsil eden darugalara, gerekli himaye sağlanarak makamın gücü ve etkinliği artırılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak-ı Semerkandî. (1383). *Matla'-ı Sadeyn ve Mecma'-ı Bahreyn*. C. II/2, (Abdülhüseyn-i Nevâî, Yay.). Pejûhişgâh-ı Ulum-i İnsanî ve Muta'alat-ı Ferhengi.
- Browne, E. G. (1920). *A History Of Persian literature under Tartar dominion (A.D. 1265-1502)*. Cambridge University Press.
- Endicott-West, E. (1989). *Mongolian rule in China: local administration in the Yuan Dynasty*, MA: Harvard University Press.
- Hasan b. Taceddin-i Yezdî. (1987). *Camiü't- Tevârih-i Hasanî*. (Hüseyin Müderrisi-yi Tabatabaî – İreç Afşar, Yay.). University of Karachi.
- Herrmann, G. (1968). Der historische gehalt des “Nāmā-ye nāmī” von Hāndamīr, Doktora Tezi. Universität Göttingen, Göttingen.
- Hondmir. (1372). *Meâsirü'l-Mülûk (be zemîme-i hâteme-i hülâsatü'l-ahbâr û kânûn-i Hümâyûnî)*. (Mîr Haşîm Muhaddis, Yay.). Resa Yayınları.
- Hondmir. (1389). *Habibü's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*. C.IV, (Muhammed Debir Siyâkî, Yay.). Hayyam Yayınları.
- Kafalı, M. (2005). *Çağatay hanlığı (1227-1345)*. Berikan Yayınevi.
- Kemaloğlu, İ. (2015). *Altın orda ve Rusya (Rusya üzerindeki Türk Tatar etkisi)*. Ötüken Neşriyat.
- Koçak, M. E. (2024). Timurlularda ordu ve askerî organizasyon (1370-1447). Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.
- Manz, B. F. (1985). “The office of Darugha under Tamerlane”, *Journal of Turkish Studies*, 9, 1985, s. 58-69.
- Mirhond. (1385). *Ravzâtü's-Safa fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hülefâ*. C. 11. Cemşid

- Keyânfer, Yay.). İntişarat-ı Esatir.
- Muideddin Muhammed Zemçî-i İsfizârî. (1388). *Ravzât'l-Cennât fî Evsâf-ı Medineti Herat*. C. 2. (Seyyid Muhammed Kâzım İmam, Yay.). Dânişgâh-ı Tahrân.
- Muideddin Muhammed Zemçî-i İsfizârî. (1398). *Münşeat-ı İsfizârî*. (Seyyid Emir Cihadi Hüseyinî, Yay.) Kütüphanesi, Müze ve Merkez-i Esnad-e Meclisi Şuray-i İslami.
- Özcan, A. T. (2017). *Moğol-Rus ilişkileri (1223-1341)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Storey, C. A. (1936). *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*. C. 2. Luzac & Company.
- Subtelny, M. E. (2017). *Timurids in transition (Turko-Persian politics and acculturation in medieval Iran)*, Brill.
- Uyar, M. (2020). *İlhanlı (İran Moğolları) devleti'nin askerî teşkilatı*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yazıcı, T. (2020). "Muînüddîn İsfizârî", *DİA*, C. 31, Ankara, s. 90.
- Yuvalı, A. (1993). "Daruga", *DİA*, C. 8, İstanbul, s. 505-506.

MOĞOLLAR DÖNEMİNDE BİR TÜRK İSLÂM ŞEHİRİ: BUHÂRÂ

Kurban DURMUŞOĞLU*

Özet

Buhârâ, Türkistan'ın önemli bir kültürel ve dinî merkezi olarak ön plana çıkmaktadır. Moğolların Buhârâ'yı 1220 yılında ele geçirmeleri, şehri büyük bir yıkıma uğrattı; ancak bu süreç, aynı zamanda şehrin yeniden inşa edilmesi ve Moğolların yönetimi altında yeni bir kültürel dönüşümün başlamasına da zemin hazırlamıştır. Bu çalışma, Moğolların Türkistan'daki hâkimiyet dönemi boyunca Türk-İslâm medeniyetinin önemli merkezlerinden biri olan Buhârâ'nın Moğollar dönemindeki siyasî ve sosyo-kültürel durumunu incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bildiride, Buhârâ'nın Moğol istilâsı öncesi ve sonrası yaşadığı dönüşüm, özellikle şehirdeki siyasî ve sosyo-kültürel yaşamın Moğol politikaları ile nasıl şekillendiği ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Moğollar, Türkistan, Buhârâ.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kurban Durmuşoğlu, Türkiye, kdurmusoglu@bayburt.edu.tr, ORCID 0000-0001-5847-1209.

A TURKISH-ISLAMIC CITY DURING THE MOGOL PERIOD: BUKHÂRÂ

Abstract

Bukhârâ stands out as a significant cultural and religious center of Turkistân. The Mongol conquest of Bukhara in 1220 resulted in widespread destruction; however, this process paved the way for the city's reconstruction and a new cultural transformation under Mongol rule. This study examines Bukhârâ's political and socio-cultural conditions, one of the key centers of the Turkic-Islamic civilization, during the Mongol domination of Turkistân. The paper explores Bukhârâ's transformation before and after the Mongol invasion, focusing on how Mongol policies shaped the city's political and socio-cultural life.

Keywords: Mongols, Turkistân, Bukhârâ

Giriş

Türkistan'ın en mühim kültürel ve stratejik merkezlerinden biri olarak temayüz eden Buhârâ, Zerefşân Nehri'nin aşağı havzasında yer alan geniş ve verimli bir vahada konumlanmış olup günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer almaktadır (Şeşen, 1992, s. 363). Asırlar boyunca pek çok medeniyetin etki sahasında kalan bu kadim şehir, V. yüzyılda Akhunlar (Eftalitler) hâkimiyetine girmek suretiyle Türklerin bölgedeki nüfuzunun ilk izlerini taşımaya başlamıştır (Kurt, 1998, s. 41). Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce, şehrin fiziksel yapısı yalnızca bir kale ve ona bitişik bir şehristandan müteşekkil olup, yerleşim dokusu sınırlı bir alanla tahdit edilmekteydi. Ancak İslam ordularının bölgeyi ele geçirmesiyle birlikte şehir, mevcut sınırlarını aşarak genişleme sürecine girmiş ve bu dönüşüm neticesinde, ana yerleşim merkezine ek olarak *ribât* adı verilen üçüncü bir yapı unsuru ihdas edilmiştir. Buhârâ'nın tarihsel belirsizliklerinin müphemlikten sıyrılmaya başlaması da İslam'ın bölgedeki varlığıyla doğrudan ilintili olup, şehrin Müslüman idaresine geçişi 674 yılında, Emevî halifesi Muaviye'nin Horasan valisi Ubeydullah b. Ziyâd (ö. 67/686) tarafından gerçekleştirilen fetihle birlikte vuku bulmuştur (Oba & Gürbüz, 2021, s. 135).

Karahanlıların Mâverâünnehir sahasında hâkimiyet tesis etmeye başlamasıyla birlikte bölgenin Türkleşme süreci ivme kazanmış, demografik ve kültürel dönüşüm daha da belirgin hâle gelmiştir. Buhârâ, 992 yılında Karahanlı hükümdarlarından Harun Buğra Han tarafından zapt edilmiş olmakla birlikte, Karahanlı İlig Han Nasr b. Ali'nin 999 yılında şehri istila etmesi neticesinde Sâ mânîler hanedanlığı tarih sahnesinden silinmiş ve bu sürecin bir sonucu olarak Buhârâ, eski siyasî ve iktisadî ehemmiyetini kısmen yitirmiştir. Ancak Karahanlı hükümdarı Arslan Han (1102-1130) döneminde şehir, uzun süredir maruz kaldığı istikrarsızlık ve çalkantılardan uzaklaşarak en müreffeh ve sakin devirlerinden birini idrak etmiştir. Arslan Han, şehrin sur ve kalelerini tahkim etmiş, ihtişamlı bir Cuma Camii inşa ettirmenin yanı sıra iki saray yaptırarak Buhârâ'nın mimarî dokusunu kuvvetlendirmiştir. 1218 yılı itibarıyla Mâverâünnehir bölgesi, Hârezmşâhların nüfuz alanına girmiş olup, Hârezmşâh Sultanı Alâüddin Muhammed (1200-1220) döneminde Buhârâ ve Semerkand, Hârezmşâh idaresine bağlanmış ve bu merkezler, Hârezmli valiler tarafından yönetilmiştir (Şeşen, 1992, s. 365).

Tarihsel Bir Dönüm Noktası: Moğolların Buhârâ'yı İstilâsı

Mâverâünnehir'in en önemli şehirlerinden biri olan ve "İslâm'ın kubbesi" ile "Doğunun Medinesi" olarak nitelendirilen (Cüveynî, I, 1329 hş., s. 75) Buhârâ'nın Mo-

ğol istilâsına maruz kalması, dönemin kaynaklarında 1218 yılındaki Otrar hadisesi ile ilişkilendirilmektedir. Otrar'da Hârezmşâh valisi İnalıcık'ın Moğol elçilerini öldürmesi ve beraberindeki mallara el koyması, Moğolları batıya doğru bir sefer düzenlemek zorunda bırakmış ve böylece Buhârâ, Moğol istilasıyla karşı karşıya kalmıştır (İbnü'l-Esîr, XII, 1987, s. 320; Nesevî, 1366 hş., s. 38-39; Cûzcânî, 2016, s. 53, 55; Cüveynî, I, 1329 hş., s. 62; Reşîdüddîn, I, 1373 hş., s. 474-475). Moğolların fethettikleri şehirlerde sergiledikleri yıkıcı tutum tarihî bir olgu olarak bilinmektedir (Nicolle, 1990, s. 7). Ancak Buhârâ'nın istilasında, Hârezmşâh Sultanı Muhammed'in askerî birlikleri Mâverâünnehir şehirlerine dağıtmak suretiyle uyguladığı hatalı stratejinin etkisi özellikle vurgulanmaktadır. Nesevî'ye göre, Buhârâ'nın savunulmasında izlenen taktik, yalnızca bu şehrin düşüşünü değil, diğer Mâverâünnehir şehirlerinin de hızla Moğol hâkimiyetine girmesini kolaylaştırmıştır (Nesevî, 1366 hş., s. 40). Benzer şekilde Yakubovskiy (2021, s. 24) de bu şehirlerin yetersiz savunulduğuna dikkat çekmektedir. Buhârâ'nın ele geçirilmesi, Cengiz Han (1206-1227) açısından stratejik bir öneme sahipti. Rivayetlere göre, Otrar Hadisesi sırasında el konulan malların bir kısmı Buhârâ'da saklanmaktaydı ve bu durum, şehrin Moğollar için cazibesini artırmıştır (May, 2021, s. 109).

Otrar'ın ele geçirilmesinin ardından Cengiz Han, Türklerden oluşan büyük bir orduyla (Cüveynî, I, 1329 hş., s. 76) en yakın şehir olan Buhârâ'ya yönelmiş (Nesevî, 1366 hş., s. 45) ve 7 Şubat 1220 tarihinde şehrin yakınında ordugâhını kurmuştur (Cûzcânî, 2016, s. 56).^{*} Üç gün süren kesintisiz bir kuşatma sonrası şehirde askerî çözümler başlamış, Hârezmşâh ordusuna mensup bazı askerler şehri terk etmiştir. Yirmi bin kişilik bir garnizon tarafından savunulan şehirdeki bu durum, halk arasında büyük bir endişeye neden olmuştur. Bunun üzerine Buhârâ halkı, şehrin kadısı Bedreddîn Kadı Han'ı Cengiz Han'a gönderip halk için emân talep etmesini istemiştir (İbnü'l-Esîr, XII, 1987, s. 323-324; Cüveynî, I, 1329 hş., s. 80; Abû'l-Farac, II, 1999, s. 505).^{**}

Cüveynî'nin aktarımına göre, isimleri zikredilmeksizin Buhârâ'nın imamları ve âlimleri Cengiz Han'ı karşılamak için dışarı çıkmış ve bu durum şehirdeki çatışmaların sona ermesini sağlamıştır. Cengiz Han, şehre girdikten sonra atını şehrin büyük camiye sürüp ve mihraba çıkmıştır. Buradan Buhârâ halkına hitap etmiş ve Moğol ordusunun ihtiyaçlarını karşılamalarını emretmiştir. Bunun üzerine imamlar, şeyhler ve âlimler hayvanların bakımından sorumlu tutulmuştur (Cüveynî, I, 1329 hş., s. 80-81). İbnü'l-Esîr, Buhârâ halkının emân talebine Cengiz Han'ın olumlu cevap verdiğini, 10 Şubat 1220 Salı günü şehre girerek kimseye zarar vermediğini ifade etmektedir. Bu dö-

*. Cüveynî, Cengiz Han'ın Mart 1220'de Buhârâ'ya ulaştığını aktarır. Bkz. Cüveynî, I, 1329 hş., s. 79.

** Nesevî şehirdeki asker sayısını otuz bin olarak vermektedir. Bkz. Nesevî, 1366 hş., s. 40.

nemde Cengiz Han'ın ve ordusunun Buhârâ halkına adil davrandığı, şiddet uygulamadığı ve halkı itaat etmeye davet ettiği belirtilmektedir (İbnü'l-Esîr, XII, 1987, s. 324).

Öte yandan, Cûzcânî'nin aktarımlarında Moğol ordusunun 16 Şubat 1220'de Buhârâ'yı ve kalesini ele geçirdiği bilgisi yer almaktadır. Bu anlatıya göre, Moğollar şehir halkı arasında hiçbir ayırım yapmadan herkesi öldürmüş, şehri tamamen ateşe vermiş ve kütüphanelerdeki kitapları yakmıştır. Ayrıca Cûzcânî, Cengiz Han adına bu yıkımı gerçekleştiren öncü birliğin liderinin, Temürçi Çerbi adlı bir Türk olduğu bilgisini vermektedir (Cûzcânî, 2016, s. 57).

Buhârâ'da meydana gelen olaylara dair bu noktadan itibaren Nesevî ve Cûzcânî, herhangi bir bilgi aktarmamaktadır. Ancak İbnü'l-Esîr ve Cüveynî, farklı anlatımlarıyla gelişmeleri aktarmaya devam etmektedir. İbnü'l-Esîr, özellikle iç kalenin ele geçirilmesi sürecine değinmekte ve Buhârâ halkının, kalenin etrafında kazılmış hendeklerin doldurulmasında Moğollara yardım ettiğini belirtmektedir. Bu süreçte, Moğolların Kur'ân-ı Kerîm sayfalarını ve cami minberlerini dahi hendekleri doldurmak için kullandığı ifade edilmektedir. İç kalede savunma yapan yaklaşık dört yüz askerin, on iki günlük bir kuşatmanın ardından kaleyi teslim etmek zorunda kaldığı belirtilmektedir. Cengiz Han, kaleyi teslim aldıktan sonra huzuruna gelen şehrin ileri gelenlerinden, Hârezmşâhlar döneminden kalan malların teslim edilmesini istemiştir. Buhârâ halkı, ellerindeki malları Moğollara teslim ettikten sonra, Cengiz Han tüm halkın şehri terk etmesini emretmiştir. Bu talimatın ardından Moğollar, Buhârâ'da kapsamlı bir yağma hareketine başlamış ve bu yağma sonucunda şehir harabeye dönmüştür. Çok sayıda insan öldürülmüş, mescitler ve medreseler ateşe verilerek büyük bir tahribat gerçekleştirilmiştir (İbnü'l-Esîr, XII, 1987, s. 324-325).

Cüveynî'nin aktardığına göre, Moğolların Buhârâ'yı ele geçirmesinden sonra Cengiz Han ve maiyetindekiler şehri terk ederken, Kur'ân-ı Kerîm'in Moğol askerlerinin ayakları altında çiğnendiği, ancak halkın bu duruma sessiz kaldığı belirtilmektedir. Halk arasında bu olay, bazı âlimler tarafından "Allah'ın bize karşı bir cezası" olarak yorumlanmıştır. Ayrıca Cengiz Han'ın şehirden ayrıldıktan sonra bayram namazgâhındaki minbere çıkarak halka hitap ettiği, zenginlerin isimlerinin kendisine verilmesini istediği ve Buhârâ halkının bu talebe karşılık 280 kişinin ismini verdiği ifade edilmektedir. Cengiz Han, burada yaptığı konuşmada, "Siz günah işlediğiniz için Tanrı beni size ceza olarak gönderdi," diyerek yaptıklarını meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra, Buhârâ'nın zenginlerinden sakladıkları malların teslim edilmesini talep etmiştir. Talepleri karşılandıktan sonra Cengiz Han, Hârezmşâh kuvvetlerinin

toparlanmasını engellemek amacıyla şehrin mahallelerinin ateşe verilmesini emretmiştir. Yangın birkaç gün sürmüş ve ahşap yapılar nedeniyle şehrin büyük bir kısmı yok olmuştur. Ancak kerpiçten yapılmış Cuma Cami ile bazı saraylar bu felaketten kurtulmayı başarmıştır. Bu süreçte şehirde kaos hâkim olmuş, halk hisarda direniş göstermeye devam etmiştir. Hisar savunması sırasında otuz binden fazla insanın hayatını kaybettiği belirtilmektedir. Yaşanan bu büyük yıkımın ardından hayatta kalanlar Buhârâ'yı terk ederek çevredeki köylere sığınmıştır. Cüveynî, Buhârâ'da yaşananları özetleyen şu ifadeyi kaydetmiştir: “*Geldiler, yıktılar, yaktılar, öldürdüler, götürdüler ve gittiler.*” (Cüveynî, I, 1329 hş., s. 81-83).

Barthold, Cüveynî'nin Buhârâ anlatısındaki bazı detaylara şüpheyile yaklaşmaktadır. Özellikle Cengiz Han'ın camide minbere çıkarak halka hitap ettiği ve şehrin tamamen yakıldığına dair bilgileri kabul etmemektedir. Barthold'a göre, Cengiz Han'ın camide minbere çıkmış olması durumunda, önceki tarihçilerin bu olayı mutlaka kaydetmiş olması beklenirdi. Ayrıca, şehrin yanması konusunda Cengiz Han'ın bir suçunun olmadığını, yangının yağma sırasında kazaen başladığını ve binaların birbirine yakın olması nedeniyle büyüdüğünü savunmaktadır (Barthold, 2017, s. 423).

Buhârâ'da yaşanan olaylara ilişkin kaynaklardaki bilgiler arasında farklılıklar bulunmakla birlikte, olayların temel niteliği konusunda genel bir mutabakat mevcuttur. Buhârâ halkının emân talebine rağmen, şehrin büyük ölçüde tahrip edildiği ve halkının katledildiği gerçeği kaynaklarda ortak bir şekilde vurgulanmaktadır. Anlatımlar arasındaki farklılıkların, müelliflerin olaylara bizzat tanıklık etmemiş olmalarından kaynaklandığı düşünülebilir. Müelliflerin aktarımlarında başkalarından duyduklarını veya daha önce yazılmış eserlerden edindikleri bilgileri kullanmaları, bu çeşitliliğin temel nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bazı kaynaklardaki benzerlikler ise, müelliflerin kendilerinden önceki eserlerden faydalanmalarıyla ilişkilidir. Örneğin, Buhârâ'daki olaylara dair *Câmi'u't-Tevârih*'te yer alan bilgiler, Cüveynî'nin eserine dayanmaktadır. Benzer şekilde, Benâkitî ve Şebânkâreî'nin anlatımları, *Câmi'u't-Tevârih*'in özetlenmiş versiyonları niteliğindedir. Bu durum, dönemin kaynaklarının birbirinden etkilenecek şekilde şekillendiğini ve olayların aktarımında ortak bir tarihsel mirasın oluştuğunu göstermektedir (Reşîdüddîn, I, 1373 hş., s. 498-500; Benâketî, 1348 hş. s. 366-367; Şebânkâreî, 1343 hş., s. 236).

Buhârâ'nın Moğol Yönetimindeki Dönüşümü

Cengiz Han'ın ele geçirdiği topraklarda kurduğu yönetim sistemlerinin şekillen-

mesinde, Uygur asıllı T'a-ta Tonga'nın etkisi son derece belirgindir. T'a-ta Tonga, Cengiz Han'a, yönetim organizasyonunun temel ilkelerini ve idare anlayışını kazandıran önemli bir figürdür. Bu bağlamda, şehirlerin önemi ve kent kültürünün sürdürülebilmesi noktasında Mahmûd Yalavaç ile oğlu Mesûd Yalavaç'ın katkıları da kayda değer bir yer tutmaktadır (*Moğolların Gizli Tarihi*, 2016, s. 185; Hartog, 2003, s. 128). Grousset, Moğolların yönetme duygusunun hiçbir zaman kaybolmadığını vurgulayarak, şehirlerdeki nüfusun büyük kısmı öldürülmüş olsa da her zaman bir sivil idarecinin bırakıldığını ifade etmektedir. Moğolların, tahribatlarının ardından bile şehirlerdeki yönetim organizasyonunu devam ettirme çabaları, idari zekânın ve stratejik düşüncenin bir yansımasıdır. Bu anlayış çerçevesinde, Moğol istilâsından sonra Cengiz Han, Buhârâ'da asayişin sağlanması amacıyla Tuşa Baskak'ı (توشا باسقاق) şehrin idaresine atamıştır. Tuşa Baskak, Moğollar adına şehri yöneten ve burada *şahne* (vali) olarak görev yapan bir emîr olarak, idaresi süresince Moğol istilâsının etkilerini silmeye ve şehirdeki düzeni yeniden tesis etmeye yönelik çeşitli adımlar atmıştır (Cüveynî, I, 1329 hş., s. 83-84).^{*} Cüveynî, Cengiz Han'ın Buhârâ'yı ele geçirdikten sonra tüm dikkatini şehrin imarına verdiğini belirtmekte ve bölgedeki Moğol hakimiyetine karşı koyabilecek bir gücün bulunmaması nedeniyle Buhârâ'nın hızla toparlandığını öne sürmektedir. Bu bağlamda, Buhârâ'nın yeniden yapılanması ve Moğol idaresinin şekillenmesi, Cengiz Han'ın hem yönetsel hem de stratejik anlamda uzun vadeli bir vizyonu olduğunu gösteren önemli bir örnek teşkil etmektedir (Cüveynî, I, 1329 hş., s. 75).

Cengiz Han'ın toprak yönetimi ve idare politikaları çerçevesinde, Buhârâ'nın herhangi bir hanedan mensubunun kontrolüne verilmediği, doğrudan Karakorum'a bağlı bir şehir olarak yönetildiği görülmektedir. Mâverâünnehir genel itibarıyla Çağatay Hanlığı'nın hâkimiyetinde olsa da Buhârâ, merkezi otoritenin bir uzantısı olarak doğrudan merkeze bağlı kalmıştır. Bu durum, bölgenin diğer önemli şehirlerinden biri olan Semerkant için de benzer şekilde geçerlidir (Grousset, 2017, s. 289, 364). Ancak hicretin ilk asırlarından itibaren hem tarım hem de şehir hayatının dinamik ve gelişmiş bir yapıya sahip olduğu Buhârâ (Roux, 2001, s. 420), tarih boyunca bölgesel güç mücadelelerinin merkezinde yer almıştır. Göçebe liderler arasındaki düzensiz, süreklilikten uzak ve keskin aile içi çekişmeler, yalnızca Mâverâünnehir'in genelini değil, özellikle Buhârâ gibi stratejik ve kültürel öneme sahip şehirleri de doğrudan etkilemiştir. Bu bağlamda, Buhârâ'nın Çağatay Hanlığı içindeki güç mücadelelerine sahne olması, göçebe liderlerin siyasi tutarsızlıklarının şehre verdiği zararın en somut örneklerinden biri

*. Vassâf bu ismi Yuşa (يوشا), Şebânkâreî Busa (بوسا), Barthold ise bu Nuşa olarak vermektedir. Bkz. Şirâzi, 1346 hş., s. 38; Şebânkâreî, 1343 hş., s. 236; Barthold, 2017, s. 437.

olarak öne çıkmaktadır. Neticede, bu rekabetçi ortam, bölgenin kültürel ve ekonomik istikrarını derinden sarsarak Buhârâ'nın tarihsel sürekliliği üzerinde olumsuz bir etki bırakmıştır (Grousset, 2017, s. 374).

Cengiz Han, bölgeden ayrılmadan önce, yönetimi kendi adına sürdürebilmesi için Mahmûd Yalavaç'ı umûmî vali olarak tayin etmiştir. Bu atama, bölgedeki Çağatay hanlarının, Yalavaç'ın idarî yetkilerine müdahale etme hakkı bulunmadan gerçekleştirilen bir düzenlemeyi işaret etmektedir. Cengiz Han tarafından Mâverâünnehir şehirlerinin idaresi için tayin edilen Mahmûd Yalavaç'ın görevi Ögedey Kağan döneminde de devam etmiştir (Kafalı, 2005, s. 35-36, 68). Yalavaç'ın ve oğlu Mesûd'un idaresinde, Mâverâünnehir bölgesinde büyük bir imar hareketi başlamış, bölgedeki sosyal ve ekonomik yapılar yeniden şekillendirilmiştir. Bu dönemde, yerel yönetimin etkin çalışmalarıyla, bölgedeki yıkımın izleri birer birer onarılmaya çalışılmış; çeşitli adlar altında toplanan vergiler kaldırılmış ve bunun sonucunda halkın huzur ve güven içinde yaşaması için sağlam bir zemin oluşturulmuştur (Cüveynî, I, 1329 hş., s. 75).*

Cengiz Han'ın vefatından sonra, tahtın yeni sahibi olan Ögedey Kağan zamanında Buhârâ'daki imar faaliyetlerinin devam ettiği, dönemin kaynaklarında yer almaktadır. Ögedey'in imara verdiği özel önem, bölgenin yeniden şekillendirilmesinde belirleyici bir rol oynamıştır (Özgüdenli, 2007, s. 21). Bu dönemde, Mahmûd Yalavaç'ın önceki idaresinin sürdürülmesi sağlanmış ve şehri terk edenlerin geri dönmesi teşvik edilmiştir. İmar çalışmalarının hızla ilerlediği bu süreçte, şehrin kalkınmasının zirveye ulaşmış, bunun sonucunda da istilâ sonrası terk edilen Buhârâ, kısa sürede eski canlılığını yeniden kazanmıştır (Cüveynî, I, 1329 hş., s. 84). Savaşlar ve tahribat sonrasında boşalan şehirlerin yerine yeni yerleşim yerleri kurulmuş ve ticaret ile sanayi faaliyetleri tekrardan hayata geçirilmiştir (Yakubovskiy, 2021, s. 27). Ancak, bu sürekliliğin uzun vadeli olmaması, şehirdeki toparlanma sürecinin geçici olduğunu ortaya koymuştur. Buhârâ'nın yeniden inşa edilme çabaları, iç çatışmalar ve savaşlar nedeniyle kesintiye uğramıştır (Bregel, 2000). Bu durumu tetikleyen ilk olay, 1238 yılında, Buhârâ'da Mahmûd Yalavaç'ın idaresi altında, Târâbî isyanının patlak vermesiyle ortaya çıkmıştır. İsyan, Buhârâ'nın Târâb köyünden Mahmûd adında bir kişinin, şeyhlik ve peygamberlik iddialarının ardından halk desteğiyle başlatılmıştır. Mahmûd Târâbî, Moğol idaresine ve Buhârâ'daki Moğol yanlısı aristokrasiye karşı halkın desteğini alarak isyanı başlatmış ve şehirde kargaşaya yol açmıştır. Ancak, Mahmûd Yalavaç'ın müdahalesiyle bu ayaklanma bastırılmış, şehir tekrar düzen altına alınmıştır. Yalavaç, isyanı bastırarak

* Mahmûd Yalavaç'ın Moğollar içerisindeki faaliyetleriyle ilgili ayrıntılar için bkz. Kushenova, 2007, s. 230-236; Dayı, 2015, s. 64-67.

halkı ölümden, şehri ise yağmadan kurtarmış ve Buhârâ'daki asayiş'i yeniden tesis etmiştir.* Cüveynî, isyanın sona ermesinin ardından Buhârâ'daki yaşamın yeniden canlandığını ve Mahmûd Yalavaç ile oğlu Mesûd'un yönetiminde, şehrin adeta "güneş gibi parladığını" ifade etmiştir. Şehirdeki nüfus artmış, âlimler ve öğrenciler arasında bir canlılık meydana gelmiş ve şehir, ekonomik olarak refah seviyesini yükseltmiştir. Tüm bu gelişmeler, Buhârâ'yı eşsiz bir İslâm şehri haline getirmiş ve dönemin kültürel ve dinî mirasına önemli katkılar sağlamıştır (Cüveynî, I, 1329 hş., s. 84).

Buhârâ, Türkistan'ın önemli şehirlerinden biri olarak, Çağatay Hanlığı döneminde siyasi ve ekonomik dengelerde kritik bir rol oynamıştır. Algu Han (1261-1266) dönemine kadar merkez hanlığa bağlı bir idarî yapıya sahip olan Buhârâ, bu süreçte yönetim ve gelir açısından önemli değişimlere sahne olmuştur. Algu Han'ın yönetimi sırasında, Çağatay Hanlığı'nın idaresiyle ilgili Algu ile Organa Hatun (1251-1261) arasında gerçekleştirilen müzakerelerde arabuluculuk yapan Mesûd Yalavaç, Algu tarafından maliye nazırı olarak atanmıştır. Bu atama, sadece bir bürokratik düzenleme değil, aynı zamanda bölgesel ekonomik kaynakların yeniden yapılandırılması anlamına da geliyordu. Mesûd Yalavaç, Mâverâünnehir şehirlerinden topladığı vergileri Algu'nun ordusunu güçlendirmek için kullanarak, Buhârâ ve çevresinin gelirlerinin ilk kez Çağatay Hanlığı'nın askerî ve idarî faaliyetlerine tahsis edilmesini sağlamıştır. Bu durum, Buhârâ'nın merkez hanlık adına değil, Algu Han adına yönetilmesiyle sonuçlanmıştır (Kafalı, 2005, s. 99-101; Grousset, 2017, s. 370).

Algu Han'ın Çağatay Hanlığı tahtına oturmasının ardından Buhârâ ve Semerkant üzerindeki hakimiyet mücadelesi, hanlık içindeki iktidar çekişmeleriyle daha da karmaşık hale gelmiştir. Algu'nun beş bin kişilik bir orduyla bu şehirlerin idaresini ele geçirme girişimi (Benâketî, 1348 hş. s. 405), Barak Han (1266-1271) ile Kaydu arasındaki taht mücadelesinin etkisiyle bu mücadele farklı bir boyut kazanmıştır. Mâverâünnehir bölgesinde etkinliğini artırmayı amaçlayan Kaydu'nun güçlenmesini engellemek isteyen Barak Han, Talas civarında topladığı orduyla Buhârâ'ya doğru ilerlemiştir. Buhârâ'ya varmadan önce, Barak Han, şehir idarecisi Tuşa'ya bir elçi göndererek, halkın zarar görmemesi adına şehrin yağmalanmasını teklif etmiştir. Bu öneri, şehrin ileri gelenleri tarafından bir müzakere fırsatı olarak değerlendirilmiş ve şehrin yağmalanmaktan kurtarılması karşılığında Barak'ın ordusuna destek sağlanmıştır. Bu olay, Buhârâ'nın sadece ekonomik kaynaklarıyla değil, aynı zamanda stratejik konumu ve siyasî müzakerelere imkân tanıyan yapısıyla da bölgesel güç dengelerinde kritik bir rol oynadığını göstermektedir (Şîrâzî, 1346 hş., s. 38-39).

*. Bu isyanla ilgili ayrıntılar için bkz. Cüveynî, I, 1329 hş., s. 85-90; Özbayraktar, 2017, s. 211-227.

Mâverâünnehir'deki siyasî ve askeri gerginlikler, 1269 yılında Talas civarında düzenlenen kurultay ile tarafların bir araya gelmesi sonucunda geçici bir barışla son bulmuştur (Reşîdüddîn, II, 1373 hş., s. 1066-1068; Hândmîr, III, 1333 hş., s. 84). Biran'ın değerlendirmesine göre, Kaydu'nun barış teklifinin ardında, Semerkant ve Buhârâ gibi bölgenin kilit şehirlerinin daha fazla zarar görmesini engelleme isteği yatmaktadır (Biran, 1997, s. 25). Bu durum, Buhârâ'nın yalnızca ekonomik kaynaklarıyla değil, stratejik önemiyle de bölgesel barış süreçlerinde merkezi bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bu kurultay, hem bölgedeki güç dengelerini yeniden tanımlamış hem de uzun süredir devam eden "yerleşik-göçebe çatışması"nın çözümüne yönelik önemli kararların alınmasını sağlamıştır. Kurultayda alınan kararlar, Hanlık sınırları içerisindeki sosyal ve ekonomik düzenin yeniden şekillenmesine katkı sağlamıştır. Göçebe unsurların bozkırdaki yaylak ve kışlaklarla sınırlandırılması, tarım arazilerinden sürülerini uzak tutmaları ve şehir yönetimine müdahale etmemeleri yönünde uzlaşa sağlanmıştır. Bu düzenlemeler, yerleşik şehir halkının tarımsal faaliyetlerini güvence altına alırken, göçebe toplulukların kontrol altına alınmasıyla Hanlık içindeki iç çatışmaların azaltılmasını hedeflemiştir. Kurultayın ardından, Ögedey Kağan soyundan gelen Kaydu, İli havzasını ele geçirerek Kubilay'a karşı mücadeleye girişmiş ve nihayetinde Çağatay Hanlığı üzerinde tam bir hakimiyet kurmayı başarmıştır. Bu siyasî başarı, Kaydu'nun Buhârâ ve Semerkant üzerindeki etkinliğini artırmış ve bu şehirlerin ekonomik kaynaklarının bölgesel güç dengelerindeki önemini bir kez daha göstermiştir (Yuvalı, 1993, s. 177).

Anlaşma çerçevesinde, göçebelerden toplanan vergiler ile Semerkant ve Buhârâ'daki atölyelerin gelirleri, Cuci hanedanı, Barak ve Kaydu arasında paylaştırılmıştır. Gelirlerin adil bir şekilde dağıtılmasından ise Mesûd Yalavaç sorumlu tutulmuştur. Buhârâ, bu süreçte yalnızca bir ekonomik kaynak merkezi değil, aynı zamanda Hanlık içindeki güç mücadelelerinde önemli bir stratejik dayanak noktası olarak öne çıkmıştır. Bu durum, şehrin hem ekonomik hem de siyasî rolünün hanlık içindeki merkezi konumunu güçlendirdiğini göstermektedir (May, 2021, s. 377).

Çağatay Hanlığı'nın Kaydu liderliğinde yeni bir döneme girmesi, aynı zamanda Buhârâ'nın yönetiminde de önemli bir değişimin başlangıcını teşkil etmiştir. Bu süreçte, Mesûd Yalavaç'ın idaresi altında bulunan Buhârâ, Kaydu adına idare edilmeye başlanmış ve şehrin siyasî ve ekonomik önemi daha da artmıştır. Buhârâ, hem Kaydu'nun Hanlık üzerindeki otoritesini pekiştirmek hem de bölgedeki güç dengelerini korumak adına stratejik bir merkez hâline gelmiştir (Kafalı, 2005, s. 108-109). Barak Han, Doğu

Türkistan'ı Kaydu'ya bırakmak zorunda kaldıktan sonra, topraklarını genişletmek amacıyla İlhanlı hükümdarı Abaka'nın yönetimindeki topraklara yönelmiştir. Sefer hazırlıkları için Buhârâ'yı yağmalamayı planlayan Barak'ın bu girişimi, şehrin idarecisi Mesûd Yalavaç tarafından engellenmiştir (Şîrâzî, 1346 hş., s. 41). 1270 yılında İlhan Abaka ile Barak Han arasında meydana gelen savaşta, Barak ağır bir yenilgiye uğrayarak Buhârâ'ya çekilmiştir. Bu olay, Buhârâ'nın, bölgedeki güç mücadelelerinde bir sığınak ve lojistik merkez olarak ne denli kritik bir konuma sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Şehir hem yönetsel hem de stratejik önemi sayesinde, Çağatay Hanlığı'nın bölgesel ve siyasî istikrarında merkezî bir rol oynamaya devam etmiştir (Reşidüddîn, II, 1373 hş., s. 1088-1089; Kafalı, 2005, s. 111).

Barak'ın İlhanlı topraklarına yönelik hamlesi, Buhârâ için yeni bir kaos ve yıkım döneminin habercisi olmuştur. Bu gelişmeler üzerine İlhan Abaka, sınır boylarındaki tehdidi ortadan kaldırmak amacıyla 29 Ocak 1273 tarihinde Buhârâ'ya gelmiştir (Roux, 2001, s. 370). Abaka, şehrin ele geçirilmesinin ardından yakılmasını emretmiş, bu emir doğrultusunda Buhârâ büyük bir yıkıma uğramıştır. Vassâf'a göre (1346 hş., s. 45), Abaka'nın bu talimatı, Nikpey Bahadır (نیکپی بهادر) tarafından yerine getirilmiş ve şehir yedi gün boyunca yağmalanmıştır. Ancak Hândmîr (III, 1333 hş., s. 87), bu olayda Nikpey Bahadır'dan bahsetmeyip, şehrin işgalinde Âk Bey'in refakatinde Biki Bahadır (بیکى بهادر)'ın görev aldığını belirtmektedir. Bu işgal sırasında Buhârâ'nın en önemli yapılarından biri olan ve Mesûd Yalavaç tarafından inşa ettirilen Mesûdiye Medresesi de yakılmıştır. İşgalciler, şehrin zenginliklerini yağmalamış, birçok esir alarak bölgeden ayrılmıştır. Bu yıkımın ardından, yaklaşık yedi yıl boyunca Buhârâ'da yaşam sona ermiş, şehir adeta bir harabe hâline gelmiştir. İstiladan sonra, Buhârâ'nın yeniden imarı ve canlandırılması için Kaydu, Mesûd Yalavaç'ı görevlendirmiştir. Mesûd Yalavaç'ın idaresinde yürütülen çalışmalar sayesinde şehir, yeniden insanlar için yaşanabilir bir hale getirilmiş ve ekonomik-sosyal hayat yeniden canlanmıştır. Bu olay, aynı zamanda İlhanlı birliklerinin Buhârâ'ya yönelik ilk askeri müdahalesi olarak kayıtlara geçmiştir (Kaya, 2023, s. 176).

Barak'ın ölümünün ardından, Mâverâünnehir bölgesinde Çağatay Hanlığı'nın siyasî hâkimiyeti, Barak'ın oğlu Duva (1277-1307)'nın liderliğiyle yeniden tesis edilmiştir (Yuvalı, 1993, s. 177). Ancak Duva'nın hükümdarlık dönemi, Hanlık içindeki anlaşmazlıklar nedeniyle istikrarın sağlanamadığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Özellikle 1305-1306 yıllarında bölgedeki otlakların paylaşımı meselesi, Çağatay hanedanı arasında ciddi bir gerilime neden olmuş ve Duva ile Çapar arasındaki mücadele sırasında Buhârâ şehri bir kez daha yağmalanmıştır (Kâşânî, 1348 hş.,

s. 33-35). Bu süreç, Buhârâ'nın stratejik ve ekonomik önemine rağmen sürekli olarak iç çekişmelerin merkezinde yer aldığını göstermektedir. Ekim 1316'da Buhârâ, bu kez İlhanlı güçleri ve Çağatay şehzadesi Yesavur tarafından saldırıya uğramış ve ağır bir şekilde tahrip edilmiştir. Şehirde yaşanan bu olay, sadece fiziksel bir yıkımla sınırlı kalmamış, aynı zamanda halkın büyük bir kısmının Ceyhun Nehri'nin güneyine zorla yerleştirilmesiyle demografik yapıyı da köklü bir şekilde değiştirmiştir (Bala, 1979, s. 767; Şeşen, 1992, s. 366). Bu yıkımların ardından 1333 yılında Buhârâ'ya gelen ünlü seyyah İbn Battûta, şehrin içinde bulunduğu içler acısı durumu kayıt altına almıştır. İbn Battûta, Buhârâ'da yalnızca sınırlı bir kısmın yeniden imar edildiğini, ancak camiler, medreseler ve pazar yerlerinin büyük oranda harabe hâlinde bulunduğunu ifade etmiştir. Şehir halkının ekonomik ve sosyal açıdan zor bir durumda olduğunu belirten seyyah, Buhârâ'nın bu dönemine dair oldukça karanlık bir tablo çizmektedir (İbn Battûta, 2017, s. 350).

Sosyo-Kültürel Durum

Moğollar döneminde Buhârâ, özellikle İslâm tasavvuf kültüründe önemli bir merkez olarak öne çıkmaktadır (Keyanî, 2013, s. 208). Bu dönemde, ünlü mutasavvıf Şeyh Necmeddîn Kübrâ'nın yönlendirmesiyle Buhârâ'ya giderek Fethâbâd bölgesinde bir hânkâh kuran Seyfeddîn Bâherzî, hem tasavvuf dünyasında hem de Moğol yönetimi nezdinde büyük bir etki yaratmıştır. Seyfeddîn Bâherzî, başta Moğol siyasileri olmak üzere dönemin yöneticileriyle kurduğu yakın ilişkiler sayesinde, Moğolların İslâmiyet'i kabul sürecinde* önemli bir rol oynamıştır (Gökbulut, 2010, s. 156). Moğol yöneticilerinin kendisine *Ulu Şeyh* adını vermesi, onun dinî ve siyasî arenadaki nüfuzunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, dönemin önemli bir devlet adamı olan Mesûd Yalavaç da Seyfeddîn Bâherzî'ye büyük bir hürmet göstermiştir (Uludağ, 1991, s. 475; Uyar, 2015, s. 213).

Cüveynî, Moğol istilâsının ardından Buhârâ'da yapılan iki büyük yapıdan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, Toluy'un eşi, Hülegü ve Möngke'nin Hristiyan annesi olan Sorkaktani Beki tarafından yaptırılan Hânî Medresesi'dir. Sorkaktani Beki, medresenin inşası için Seyfeddîn Bâherzî'yi görevlendirmiş ve bu proje için ona bin *bâliş*** gümüş tahsis etmiştir. Buhârâ'daki ikinci önemli yapı ise Mesûd Yalavaç tarafından inşa ettirilen Mesûdiye Medresesi'dir. Bu medrese, dönemin en büyük alimlerinin ders verdiği bir eğitim merkezi hâline gelmiştir. Hem Hânî Medresesi hem de Mesûdiye Medresesi, Moğol dönemi Buhârâ'sının ilmi ve tasavvufi kimliğini pekiştirmiştir (Cüveynî, I, 1329

*. Moğol hanları arasında İslâmiyet'in kabulüne dair ayrıntılar için bkz. Uyar, 2021, s. 134-144.

**. Moğollarda bir para birimi. Bkz. DİA, 1992, s. 22.

hş., s. 84-85). Sorkaktani Beki, medresenin idaresini Seyfeddîn Bâherzî'ye bırakmış ve buranın finansmanını sağlamak amacıyla birkaç köyün gelirini medreseye vakfetmiştir (İbn Battûta, 2017, s. 474). 1300'lü yıllarda bölgeyi ziyaret eden ünlü seyyah İbn Battûta da Seyfeddîn Bâherzî'nin Fethâbâd'daki tekkesine uğramıştır. Battûta, bu tekkede misafirlere ve yoksullara yemek ikram edildiğini, bu hizmetlerin tasavvuf geleneğinin güçlü bir ifadesi olduğunu aktarmaktadır. Seyfeddîn Bâherzî'nin faaliyetleri ve Moğol yöneticileriyle kurduğu ilişkiler, Buhârâ'nın Moğol dönemi Türkistan'ında hem dinî hem de kültürel bir merkez olarak kalmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Buhârâ, Moğollar ile İslâm dünyası arasında bir köprü işlevi görmüş ve bu dönemde sahip olduğu stratejik ve dinî önemini daha da pekiştirmiştir (İbn Battûta, 2017, s. 352).

Seyfeddîn Bâharzî'nin etkisinin yalnızca Buhârâ ile sınırlı kalmayıp, çok daha geniş bir coğrafyaya yayıldığı görülmektedir. Nitekim Altın Orda Hanı Berke (1256-1266)'nin İslâmiyet'i kabulünde Bâharzî'nin önemli bir rol oynadığı belirtilmektedir. Cûzcânî, Berke'nin gençliğinde Buhârâ'ya yaptığı ziyaretlerle İslâm uleması ile yakınlığını artırdığını ifade etmektedir (Cûzcânî, 2016, s. 182). Bu ziyaretlerden birinde Berke, Bâharzî'yi ziyaret etmek için Buhârâ'ya gelmiş ve büyük bir saygı göstergesi olarak sabaha kadar tekkenin kapısında beklemiştir. Ardından, içeri alınarak Seyfeddîn Bâharzî ile görüşmüş ve bu görüşme neticesinde yanındakilerle birlikte Müslüman olmuştur. Berke'nin İslâmiyet'i kabul etmesi, Altın Orda topraklarında önemli bir dönüşüm başlatmış ve İslâm'ın bölgede yayılmasına zemin hazırlamıştır. Berke, halk arasında Kur'an eğitiminin yaygınlaştırılması amacıyla okullar açtırmış ve sarayında imamlar ile müezzinlere yer vermiştir. Bu gelişmeler, Altın Orda Hanlığı'nın İslâm dünyası ile ilişkilerini güçlendirmiş ve bölgenin İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştır. Seyfeddîn Bâharzî'nin Buhârâ merkezli etkisi, bu şehrin Moğol döneminde yalnızca bir ilim ve tasavvuf merkezi değil, aynı zamanda İslâm dünyasında önemli dinî ve kültürel dönüşümlerin kaynağı olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. Berke'nin Buhârâ'yı ziyaret ederek Bâharzî ile doğrudan temas kurması, Buhârâ'nın Moğollar ve diğer Türkistan halkları üzerindeki manevî otoritesini ve stratejik önemini açıkça göstermektedir (Gökbulut, 2010, s. 157; Yakubovskiy, 2021, s. 44, 100; Konukçu, 1992, s. 506; DeWeese, 1998, s. 49).

Sonuç

Moğol istilası, Buhârâ için yıkıcı bir dönüm noktası olmakla birlikte, şehrin sosyo-kültürel ve ekonomik yapısında uzun vadeli dönüşümlere de yol açmıştır. Cen-giz Han'ın 1220'de gerçekleştirdiği istilayla şehir önemli bir tahribata uğramış, ancak

Moğol idaresinin yerleşmesiyle birlikte Buhârâ, yeniden yapılandırılan yönetim mekanizmaları, ticari ağların güvence altına alınması ve ilmî faaliyetlerin devamlılığı sayesinde toparlanma sürecine girmiştir. Moğol idaresinin pragmatik politikaları, Mahmûd Yalavaç ve Mesûd Yalavaç gibi yetkin idarecilerin yönetiminde, şehirdeki ilim ve irfan hayatının yeniden canlanması sağlamıştır. İslam âlimleriyle kurulan ilişkiler, Moğol yönetiminin İslami geleneklerle uyumlu bir yönetim anlayışı geliştirmesine zemin hazırlamış ve özellikle tasavvufî yapılar, Buhârâ'nın ruhani kimliğini koruyarak şehrin yeniden bir ilim ve kültür merkezi haline gelmesine katkı sunmuştur. Seyfeddîn Bâherzî gibi mutasavvıfların faaliyetleri, Moğol yöneticileri nezdinde İslam'ın etkisini artırmış ve şehrin kültürel önemini pekiştirmiştir.

Buhârâ, Moğol yönetimi altında idarî reformlarla yeniden inşa edilirken, hanlıklar arasındaki siyasi çekişmeler nedeniyle istikrarını tam anlamıyla koruyamamıştır. Çağatay Hanlığı içindeki taht mücadeleleri ve İlhanlılarla yaşanan mücadeleler şehrin zaman zaman yağmalanmasına ve ekonomik dengesizlikler yaşamasına neden olmuştur. Ancak, Moğol istilasının ardından yürütülen imar faaliyetleri ve hanların kültürel mirası sahiplenme politikaları, Buhârâ'nın yeniden canlanmasını sağlamış; şehir bu dönemde önemli bir ilim ve ticaret merkezi olarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Bu bağlamda Buhârâ, Moğollar döneminde yalnızca bir istilaya maruz kalan bir şehir olmanın ötesinde, Moğol yönetiminin yerleşik kültürel ve ekonomik yapılarla nasıl bir etkileşim içerisine girdiğini gösteren önemli bir örnek teşkil etmektedir. Şehrin yeniden inşasında yerel halkın direnci, İslâmî kurumların sürekliliği ve Moğol yöneticilerinin esnek politikaları belirleyici olmuş ve bu unsurlar Buhârâ'nın uzun vadeli gelişimine katkı sunmuştur. Moğollar döneminde Buhârâ, yıkımla başlayan sürecin ardından, ticaretin, ilmi faaliyetlerin ve tasavvufî hayatın şekillendirdiği bir dönüşüm yaşamış ve Türk-İslâm medeniyetinin önemli merkezlerinden biri olma niteliğini korumuştur.

KAYNAKÇA

- Alâeddin Ata Melik b. Bahâeddin b. Muhammed b. Muhammed Cüveynî. (1329 hş.). *Târih-i cihânguşâ*. C. I. (Muhammed b. Abdulvahhâb Kazvînî, Tsh.). İntişârât-ı Donyâ-yi Kitâb.
- Bala, M. (1979). Buhârâ. *MEB İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, Millî Eğitim Basımevi, 761-771.
- Barthold, V. V. (2017). *Moğol istilasına kadar Türkistan*. haz. (Hakkı Dursun Yıldız, Haz.) Kronik.
- Biran, M. (1997). *Qaidu and the rise of the independent Mongol state in Central Asia*. Curzon Press.
- Bregel, Y. (2000). Bukhara: After The Mongol Invasion. *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition.

- Dayı, Ö. (2015). Mahmud Yalavac'ın Moğol imparatorluğundaki faaliyetleri. *Current Research in Social Sciences*, (1)3, 64-67.
- DeWeese, D. (1998). The eclipse of the Kubravīyah in Central Asia. *Iranian Studies*, (21)1/2, 45-83.
- DİA. (1992). Bâliş. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 22.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tanci. (2017). *İbn Batûtâ seyahatnâmesi*. (A. Sait Aykut, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed Kâşânî. (1348 hş). *Târîh-i Ülcâytû*. (Mehîn Hambelî, Neşr.).
- Giyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî Hândmîr. (1333 hş.). *Habîbu's-siyer*. C. III. (Muhammed Debîr Siyâkî, Haz.). Kitâbfurûş-i Hayyâm.
- Gökbulut, S. (2010). *Necmeddîn-i Kübrâ hayatı, eserleri, görüşleri*. İnsan Yayınları.
- Gregory Abû'l-Farac. (1999). *Abû'l-Farac tarihi* C. II. (Ömer Rıza Doğrul, Çev.). TTK Yayınları.
- Grousset, R. (2017). *Bozkır imparatorluğu Attila Cengiz Han Timur*. (M. Reşat Uzman, Çev.). Ötüken Yayınları.
- Hartog, L. D. (2003). *Cengiz Han, dünyanın Fatih*. (Serkan Uzun, Çev.). Dost Yayınları.
- İbnü'l-Esir. (1987). *el-Kâmil fi't-tarih*. C. XII. (A. Özaydın-A. Ağırakça, Terc.). Bahar Yayınları.
- Jean-Paul Roux, J.P. (2001). *Moğol imparatorluğu tarihi*. (A. Kazancıgil-A. Bereket, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Kafalı, M. (2005). *Çağatay Hanlığı (1227-1345)*. Berikan Yayınları.
- Kaya, Ç. (2023). *Çağatay Hanlığı-Büyük Moğol Kağanlığı arasındaki siyasi ilişkiler başlangıçtan 1320 yılına kadar*. Post Yayınları.
- Keyanî, M. (2013). *Hankahlar tarihi*. (Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Çev.). Büyüyenay Yayınları.
- Konukçu, E. (1992). Berke Han. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 506-507.
- Kurt, H. (1998). *Orta Asya'nın İslamlaşma süreci (Buhara örneği)*. Fecr Yayınları.
- Kushenova, G. (2007). Cengiz Han'ın iki valisi, Mahmut Yalavaç ve Yeh-Lu Ch'u-Ts'ai: Devlet idare anlayışları ve uygulamaları. *Bilig*, 42, 230-236.
- May, T. (2021). *Moğol imparatorluğu*. (Ülke Evrim Uysal, Çev.) Kronik Yayınları.
- Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî. (2016). *Tabakât-ı nâsirî (Moğol İstilasına Dair Kayıtlar)*. (Mustafa Uyar, Çev.). Ötüken Yayınları.
- Moğolların gizli tarihi*. (2016). (Ahmet Temîr, Çev.). TTK Yayınları.
- Muhammed b. Ali b. Muhammed Şebânkârî. (1343 hş.). *Mecma'u'l-ensâb*. (Mîr Hâşim Muhammed, Tsh.). İntişârât-i Emîr Kebîr.
- Nicollé, D. (1990). *The Mongols warlords: Genghis Khan, Kublai Khan, Hulegu, Tamerlane*.

Firebird Books.

- Oba, E. & Gürbüz, H. (2021). Tarihî ve kültürel açıdan Buhara. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14 (76), 133-141.
- Özbayraktar, A. (2017). Mahmud Târâbî İsyanı (1238). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 84, 211-227.
- Özgüdenli, O. G. (2007). Ögedey Han. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 21-22.
- Reşîdüddîn Fazlullâh Hemedânî. (1373 hş.) *Câmi'ü't-tevârih-i Reşîdüddîn Fazlullâh Hemedânî*. C. I-II. (Muhammed Rûşen-Mustafa Mûsevî, Tsh.). Neşr-i Elbruz.
- Seyyid Ebû Süleyman Fahrüddîn Davud b. Tâcuddîn Ebû'l Fazl Muhammed b. Muhammed b. Dâvud el-Benâketî. (1348 hş.). *Târîh-i Benâketî*. (Ca'fer Şi'âr, Tsh.).
- Şehâbeddîn Abdullah b. Fazlullah Şîrâzî. (1346 hş.). *Tahrîr-i târîh-i Vassâf*. (Abdulmuhammed Âyetî, Tsh.). İntişârât-ı Bonyâd-ı Ferheng-i Îrân.
- Şeşen, R. (1992). Buhara. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 363-367.
- Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Hurendizî ez-Zeyderî en-Nesevî. (1366 hş.). *Sîretu's-Sultân Celâleddîn Mengübertî*. (Muhammed Ali Nâsîh, Terc.). İntişârât-ı Sa'dî.
- Uludağ, S. (1991). Bâharzî, Seyfeddîn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 474-475.
- Uyar, M. (2015). Ortaçağ Moğol hükümdarlarının İslâmlaşmasında Türk unsurların ve Türk din anlayışının rolü üzerine. Hamiyet Sezer Feyzioğlu (Ed.), *Yücel Özkaya'ya Armağan Yazılar* (ss. 211-233). Hel Yayınları.
- Uyar, M. (2021). Moğol Hanlarının Müslümanlaşması. Cem Korkut-Mürsel Doğrul (Ed.), *Cengiz Han ve Mirası* (ss. 133-144). Türkiye Bilimler Akademisi.
- Yakubovskiy, A. Y. (2021). *Altın Ordu ve çöküşü*. (Hasan Eren, Çev.) Türk Tarih Kurumu.
- Yuvalı, A. (1993). Çağatay Hanlığı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 177-178.

SÂMÂNÎLER VE KARAHANLILAR DÖNEMİ TİRMİZ ŞEHİRİ

Arazgul REJEPOVA*

Özet

Tirmiz şehri, Günümüz Özbekistan devletinin Surhandarya vilayetinin bir ilçesi konumundadır ve Afganistan devleti ile komşu niteliğini taşımaktadır. Bu yönü ile Maverâün-nehir ve Horasan toprakları arasında sınır bölgesidir. Şehrin tarihi, milattan önceki dönemlere dayandırılmaktadır. Bu şehri, Büyük İskender kurmuştur iddiaları da vardır. Şehrin Emeviler döneminde fethedilerek İslam şehirleri arasına katıldığı bilinmektedir. Tirmiz şehri, Müslüman yöneticilerin etkisi altında yeni şehirleşme halini almıştır. Şehir, Samaniler hâkimiyeti sona erdiğinde doğal olarak Karahanlı devletinin egemenliğine girmiştir. Ceyhun nehrinin (Amuderya) sağ kenarında yerleşen Tirmiz, küçük bir liman şehri olarak da bilinmesi nedeniyle ticaretin ve ekonominin de nabzını tutmuştur ve kültürel açıdan da ön planda olmuştur. Tirmiz’de, et Tirmizî lakabı ile önemli İslam âlimler yetişmiştir. Bunlardan en önde gelenleri, hadis uzmanı Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî (ö.279/892) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Hakîm et Tirmizî’dir (ö. 320/932). Tirmiz önemli bilim merkezlerinden de bir olmalıdır ki bu âlimler ilk eğitimi bizzat Tirmiz medreselerinde almışlardır. Tirmiz şehrinin, özellikle Seyit ailelerini kalabalık olması nedeniyle Seyyidler Şehri olarak ta bilinmektedir. Bu nedenle hükümdarlar nezdinde şehir nüfuzunun itibarı her zaman ön planda olmuştur. Tirmiz şehrinin mimarisi, önemli ölçüde Karahanlılar döneminde inşa edilmiştir. Çünkü Sâmânîler dönemi inşası ahşap malzemelerinden olduğu için günümüze kadar ulaşması mümkün olmamıştır. Türk kültürünü ve mimarisini İslam kültürü ile kaynaştıran ilk Türk Müslüman devleti olan Karahanlılar, hâkimiyeti altındaki topraklarda sanatta, kültürde ve mimaride önemli iz bırakmışlardır. Tirmiz şehri de bu hâkimiyetin mimari yapısının ve kültürel geleneklerinin izlerini taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tirmiz şehri, Tarihi, Samaniler, Karahanlılar, Âlim ve Uleması, Mimari Yapısı.

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, gulrecepova99@gmail.com ORCID: 0000-0002-3713-0023

THE CITY OF TERMEZ DURING THE SAMANID AND KARA-KHANID PERIODS

Abstract

The city of Termez is the capital of Surxondaryo Region of the present-day Uzbekistan and is adjacent to Afghanistan. In this respect, it is the border region between the lands of Transoxiana and Khorasan. The history of the city dates back to pre-Christian times. There are also claims that this city was founded by Alexander the Great. It is known that the city was conquered during the Umayyad period and joined the rank of Islamic cities. The city of Termez experienced a new urbanization process under the influence of Muslim rulers. When the Samanid rule ended, the city naturally came under the reign of the Kara-Khanid Khanate. Termez, located on the right bank of the Oxus River (Amu Darya), was also known as a small port city and was at the hub of trade and economy and was also at the forefront in terms of culture. Renowned Islamic scholars with the nickname al-Tirmidhi were born and brought up in Termez. The most prominent of these were hadith collector Abu Isa Muhammad ibn Isa ibn Sawrah al-Tirmidhi (d.279/892) and Abu Abdallah Muhammad ibn Ali al-Hakim al-Tirmidhi (d. 320/932). Termez must have been one of the most important centers of science as these scholars received their first education in the madrasas of Termez. The city of Termez was also known as the City of Sayyids, especially because of the large number of Sayyid families. For this reason, the reputation of city's influence was always at the forefront in the eyes of rulers. The architecture of the city of Termez was largely built during the Kara-Khanid period. Because the construction of the Samanid period was made of wooden materials, it has not survived to the present day. The Kara-Khanids, the first Turkish Muslim state to fuse Turkic culture and architecture with Islamic culture, left an important mark in art, culture and architecture in the lands under their rule. The city of Termez also bears traces of the architectural structure and cultural traditions of this domination.

Keywords: Termez city, History, Samanids, Kara-Khanids, Scholars and Ulemas, Architectural Structure.

GİRİŞ

Maveraünnehir topraklarında yerleşen Tirmiz şehri Horasan'ın Belh şehri ile sınır bölgesi olma özelliğini teşkil eder. Ceyhun (Amuderya) nehrinin sağ kenarında yerleşen bu şehir Orta Asya Türk tarihinin özellikle ticari ve kültürel konumuna önemli katkılar sağlamıştır. Tirmiz, Orta Asya'da en eski şehirlerden biridir ve bu şehrin tarihi milattan öncesine dayanmaktadır. Şehri, İskender Zülkarnay kurmuştur iddiaları ile Baktırya devleti döneminde de önemli şehir merkezlerinden biri olduğu da zikredilmektedir. Şehrin konumu Ceyhun nehrinin sağ kenarında olup burada küçük çaplı ticaret gemileri Hazar denizine geçiş yapmak için liman bölgesi olarak kullanılmaktadır (Muhammetcanov, 2002, s. 200-202). Burada şunu da hatırlatmak gerekmektedir ki, Ceyhun nehrinin Hazar denizine kadar uzanması Orta çağ dönemlerine aittir. Günümüzde bu nehir, Hazar denizine kadar giden kolu kurumuş vaziyettedir.

Tirmiz isminin ortaya çıkışı ve anlamı ile ilgili çeşitli bilgiler mevcuttur. Bu şehrin ismi IX-XIII asırlardan itibaren Tirmiz veya Termiz şeklinde ifade edilmeye başlamıştır. Tibet bilginlerinin aktardığına göre burada miladı senesinin başlarında bir Budist tapınağı olup onun rahibi Dharmatira'nın ismi ile alakalı olduğu ve ona nispeten Tarmata daha sonra ise günümüzdeki ismi şeklini almıştır bilgisi de mevcuttur. Fakat Avusturyalı şarkiyatçısı W. Tomaschek'e (ö.1328/1901) göre Tirmiz kelimesi eski *taro-mateho* kelimesinden türemiş olup *deryanın diğer kıyısındaki menzilgâh* anlamına geldiğini ifade etmektedir (Piyadayev, 2001, s. 6)

Tirmiz, Emeviler tarafından fethedilmeden önce Buhara hanlığının Horasan toprakları ile sınır bölgesi olarak bilinmektedir. Emevi emirlerinden Saîd b. Osman b. Affân tarafından tahminen 57/676 senesinde önce Semerkant'ı daha sonra Buhara'yı fethetmek üzere yola çıkması esnasında Tirmiz'i de fethetmiştir. Saîd b. Osman, Buhara hanlığı ile yaptığı antlaşma Tirmiz'de gerçekleşmiştir (Kut, 2018, s. 572-573).

Bu dönemlerde Tirmiz şehri Maveraünnehir'in güney ve kuzey ticaret yolunun kontrolünü elinde tutması nedeniyle en önemli ticaret merkezlerden birisi olmuştur. Tirmiz hâkiminin ve nüfusunun da Türk olduğu bilinmektedir ve Buhara hanlığı tarafından buraya tayin edilen valilere, *Tirmiz Şahları* unvanı verilmiştir.

Buhara'nın o dönemki hükümdarı, Buhara Melike'si olarak da bilinen Türk bir hanımefendidir. Bazı tarihi kaynaklarda Kınık veya Kabac Hatun olarak da bilinen, Bîdûn Hatun, Saîd. B. Osman ile anlaşma yoluna gitmiş ve Buhara, çevresindeki tüm topraklar Emevi hanedanlığına dâhil edilmiştir (Kitapçı, 2005, s.12). Saîd b. Osman'ın

Bidûn Hatun'un sarayından güvence için rehin aldığı soylu ailelerden gelen 50 kişiyi Tirmiz'e geldikten sonra serbest bırakacağına dair söz vermiş. Ancak buna rağmen bu kişileri kendisi ile Medine'ye kadar götürmüş olduğu zikredilmiştir (Göksu, 2011, s. 273). Bu kişilerin Medine'ye götürüldüğü veya Buhara'ya geri gönderildiğine dair kesin bir bilgi yoktur. Fakat Buhara melikesi Saîd b. Osman ile yaptığı antlaşması sonucunda Emevilere taktim etmesi gerekken vergi borcunu Tirmiz'e getirerek teslim ettiği bilinmektedir. Saîd b. Osman'ın Tirmiz şehrini de sulh yolu ile elde ettiği de ayrıca belirtilmiştir (Belazuri, 2013, s. 447).

Daha sonra Tirmiz şehri Emevi emirlerinden Abdullah b. Hazîm'in oğlu Musa b. Hazîm tarafından 15 sene yönetildiği bilinmektedir. Musa b. Hazîm Tirmiz halkının aklında, yiğitliği ve kahramanlıklar ile efsane bir karakter olarak kalmıştır (H. Gibb, 2005, s. 39). Tirmiz şehri ve çevresi bu dönemlerde her ne kadar Müslüman hâkimiyetini yetkisi altında kalsa bile X yüzyıla kadar tamamıyla Müslüman dinine girmedişine dair bilgilerde mevcuttur (Esin, 1979, s. 384).

Sâmânîler Dönemi ve Tirmiz Şehri

Emeviler hanedanı, Abbasi sülalesinin içten fethetme yöntemi ile uzun uğraşları sonucunda tahminen 132/750 yılında Abbasiler tarafından ortadan kaldırılmıştır ve Endülüs topraklarına çekilmelerine sebebiyet vermiştir (Zettersteen, 1978, s. 18). Emevilerden halifeliği devralan Abbasilerin, Maverâünnehir'deki hâkimiyeti, Harun Reşit (ö.193/809) döneminde, bu topraklara ait olan Saganıyan bölgesinde 179/795 senesinde kurulmuş olduğu bilinmektedir. Maverâünnehir gerçek anlamda bir İslam ülkesi olarak bilinmesi Abbasi halifesi Me'mun (ö. 218/833) döneminde gerçekleşmiştir. Fakat X yüzyılda bu topraklar Abbasi halifelerinin isteği üzerine Sâmânî hâkimiyetinin emri altına girmiştir (Özbayrak, 2014, s.12-15).

Sâmânîler ile ilgili çeşitli bilgiler mevcut olup onların, iktidara gelmeden önce Tirmiz'in köylerden birinde dünyaya geldikleri ve ikamet ettikleri rivayet edilmektedir. Onların menşei Sasanilerden olduğunu iddia edenler ile Ak Hunlardan veya Türklerin Oğuz boyundan geldiğini öne süren müellifler de vardır. Bu hanedana ismini veren Sâmân, Abbasilerin Horasan valisi, Esed b. Abdullah el-Kasrî'nın teşviki ile 105-109/ 723-727 senelerinde İslam dinini kabul etmiştir. Buna binaen Sâmânîlerin ismine Horasan valisi Esed'in ismini vermiştir (Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, c. VII, 1992, s. 49).

Sâmânî Esed'in, Abbasilere karşı başkaldıran Raf'i b. Leyis'in isyanını bas-

tırmak için halife Me'mun a destek vermesine kadar geçen süreçte, Sâmânîler ile ilgili bilgi mevcut değildir. Fakat Sâmânîoğlu'nun büyük desteği ile bu sorunun üstesinden gelen halife Me'mun, onun hizmetini göz önünde bulundurarak dört oğlunu, Nuh'u Semerkant'a, Ahmed'i Fergana'ya, Yahya'yı Şaş'a Ebu'l Fail İyasa'ı ise Herat'a vali olarak göndermiştir. Bu durum esasında da 204/819 senesinden itibaren Sâmânîoğulları hanedanını, Abbasilerin iktidarı altında Horasan ve Maverâünnehir'de 204 (819) senesinden 395-396 (1005) senelerine kadar uzun süreli hâkimiyetinin temellerini atmıştır (Usta, 2009, s. 64). Bu süreçte Tirmiz şehri de Sâmânîlerin tasarrufu altında olmuştur.

Sâmânîler döneminde Tirmiz şehri, bu hanedan tarafından atanan Saganyan hâkimi idaresi altında bulunmaktadır. Bu dönemde Tirmiz, küçük bir liman şehri olarak bilinmekte ve burada gemiler yapılmış ve Amuderya üzerinden Hârezîm'e kadar ticaret yapan tüccarlara satılmıştır. Bu ticaretin malları arasında, Tirmiz'de üretilen ve o dönemlerde meşhur olan kokulu sabunların yer aldığı da bilinmektedir. (Esin, 1979, s. 383). Saganyan bölgesi ve bu bölgenin mıntıkasında yer alan Tirmiz şehri ucuz gıdası ve çarşıları ile de meşhurluk kazanmıştır. Hatta Sağanyan bölgesinin genelinde her eve su dağıtıldığı, sulama sisteminin geliştirilmesinden ötürü yem-yeşil bir doğa görünümüne sahip olduğu da ayrıca zikredilmektedir (Bartold, 1990, s. 76).

Sâmânîler döneminin önemli tarihçilerinden olan Narşahi (ö. 348/959), *Buhara Tarihi* isimli eserini 332 (943-944) senesinde Sâmânî hükümdarı Nuh b. Nasır'a takdim etmiştir. Bu eserde Sâmânîlerin siyasi kültür ve sosyal hayatına dair tüm bilgiler detayları ile zikredilmiştir (Narşahi, 2013i s. XIII). Bu eserde beyan edildiğine göre Sâmânî hükümdarları çok güzel hâkimiyet sarayları yaptırdığı bilinmektedir. Hatta Buhara'da devlet erkânı dahi, hükümdarın emri ile *Saray'ı Sultan*'ın yanında yeni *Divan'ı Vezir*, *Divan'ı Amidü'l-Mülk* gibi birçok sarayın inşasının gerçekleştiği malumdur. Fakat Sâmânî sarayları ahşap malzemelerden yapılmış olmalıdır ki Mansur b. Nuh'un 350 (961) senesinde Cûy-i Mûyâ'da inşa ettirdiği sarayı ateş yakarak bellenen bir milli bayramda, bir parça ateşin sarayın üzerine düşmesi sonucunda tamamen yandığı da ifade edilmektedir (Narşahi, 2103, s. 39-40). Bu durumdan yola çıkarak Sâmânîlerin, tüm hâkimiyeti altındaki topraklarda kurduğu mimari yapıları ahşap malzemelerinden olmalıdır ki bu hanedanlığa ait günümüze kadar izlerini taşıyan mimari eserler yoktur. Aynı şekilde Tirmiz'de de Sâmânîlere ait mimari eserlere de rastlanmamıştır.

Karahanlılar Dönemi ve Tirmiz Şehri

Sâmânîlerin Maverâünnehir'deki hâkimiyetine (999) son veren Karahanlı hükümdarı Buğra Han, Tirmiz ve Belh'i kendi topraklarına katarak bu şehirlere Kara-

hanlı sülalesinden valiler atamıştır. Tirmiz şehri Karahanlılar ile Gazneliler arasında sınır bölgesi olarak bilinmesinden ötürü bazen Gazneli istilalarında Karahanlılar ile Gazneliler arasında sürekli el değiştirmiştir. Çünkü Tirmiz, liman şehri olarak bilindiğinden, dâhil olduğu hanedanın topraklarında ticaretin nabzını tutan şehir olarak görülmektedir. Bundan ötürü hatta (1064) Tirmiz, Selçukluların da eline geçmiştir ve tekrar Karhanlılar topraklarına dâhil olarak sürekli el değiştirmiştir (Esin, 1979, s. 384). Fakat İslam Kültürü ile Türk kültürünü kaynaştıran Karahanlı devleti Tirmiz’de de önemli mimari yapılar inşa ettirmişlerdir.

Tirmiz Şehri Mimarisi. Tirmiz şehri Ceyhun deryasının sağ kıyısında yerleşen bir şehirdir. Günümüzde Özbekistan ve *Afganistan* sınırlarını belirlediği gibi Orta Çağda da Maverâünnehir ve Horasan sınırlarını belirleyen önemli bir kenttir. Tirmiz şehri eski Tirmiz ve yeni Tirmiz olarak ikiye ayrılmaktadır. Eski Tirmiz Cengiz han istilasını esnasında büyük yıkıma uğramıştır. Yeni Tirmiz, eski Termiz’in Kuzeybatısında 7 km ötesinde yeniden inşa edilmiştir.

Tirmiz şehri veya eski Tirmiz, orta çağın VIII-IX yüzyıllarında küçük bir kasaba halinde olduğu, şehrin gelişme süreci X yüzyılın başlarından itibaren başladığı zikredilmektedir. Şehir XI-XII yüzyıllara geldiğinde 500 hektarlık bir alana yayılmış ve yeni camiler, medreseler, hamamlar, şifahaneler, kervansaraylar inşa edilmiştir. Bu dönemde Tirmiz’de eskiden de var olan çömlekçilik, cam işlemleri, demircilik ve dokumacılık gibi meslekler daha da üst düzeyde hizmet vermeye başlamışlardır. Burada üretilen ürünler Horasan ve Maverâünnehir pazarlarında da rekabet görmüştür. Özellikle de Tirmiz’de üretilen kokulu sabunlar ayrıca meşhurluk kazanmıştır. Tirmiz’in şimal bölgesinde kulacılar (çömlekçiler), cenubunda camcılar mahalleleri ikamet etmektedir. Böylece Tirmiz çevresi hünerimden mahalleleri ile çevrilmiştir. Bu da Tirmiz’i, iktisadi konumunu da ön plana çıkarmış döneminin en zengin şehirlerinden biri konumuna gelmesine imkân sağlamıştır (Ş. Piyadayev, 2001, s.19). Tirmiz’in surlarla çevrili büyük bir kale mimarisi olduğu beyan edilir. Şehir dış kale, iç kale ve saltanat sarayından ibaret olup Cami, Çarşı ve şehir hapishanesi gibi binalar dış kalede yerleşmiştir (Şeşen, 2017, s. 211).

Tirmiz şehrinin inşası Karahanlı mimarisinin özelliklerini taşımaktadır ve kerpiç, tuğla malzemeleri kullanılarak yapılmıştır. Bunun önemli örneklerinden biri de 501-502 (1108-1109) tarihlerinde inşa edildiği düşünülen Çar Kurgan minaresi gösterilmektedir. Günümüze kadar ulaşan bu minarenin Türk İslam mimarisinin ilk örneklerinden biri olduğu bilinmektedir (Altun, 2001, s. 412-414).

Tirmiz’de bulunan tarihi anıtlardan en başta gelenlerinin Karahanlılar döneminde inşa edildiği bilinmektedir. Bu anıtların çoğu günümüze kadar harabe şeklinde intikal etmiş olup bazılarının isimleri sadece tarihi kaynaklardan veya arkeolojik kazılar esnasında tespit edilmiştir. Bu tarihi anıtların günümüze gelen ve gelmeyenlerinin tamamının isimleri şunlardan ibarettir: Kadimi Tirmiz kalesi, Çingiz tepe, el-Hâkim et-Termiz Türbesi (XI yüzyıl), Tirmiz dışında, Şirabat yolu üzerinde 423 (1032) senesinde kurulan Tirmiz minaresinin harabesi, Zurmala minaresi harabesi ve Tirmiz’deki Sultan Sadet külliyesi ise en önemli tarihi yapılardan biridir. Bu tarihi binaların bazıları daha önceden bazıları ise yakın çağda, Rus hâkimiyetinin egemenliği altında tamamen yok olup gitmişlerdir. Bunlardan XX yüzyılın başlarına kadar gelen fakat önemsenmediğinden torağa karışıp giden, Tirmiz Minaresi, Kırk Kız kalesi, Afgan mezar, Cömert Kasap kalesi, Kışmışhan anıtı gibi önemli mimari yapıların yakın çağda yapılan ihmal-ler sayesinde, sadece isimleri günümüze intikal etmiştir (Botirov, 2010, s. 18).

Karahanlılar döneminde yapıldığı düşünülen bir önemli mimari yapı olan Tirmiz sarayının (XI-XII yüzyıllar) 10 hektarlık bir alanı kapsadığı bilinmektedir. Bu sarayın şimal kısmında 17 minare, şark kısmında ise 7 minare olmuş ve sarayın üç yönünde giriş çıkış kapıları inşa edilmiştir. Sarayın çevresi bağ ve bahçeler ile örtülmüş olup güzel bir manzara sergilemektedir. Saray odaları ve misafir kabul edilen kısımları bitkisel boyalar ile geometrik nakışlar işlenmiştir. Bu nakışların esas resmi, yapraklar ve üzüm salkımlarından oluşmaktadır. Özellikle de misafir kabul edilen geniş odanın pencereleri çeşitli renkli camlar ile süslenerek içeriye ayrı bir hava kattığı zikredilmiştir. Tirmiz sarayının, tekrarı olmayan işçiliği ile adından söz ettiren mimari yapılar arasında ismi geçmektedir (Piyadayev, 2001, s. 22-23, bkz. Mustafa, 1997, s. 2020-230).

Tirmiz’de bulunan ve günümüze kadar gelen en önemli mimari erer de el Hâkim et-Tirmizi’nin türbesidir. Bu türbe tarihi süreçte 7 kere restore edildiği bilinmektedir. El Hâkim et-Tirmizi vefat ettiğinde defnedilen mezarının üstüne ilk türbe X yüzyılda başlarında Karahanlılar tarafından, ham tuğladan yapıldığını ve tekrar bu hanedanın yetkisi altında X yüzyılın sonlarında restore ederek geliştirildiği bilinmektedir. El-Hâkim türbesi XI yüzyılda tekrar Karahanlılar himayesinde restore edilmiştir. Tirmiz Cengiz istilasın maruz kaldığında özellikle el-Hâkim’in türbesine ve burada yaşayan seyit sülalesine dokunmadığı bilinmektedir. Fakat bu türbenin dördüncü kere restoresi Emir Timur tarafından daha sonra da onun oğlu Halil Sultan tarafından (1405-1406) gerçekleştirilmiştir. Türbenin XVIII yüzyıllarda yapılan yedinci restoresinde türbenin şimalinde ziyaretçiler için dinlenmek ve ibadet etmek amaçlı ziyaretgâh binası inşa

edilmiştir. Bu dönemlerde arkeologların da türbenin çevresinde yaptığı kazılar esnasında Tirmiz'in arkeoloji müzesine 448 tane seramik parçaları koydukları da zikredilmektedir (Botirov, 2010, s. 15).

Karahanlılar tarafından Tirmiz'de inşa edilen bir önemli mimari yapı da Sultan Sadet türbesidir. Bu türbe o dönemlere has kare halinde yapılan mimarilerin önemli bir örneğidir. Bu mimari yapının güney türbesi XI. yüzyılların sonunda kuzey türbesi ise XII. yüzyılların başında yapıldığı ifade edilmektedir. Duvarları çam kozalağı biçiminde işlenen süslemeler köşeleri kemerli trompların da üzerine de de bulunmaktadır. Türbenin iç duvarında büyüklü küçüklü üç sıra halinde duvar hücreleri mevcuttur. Bu Türbe Karahanlı mimarisinin önemli eserlerinden biri olup kendisinden sonra gelen mimari yapılarda da yansımalarını görmek mümkündür (Mustafa, 1997 s. 112).

Tirmiz Şehrinin Kültür Tarihi

Tirmiz halkı Buhara hanlığına bağlı olan Türk valileri tarafından yönetilmiş olup, Emevi fetihlerinden sonra İslam topraklarına dâhil olsa da Müslüman dinini ne zaman kabul ettiği net olarak bilinmemektedir. Tirmiz, burada ikamet eden seyyidlerinin silsilesinde ifade edildiğine göre, Sâ mânîler döneminde, Hz. Ali sülalesinden geldiği bilinen Seyyid Hasan b. Emir Hüseyin'in Tirmiz şehrinde ikamet etmesinden ötürü onun kalabalık sülalesinden kaynaklanarak *Seyitler Şehri* ifadesine de yer verilmektedir (E. Esin 1979, s. 385). Tirmiz topraklarında ikamet eden Seyyit aileleri, Abbasiler, Sâ mânîler, Karahanlılar ve daha sonraki hâkimiyetler döneminde de her zaman itibar görmüş ve genel olarak devlet vergilerinden de muaf tutulmuştur.

Tirmiz şehrinin, IX yüzyıldan itibaren önemli nüfuzu, Alevi Seyitleri ve Şii ulemasından oluşmaktadır. Burada bilinen bazı Alevi âlimleri ile ilgili kısaca bilgi aktarılması uygun görülmüştür. Bu âlimler, Seyit Ali b. Ca'fer Alevî (555/1160), Tirmiz şehrinde bir rasathane kurmaya çalışmış fakat bu teşebbüsü dini açıdan uygun görülmemiş ve hatta hapse bile atılmıştır. Bir diğer Alevi âlimi Şerîf Kemâlüddîn Osman b. İbn Bekir b. Abdullah Hüseyin'de Tirmiz seyitlerinden olup (ö.588/1192) senelerinde Hindistan'a gitmiş ve orada vefat etmiştir. Bir meşhur Tirmizli Alevi âlimi Âlâü'l-Melik Tirmizi, Harezimşahlar döneminde Abbasi halifesi Ebü'l-Abbâs en Nâsır Lîdînillâh (ö.622/1225) ile Harezimşah arasında gelişen gerginlikten ötür Harezimşah tarafından kendisine halifelik teklif edilmiştir (Gufrânî, 2015, s. 227-228). Bunlar öne çıkan Tirmiz Seyitlerinden olup burada bilgi amaçlı kısaca bir örnekten ibarettir. Bunun dışından Tirmiz'de siyasette ve bilim alanında birçok uzman önderler ve âlimler yetişmiştir. Tirmiz topraklarında da İslam dünyasında bilinen hadis ve fıkıh âlimleri

dünyaya gelmiş ve ilk eğitimlerini Tirmiz medreselerinde almışlardır.

Ebu İsa Muhammed et-Tirmizi, (ö. 279/892) 209/824 Tirmiz şehrinde dünyaya geldiği bilinmektedir. Kendisi Emeviler döneminde Horasan'a yerleşen Beni Süleym sülalesinden geldiği düşünüldüğünden Sülemi nispeti ile de bilinmektedir. İlk eğitimin Tirmiz medreselerinde almış, daha sonra Ürgenç, Semerkant Buhara Irak ve Hicaz bölgelerinde eğitim aldığı bilinmektedir. Onun özellikle de İmam Buhari'dan uzun yıllar hadis eğitimi aldığı zikredilir. Tirmizi'nin, birçok eseri ile en önemli eseri *el-Cami'u-s-Sahih*'dir. İmam Tirmizi olarak da ifade edilen bu muhaddisin el Buhari'den sonra Maveräünnehir ve Horasan'ın en önemli muhaddisi olduğu ifade edilmektedir. Onun hayatının son dönemlerinde Tirmiz'e döndüğü ve burada vefat ettiği de bilinmektedir (Hayrullayev, 1999, s. 59-60).

Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932) Tirmiz şehrinde dünyaya geldiği zikredilmektedir. O, İlk eğitimini hadis ilimleri uzmanı olduğu tahmin edilen babasından almış, babası onu batini ve zahiri ilimleri ile ilgili önemli hususları öğretmiştir. Onun, diğer hocaları Sâlih b. Abdullâh el-Tirmizi, Sâlih b. Muhammed el-Tirmizi, Abbâd b. Yakubî el-Ravganî, ve Sufyân b. Vâkî olarak zikredilmektedir. Onun hac farzını yerine getirmek için çıktığı yolculukta Nişapur, Bağdat, Mısır, Mekke, Medine ve Şam gibi ülkeleri dolaşarak buralarda bulunan muhaddislerden de hadis ilimlerini öğrendiği ifade edilmiştir. Hâkim et-Tirmizî, tekrar ülkesine geri dönmüş ve buradaki medreselerde ders vermiştir. Onun, 90 yaşlarında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Hâkim et Tirmizi'nin sözlerinden bazı örnekler vermek gerekirse şunlar söylenebilir: *Derki, yüz şeytanın insana yaptığı fesatlıktan, nefsinin insana yaptığı fesatlık daha beterdir veya derki, en özgür kişi kimseden beklentisi olmayan kişidir* (Homidi, 2009), s. 35). Hâkim et-Tirmizi'nin Türbesi günümüzde Özbekistan topraklarının Tirmiz şehrinde Hâkim Ata türbesi olarak bilinmektedir ve Orta Asya'nın en önemli ziyaretgâh merkezlerinden biridir.

SONUÇ

Tirmiz şehrinin tarihi milattan öncesine dayanmakla birlikte “İpek Yolun” üzerinde önemli ticaret merkezlerinden biri konumundadır. Eski ve orta çağlarda küçük bir liman şehri olarak bilinen Tirmiz, özellikle de orta çağdan itibaren, nüfuz olarak Türk milletinden oluştuğu ve genel olarak Maveräünnehir hükümdarlarının himayesi altında kaldığı bilinmektedir. Tirmiz, bir başkent niteliğini taşımadığı için Orta çağın siyasi tarihinde Buhara, Semerkant, Merv veya Ürgenç gibi ciddi bir siyasi konuma sahip olmamıştır. Fakat hem Ceyhun nehrinin sağ kıyısında olması hem de Horasan ile sınır bölgesi olması nedeniyle ticaretin, medeniyetin zanaatçılığın önemli merkezlerinden biri

olmuştur.

Emeviler, Abbasiler ve Sâmânîlerden sonra bu topraklar hâkim olan Karahanlılar döneminde gelişen mimari yapıları ile de adından söz ettirmiştir. Karahanlılar döneminde inşa edilen Tirmiz Sarayı, Sultan Sadet Türbesi, Hâkim et-Tirmizi külliyesi gibi tarihi yapılar günümüze kadar gelmiş olup hem orta çağ mimarisinin hem de Türk ve Müslüman kültürünün kaynaşması esasında mimari yapıda öne çıkan yeni bir ekolün ilk örneklerini oluşturmaktadır.

Tirmiz, âlimi uleması ile de meşhur olup özellikle de İslam fetihlerinden sonra bu topraklara göç eden seyyitler sülalesinin seçkin mekânlarından biri olmuştur. Bu yüzden bazı kaynaklarda Tirmiz şehri için *Seyitler Şehri* denildiği, Tirmiz nüfuzunun Moğol hükümdarı Cengiz Han'a karşı gösterdikleri ciddi mücadeleler neticesinde de *Erler Şehri* olarak ifade edildiği bilinmektedir. Günümüzde Özbekistan topraklarının Surhandarya vilayetinin bir kasabası olarak bilinen Tirmiz, devletin teşvikleri ile tarih binaları restore edilerek devlet tarafından koruma altına alınmıştır. Burada bulunan mimari yapılar içinde özellikle el-Hâkim et-Tirmizi'nin türbesi *Hâkim Ata Evliyası* günümüzde Orta Asya'nın önemli ziyaretgâh yerlerinden biridir. Bu mimari yapıların sağlam binaları İlk Müslüman Türk devleti olan Karahanlıların himayesi altında gerçekleşmiştir.

KAYNAKÇA

- ALTUN, Ara “ Karahanlıları Mimari” *DİA*, cilt XXIV, İstanbul 2001, s. 412-414.
- BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l Bıldân*, çev. Mustafa Fayda, Siyer Yayınları, İstanbul 2013.
- BARTOLD, V.V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, TTK Yayınları Ankara 1990.
- BOTIROV, İ.T. *Tarihi Kaynaklarda Eski Tirmiz*, Özbekistan Cumhuriyetini Fenler Akademisi, Taşkent 2010,
- DİA, “Kutadgu Bilgi” *DİA*, cilt XXXVI, Ankara 2002, s. 478-480.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, *Samanîler*, cilt VII, Çağ Yayınları 1992
- ESİN, Emel, “Karahanlı Sanatı” *Türk Ansiklopedisi*, cilt XXI, MEB Ankara 1971, s. 279-284.
- “Tirmiz” *İA*, cilt XII/1, MEB, İstanbul 1979 s. 382-386
- GENÇ, Reşat, *Karahanlı Devleti Teşkilâtı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- GİBB, H. A. R, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, cev. Hasan Kurt, Çağlar Yayınları 2005
- GÖKSU, Erkan“Buhara Melikesi Kabaç Hatun”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 29, 2011. s. 261-283.
- GUFRANÎ, Ali, “Maveraünnehir'de Şiiliğin Tarihi, Sâmânîlerin Çöküşünden Moğolların

- Gelişine Kadar (616-1219), çev. Şahin Ahmetoğlu, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5, 2015, s. 221-237.
- HAYRULLAYEV, M, *Maneviyat Yıldızları*, Abdullah Kadiri Adındaki Hal Mirası Neşriyatı, Taşkent 1999
- HOMİDİ, Hamidcan, *Tasavvuf Allameleri*, Şark Neşriyatı Taşkent 2009
- HUNKAN, Ömer Soner, “Satuk Buğra Han”, *DİA*, cilt XXXVI, İstanbul 2009, s. 181-182.
- KARAYEV, Altımirat, “Karahanlılar Devrinde Yetişmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İda-redeki Yeri”, *Mizânü’l hak İslam İlimleri Dergisi*, sayı 6, 2018, s. 125-138.
- KİTAPÇI, Zekeriya, *Türkistan’ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi*, Yedikubbe Yayınları, 2005
- KURT, Hasan, “Saîd b. Osman b. Affân” *DİA*, cilt XXXV, Ankara 2018, s 572-573,
- KUTLU, Sönmez, “Ebû Muhammed Ali b. Osman b. Muhammed b. Süleyman el-Uşî el Fer-gânî’ninin (ö.569/1174) Hanefî Mâtrûdî Kültür Çevresi” *Uluslararası Ali b. Osman el-Uşî sempozyumu Bildirileri*, Bışkek 2018, s. 127-142.
- MUHAMMEDCANOV, Abdullah, “Tirmiz”, *DİA* cilt XLI, 2012 İstanbul, s. 200-202.
- MUHEYMİD, Salih, “Karahanlılar ve İslam’ın Yayılmasındaki Katkıları”, çev. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt V, 2001, s. 281-310.
- MUSTAFA, Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İş Bankası Kültür Yayın-ları, İstanbul 1997
- NARŞAHÎ, Ebû Bekîr Muhammed, *Târîh’i Buhârâ*, çev Erkan Göksu, TTK, Ankara 2013
- ÖZBAYRAKLAR, Aykut, , *Abbasilerin İlk Döneminde Maverâünnehir*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi) Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Konya 2014
- PİDAYEV, Şakircan, *Kadimi Tirmiz*, “FAN” yayınları Taşkent, 2001.
- SARITEPE, Erdoğan, “Debûsî’nin Hayatı ve Eserleri” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XIII, sayı 2. 2008, s.143-169.
- ŞEŞEN, Ramazan, *İslam Coğrafyasına Göre Türk ve Türk Ülkeleri*, Bilge Kültür Sanat Ya-yınları 2017
- USTA, Aydın, “Samanîler” *DİA*, cilt XXXVI, İstanbul 2009, s. 64-68.
- YAZICI, Nesimi, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ya-yınları, 1992.
- ZETTERSEEN, K.V, “Abbasiler”, İA, c I, MEB, Yayınları İstanbul 1978, s. 18-22.

TİMURLULAR ZAMANINDA ÂLİMLER VE MÜEDDİBLER

Özkan DAYI*

Özet

Türk tarihinin en önemli dönemlerinden biri oluşturan Timurlu devleti, siyasi ve askerî faaliyetlerinin dışında ilmi ve kültürel gelişmeleri ile de Türk tarihine yön vermiştir. Emir Timur'un tarih sahnesine çıkışı ile Timurlu devletinde bir devlet politikası haline gelen ilmi ortamları ve ulemâyı himaye etme geleneği Timurlu hanedanının sonuna kadar devam etmiştir. Emir Timur Anadolu, Irak, Suriye, İran, Harizm ve Hindistan topraklarına düzenlediği seferlerden sonra bu memleketlerden sanat ve bilim dallarında ünlü olan kişileri Semerkant ve civarına toplamış, onlara faaliyetleri için imkanlar sağlamış ve Timurlu ülkesini ilmi açıdan zengin bir hale getirmiştir. Bu doğrultuda dönem içerisinde dinî, naklî ve akli ilimlerin gelişim gösterdiğini görmekteyiz. Timurlu çağı rönesansı olarak da adlandırılan bu dönem içerisinde gerçekleşen ilmi gelişimleri, kronolojik ve biyografik bir şekilde çalışmamızda ele alacağız. Bu bağlam dönem içerisinde yaşayan âlimleri ve müeddibleri eserleri ve ilmi faaliyetleri ile tanıtmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Timurlular, Âlimler, Müeddibler, Çağatay Edebiyatı.

* Doç Dr., Özkan Dayı, Türkiye, ozkandayi@bayburt.edu.tr, ORCID 0000-0001-8192-3445.

SCHOLARS AND MUEDDIBS DURING THE TIMURID PERIOD

Abstract

The Timurid state, which constituted one of the most important periods of Turkish history, shaped Turkish history with its scientific and cultural developments in addition to its political and military activities. The tradition of protecting scientific environments and scholars, which became a state policy in the Timurid state with the emergence of Emir Timur on the stage of history, continued until the end of the Timurid dynasty. After the expeditions he organized to Anatolia, Iraq, Syria, Iran, Khwarezm and India, Emir Timur gathered people famous in the fields of art and science from these countries to Samarkand and its vicinity, provided them with opportunities for their activities and enriched the Timurid country in terms of science. In this direction, we see that religious, traditional and rational sciences developed during the period. We will examine the scientific developments that took place during this period, also called the Timurid era renaissance, in a chronological and biographical manner in our study. In this context, we aim to introduce the scholars and mueddibs who lived in the period through their works and scientific activities.

Keywords: Timurids, Scholars, Mueddibs, Chagatai Literature.

Giriş

Türk ve dünya tarihini askerî, siyasî ve ilmî hayatı ile etkileyen Timurlular devleti, 1370-1507 yılları arasında Mâverâünnehir, Harizm, Horasan, İran Azerbaycan, Anadolu, Suriye ve Irak coğrafyasını hakimiyeti altına almıştır. Emir Timur'un mücadeleleri ile kurulan Timurlu hanedanının ilmî faaliyetleri kendisinden önce bu topraklarda hüküm süren Türk kültürünün devamı niteliğinde olmuş ve bu faaliyetlerin zenginleştirilme dönemi olarak da bilinmektedir. Emir Timur Anadolu, Irak, Suriye, İran, Harizm ve Hindistan topraklarına düzenlediği seferlerden sonra bu memleketlerden sanat ve bilim dallarında ünlü olan kişileri Semerkant ve civarına toplamış, onlara faaliyetleri için imkanlar sağlamış ve Timurlu ülkesini ilmî açıdan zengin bir hale getirmiştir. Onun ve hanedanının ilme karşı teşvik edici tutumu Timurlu Rönesans'ı da denilen bilimsel yükseliş döneminin XV. Yüzyıl boyunca Türkistan coğrafyasında yaşanmasına sebep olmuştur (Yüksel, 2009a, s. 80).

Timur Döneminde İlmî Hayat

Emir Timur, 1336'da Mâverâünnehir'in Keş şehri yakınlarındaki Hoca Ilgar köyünde Emir Taragay ve Tekine Hatun'un oğlu olarak dünyaya gelen Emir Timur, bölgenin hakimiyetini ele geçirmeden önce Çağataylılar arasındaki çatışmalara katılmış ve kendisine hakimiyeti konusunda yararı dokunacağını ümit ettiği kimselerle akrabalık bağları tesis etmiştir. Böylece on yıllık mücadeleden sonra Mâverâünnehir'e hâkim olarak 1370'te Semerkant'ta tahta oturmuştur (Aka, 2012, s. 173; Aka, 2017, s. 6; Alan, 2007, s. 25-26).

Timur'un babası Taragay'ın, ulemâ ile yakın olduğu ve ulemânın meclislerine katıldığı bilinmektedir. Timur da ilk eğitimini Keş şehrindeki babasının arkadaşları olan âlimlerin medreselerinde almıştır. Timur erken yaşta Şeyh Şemseddin Külâl ve onun müridi olan Emir Külâl'dan dinî eğitimini almıştır. Çağatayca, Moğolca ve Farsça konuşabilen Timur'un daha küçük yaştan itibaren ilme karşı büyük bir ilgi duyduğu bilinmektedir. İlme olan merakından dolayı da her zaman âlimlerle sohbet etmekten ve onlarla ilmî tartışmalar yapmaktan zevk almıştır (Yüksel, 2009a, s. 89, 96-97).

Emir Timur, kendisine ihanet edenleri ağır cezalara çarptırmış olmasına rağmen, ulemânın hatalarına karşı mümkün oldukça yumuşak davranmış ve hatta onların işlemediği suçları dahi görmezden gelmeye çalışmıştır. Emir Timur 1371 yılında kendisine karşı yapılan suikasti düzenleyen emirleri ölüm ile cezalandırmasına rağmen, aynı safta yer alan Şeyh Ebû'l-Leys ve Tirmizli Seyyid Ebû'l Meâlî gibi ileri

gelen din adamları affetmiştir (Barthold, 2015, s. 22).

Kuran'ı Kerim'i ezbere bildiği ve onu güzel okuma yeteneğine sahip olan Hâce Abdul Kadir işlediği suç nedeni ile Emir Timur'un karşısına çıkarılmış, Timur Kuran'ı Kerim'i iyi bildiği için Hâce Abdul Kadir'i cezalandırmaktan vazgeçmiş ve Hâce'ye iltifatlarla bulunarak, kendi meclisinde ona yer vermiştir. Emir Timur'un, değer verdiği ulemâyı kendinden üstün gördüğü de bilinmektedir. Timur'un Semerkant'ta ikamet eden Şeyhü'l-İslâm Hâce Abdülevvel'e oldukça saygı duyduğu bilinmektedir (Yüksel, 2008, s. 242-243).

Timur döneminde devlet siyasetini menfî yönde etkileyen dinî görüşleri yüzünden bazı âlimler sürgüne gönderilmiş ve bazıları da idam edilmiştir. Bu olayların daha çok devletin düzenini etkileyen nitelikte olaylar olduğu malumdur. Heratlı meşhur Mevlânâ Mahmud el-Hallaç'ın Timur'u kafir olarak itham etmesi ve ardından sürgün edilmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Yine Hurûfiliğin kurucusu sayılan Fazullah'ı Hurûfî, halkı olumsuz etkileyen görüşleri neticesinde Alıncak Kalesine hapsedilmiş ve 1393 yılında idam edilmiştir (Yüksel, 2009b, s 96).

Sadece ilme değil sanata karşı da büyük ilgisi olan Timur, fethettiği ülke ve şehirlerdeki âlimleri ve sanatkârları beraberinde başkenti Semerkant'a getirmeyi adet edinmiştir. İbn Arabşah'ın deyimi ile Timur, fayda sağlayacak her canlıyı, meyve verecek her fidanı Semerkant'ta toplamıştır. Bu kimseleri Semerkant ve çevresindeki köylere yerleştiren Timur, onlara ilim ve sanatları ile meşgul olmaları için de her türlü imkânı sağlamıştır. Bunun neticesinde Semerkant, dönemin önde gelen ilim ve sanat merkezi olarak önem kazanırken, Timurlu saltanatı da kültür ve sanat alanında büyük bir gelişme kaydetmiştir (Arabşah, 2012, s. 447).

Emir Timur'un himayesinde faaliyet gösteren âlimler arasında Şeyh Şemseddin Muhammed el-Cezeri, Hâce Muhammed ez-Zâhid Buharî, Mevlâna Fahreddin, Abdullatif ed-Damgânî, Mevlânâ Esedüddin, Şerif Hafız Hüseyinî, Mahmud, Cemaleddin Ahmed el-Harezmi gibi önemli muhaddisler vardır. Musiki dalında ise Abdulkadir el-Marâgî ve Mevlânâ Ahmed b. Şemsü'l-Eimme gibi ünlü şahıslar bulunmaktadır. Vaiz ve hatipler arasında ise; Mevlânâ Ahmed et-Tirmizi, Taceddin es-Selmânî gibi dönemin önemli isimleri bulunuyordu. Timur'un, Semerkant'a getirdiği muhakkik âlimleri, Mesud b. Ömer b. Abdullah el-Taftazani ve Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî'dir. Timur'un, Semerkant'a davet ettiği âlimler arasında onun en sevdiği oyun olan satranç ustaları da mevcut idi. Bunlar ara-

sında Muhammed İbn Akil el-Haymî, Zeynü'l Yezd'i ve satrancın piri sayılan, fıkıh ve hadis âlimi Alâeddin et-Tebrizî idi (Arabşah, 2012, s. 445-446).

Bu âlimler, eserleri ve ilmi faaliyetleri ile sadece Timurlu Devleti içerisinde değil, İslam âleminde tanınan âlimlerdi. Bunun dışında Suriye'den, Anadolu'dan, Herat'tan getirilen önemli âlimler Timur'un meclisinde bulunmuşlardır. Timurlu sarayında daima âlimler ile sohbetler ve tartışma meclisleri kurulmuştur. Timurlu sarayında kurulan ilmî meclislerin en meşhuru olarak Taftazanî ile Cürcanî arasında cereyan eden tartışma meclisleri gösterilmektedir (Yüksel, 2009a, s. 91-92).

Âlimlerle devamlı beraber olan Timur, derin bir tarih ve din bilgisine sahip olmuş ve bu konular üzerinde bilgi sahibi olan âlimler ile sohbetler etmiştir. Örneğin 1401 yılında Şam kuşatması sırasında şehirde bulunan ünlü tarihçi İbn-i Haldun ile tarih konusunda derin tartışmalar yapmış, bu tartışmalar sırasında bilgisi, zekâsı ve ilmî konularda üstün yeteneği ile İbn-i Haldun'u şaşırtmıştır (Manz, 2017, s. 39).

Tarihî bilgilere önem veren Emir Timur, başarılarının kaleme alınması için meclislerinde ve seferlerinde devamlı bazı görevliler bulundurmıştır. Emir Timur'un Hindistan seferini ve bu seferdeki başarıları anlatan *Ruznâme-i Gazavât-ı Hindistan* adlı eser, bu görevlilerden biri olan Gıyâseddin Ali Yezdî tarafından kaleme alınmıştır. Bu görevlilerden olan Nizâmeddin Şâmî, Emir Timur'un her zaman yanında bulunmuş, Timur'un askerî faaliyetlerine katılmış ve olayları sade bir dil ile özetlemiştir. Emir Timur'un isteği üzerine Nizâmeddin Şâmî, Timurlu dönemi için önemli bir kaynak olan *Zafernâme* adlı eserini yazmıştır (Yüksel, 2007, s. 92).

Şahruh Döneminde İlmî Hayat

Emir Timur'un oğlu olan 1377'de Semerkant'ta dünyaya gelmiştir. Emir Timur sefere çıktığı zamanlar Semerkant'ın idaresini oğlu Şahruh'a emanet etmiştir. Daha sonra 1397'de Şahruh Sistan, Horasan ve Mâzenderân bölgelerine vali olarak tayin edilmiştir. Timur döneminden itibaren Horasan topraklarında vali olan Şahruh, babasının ölümünden sonra taht kavgalarından başarılı ile çıkmış ve Timurlu devletinin hükümdarı olmuştur (Arabşah, 2012, s. 93; Aka, 2010b, s. 293; Hikmet, 1991, s. 27).

Otoriter bir hükümdar olan Şahruh, Herat merkez olmak üzere Horasan'ın siyasî tarihinde ve ilmî tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Emir Timur'un âlim ve sanatkârlara karşı saygılı davranışı onun çocukları ve torunları tarafından da aynı şekilde sürdürülmüştür. Şahruh, Herat şehrinden devleti yöneterek bu şehrin Timurlu hükümdarlığı sona erene kadar mühim bir kültür merkezi halini almasının temeli-

ni de atmıştır. Şahruh, Timurlu devleti başkentini Semerkant'dan Herat'a taşıyarak, Timurlu devletini Mâverâünnehir'den değil de Horasan'dan yönetmeye başlayan ilk hükümdardır. Onun sayesinde Herat, Semerkant'tan farkı olmayan derecede ilmi ve mimari faaliyetlerde ön plana çıkmıştır. Yeni bir devlet sistemi kurmaya çalışan Şahruh, İslam dinine aykırı olan kültür ve alışkanlıklara son verme eylemlerinde de bulunduğu bilinmektedir (Hikmet, 1991, s. 27).

Şahruh'un dindar bir hükümdar olmasıyla ilgili tarihçilerden Hâfız-ı Ebrû onun gün içerisindeki hayatını kısaca şöyle anlatmıştır: *Devlet işlerini aksatsa dahi ibadetini mutlaka yerine getirir. Sabah namazını kıldıktan sonra gün doğana kadar dua eder. Gündüz devlet işleri ile ilgilenir, saraydan çıkar, halk ile görüşür. Çeşitli bölgelerden gelen şehzadeler, misafirler ve elçiler ile bir araya gelir. Biraz öğle uykusundan sonra tarih kitapları ve dini kitapları okuyarak âlimler ile de münazara yapar. İkinci namazını cemaat ile kılar. Akşam namazının ardından da 6 rekât evvabin namazı kılar* (Yüksel, 2009a, s. 30).

Bilgili ve takva sahibi bir hükümdar olan Şahruh, Timur'un emrinde olan ulemâ ile Horasan ulemâsına saltanat nezdinde dengeli mevki dağıtımını yapmıştır. Bu öngörüsü sayesinde Heratlı ulemâ kadılık makamına, Mâverâünnehir'den gelmiş olan âlimleri ise sadaret makamına yerleştirilmiştir (Manz, 2013, s. 263).

Şahruh, bilim adamlarını destekleyerek Herat'a gelmesini sağlamış, dönemin en zengin kütüphanesine de sahip olmuştur. Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın ricası üzerine beş tane nadir dinî eser, Şahruh'un kütüphanesinde birer nüsha çoğaltarak Mısır'a gönderilmiştir. Sultan Çakmağ'ın istediği eserler, Ebu Mansur-i Mâtrudî'nin *Tevilat-î Hücceti ehli Sünnet*, Fahrettin Razi'nin *Tevsîr-i Kebîr*, *Şerh-i Ravza der Mezheb-i Şâfi*, Hâce Mes'ud-i Buharî'nin *Şerh-i Telhis-i Camî* ve Mevlâna Alâaddin Pehlivan'ın *Şerh-i Keşşâfi* eserleridir. Şahruh, başta Pervaneci Hüsameddin Mubârekşah olmak üzere elçi heyetini bu eserler ile Memlûk sultanına göndermiştir (Aka, 2010b, s. 294; Yüksel, 2009a, s. 30-31).

Şahruh, Türkçe eser yazarları da desteklemiş olmalıdır ki; bu dönemde Lutfi, Sekkâkî, Seydî Ahmet Mirza gibi Türkçe şiir yazar şairler de yetişmişlerdir. Ayrıca önemli Türkçe eserler olan *Bahtiyarnâme*, *Mi'râcnâme*, *Kutadgu Bilig*, *Atabetü'l-Hakâyık* gibi eserlerin Uygurca yazısı ile yeniden kaleme alınması, bu dönemde Türkçe'nin de itibar gördüğünün bir göstergesidir (Aka, 2010b, s. 294).

Şahruh'un oğlu Baysungur Mirza'da meşhur bir hattat olmakla birlikte kendi

konağını adeta bir sanat akademisi haline getirmiştir. Onun teşvikleri ile ileri düzeye ulaşan resim sanatı, vefatı üzerine duraklama dönemine girse de Sultan Hüseyin Baykara döneminde, Nevâî'nin himayesinde Behzâd tarafından yeniden canlandırılmıştır. "Baysungur Sanat Akademisi" olarak bilinen çalışma merkezini meydana getiren Baysungur'un kütüphanesinde çalışan Ca'fer-i Tebrîzî ve yanındaki âlimler onun emeğine ve desteğine saygıdan Baysungurî nisbesini kullanmışlardır. Şahruh'un diğer oğlu İbrahim Mirza, hâkim olarak tayin edildiği Fars vilayetinin merkezi Şiraz'da ilim ve sanatın ilerlemesi için önemli faaliyetler gerçekleştirmiştir. İki kardeş Baysungur ile İbrahim arasında ilim ve sanat konusunda mektuplaşmaların olduğu da bilinmektedir. İbrahim Mirza Baysungur'un sarayında sesi çok güzel olan şarkıcı Yusuf Endeğâi için yüz bin gümüş dinar teklif ederek, onu kendi sarayına göndermesini rica etmiştir (Aka, 2010a, s. 169; Alparslan, 1992, s. 276; Alan, 2007, s. 108).

Şahruh'un hükümdarlık dönemi ile ilgili eser yazarlar arasında en önde gelen isimler, Şerefeddin Ali Yezdî, Hâfız-ı Ebrû, Tacü's Selmânî'dir. Şerefeddin Ali Yezdî, Şahruh'un oğlu Fars hâkimi İbrahim Sultan'ın hamiliğinde yazdığı *Zafernâme* adlı eserinde, Timur'un saltanatı ve Halil Sultan dönemini anlatmış ve bu dönemlere ait öteki eserlerde bulunmayan önemli bilgilere yer vermiştir. Yine dönemin ünlü tarih yazarlarından olan Hâfız-ı Ebrû, Şahruh'un isteği üzerine yazdığı *Mecma'u't-Tevârih* adlı eserini önemli tarih kitaplarından derlemiştir. Nizâmeddin Şâmî'nin yazdığı *Zafername* adlı eser 1416'ya kadar Şahruh döneminden bahsetmektedir. Onun en önemli eseri olan *Mecma'u't-Tevârih* adlı eserin dördüncü bölümünün Şahruh'un oğlu Mirza Baysungur'a hitap edildiğinden *Zübdetü't-Tevârih-i Bâysungurî* ismi verilmiştir. Bu eserin ikinci kısmı da Şahruh dönemi tarihini içermektedir. Bu dönemin önemli tarihçilerinden olan Tacü's-Selmânî, *Tarihnâme* adlı eserini yazması için kendisini Şahruh'un teşvik ettiğini söylemektedir. Şahruh döneminin en önemli müelliflerinden biri de Abdurrezâk Semerkandî'dir. Semerkandî'nin, en önemli eseri *Matla'ı Sadeyn ve Mecma'ı Bahreyn* olup, bu eser Farsça kaleme alınmış ve 1304 yılından 1471 yılına kadar dönemi kapsayan vakaları anlatmaktadır (Yüksel, 2009a, s.30; Selmani, 1999, s. 11-12; Manz, 2013, s. 73).

Şahruh'un özellikle tefsir, hadis fıkıh ve tarih kitapları okumayı çok sevdiğini, dinî ilimler ile ilgili sohbetlere katılmayı sevdiği bilinmektedir. Şahruh döneminde ulemâ sınıfında yer alanlar genelde Timur'un iktidarı döneminde meşhur olan Sâdeddin Taftâzânî, Seyid Ali Cürçânî ve Şemseddin Muhammed el Cezerî gibi ulemânın çocukları veya onların talebelerinden oluşmaktaydı. Şahruh döneminde sufi şeyhlerine önem verildiği bilinmektedir. Şahruh'un en değer verdiği âlimin Bahâeddin Nakşibendî'nin de ha-

lifesı olarak gördüğü Muhammed Parsa olduğu söylenmektedir. Şahruh her zaman önde gelen ulemânın mezarlarını ziyaret etmiştir. Meşhed’de sekizinci İmam olarak bilinen İmam Ali Rıza’nın türbesine sürekli ziyaret etmiş ve halkın önem verdiği mekân ve şahıslara her zaman ihsanlarda bulunmuştur (Manz 2013, s. 259, 265; Yüksel, 2009a, s. 119).

Uluğ Bey Dönemi

Uluğ Bey 1394 yılında Azerbaycan’ın Sultaniye şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası Emir Timur’un küçük oğlu Şahruh, annesi ise Çağatay asilzadelerinden Gıyâseddin Tarhan’ın kızı Gevherşâd Aga’dır. Şahruh, Timurlu devletinin başına geçtiğinde, başkenti Herat’a taşımakla birlikte Uluğ Bey’i on altı yaşında iken Semerkant’ın hâkimliğine tayin etmiştir. Uluğ Bey, babası Şahruh’un ölümünden sonra Timurlu devletinin hükümdarı olmuş ve bu dönemde devletin başkenti tekrar Semerkant şehri olmuştur (Bartold, 2015, s. 47-48; Unat, 2012, s. 127).

Uluğ Bey, yaptığı savaşları ile değil de ilmî araştırmaları ile daha çok ün kazanmıştır. Uluğ Bey’in Semerkant’ta vali olarak hüküm sürdüğü dönemlerde, müspet ilimlerin etkin olduğu bir ilmî çevre oluşturmuştur. Uluğ Bey hâkimliğe tayin edildiği yıllarında yaptırdığı ilk bilim merkezlerinden biri Buhara’daki medresedir. Uluğ Bey, Semerkant valiliği döneminde matematik ve astronomi ilimlerine daha çok ilgi göstermiş ve bu konular üzerine Gıyâseddin Cemşid Kâşî, Kadızâde-i Rûmî gibi devrin ünlü bilim adamlarından ders almıştır. Bu âlimlerle ilgili Abdurrezzâk Semerkandî’de kendi eserinde, Uluğ Bey’in o dönemin Eflatunu olarak bilinen Kadızâde Rûmî’nin, talebesi olduğunu, hatta Kadızâde’nin ona “evladım” diye hitap ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca dönemin Batlamyus’u olarak görülen Mevlânâ Alâeddin Ali Kuşçu ve Uluğ Bey’in ricası üzerine Kaşan’dan, Semerkant’a gelen Mevlânâ Gıyâseddin Cemşid gibi âlimler ile bir araya gelerek birçok bilim dalında ve özellikle de riyazî ilimlerde yeni bir gelişim ortaya koymuşlardır (Bartold, 2015, s. 133; Topdemir-Unat, 2013, s. 118; Semerkandî, 2008, s. 379).

Uluğ Bey’in, Semerkant’ta yaptırdığı inşası 1417’de başlayıp 1421’de biten medresesinde çeşitli bilim dallarında, eğitim verilmiştir. Bu medrese, Timurlu tarihi döneminin en önde gelen bilim merkezi olarak bilinmektedir. Onun, astronomi bilminde çok iyi olduğu hakkında Ali Şîr Nevâyî’serinde şöyle bilgi vermiştir: “*Bilgin Padişah idi. Üstünlükleri pek fazla idi. Yedi tür kıraat ile Kur’ân-i Mecîd hatırında idi. Zic yazacak ve rasat bağlayacak kadar Hey’et ve Riazîye’yi iyi bilirdi. Onun zici hala yaygındır. Bu faziletlere sahip olmakla beraber namaza da meyillidir*” (Topdemir-Unat, 2008, s. 119; Nevâyî, 2015, s. 516).

Uluğ Bey, Kadızâde, Kaşanî ve Ali Kuşçu birlikte kararlaştırarak Semerkant'ta önemli bir gözlemevi kurmuşlardır. Bu gözlemevi İslam bilim dünyasında önemli bir yere sahip olup Uluğ Bey burada bir astronomi mektebi de vücuda getirilmiştir. Bu mektepte, matematik ve astronomi ilimlerinden verilen dersler, gözlemevi sayesinde hem teorik hep pratik şekilde uygulama şansını yakalamıştır. Gözleminde yapılan çalışmalar sonucunda *Zic-i Uluğ Bey* adlı gözlemlere dayalı önemli astronomik eser meydana gelmiştir. 1437'te tamamlanan bu esere 1018 yıldız gözlemlenerek yazılmıştır. Bu eser tamamlandığı gün Uluğ Bey, Bağ Meydan'da tüm müderris ve talebeleri toplamış ve eserin bitiş şerefine büyük bir ziyafet vermiştir. Medrese ve rasathanede çalışan ve okuyan herkese hediyeler dağıtmıştır. Bu gözleminde yapılan çalışmalar hassas bir şekilde "seyyar ve sabit yıldızlar takip edilerek zarif nakışlarla eşsiz rakamlarla kayda alınmıştır. Eser meydana getirilirken daha önce İlhanlı döneminin ünlü âlimi Nasreddin Tûsî tarafından yazılan *Zic-i Cedid-i İlhanî* adlı eserden faydalanılmıştır. Uluğ Bey, sadece astronomi ilmi ile meşgul olmamış, fen, edebiyat ve tarih hatta musiki ile de ilgilenmiştir. Onun Türkistan halkları tarihine ait Şeceretü'l-Etrak ve Ulus -ı Erbaa-i Cengizi adlı eserleri de mevcuttur (Uluğ Bey, 2012, s. 9, 24-25; Topdemir-Unat, 2013, s. 120; Semerkandî, 2008, s. 380; Abdullayev, 1969, s. 55).

Ebu Said Mirza Dönemi

Ebû Said Mirza 1424'te dünyaya gelmiş olup, Timur'un Oğlu Miranşah Mirza'nın torunudur. Ebû Said, 1451 de Semerkant tahtına oturarak, önce Mâverâünnehir'i sonra Horasan topraklarını da ele geçirmiş ve on sekiz yıla yakın hükümdarlık sürmüştür. Devlet yönetimini Nakşibendî tarikatının o dönemki önde gelen ismi Ubeydullâh Ahrâr'ın etkisi altında idare eden Ebû Said, sıkı bir dinî yönetim kurmaya çalışmıştır. Bu yüzden dinî bilimler dışındaki bilimlere fazlaca itibar vermemiş ve saltanatını Ahrâr'ın istekleri üzerine tesis etmiştir. Ebû Said Mirza, Mevlânâ Ahrâr'ın kudretine inanmış ve bundan sonra devlet yönetimini bizzat onun etkisi altında sürdürmüştür (Yuvalı, 1994, s. 224-225; Alan, 2007, s. 122-123, 129, 303).

Ayrıca Ebû Said, Mâverâünnehir ve Horasan topraklarında hâkimiyetini kabul ettirmesi sürekli diğer Timurlu mirzaları ile mücadele içerisinde gerçekleşmiştir. Onun döneminde pek fazla saray meclisleri yapmaya veya sanat uzmanlarına hamilik etmeye zamanı olmamıştır. Bu yüzden onun döneminde adından söz ettirecek kadar kültür faaliyetleri olmadığı bilinmektedir. Devletşah'ı'nın ifade ettiğine göre, "Ebû Said zamanında yaşayan büyük âlimler şunlardır: Meşayiten tarikat ve hakikatin sultanı Hâce-i Ahrâr, âlimlerden Mevlâna Kutbüddin Ahmed İmamü'l-Herevî, şairlerden

Abdü's-Samed Bedahşî, Hâce Muhammed Birse (Alan, 2007, s. 303-305; Devletşah, 1977, s. 555).

Hüseyin Baykara Dönemi

Hüseyin Baykara, Haziran 1438 de Herat'ta dünyaya gelmiştir. 1470 yılında Herat tahtına oturan Sultan Hüseyin Baykara'nın hükümdarlığı 1506 yılına, yani vefatına kadar sürmüştür (Fayzıyev, 1995, s. 104; Babür, 1970, s. 254; Devletşah, 1977, s. 601-604).

Sultan Hüseyin Baykara hükümdarlığının yanı sıra *Hüseyin Baykara Divanı* adlı şiir kitabı ile de meşhurdur ve şiirlerinde hep Hüseyinî mahlasını kullanmıştır. Bu eser kendisi hayatta iken toplanarak divan haline getirilmiştir. Ayrıca Sultan Hüseyin Baykara'nın yedi bölümden oluşan bir de risalesi mevcuttur. Bu eserinde kendi nesebinden, dervişlere saygısından, kurduğu vakıf ve hayır kurumlarından, Molla Câmî'den ve ona olan saygısından, Ali Şir Nevâyî'nin faziletlerinden bahsetmiştir (Aşırov, 2005, s. 178; Yıldırım, 2010, s. 23).

Ali Şir Nevâyî kendi eserinde “O hazretin güzel şiirleri, beğenilen beyitleri pek çoktur, ayrıca divan da tertip etmiştir” diye mevzusu geçen divanın mevcut olduğunu doğrulamaktadır. Bu divan XV. yüzyılda yazılan Türkçe eserler arasında Ali Şir Nevâyî'nin eserlerinden sonra önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Farsça'nın yoğun olarak kullanıldığı bu dönemlerde, Türkçe'nin unutulmamasına katkı sağlamak amacıyla da kaleme almış olması da muhtemeldir. Çünkü bir Türkçe aşığı olan Sultan Hüseyin Baykara, Ali Şir Nevâyî ile birlikte Türkçe'nin gelişmesi ve Fars dilinden geri kalır yanının olmadığını ispat etmek için çok çaba sarf etmiştir (Aşırov, 2005, s. 160, 181).

Sultan Hüseyin Baykara, Türkçe'nin unutulmaya yüz tuttuğunu, fakat Ali Şir Nevâyî gibi birinin ortaya çıkarak onu yeniden canlandırdığını, kendi risalesinde: “*Türk dilinin ölmüş cesedine Mesih nefesiyle ruh giydirdi ve o ruhu bulanlar Türk usulü sözcüklere atkı ve çözgü iplikleri ile dokunan cennet elbisesi giydirdi. Ve sözün gül bahçesinde tabiatın ilkbaharında yağın yağmurlarıyla rengârenk güller açtı. Ve nazım deryasına düşünce bulutlardan ruh besleyici damlalar ile rengârenk inciler saçtı*” şeklinde ifade etmiştir. Türk dilinin yeniden canlanmasında, Nevâyî'nin büyük emeğinin olduğunu yukarıdaki sözleriyle ortaya koyan Sultan Hüseyin Baykara, aynı şekilde bu dilin canlanmasında, şiirleri ile risalelerini bir araya getirerek *Hüseyin Baykara Divanı* adlı eseriyle önemli bir katkıda bulunmuştur (Yıldırım, 2010, s. 22; Babür, 1970, s. 255).

Sultan Hüseyin Baykara döneminde yazılan eserler genellikle Farsça kaleme alınmakla birlikte Ali Şir Nevâyî'nin önemli katkısıyla Türk edebiyatı da canlı tutulmuştur. Sultan Hüseyin Baykara ve Ali Şir Nevâyî'nin asıl amacı da Farsça'yı küçümsemek değil, Türkçe'yi unutturmamak olarak görülmüştür. Bu açıdan bakıldığında Ali Şir Nevâyî, Türk edebiyatına otuz yakın eser kaleme alarak katkıda bulunmuştur. Sultan Hüseyin Baykara'da kendi divanı ile bu dilin unutulmaması için mücadele eden müelliflerden sayılmaktadır (Aşırov, 2005, s. 183).

Sultan Hüseyin Baykara dönemi, Horasan ve Türk tarihinde ilim ve kültürün yüksek seviyeye ulaştığı bir dönem olarak bilinmektedir. Bu dönemde birçok bilim dalında zamanın en meşhur kimseleri faaliyet göstermişlerdir. Onlar için her türlü çalışma imkânları sağlanmıştır. Yeni medreseler ve ilim merkezleri inşa edilmiştir. Ayrıca sarayda da bilim ve şiir meclisleri kurulmuştur (Babür, 1970, s. 277).

Dönemin bir diğer önemli edebî gelişmesi, Ali Şir Nevâyî'nin elinde şekillenen Çağatay edebiyatıdır. Ali Şir Nevâyî'nin, küçük yaşlarından itibaren edebiyata ve şiire merak saldığı bilinmektedir. Çünkü onun ailesinde, öncelikle babasının evinde daima şair, ressam ve müzik ustalarını ağırladığını ve kendisinin de hece vezniyle şiir söylediğinden bahsedilir. Sanat aşkı ile iç içe olan ailede büyüyen Ali Şir Nevâyî'nin, ileride meşhur olmasının esas nedeni aile fertlerinin manevi desteğidir. Bu zaman zarfında sarayda bulunan çocuklar Farslı müderrisler tarafından eğitildiğinden Ali Şir Nevâyî ve Sultan Hüseyin Baykara küçük yaştan itibaren Fars diline ve kültürüne aşina olmuşlardır (Levend, 1991, s. 30).

Sultan Hüseyin Baykara, Horasan tahtına oturunca o zamanlar Semerkant'ta vali olarak bulunan Ebû Said'ın oğlu Sultan Ahmet Mirza'ya mektup yazarak ondan Ali Şir Nevâyî'nin kendi yanına Horasan'a gönderilmesini rica etmiştir. Sultan Ahmet Mirza'nın izni ile Ali Şir Nevâyî 14 Nisan 1469'da Herat'a geri dönmüştür. Devletşah Semerkandî *Tezkirey-i Devletşah* adlı eserinde Ali Şir Nevâyî'den övgü ile bahsederek onun devleti bayındırlaştırmak ve sanatı desteklemek gibi iki önemli vazifesinde de fevkalade başarılı olduğunu, bu sayede halkın ve ilmiyenin gönlünü fethettiğini söylemektedir (Levend, 1991, s. 34).

Ali Şir Nevâyî, otuz cilde yakın Farsça ve Türkçe eserin müellifidir. Türkçe eserlerinde "Nevâyî", Farsça eserlerinde ise "Fânî" mahlasını kullanmıştır. Onun Farsça şiirlerinin pek fazla üst düzeyde olmadığı düşünülmekle birlikte kendisine "Züllisaniyen" yani iki dil sahibi lakabı da verilmiştir. Onun, *Mecâlisü'n Nefâis* isimli biyografik ese-

rinde şairlerin eserlerini ve kişiliklerini genelde bir iki cümle ile değerlendirmekte, bazı yerlerde ise okurken eğlendiren fıkralar da kullanmaktadır (Hikmet, 1991, s. 50; Manz, 2013, s. 69; Eraslan, 1987, s. 1).

Ali Şir Nevâyî'nin desteği ile Herat, o dönem ilim adamlarının uğrak yeri olmuş, şairlerin sayısı da oldukça artmıştır. Ali Şir Nevâyî'nin 1501'de vefatı Timurlu hanedanının son hükümdarı olan Sultan Hüseyin Baykara'nın hükümdarlığını etkilemiştir. Fakat bu kayıp sadece Sultan Hüseyin Baykara'nın saltanatını değil dönemin kültür hayatını da sarsmıştır. Çünkü bu dönemin kültür tarihine damgasını vuran Nevâyî, Çağatay edebiyatının altın dönemini yaşamasına büyük katkıları olmuştur. Söz konusu katkıyı anlamak için Çağatay edebiyatının meydana geliş sürecine bakılması gerekmektedir (Levend, 1965, s. 46-47).

Timurlu hanedanının hükümdarlığı sürecinde ilmî ve edebî eserler, ağırlıklı olarak Farsça olmak üzere Arapça ve Türkçe ele alınmıştır. Fakat o dönemki Türkçe eserlerin dili genelde “Çağatayca” olarak adlandırılmaktadır. Farsça'nın üstün olduğu bu dönemlerde, Türkçe eserlerin de mevcut olduğu bilinmektedir. Türkçenin halk arasındaki konuşma dili dışında resmîyette unutulmaya yüz tuttuğu bu dönemlerde, bu dilin Çağatayca olarak yeniden canlanması söz konusudur. Çağatay dili, en parlak dönemlerini Sultan Hüseyin Baykara döneminde yaşamıştır. Bu dönemde Abdurrahman Câmî gibi Farsça yazan ilim erbabı ile Ali Şir Nevâyî gibi Türkçe yazan âlimlerden çok kıymetli eserler bırakmışlardır.

Çağatay Türkçesi'ni kullanan Timurlu dönemi müelliflerinden bahsedecek olursak, Sekkâkî, Atâyî, Gedâyî, Lutfî gibi isimler ilk olarak akla gelmektedir. Ali Şir Nevâyî'nin, Çağatay Türkçesi ile yazdığı ilk tezkiresi *Mecâlisü'n Nefâis* adlı eseri, Çağatay Türkçesi açısından çok önemli eser olmakla birlikte XIV. ve XV. yüzyılların sosyal ve kültür tarihi ile ilgili de önemli kaynak oluşturmaktadır. Ayrıca Ali Şir Nevâyî'nin *Nesâyimü'lMahabbe* eseri de Molla Câmî'nin *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti Kuds* eserini çok beğenerek, bu eserin Farsça bilmeyen Türklerin de okuyabilmesi için, içine bazı ilaveler katarak Çağatay Türkçesi'ne tercüme etmiştir (Levend, 1965, s. 25; Yüksel, 2009a, s. 18-19).

Türkçe eser yazan önemli müelliflerin yanında Farsça eser yeren meşhur şairler arasında Kâsımî Envâr, Kirmânî Şâh Nimetullah Veli ve Molla Câmî bulunmaktadır. Molla Câmî, Şeyhim Süheylî, Hasan Ali Celayir, Mevlana Âsafî, Bennâyî, Seyfî Buhârî, Mevlânâ Abdullah Hâtîfî, Mir Hüseyin-i Muammâyî, Muhammed Bedahşi,

Yûsuf Bedîî, Muhammed Sâlih, Hüseyin Kâmî, Hilâlî, Ehlî, Hasan Şah, Abdullah Mervârid, Eftaleddin Mahmud, Devletşah Semerkandî, Mirhând, Hândmîr, Zeyneddin Vasıfî ve Kemâleddin Behzâd Hüseyin Baykara döneminin önemli alim ve sanatçılarındandır (Aka, 2017, s. 199).

Sonuç

Türk-İslam tarihinin en önemli dönemlerinden birini teşkil eden Timurlu devleti, siyâsî ve askerî faaliyetlerinin dışında ilmî ve kültürel gelişmeleri ile de Türk tarihine yön vermiştir. Emir Timur'un tarih sahnesine çıkışı ile Timurlu devletinde bir devlet politikası haline gelen ilmî ortamları ve ulemâyı himaye etme geleneği Timurlu hanedanının sonuna kadar devam etmiştir. Timur'un ardından tahta geçen Şahrüh, Uluğ Bey, Ebu Said Mirza ve Hüseyin Baykara; Emir Timur'un devlet siyaseti haline getirdiği bilimi geliştirme ve bilim insanlarını koruma politikasına devam etmişlerdir. Bu durum Timur ülkesinin dört bir tarafından gelen âlim, sanatçı ve müeddiblerin Semerkand ve Herat'ta toplanmasına sebep olmuştur. Askerî başarılarının yanında bilime önem veren Timurlu hanedanı, Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde Timurlu rönesansı denilen ilimde gelişme çağını da başlatmışlardır. Bu bağlamda tarih, coğrafya, dini bilimler, astronomi ve matematiğin altın çağını yaşadığını söyleyebiliriz. Tüm bilimlerin yanında Ali Şir Nevai ve Hüseyin Baykara'nın gayretleri ile Çağatay edebiyatının yükselişi Türkçe'nin Farsça karşısında Horasan ve Türkistan sahasında güçlenmesine vesile olmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdullayev, İ. (1969). *Semerkanth Âlimler*, Fen Neşiryatı.
- Abdurrezâk-i Semerkandî. (2008). *Matla'i Sadeyn ve Mecma'-ı Bahreyn*. Özbekistan Yayınları.
- Aka, İ. (2010a). *Timurlar Devleti Tarihi*, Berikan Yayınları Ankara.
- Aka, İ. (2017). *Timur ve Devleti*. TTK.
- Alan, H. (2007). *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1506)*. Ötüken Yayınları.
- Ali Şir Nevâyî. (2015). *Mecalisü'n-Nefâis*. TDK.
- Aşırov, A. (2005). *Sultan Hüseyin Baykara Divanı*. Miras Yayınları.
- Barthold, W. (2015). *Uluğ Bey ve Zamanı*. TTK.
- Devletşah Semerkandî. (1977). *Devletşah Tezkiresi*. İstanbul.
- DİA. (1992). Bâliş. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 22.
- DİA. (1992). Baysungur Gıyâseddin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, 276-277.

- DİA. (2010b). Şahrüh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 38, 293-295.
- DİA. (2012). Timur. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 41, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 173-177.
- DİA. (2012). Uluğ Bey. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, 127-129
- Eraslan, K. (1987). *Hüseyin Baykara Divânı'ndan Seçmeler*. KTB.
- Fayziyev, T. (1995). *Timurlular Şeceresi*, Yazuvçı Neşiryatı.
- Hikmet, A. A. (1991). *Câmî Hayatı ve Eserleri*. MEB.
- İbn Arabşah. (2012). *Acâbu'l Makdûr (Bozkırdan Gelen Bela)*. Selenge Yayınları.
- Levend, A. S. (1965). *Ali Şir Nevâyî Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*. TTK.
- Manz, B. F. (2013). *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*. İş Bankası Yayınları.
- Tacû's- Selmânî. (1999). *Tarihnâme*. TTK.
- Topdemir, H. G.-Unat. Y. (2013). *Bilim Tarihi*. Pegam Akademi.
- Uluğ Bey. (2012). *Zîc-i Uluğ Bey (Uluğ Bey'in Astronomi Cetvelleri)*. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Yıldırım, T. (2006). Ali Şir Nevâyî'nin Eserlerinde Yakın Dostu Hüseyin Baykara. *Modern Türk Araştırmalar Dergisi*, (3)3, 100-107.
- Yıldırım, T. (2010). *Hüseyin Baykara Divanı*. Hat Yayınevi.
- Yüksel, M. Ş. (2007). Timur, Tarih ve İbn Haldun. *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu, (İstanbul 26-27 Mayıs 2005)*, 89-106.
- Yüksel, M. Ş. (2008). Arap Kaynaklarına Göre Timur ve Din. *Tarih İnceleme Dergisi*, (21)1, 239-258.
- Yüksel, M. Ş. (2009a). *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*. TTK.
- Zahirüddin Muhammed Babür. (1970). *Baburnâme, Babur'ün Hâtıraları*. MEB.

BAKÜ FATİHİ NURİ KİLLİĞİL PAŞA VE FAALİYETLERİ

Edanur KAYMAKÇI *

Özet

1889 tarihinde İstanbul’da dünyaya gelen Nuri Paşa (Killigil), 1903- 1906 seneleri arasında Kuleli Askeri İdadisinden mezun olmuştur. Ardından 1906- 1909 senelerinde de Harbiye Mektebi’nde askeri eğitimini tamamlamıştır. Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde yaşanan Trablusgarp Savaşı’nda ve Balkan savaşlarındaki başarılarından dolayı 1912 senesinde mü-lazım-ı evvel, 1913 senesinde ise yüzbaşı rütbesine terfi etmiştir. 1915 senesine gelindiğinde ise İngilizlere ve İtalyanlara karşı Mısırta Cephesine gönderilmiştir. Yakın tarihimizin önemli şahsiyetlerinden birisi olan Nuri Killigil Paşa aldığı askeri eğitimler ve katıldığı savaşlarda gerçekleştirmiş olduğu başarılarından dolayı Osmanlı Devleti’nin önemli paşalarından, komutanlarından, subaylarından ve devlet adamlarından birisi olarak anılmaktadır. Nuri Paşa’nın başarıları Osmanlı topraklarıyla sınırlı kalmayıp Azerbaycan’da da adından çokça söz ettirmiştir. Enver Paşa Kafkasya’daki Türklerin, Ermeni mezaliminden kurtarılması için “Kafkas İslam Ordusu” adıyla özel bir ordu kurulmasına karar vermiştir. Ordunun başına da daha önce katılmış olduğu savaşlarda başarılarıyla ön plana çıkan kardeşi, Nuri Paşa’yı görevlendirmiştir. Nuri Paşa, Kafkas İslam Ordusu’nun komutanı olarak Bolşevik ve Ermenilere karşı gerçekleştirmiş olduğu başarılarıyla kuşkusuzdur ki Azerbaycan tarihinin de en önemli isimlerinden birisi haline gelmiştir. Doğunun ilk demokratik Türk devleti olan Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, Türk Askeri Heyeti’nin Kafkasya’ya gönderilmesinin ardından jeopolitik konumunu güçlendirmiştir. Böylelikle Azerbaycan’ın siyasi egemenliğini Gence’den Bakü’ye kadar genişletmiştir.

Bu çalışmada Azerbaycan’da büyük bir üne sahip olan bir Osmanlı paşasının kardeş devletimiz Azerbaycan tarihinin seyrini nasıl değiştirdiği aktarılmıştır. Nuri Killigil’in askeri hayatı ve Turancılık anlayışı doğrultusunda Kafkasya’da gerçekleştirmiş olduğu faaliyetleri incelenmiştir. Paşa’nın komutasındaki Kafkas İslam Ordusu’nun Kafkasya’daki faaliyetlerine ve katkılarına, Azerbaycan Ordusu’nun kurulmasındaki rolüne değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nuri Paşa, Azerbaycan, Bakü, Kafkasya, İslam Ordusu

* Doktora Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, kaymak-cieda@gmail.com.

NURI KILLIGIL PASHA, THE CONQUEROR OF BAKU, AND HIS ACTIVITIES

Abstract

Born in 1889 in Istanbul, Nuri Pasha (Killigil) graduated from the Kuleli Military High School between 1903 and 1906. He later completed his military education at the Military Academy from 1906 to 1909. Due to his successes in the Italo-Turkish War and the Balkan Wars during the late Ottoman period, he was promoted to the rank of Mülâzım-ı Evvel (First Lieutenant) in 1912 and to Yüzbaşı (Captain) in 1913. By 1915, he was deployed to the Misrata Front to fight against the British and Italians. Nuri Killigil Pasha, one of the prominent figures of recent Turkish history, is remembered as a significant general, commander, officer, and statesman of the Ottoman Empire due to his military education and his achievements in the wars he participated in. His accomplishments were not limited to Ottoman territories; they also extended to Azerbaijan. Enver Pasha decided to establish a special army named the “Caucasian Islamic Army” to rescue the Turks of the Caucasus from Armenian atrocities. He appointed his brother, Nuri Pasha, known for his prior successes, as the commander of this army. As the commander of the Caucasian Islamic Army, Nuri Pasha became one of the most notable figures in Azerbaijani history due to his successes against the Bolsheviks and Armenians. The first democratic Turkish state in the East, the Azerbaijan Democratic Republic, strengthened its geopolitical position following the deployment of the Turkish Military Delegation to the Caucasus. This allowed Azerbaijan to expand its political sovereignty from Ganja to Baku.

This study discusses how an Ottoman Pasha, who is widely celebrated in Azerbaijan, influenced the course of history in our fraternal state, Azerbaijan. It examines Nuri Killigil’s military career and his activities in the Caucasus in line with his understanding of Pan-Turkism. The study also explores the activities and contributions of the Caucasian Islamic Army under his command, along with its role in the establishment of the Azerbaijani Army.

Keywords: Nuri Pasha, Azerbaijan, Baku, Caucasus, Islamic Army.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu günden itibaren 600 yıllık yıllık tarihi boyunca birçok Osmanlı paşası devlet yönetiminde etkin rol oynamıştır. Kuşkusuzdur ki Osmanlı tarihinde adını sıkça duyduğumuz, başarılarıyla ön plana çıkan birçok paşa olmuştur. Bu paşalardan birisi de Nuri Killigil Paşa'dır. 1889 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelen Nuri Paşa, 1906 senesinde Kuleli Askeri İdadisinden, 1909 senesinde Harbiye Mektebi'nden mülazım-ı sâni rütbesiyle mezun olmuştur. 1910 tarihinde amcası Halil Kut Paşa'nın yanında Padişahın Maiyet-i Seniyye Bölüğüne tayin olmuştur. Böylece ilk askeri deneyimlerini amcasının yanında gerçekleştirmiştir. Daha sonraki yıllarda ise Kuzey Afrika ve Balkan topraklarında gerçekleştirilen savaşlarda etkin rol oynayarak Osmanlı Devleti'nin son dönem savaşlarında yer almıştır. Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'daki son toprağı olan Trablusgarp Savaşı'nda ağabeyi Enver ve amcası Halil Kut paşaların yanında İtalyanlara karşı savaşmıştır. Hemen ardından ise Balkan savaşlarının başlaması üzerine Balkan Savaşlarında görevde bulunmuştur. Çanakkale zaferinin ardından Nuri Paşa ikinci kez Trablusgarp'a gönderilmiştir. İngiliz ve İtalyan birliklerine karşı direnen Afrika Gruplarını yönetmiştir. XX. yüzyılın başlarında yaşanan Trablusgarp Savaşı'nda ve Balkan savaşlarında göstermiş olduğu başarılarından dolayı Nuri Paşa, 1912 senesinde mülazım-ı evvel, 1913 senesinde ise yüzbaşı, 1915 senesine İngilizlere ve İtalyanlara karşı Mısırta Cephesinde savaşmıştır. (Karaköse, 2012; s. 23-25). 1916 senesinde ise binbaşı rütbesine ulaşmıştır. 1917'de yarbay, 1918 senesinde ise fahri ferik rütbesini almıştır. Ayrıca göstermiş olduğu başarılarından dolayı aynı zamanda madalyalar ile taltif edilmiştir. Nuri Paşa, Altın Liyakat Madalyası ile Almanya Demir Haç Madalyası; 1917'de ise Altın Liyakat Madalyası ve Avusturya- Macaristan İmparatorluğu'nun Üçüncü Derece feragat Madalyası ile taltif edilmiştir. (Türk, 2013; s. 261). Yakın tarihimizin önemli şahsiyetlerinden birisi olan Nuri Killigil Paşa aldığı askeri eğitimler ve katıldığı savaşlarda gerçekleştirmiş olduğu başarılarından dolayı Osmanlı Devleti'nin önemli paşalarından, subaylarından ve devlet adamlarından birisi olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Türkiye tarihinde olduğu kadar Azerbaycan tarihinde de önemli bir yere ve öneme sahiptir.

Kafkas İslam Ordusu'nun Kurulması ve Nuri Paşa'nın Kafkasya'ya Girmesine Neden Olan Gelişmeler

Rusya'da 1916 senesinin sonbaharından itibaren huzur ve istikrar bozulmuştur. Ülkede sosyal dengeler kaybolmuş, halk yüksek enflasyon ve fakirliğin acısıyla kıvrınmaya başlamıştır. Rus Çarlığı'nın başkentinde yani St. Petersburg'da yapılan

gösteri ve grevlerin şiddeti artmış olup yönetimi tehdit edecek boyuta gelmiştir. Rusya'nın içine düştüğü bu kargaşa ortamı giderek yönetime karşı bir isyana dönüşmüş, bu durumdan Doğu Avrupa ve Kafkaslardaki cephelerde bulunan Rus askeri birlikleri de etkilenmeye başlamıştır. Rus ordusu 1917 yılında savaş, açlık, hastalık ve disiplinsizlik nedeniyle yaklaşık 100 bin askerini kaybetmiştir. Ülkede ihtilal dalgasının etkisiyle askerler savaşa isteğini kaybederek ordudan firar etmeye başlamıştır. Yaşanan tüm bu gelişmeler neticesinde Rus Çarı 12 Mart 1917'de görevden çekilmek zorunda kalmıştır. Bunu üzerine 16 Mart'ta Sosyalist Menşevikler, Krensky liderliğinde geçici bir ordu kurmuştur. Krensky hükümeti her ne kadar savaşa devam etmek istemişse de Rus halkı ve ordusu savaştan kaçınmıştır. (Görürılmaz, 2015; s. 83).

Rusya'da meydana gelen ihtilalin ve Rus Çarı'nın görevinden çekilmesinden sonra, Doğu Anadolu ve İran'da yaşayan Ermeniler, Azerbaycan ve Kuzey Kafkasların değişik bölgelerine göç etmeye başlamıştır. Ardahan, Kars, Oltu, Artvin, Tebriz ve Güney Kafkaslara doğru kaçmışlardır. 4 Eylül 1915 tarihli Bakü Gazetesi'nde yer alan Ermenistan'ın göz yaşları başlıklı makalede, Türkiye'de yaklaşık 1.200.000 Ermeni yaşadığı belirtilerek, savaşın sonuna kadar bunlardan acaba kaçının hayatta kalacağı, onlardan 200.000 kişinin Güney Kafkaslara göç ettiği belirtilmiştir. Aynı gazetenin 8 Eylül tarihli sayısında ise Güney Kafkaslara göçen Ermenilerin sayısının 250.000'bulduğu belirtilmektedir. (Görürılmaz, 2015; s. 84). Kafkaslarda kısa sürede yerli Türkler ve Ermeniler arasında sürtüşmeler, gerilimler başlamıştır. Rus ordusunun boşalttığı kırsallara ve kontrol noktalarına Ermeniler yerleşmeye başlamıştır. Doğu Anadolu'da bir Ermeni devleti kurma hayalinde olan Ermeniler, Taşnak Komitesi'nin talimatıyla Müslüman ve Türklere karşı bir kıyıma başlamıştır. 3. Ordu Komutanı Vehip Paşa, 6. Ordu'ya gönderdiği bir raporda durumun vahametini şu şekilde açıklıyordu;

“Erzincan’a giren birliklerimiz, Erzincan sokaklarında duvarlara memelerinden çivilerle çakılmış, dudakları, kulakları kesilmiş ve gözleri oyulmuş kadınlar bulmuşlardır. Sokaklarda gözleri çıkarılarak kesilmek ve yakılmak suretiyle öldürülmüş binlerce genç ve ihtiyar görmüşlerdir. Yakılmış ve çukurlara doldurulmuş cesetler her yanı kaplamaktadır.” (Özcan, 2019; s.190).

Albay Kâzım Bey ise daha sonra hatıralarında Doğu illerinde gördüklerini şöyle anlatmaktadır;

“Erzurum’a gittiğimizde şehir içinde 2377 şehit defnettik; Erzurum’da halk göz yaşları içinde kimi babasını, kimi kardeşini öldürülerek yakılmış halde bulmuştu.

*Sokaklarda canlılıktan hiçbir iz bile kalmamıştı. Erzurum yaşayan bir şehir değildi artık. Yerlerde çocuk, kadın ve yaşlılar kanlar içinde yatıyordu... Demir yolu istasyo-
nunda sanki bir mezarlık ölülerini dışarıya çıkarmıştı. Cenazeler arasından geçerek
feci duruma gözlerimizle şahit olduk. Bilhassa Tahtacılar semtindeki karşılıklı yer
alan Ezirmikli Osman Ağa ve Mürsel Paşa konaklarına doldurup yakarak katlettikleri
Erzurumlular, insanı titretiyordu.” (Özcan, 2019; s.191).*

Doğu Anadolu bölgesi Rus yönetimindeyken bu bölgelere Ermenilerin girişle-
ri yasaklanarak bölgenin asayışı sağlanıyordu ancak ihtilal sonrası bölgeden çekilen
Rusların yerini Ermenilerin almasıyla birlikte Türk ve Müslümanlara karşı başlattık-
ları katliamlar neticesinde binlerce Müslüman öldürülmüştür. Ermenilerin baskısı ve
zulmü gün geçtikçe artmaya başlamıştır. Doğu Anadolu’da Türk ve Müslüman aha-
linin can emniyeti kalmamıştır. 10 Şubat’ta Brest-Litovsk görüşmelerinin kesilmesi
üzerine Enver Paşa, Rus işgali altına bulunan bu bölgelerin ancak askeri kuvvetle
kurtulabileceğine karar vererek 12 Şubat 1918’de Türk ordusu harekete geçerek 13
Şubat 1918’de Erzincan’ı, 24 Şubat 1918’de Trabzon’u, 12 Mart 1918’de Erzurum’u
almıştır. (Karaköse, 2012; s.148). Ancak her ne kadar Doğu illeri Ermeni zulmünden
kurtulmuşsa da Kafkas ellerindeki Müslüman ve Türkler korku içerisinde kalmıştır.

Rusya’da ihtilalin getirmiş olduğu karışıklıklar nedeniyle Kafkaslarda da Rus
etkinliği azalmış ve Rusların yerini Ermeniler almıştır. Bölgede Türk ve Müslümanlara
karşı vahşet ve katliamlar günden güne artarak devam etmiştir. Hem Ermeni mezali-
minin yoğunlaşması hem de bölgenin stratejik önemi ve yer altı kaynaklarından dolayı
Almanya, İngiltere ve Rusya arasında yaşanan petrol kaynaklarından pay alma çekişme-
lerinin artmasından dolayı Azerbaycan Türkleri, Osmanlı Devleti’nden yardım istemek
zorunda kalmıştır. Ayrıca Rusya’da meydana gelen ihtilaller sonucunda çarlığın yıkılma-
sı ve Rus yönetiminin karışıklığı Azerbaycan Türklerinin hürriyete kavuşma ve bağımsız
bir devlet kurma arzusunu perçinlemiştir. (Bal, 2014; s. 57). Kendi topraklarında büyük
tehdit altında olan Azerbaycan Türkleri, 1917 baharından beri kendi askeri birliklerini
teşkil etme izni almaya çalışmışlardır. Kerenski hükümeti iktidardan düşmeden kısa bir
süre önce Müslüman birliklerinin kurulmasına izin vermiş fakat bunun için gerekli silah
ve malzeme konusunda hiçbir tedbir alınmamıştır. Müslüman grubu Aralık 1917’de
Azerbaycan askeri kuvvetlerini teşkil etmek üzere harekete geçmiştir. Gence, Bakü,
Lenkeran ve Tiflis’te toplantılar yapıldı. St. Petesburg’tan getirilen “Dikaya Diviziya”nın
mutanlığı altında kuvvet teşkiline başlamışlardır. Ancak ne subay ve ast subay kadrosu
ne de silah ve cebehane ve sair askeri malzemeler yeterliydi. Bakü’de Kadet mektebinde

subay kadroları yetiştirmek için çalışmalar yapıldı. Silah ihtiyaçlarının bir kısmını da cepheden dönen Rus askerlerinden karşılamaları gerekiyordu. Çarlık, Kafkasya Müslümanlarından asker almadığından yüz yıldan beri askerlik sanatından uzak olan Kafkasya Müslümanları askerliği unutmuşlardı. Bu sebeple komşuları Ermeniler ve Gürcüler Rus ordusunda bulunan kendi askerlerinden milli kuvvetlerini kolayca oluştururken Azerbaycan Türkleri büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. (Bal, 2014; s. 94). Tüm bu gerekçelerden ötürü Azerbaycan Türkeri'nin ileri gelenleri aralarında yaptıkları görüşmeler neticesinde Osmanlı Devleti'nden yardım istemeye karar vermiştir. Kafkas Türklerinden oluşan bir heyet 1917 yılının Ekim ayında 6 ordunun bulunduğu Musul'a gitmiştir. Bir başka heyette Mart 1918 tarihinde Batum üzerinden İstanbul'a ulaşmıştır. 6. Ordu komutanı Halil Paşa, Kafkaslar ve İran'daki durumu yerinde görmek ve gerekli araştırmayı yapmak amacıyla Topçu Teğmen Muzaffer Bey'in başkanlığında bir heyeti bölgeye göndermiştir. Teğmen Muzaffer Bey yaptığı incelemeler sonucunda Kafkaslar' da gereken teşkilatı kurmak için şartların uygun olduğunu Enver Bey'e rapor etmiştir. (Görürüylmaz, 2015; s.124). Böylece Kafkas İslam Ordusu'nun kurulmasına başlanmıştır.

Türk subayları, Rusya'da ihtilal çıktığına dair haberleri Şubat Devrimi sonrasında Başkumandanlık vekâletinden gönderilen bir tebliğ vasıtasıyla öğrenmiştir. Kafkas Cephesi'nde savaşan subaylar, harbin sonunda Rusya'nın parçalanmasıyla Azerbaycan'ın, Türkistan'ın müstakil devletler haline gelmesi ve büyük Turan'ın kurulması ile sonuçlanacağı umudunu taşımışlardır. Türk hükümetinin gelişmeleri ihtiyatla ve sükûnetle karşılama siyasetinin gereği olarak cephede muharebeler durdurulmuştur. Ruslarla ateşkes 18 Aralık 1917'de 14 maddelik Erzincan mütarekesi ile sağlanmış, üç ay aşan müzakereler ardından 3 Mart 1918'de imzalanan Brest-Litovsk Barışı imzalanmıştır. Antlaşmanın 4. Maddesi Doğu Anadolu'da işgal altında olan yerlerle ve 1878 Berlin Antlaşması ile Rusya'ya geçmiş Kars Ardahan ve Batum ile ilgilidir. Bu maddeye göre işgal edilen yerlerin Osmanlı Devleti'ne iadesi kararlaştırılmıştır. Ayrıca Kars, Ardahan ve Batum'dan Rus askerlerinin çekileceği ve daha sonrasında bölgenin geleceğinin Osmanlı Devleti ile uyumlu bir şekilde belirleneceği hükmü yer almaktadır. Böylece Kars, Ardahan ve Batum yani "Elviye-yi selase" yeniden Osmanlı Devleti'ne geçmiştir.

3 Mart 1918'de imzalanan Brest-Litovsk Barış antlaşması bölgede asayişin sağlamak için yeterli olmamıştır. Rus ordusunun çekilmesinin ardından Doğu Anadolu ve Kafkasya'da Ermeni tehdidi giderek şiddetini artırmıştır. Bu şartlar altında Türk ordusunun desteğine ihtiyaç duyulmuştur. Ermeni mezalimi ve Rusya'nın bölge üzerindeki etkisinin kırılmasıyla Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin kurulması

umutlarının daha da filizlenmiştir. 31 Mart 1918’de Ermeniler bu defa Bakü’de Türk ve Müslümanlara karşı bir kıyım başlatmıştır. Bakü Sovyet’inin başında yer alan Stephan Şaumyan Güney Kafkaslar’da komünist hakimiyetini kesin olarak sağlayabilmek için bölgede etnik bir temizlik! yapmak için 31 Mart Katliamını gerçekleştirmiştir. (Görüryılmaz, 2015; s.137). Rus Bolşevikler ve Ermeni Taşnak militanları çocuk yaşlı kadın erkek demeden her türlü işkencelere maruz bırakarak 30 Mart 1918 ‘de başlayan katliamda 11.000 kişinin katledilmiştir. Bu katliam üzerine Azerbaycan’ının kuzey bölgelerinde ve Dağıstan’da yaşayan Türklerde oluşan gönüllüler ordusu soydaşlarının yardımına koşmuşsa da hiçbir fayda sağlayamamıştır. Azerbaycan’ın dört bir köşesinde Erivan’da, Şamah’da Kuba’da, Göyçay’da, Ağdaş ve Gence’ de Ermeniler örgütlenmiş halde Türkleri öldürmüştür. Ama en önemlisi ise Gence’de yapılan katliamları çünkü, Gence elde edildiği zaman Türklerden temizlendiğinde Azerbaycan’ın da istiklal davasına darbe indirileceği düşünülmektedir. (Gündoğdu, 2018; s. 26).

Kafkas İslam Ordusu’nun Gence’ye Gelişi ve Azerbaycan Cumhuriyeti’nin Kuruluşu

Türk ve Müslüman kardeşlerinin katledilmesi üzerine daha fazla vakit kaybedilmeden Kafkas İslam Ordusu harekete geçmiştir. Nuri Paşa, Yaverine *“Bakü’den Gence ve Şamahı’dan gelen haberler hiç iyi değil. Elimizi çabuk tutmalıyız”* (Özcan, 2019; s.203). Sözleriyle bir an önce yola çıkılması gerektiğini ifade etmiştir. Böylece Musul’dan Kafkas topraklarına doğru yola çıkan Nuri Paşa ve beraberindekiler Tebriz üzerinden 20 Mayıs’ta Azerbaycan toprağına girmiştir. 25 Mayıs 1918’de ise Gence’ye gelir. Nuri Paşa, karargahını Gence’ye kurmasının hemen ardından 28 Mayıs’ta Azerbaycan’ın Bağımsız bir Türk devleti olarak kurulduğu ilan edilmiştir. Bugünden sonra Azerbaycan halkı tam hakimiyet hakkına sahip olmuştur. Güney Kafkasya’nın doğusu ve güneyini kapsayan Azerbaycan’da tam hukuklu müstakil bir devlet olarak kurulmuştur. Azerbaycan Devleti’nin idari şekli ise demokratik Cumhuriyet olarak kararlaştırılmıştır. (Bal, 2014; s. 275).

Kardeş ülkenin durumunu yakından takip eden Osmanlı Hükümet yetkilileri Azerbaycan’a her türlü yardım yapmayı taahhüt ederek iki devlet arasında 4 Haziran 1918’de Batum Dostluk Antlaşması imzalanmıştır. Bu anlaşma ile iki devlet arasında siyasi, hukuki, iktisadi ve fikri alanlarda yakınlık ve dostluk kurmayı ön görmekle beraber antlaşmanın dördüncü maddesi gereğince Azerbaycan Cumhuriyeti Hükümeti talep ederse Osmanlı Hükümeti, Azerbaycan’ın düzeninin ve asayişinin sağlanması için gerekirse askeri ve silah kuvvetiyle yardım edecektir. (Bal, 2014; s. 183). Böy-

lece iki devlet arasında yapılan Batum Dostluk antlaşmasıyla Osmanlı Devleti'nin Azerbaycan'a asker gönderilmesine bir meşruluk kazandırılmış olmuştur. İmzalanan antlaşmanın hemen ardından Kafkas İslam Ordusu harekete geçmiştir. Nuri Paşa'nın Komutanlığındaki Kafkas İslam Ordusu, Ermenileri kısa sürede etkisizleştirip direnişlerini kırmış ve silahlarına el koymuştur. Bölgedeki Ermeni katliamlarına son vermiştir. Asayişin sağlanmasının ardından Gence geçici başkent ilan edilmiştir. Nuri Paşa, 25 Mayıs- 17 Kasım arasında Gökçay, Aksu, Kürdemir, Şamahı istikametinde yapılan taarruzlarla buraları da Ermeni ve Bolşevik Rusya mezaliminden kurtararak Azerbaycan Cumhuriyeti'ne katmıştır. Böylelikle Bakü'ye doğru ilerleyerek 14 Eylül'de ise II. Bakü taarruzunda düşmanları etkisizleştirmiştir. Kafkas İslam Ordusu Bakü'yü fethedip Bolşevik Ermenilerin gücünü kırarak Azerbaycan Türklerini yenden yurtlarına kavuşturmuştur. Kafkas İslam Ordusu Bakü'nün Fethi'nden sonra da ilerleyerek Karabağ ve Dağıstan'ı da düşman elinden temizleyerek burada da asayişi sağlamış, Türk kardeşlerini kurtarmıştır. (Karaköse, 2012; s.336).

Bakü'nün Fethinden Sonra Yaşanan Gelişmeler

Nuri Paşa, Bakü'de yeni bir düzen tesis ederek asayiş sağlamış ve Azerbaycan Cumhuriyeti'nin başkentini geçici olarak kurulan Gence'den Bakü'ye taşımıştır. Bakü'deki petrol kaynakları kontrol altına alınmıştır. Harbiye Nazırlığı haricinde bütün bakanlıkların başına Azerbaycan Türkleri getirilmiştir. Harbiye Bakanlığı'nı ise askeri işleri rahat yönetebilmek için Nuri Paşa elinde tutmuştur. Polis ve jandarma teşkilatı kurulmuştur. (Karaköse, 2012; s.290).

Türk İslam Kafkas Ordusu askerleri, askeri bilgi ve tecrübelerini Azerbaycan hükümetine aktarmıştır. Azerbaycan'ın kendi kendine yetebilmesi için kısa sürede düzenli ordu kurması için çalışmalara hızla başlanmıştır. Ayrıca Türkiye'den öğretmen ve çeşitli mesleklerden uzman personeller getirilerek hem askeri hem de mesleki yapılanmalara hız kazandırılmıştır. Azerbaycan Cumhuriyeti'nde kısa sürede hayat normale dönmüştür. Ancak Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nı kaybetmesi ve 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros mütarekesi ile Azerbaycan'da mutluluk kısa sürmüştür.

30 Ekim Mondros Mütarekesi'nin İmzalanması ve Osmanlı Askerlerinin Azerbaycan'dan Çekilmesi

I. Dünya Savaş'ının sona ermesiyle birlikte Osmanlı Devleti, 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'ni imzalamıştır. Bu mütarekenin 11. ve 15. maddeleri ise Kafkas toprakları ile ilgili olup antlaşma gereğince buralardan Osmanlı ordusunun çıkması

istenmektedir. 11. Maddeye göre İran'ın kuzeybatı kısmındaki Osmanlı birliklerinin savaştan önceki sınırın gerisine çekilmesi istenmektedir. Maveray-ı Kafkas'ın bir kısmının boşaltılması buyrulmuş, kalan kısmının da yersel durumu inceleyecek olan Bağlaşıklar isterseler boşaltacaktır. 15. madde de ise, Bütün demiryollarına itilaf denetleme subayları görevlendirileceği Maveray-ı Kafkas demiryollarının bu sırada altında bulunan kısmı da bunun içinde olduğu belirtilmektedir. Kafkas demiryolları serbest ve tam olarak itilaf işarlarının denetiminde olacak, ahalinin ihtiyacının tatmini göz önünde bulundurulacaktır. Batum'un işgali bu maddeye dahildir. Osmanlı Hükümeti Bakü'nün işgaline itiraz etmeyecektir. Bu maddelere göre, Osmanlı Devleti; Brest Litovsk Antlaşması'nda Osmanlı'ya verilen yerler de dahil Kafkas Harekâtı ile ele geçirilen İran, Azerbaycan ve Dağıstan'daki topraklardan da itilaf devletlerinin isteği üzerine çekilmeyi kabul etmiş oluyordu. (Özcan, 2019; s. 278). Kafkas İslam Ordusu Azerbaycan'dan tahliye edilmesinin ardından Nuri Paşa hem Azerbaycan Cumhuriyeti'nin geleceği için hem de Türk Devletleri'nin birliğini sağlayabilmek amacıyla Osmanlı ordusundan ayrılmış ve Azerbaycan ordusunda komutan olarak görevlendirilmiştir. (Karaköse, 2012; s. 301) Nuri Paşa, böylece Azerbaycan kardeşlerinin yanında yer alarak faaliyetlerine devam etmeyi hedeflemişse de İngilizlerin Nuri Paşa'nın tutuklanma emri çıkarmasından dolayı çok fazla Azerbaycan ordusunda kalamamıştır. Mondros Mütarekesiyle İngiltere ve Almanya arasındaki İslam alemini ve petrol bölgelerini elde etmek için yapılan mücadelede artık İngiltere'nin zaferiyle sonuçlanmıştır. Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı'ndan yenilmiş ve ordusunun tükenmiş halde çıkmasına rağmen Azerbaycanlı Türk kardeşlerini yalnız bırakmayarak yardımına koşmuştur. Bağımsız Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kurulması için canla başla mücadele vermişlerdir.

SONUÇ

Nuri Paşa hem Osmanlı Devleti için hem de Azerbaycan Cumhuriyeti için son derece kıymetli bir devlet adamı, paşadır. Osmanlı ordusunda faaliyetlere başladığı andan itibaren Turancılık anlayışı çerçevesinden biran olsun sapmadan hareket etmiştir. Büyük bir vatansever olan Nuri Paşa, aldığı kararlarda her şeyden önce Türk devletlerinin ve milletlerinin çıkarları ön planda tutmuştur. Yeryüzünde yaşayan bütün Türklerin bağımsızlığı için mücadele etmeye hazır bir milliyetçidir. Her zaman Türk Devletlerinin çıkarlarını gözeterek hareket eden Nuri Paşa, Azerbaycan'ının bağımsızlık mücadelesinde canla başla çalışmıştır. Adına şiirlerin, övgülerin yazıldığı Nuri Paşa, genç yaşında Trablusgarp ve Balkan savaşlarında göstermiş olduğu başarılarından dolayı ön plana çıkmışsa da asıl adını Azerbaycan'da Kafkas İslam Ordusu Komutanı olarak yaptığı

işlerde duyurmuştur. Bu nedenle Azerbaycan halkının gözünde daha büyük bir prestije ve üne sahip olmuştur. Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin Kurucusu Mehmet Emin Resulzade'nin deyiimiyle “Nuri Paşa Gökten İnmiş Halaskar Bir Melektir.”

KAYNAKÇA

- Bal, Halil, *Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Kuruluş Mücadelesi ve Kafkas İslam Ordusu*, İdil Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Görürşylmaz, Mustafa, *Türk İslam Kafkas Ordusu ve Ermeniler*, Babıalı Kùltür Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Gündoğdu, Abdullah, *Türklerin Tanıklılığında Rusya'da Devrim Süreci*, 100. Yılında Sovyet İhtilali ve Türk Dünyası, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü Yayınları, Ankara 2018.
- Karaköşe, Nejdet, *Afrika Grupları Komutanı Kafkas İslam Ordusu Komutanı Sütölçe Fabrikasının Sahibi Nuri Paşa (Killigil) Enver Paşa'nın Kardeşi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2012.
- Özcan, Fatih, *Bozdoğan Ömrünü Türk Dünyasına Adamış, Enver Paşa'nın Kardeşi: Nuri Killigil Paşa'nın Hikayesi*, Destek Yayınları, İstanbul 2019.
- Türk, Fahri *Nuri Paşa'nın (Killigil) Biyoğrafisi: Bir Sanayici ve Turancının Ölümü*, Türk Tarih Kurumu Kırkambar Yayınları, c.I., Ankara 2013.

MUNCUGLUTEPE NEKROPOLÜNÜN METAL NESNELERİ (AZERBAIJAN)

Gunay BAYRAMOVA*

Özet

Muncuglutepe nekropolü, Ordubad ilçesi Nahçıvan sınırları içinde, Orta Çağ kenti Kiran topraklarında bulunan birkaç antik nekropolden biridir. Nekropolden elde edilen malzemeler onun M.Ö. VIII-VI (İlk Demir Çağı) yüzyıllarına ait olduğunu göstermektedir. G.M. Aslanov liderliğindeki Haraba Gilan'ın arkeolojik araştırması zamanı, nekropolde 33 serdabe tipli mezar keşfedildi. Nekropol bireysel ailelere ait mezarların bulunduğu bir "hanedan mezarlığıdır". Nekropolde yapılan arkeolojik araştırmalar ve bulunan eserler, buranın yönetici sınıfa ait olduğunu gösteriyor. Nekropol araştırmacıları M.Ö. VII yüzyılda Güney Kafkasya'ya göç eden Sak kabilelerinin yönetici sınıfa ait olduğuna inanıyor. Zamanında tüm mezarların soyulması, sunaklardan çoğuna dokunulmamasıyla doğrulanmaktadır. Sunaklarda çok, mezarlarda ise az sayıda çanak çömlek, süs eşyası ve silah bulundu. Eserlerin çoğu metalden yapılmıştır. Süs eşyaları ve silahlar çoğunlukla bronz, demir ve antimondan yapılmıştır. Yerel hammadde kaynaklarının mevcudiyeti, zanaatkarların çalışmalarını büyük ölçüde kolaylaştırdı ve Demir Çağı'nın başlarında metal işlemenin hızla gelişmesine yol açtı. Bölgede bakır (Unus), altın (Unus), gümüş (Gümüşlü) ve antimon (Darıdağ) yatakları işletilmektedir.

Metal nesnelerin büyük çoğunluğu takılardır. Nekropolden bronz yılan başlı bilezikler, küpeler, yüzükler, çeşitli şekillerde kolye uçları, saç tokaları, saç boruları, bronz düğmeler, bronz zincirler ve bronz boncuklar ele geçirilmiştir. Bronzdan yapılmış yüzük şeklindeki mühür gücün simgesi olarak kabul edilir. Hançerler ve ok uçları da bronzdan yapılmıştır. Metal objelerin içinde antimondan dökülmüş çok sayıda boncuk, boyutlarının büyüklüğü ile dikkat çekiyor. Metal eşyalar arasında kolye uçları, zincirler, halkalar, mızraklar, bıçaklar ve demir eşya parçaları yer alıyor. Eserlerin analizi, bronzdan yapılmış eşyaların bileşiminin ağırlıklı olarak bakır, kalay ve kurşundan oluştuğunu gösteriyor. Nekropolden elde edilen malzemelerin analizi, bunların Hocalı-Gedebey kültürünün yanı sıra Doğu Anadolu'daki Van-Karagündüz ve Dilkaya nekropollerine benzerlik gösterdiğini gösteriyor. Van çevresindeki nekropollerde (Karagündüz ve Dilkaya) olduğu gibi, serdabe tipi taş kutu mezarlar, mezar odalarındaki çok sayıda gömü, her mezarın yanında "kurbangah" adı verilen küçük sunak odalarının bulunması, elde edilen bronz ve demir metal objelerin çokluğu ve benzerliği, Muncuglutepe nekropolünün aynı kültüre ait olduğunu kanıtlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nahçıvan, nekropol, metal, bronz, süslemeler, silahlar.

* Araştırmacı, Gunay Bayramova, ANAS, Arkeoloji ve Antropoloji Enstitüsü, Azerbaycan, gunaybayramova296@gmail.com, ORCID: 0009-0006-0865-2267.

METAL OBJECTS FROM THE MUNCUGLUTEPE NECROPOLIS (AZERBAIJAN)

Abstract

The Muncuglutepe necropolis is one of several ancient necropolises located in the territory of the medieval city of Kiran, within the borders of the Ordubad district of Nakhchivan. Materials obtained from the necropolis indicate that it dates back to the 8th-6th centuries BC (Early Iron Age). During the archaeological research of Haraba Gilan led by G.M. Aslanov, 33 serdabe-type graves were discovered in the necropolis. The necropolis is a 'dynastic cemetery' containing graves belonging to individual families. Archaeological research conducted at the necropolis and the artefacts found there indicate that it belonged to the ruling class. Researchers believe that the Saka tribes who migrated to the South Caucasus in the 7th century BC belonged to the ruling class. The fact that most of the tombs were looted at the time is confirmed by the fact that most of the altars were left untouched. A large number of pottery, ornaments and weapons were found on the altars, but only a few in the tombs. Most of the artefacts are made of metal. The ornaments and weapons are mostly made of bronze, iron and antimony. The availability of local raw materials greatly facilitated the work of craftsmen and led to the rapid development of metalworking in the early Iron Age. Copper (Unus), gold (Unus), silver (Gümüşlü) and antimony (Darıdağ) deposits were mined in the region.

The vast majority of metal objects are jewellery. Bronze snake-headed bracelets, earrings, rings, pendant ends of various shapes, hairpins, hair tubes, bronze buttons, bronze chains and bronze beads have been recovered from the necropolis. The ring-shaped seal made of bronze is considered a symbol of power. Daggers and arrowheads were also made of bronze. Among the metal objects, numerous beads cast from antimony stand out due to their large size. The metal artefacts include pendant ends, chains, rings, spears, knives and pieces of ironware. Analysis of the artefacts shows that the composition of the bronze items consists mainly of copper, tin and lead.

Analysis of the materials obtained from the necropolis shows that they are similar to those of the Hocalı-Gedebey culture as well as the Van-Karagündüz and Dilkaya necropolises in Eastern Anatolia. As in the necropolises around Van (Karagündüz and Dilkaya), the presence of serdabe-type stone box tombs, numerous burials in the burial chambers, the presence of small altar rooms called 'kurbangah' next to each tomb, and the abundance and similarity of the bronze and iron metal objects found prove that the Muncuglutepe necropolis belongs to the same culture.

Keywords: Nakhchivan, necropolis, metal, bronze, decorations, weapons.

Giriş

Nahçıvan bölgesinde metal işçiliği, özellikle takı üretimi, tarihsel olarak Tunç Çağı'nın ilk aşamalarına kadar uzanmaktadır. Bölgedeki zengin metal cevheri yatakları, burada gelişen metal işleme sanatının temellerini atmak için oldukça elverişli bir ortam oluşturmuştur. Özellikle bakır yataklarının bolluğu, bölgedeki metal işçiliği sanatının ilerlemesine katkı sağlamış ve yerel zanaatkarların bu alandaki uzmanlıklarını geliştirmelerine olanak tanımıştır. Babek ilçesinde yer alan Sirab ve Vayxır bölgelerinde yapılan kazılar, bakır cevheri yataklarının yakınlarında bakır kürçelerinin kalıntılarının bulunmasına yol açmıştır. Bu bulgular, Naxçıvan'ın metal işçiliği için gerekli hammaddeleri kolayca temin edebildiğini ve bu malzemelerin yerel ustalar tarafından işlenerek kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Küçük Kafkasya, sahip olduğu zengin bakır yataklarıyla antik çağlardan itibaren metal işçiliği açısından önemli bir bölge olmuştur. Bu bölgedeki bakır yatakları, yerel halkın ekonomik yapısını şekillendirmiş ve metalürjinin gelişimine katkıda bulunmuştur. A.A. İessen, Kafkasya'daki bakır yataklarının büyük bir kısmının, özellikle de Güney Kafkasya'da yoğunlaştığını vurgulamaktadır. Kafkasya'da bulunan 410 yatağın 309'unun Güney Kafkasya'da, 57'sinin ise Nahçıvan ve Zengezur bölgelerinde bulunduğunu kaydetmişti (Иесен, 1935).

Nahçıvanın, Gilançay Vadisi üzerinden geçen Büyük İpek Yolu'na yakınlığı, bölgenin kültürel ve ticari etkileşimdeki rolünü pekiştirmiştir. Bu stratejik coğrafi konum, Naxçıvan'ın yalnızca bir ticaret merkezi olmasını sağlamamış, aynı zamanda bölgedeki metal işçiliği sanatının gelişmesinde büyük katkı sağlamıştır. Büyük İpek Yolu üzerindeki konumunun bir avantaj olarak kullanılması, Naxçıvan'a Hocalı-Gedebey kültüründen, Urartu ve İran kültürlerinden gelen etkileri taşımıştır. Bu kültürel çeşitlilik, bölgedeki metal işçiliği geleneklerini zenginleştirmiş ve çok daha estetik ve işlevsel takıların üretilmesini sağlamıştır.

Son Tunç ve Erken Demir Çağları'nda toplumsal yapıda önemli değişiklikler yaşanmış, bu değişiklikler toplumsal ve ekonomik düzeyde çeşitli yansımalar bulmuştur. Bu dönemde, sınıflı toplum yapısının belirginleşmesi ve ilk devlet yapılarının oluşması, tarım ve hayvancılıkla birlikte ticaretin ve özellikle zanaatların büyük bir gelişim göstermesini sağlamıştır. Dönemin sonlarına doğru, yeni üretim tekniklerinin kullanılması ve yüksek kaliteli malzemelerin işlenmesi, Son Tunç Dönemi halkının yaşam standardını yükseltmiş ve yeni üretim alanlarının ortaya çıkmasına olanak tanımıştır. İnsanlar, yalnızca günlük yaşamda ihtiyaç duyulan malzemeleri değil, aynı

zamanda estetik anlam taşıyan zarif takılar ve süs eşyaları üretmeye de başlamışlardır. Bu süreçte metalin, özellikle bakır ve tunç alaşımlarının kullanımı, takıların ve süs eşyalarının üretiminde oldukça yaygınlaşmış ve bu ürünler sadece estetik değil, aynı zamanda ekonomik ve kültürel anlamlar taşımıştır.

Metal İşçiliğinin Tarihsel Gelişimi

M.Ö. IV. binyıldan itibaren bakırın keşfi, metal işçiliği tarihinin dönüm noktalarından biridir. İlk bakır kullanımında, bu metalin yumuşak yapısı nedeniyle silah ve araç gereç üretimi sınırlı kalmıştı. Ancak zamanla bakırın içerisine kalay ve kurşun karıştırılarak daha sert ve dayanıklı bir alaşım olan tunç üretilmiş ve bu, zanaatkarların silah, alet ve takı üretiminde önemli bir yenilik yaratmıştır. Tunç metalinin bulunması, hem askeri hem de günlük yaşamda kullanılan aletlerin kalitesini artırmış ve işçilik seviyesini yükseltmiştir. Tunç, metal işçiliği sanatının en yüksek gelişim seviyesine ulaşmasını sağlamış ve takı üretiminde de zarif formların ortaya çıkmasına olanak tanımıştır.

Son Tunç Dönemi, sadece ekonomik açıdan değil, kültürel açıdan da bir dönüşümün yaşandığı bir dönemdir. Toplumlar, bu dönemde yerleşik hayata geçerek daha kompleks sosyal yapılar oluşturmuş, bunun yanında nüfus artışı, gıda üretimi ve iş gücü taleplerinde artışa neden olmuştur. Bu durum, silah üretimi, tarım araçları ve zanaat ürünlerinin üretiminde daha verimli tekniklerin kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Aynı zamanda, zanaatkarlar arasında uzmanlaşma süreci hızlanmış ve metallerin işlenmesi konusunda daha önce benzeri görülmemiş bir ustalık geliştirilmiştir. Takı üretimi de bu dönemde hızla gelişmiş ve mezar alanlarında yapılan kazılarda, çok ince işçilikle yapılmış zarif takılar ve süs eşyaları bulunmuştur. Bu takılar, sadece kişisel statüyü ve kültürel kimliği simgelemekle kalmamış, aynı zamanda ticaret ve sosyal etkileşimler için de önemli araçlar haline gelmiştir.

Sonuç olarak, Naxçıvan bölgesindeki metal işçiliği ve takı üretimi, hem yerel hem de bölgesel kültürler arasındaki etkileşimi ve ticari bağlantıları güçlendirmiştir. Bu süreç, yalnızca teknik açıdan değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bağlamda da büyük bir öneme sahiptir. Bu dönem, metalin sadece işlevsel bir malzeme olarak kullanılmasının ötesine geçerek, estetik ve kültürel bir değer taşıyan takıların üretildiği bir döneme dönüşmüştür.

Muncuglutepe Nekropolü ve Buluntular

Muncuglutepe nekropolü, Azerbaycan Cumhuriyeti'ne bağlı Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nin Ordubad ilçesi sınırları içinde, Orta Çağ kenti Kiran topraklarında

bulunan en önemli antik nekropollerden biridir. Buradan elde edilen arkeolojik materyaller, nekropolün M.Ö. VIII-VI yüzyıllara, yani İlk Demir Çağı'na ait olduğunu göstermektedir. Bu buluntular, bölgedeki eski medeniyetlerin kültürel yapısını ve sosyal organizasyonunu anlamamız açısından büyük önem taşımaktadır.

Arkeolojik araştırmalar, G.M. Aslanov'un liderliğinde Haraba Gilan kazıları kapsamında yürütülmüştür. Bu araştırmalar sırasında nekropolde toplam 33 serdabe tipi mezar keşfedilmiştir. Mezar alanının ailevi definlerden oluşması nedeniyle "hanedan nekropolü" olarak değerlendirilmektedir. Burada yapılan kazılar ve bulunan eserler, bölgenin dönemin yönetici sınıfına ait olduğunu ortaya koymaktadır. Arkeologlara göre, nekropol M.Ö. VII yüzyılda Güney Kafkasya'ya göç eden Sak kabilelerinin yönetici sınıfına ait olmuştur. Mezar alanının büyük bir kısmının antik dönemlerde yağmalandığı tespit edilse de, birçok sunak odasının zarar görmeden günümüze ulaştığı belirlenmiştir. Arkeolojik kazılar sırasında sunaklarda çok sayıda, mezarlarda ise daha az miktarda seramik kaplar, süs eşyaları ve silah örnekleri bulunmuştur. Bu durum, mezarlara yapılan defin işlemlerinin ritüelistik bir yapıya sahip olduğunu düşündürmektedir.

Nekropolde keşfedilen arkeolojik buluntuların büyük çoğunluğu metalden yapılmıştır. Süs eşyaları ve silahlar ağırlıklı olarak bronz, demir ve antimondan üretilmiştir. Yerel hammadde kaynaklarının varlığı, zanaatkarların üretim sürecini kolaylaştırmış ve İlk Demir Çağı'nda metal işçiliğinin hızla gelişmesine katkı sağlamıştır. Yapılan araştırmalar, Nahçıvan bölgesindeki cevher yataklarının büyük bir bölümünün Ordubad bölgesinde yoğunlaştığını ve bakır, gümüş, antimon gibi hammadde kaynaklarının özel bir yer tuttuğunu göstermektedir (Bashirov, 2015). Bu metal kaynaklarının bolluğu, Muncuglutepe nekropolündeki toplulukların ekonomik gücünü ve metal işçiliğindeki ustalıklarını da gözler önüne sermektedir.

Bölgesel Hammadde Kaynakları

Ordubad ilçesi, Zengezur Dağları'nın güney-batı eteklerinde yer alan önemli maden yataklarına sahiptir. Bu yataklar, bölgedeki metal işçiliğinin tarihsel gelişimine önemli katkılarda bulunmuş, eski dönemlerden itibaren madencilik ve metal işleme faaliyetlerine zemin hazırlamıştır.

Misdağ Mis-Porfir Yatağı: Ordubad ilçesinin Ayçınqıl Çayı'nın yukarı akışında, deniz seviyesinden 3000-3850 metre yükseklikte yer alan Misdağ yatağı, zengin bakır içeriği ile dikkat çeker. Yatakta bakır oranı %0.2-2.0 arasında değişirken, molibden oranı ise %0.001-0.02 arasındadır.

Parağaçay Mis-Molibden Yatağı: Ordubad ilçesi, Parağa köyü yakınlarında yer alan Parağaçay yatağı, kalsit, kuvars ve halkoprit mineralleri ile zenginleşmiş bir kaynaktır. Bu yatak, antik dönemlerden itibaren bölgedeki madencilik ve metal işleme faaliyetlerinin gelişimine yol açmıştır.

Ağdərə Polimetal Yatağı: Ordubad şehir merkezinden 56 km kuzey-batıda yer alan Ağdərə yatağı, 1952'de faaliyete geçmiş ancak şu an kullanımdan kaldırılmıştır. Yatak, %6.6 kurşun, %8.9 çinko ve %1.0 bakır içeren polimetal filizler ile zengin olup, yerel metal işçiliğine katkı sağlamıştır.

Göy-Göl Mis Yatağı: Nuryurd köyü yakınlarında, Göy-Göl bölgesinde yer alan bu yatak, ortalama %0.6-1.5 arasında değişen bakır oranı ile zengindir. Ayrıca, yatakta nikel, kurşun ve çinko mineralleri de bulunmuştur.

Diaxçay Yatağı: Sərkidağ-Diaxçay filiz yatakları, zengin bakır ve molibden mineralleri içerir. Yatakta bakır oranı %0.55, molibden oranı ise %0.025'tir. Bu yatağın kuzey-batı kısmında bakır oranı %0.10 ile %1.65 arasında değişir.

Xalxal Mis Yatağı: Nahçıvan şehir merkezinin 18 km kuzey-batısında, Qızıldağ Dağı'na yakın Xalxal yatağı, bakır minerali bakımından zengin olup, oksit ve sülfür mineralleri içermemektedir. Yatakta bakır oranı yer yüzeyinde %0.6-6.94 arasında değişmektedir.

Bunlarla birlikte, Naxçıvan bölgesinin çeşitli yerlerinde, özellikle Ordubad ilçesinde, saf bakır külçeleri de keşfedilmiştir. Bu külçeler, %0.001 kurşun, %0.012 gümüş ve %0.008 nikel içermektedir. Ayrıca, Vayxır, Sirab, Şəkərdərə ve Göydağ gibi bölgelerde de bakır yatakları bulunmaktadır. Bu madenler, bölgenin metalik mineral kaynakları açısından oldukça zengindir.

Metal objeler arasında en yaygın olanları süs eşyalarıdır. Bu kapsamda, bronzdan yapılmış yılan başlı bilezikler, küpeler, yüzükler, çeşitli şekillerde kolye uçları, saç tokaları, saç boruları, bronz düğmeler, bronz zincirler ve boncuklar ele geçirilmiştir. Bronzdan dökülmüş yüzük şeklindeki mühürler, güç ve otoritenin simgesi olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra, nekropolde bronz hançerler ve ok uçları da keşfedilmiştir. Antimondan dökülmüş çok sayıda boncuk, büyük boyutlarıyla dikkat çekmektedir. Demir objeler arasında kolye uçları, zincirler, halkalar, mızrak uçları, bıçaklar ve çeşitli demir alet parçaları bulunmaktadır. Bu buluntular, nekropolde gömülen bireylerin hem statülerini hem de günlük hayatta kullanılan eşyaları yansıtmaktadır.

Yapım teknikleri

Tunc, özellikle silahların, iş araçlarının ve süs eşyalarının üretiminde yaygın olarak kullanılmış ve bu maddeden yapılan ürünler, dönemin kültürel ve ekonomik yapısını anlamamız açısından büyük öneme sahiptir. Tunc, yalnızca ticaretin bir aracı olarak kullanılmakla kalmayıp, aynı zamanda tarih boyunca çeşitli kültürler tarafından günlük yaşamda, zanaatlarda ve askeri amaçlarla önemli bir hammadde olarak değerlendirilmiştir (Bilgiç, 1940-1941).

Metal işleme sanatı kapsamında çok çeşitli teknikler uygulanmış olup, zanaatkârlar Erken Tunç Çağı'ndan miras kalan geleneksel metal işleme yöntemlerini korumanın yanı sıra, yeni teknikleri de üretim süreçlerine entegre etmişlerdir.

Özellikle Geç Tunç ve Erken Demir Çağları'nda metal işçiliğinde hem eski teknikler—döküm, dövme, kesme, yassılaştırma, burma ve haddeme gibi yöntemler—hem de daha karmaşık ve ileri düzey işleme teknikleri—presleme, mühürleme, ajur kesme, lehimleme, filigran, ağ örgü ve gravür gibi ince işçilik gerektiren teknikler—yaygın olarak kullanılmıştır. Söz konusu teknik gelişmeler, dönemin zanaatkârlık geleneklerinin evrimini ve metal işçiliği alanındaki ilerlemeleri açık bir şekilde gözler önüne sermektedir (Celilov, 2005).

Bu tekniklerden en yaygın olanı “döküm” yöntemi idi ve Erken Tunç Çağı'ndan itibaren geçerliliğini sürdürmüştür. Döküm yöntemi, “kalıpcılık”, “basma”, “basma kalıp”, “çakma” ya da “çakma kalıp” gibi isimlerle de biliniyordu (Mustafayev, 1999). Döküm yöntemiyle metal önce eritilir, ardından özel bir biçime sahip, sert bir malzemeden yapılmış kalıba dökülüp soğutulurdu. Bu yöntem, hem en basit hem de en yaygın kullanılan tekniklerden biri olarak öne çıkıyordu. Döküm tekniğiyle zanaatkârlar, farklı türde silahlar, aletler ve süs eşyalarını hızlı bir şekilde, pratik ve kaliteli bir biçimde üretmişlerdir.

Süs eşyalarının üretiminde farklı malzemelerle çalışan zanaatkârlar, kalıplardan yoğun bir şekilde faydalanmışlardır. Bu kalıplar genellikle metal, seramik veya balmumu gibi malzemelerden yapılabilirdi. Süs eşyalarının üretim sürecinde kullanılan kalıplar farklı şekillerde ve desenlerde olabilirdi.

Balmumu kalıplar, daha çok küçük ve ince süs eşyalarının üretiminde kullanılmaktaydı. Bu kalıplar, özellikle yüzükler, bilezikler, kuş figürleri ve çeşitli fantastik şekilli kolye süslemelerinin üretiminde yaygın olarak tercih edilmiştir (Celilov, 2018).

Kalıpcılık yönteminde zanaatkâr, tunç alaşımını özel bir kalıba döker, alaşım

daha sonra bir zindan üzerinde çekiçle dövülerek ince bir tabaka haline getirilirdi. Ardından, üretilecek süs eşyasının amacına uygun şekilde belirli bir biçimde kesilirdi. Bu üretim süreci zanaatkarlıkta “pəstaha” ya da “zinət ülgüsü” olarak adlandırılmaktaydı. Sonrasında, pəstahanın kenar kısmı kesilerek desen kısmından ayrılırdı. Bir sonraki aşamada ise tunç tabakasının üzerine desenler işlenmeye başlanırdı. Usta, bu sırada ülgüyü kalıba yerleştirir, ülgünün üzerine kurşundan yapılmış başka bir tabaka koyarak küçük bir çekiçle nazikçe döverdi. İnce darbeler sonucunda yumuşayan kurşun tabaka, kalıbın içine yerleşir ve tabakanın yüzeyine desenler aktarılırdı. Bu yöntemle herhangi bir desen metal tabakaya aktarılabilirdi (Mustafayev, 1999).

Bahsedilen teknik yöntem “çekiçleme” olarak adlandırılmaktaydı. Geç Tunç ve aynı zamanda Erken Demir Çağı süs eşyalarının üretiminde çekiçleme tekniği geniş bir şekilde kullanılmaktaydı. Özellikle tunç kemerler, yuvarlak formda, üzerine desen işlenmiş kolye süslemeleri, giysi süslemeleri ve düğmeler bu teknikle üretilmişti.

Kalıplar, genellikle sert malzemelerden - taş veya balmumu yapılyordu. Arkeolojik buluntularda taş kalıplar daha fazla karşımıza çıkmaktadır. Taş kalıpların kullanım süresi uzun olsa da, küçük süs eşyaları için uygun değildi. Süs eşyalarının üretiminde daha çok balmumu kalıplar kullanılmaktaydı. Balmumu kalıpların kullanımı daha zahmetliydi. Bu yöntemde önce bal mumundan herhangi bir nesnenin şekli oluşturulur, üstü kum (toprak) ile kaplanırdı. Ardından balmumu eritilip kalıbın içinden çıkarılır, yerine eritilmiş metal karışımı dökülürdü. Son olarak, tamamlanan ürünü kalıptan çıkarmak mümkün olmadığından kalıp kırılırdı. Her döküm işleminden sonra kalıbın tekrar kullanılamaz hale gelmesi, üretilen eşyanın hem kalitesini hem de değerini artırmaktaydı. Bu değerli eşyaların, muhtemelen üst sınıflar için üretildiği düşünülmektedir.

Arkeometrik analizler, bronz objelerin bileşiminin ağırlıklı olarak bakır, kalay ve kurşundan oluştuğunu göstermektedir (Асланов, Ибрагимов, Кашкай, 2002). Nekropolde bulunan malzemelerin karşılaştırmalı analizi, bunların Hocalı-Gedebey kültürüyle bağlantılı olduğunu ve aynı zamanda Doğu Anadolu’daki Van-Karagündüz ve Dilkaya nekropollerıyla büyük benzerlikler taşıdığını ortaya koymaktadır. Serdabe tipi taş sandık mezarlar, mezar odalarındaki çoklu defin uygulamaları, her mezarın yanında yer alan “kurbangah” adı verilen küçük sunak odaları, bol miktarda bronz ve demir objelerin bulunması ve bunların tipolojik benzerlikleri, Muncuglutepe nekropolünün aynı kültürel yapıya ait olduğunu kanıtlamaktadır. Bu özellikler, Van çevresindeki Karagündüz ve Dilkaya nekropollerinde de gözlemlenmiştir. Ayrıca, mezar hediyeleri ve defin gelenekleri açısından değerlendirildiğinde, Muncuglutepe

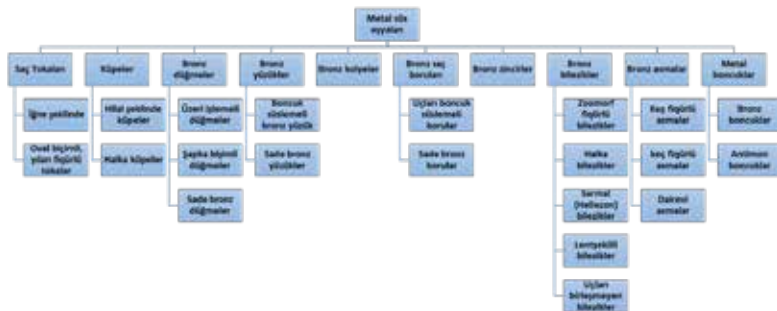
topluluklarının geniş bir ticaret ve kültürel etkileşim ağına sahip olduğu söylenebilir.

Sonuç

Genel olarak bakıldığında, Muncuglutepe nekropolü yalnızca Güney Kafkasya'nın değil, aynı zamanda tüm Ön Asya bölgesinin arkeolojik mirası açısından büyük önem taşımaktadır. Buradaki mezarlar ve eserler, dönemin sosyal hiyerarşisini, inanç sistemlerini ve zanaatkarlık düzeyini anlamamız açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Araştırmaların devam etmesiyle, Muncuglutepe nekropolüne dair daha fazla bilgi elde edilmesi ve bu kültürel mirasın daha derinlemesine anlaşılması mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Bashirov, R. (2015). Nahçıvan'ın Ortaçağ Metal İşleme Sanatı (IX-XVII. yüzyıllar). Bakü: Nafta-Press.
- Bilgiç, E. (1940-1941). Asurca vesikalara göre Etilerdən öncü Anadoluda maden ekonomisi. *Sümeroloji Araştırmaları*, 934-935.
- Cəlilov, B. (2005). Azərbaycanca Geç Tunç - Erken Dəmir Çağı metal işləmə sənətinin istehsal vasitələri və texniki üsulları. *Azərbaycan Arxeologiyası və Etnoqrafiyası*, (1), 74-81.
- Cəlilov, B. (2018). *Azərbaycanda qədim metallurgiya və metalışləmə*. Bakı: Elm və Təhsil.
- İessen, A. A. (1935). *К вопросу о древнейшей металлургии меди на Кавказе*. Москва-Ленинград: ГАИМК.
- Mustafayev, A. N. (1999). *Azərbaycanda sənətkarlıq*. Bakı: Nafta-Press.
- Асланов Г., Ибрагимов Б., Кашкай С. (2000). *Древние некрополи Хараба-Гилана*. - Баку: Нурлан



№	Nesne	Cu	Cn	Pl	Z	Ar	Cb	Ae	Au	Bi	Ni	Po	Fe	Mo	P
1	Üzük 600 mq	Çok	0.02	0.1	0.05	0	0.01	ana madde	0.1	0.04	0.002	0	0.05	0	0
2	Üzük 3r 900mq	Çok	0.05	0.3	0.0 1	0	0.03	ana madde	0.05	0.03	0.003	0	0.05	0	0
3	Bilezik 18.9 q	ana madde	0.29	0.1	0	0.3	0.3	0.005	0	0.005	0.02	0	0.12	0	0
4	Bilezik 520 q	ana madde	0.04	0.23	0.3	0.3	0.3	0.01	0	0.04	0.05	0.03	0.15	0	0
5	Bilezik 530 q	ana madde	0.04	0.1	0.3	0.3	0.2	0.01	0	0.03	0.05	0.1	0.12	0	0
6	Hançer 307.6 q	ana madde	3.4	0.1	0	0.3	0.1	0.001	0	0.002	0.05	0.02	0.02	0	0
7	Sancak 20.2 q	ana madde	3.4	0.1	0.1	0.3	0.05	0.084	0	0.01	0.05	0.03	0.12	0	0
8	Qrivna 42.1 q	ana madde	3.6	0.1	0	0.3	0.2	0.056	0	0.005	0.05	0.03	0.1	0	0

10	Bilezik 56.1 q	ana madde	0.001	0.03	0	0.02	0	0.005	0	0	0.02	0.01	0.12	0	0
11	Bilezik 42.8 q	ana madde	0.54	0.1	0	0.05	0.2	0.033	0	0.005	0.01	0	0.13	0	0
12	Bilezik 38.3 q	ana madde		0.3	0	0.1	0.3	0.004	0	0.05	0	0.005	0.15	0	0
13	Bon- cuk 18.3 q	0.3	0.001	0.1	0	0.3	ana mad- de	0.002	0.02	0	0.002	0	0.05	0	0
14	Bon- cuk 2.31 q	0.3	0.001	0.001	0	0.02	ana mad- de	0.0002	0	0.002	0.005	0	0.07	0	0
15	Bon- cuk 1.959 q	0.3	0	0.001	0	0.02	ana mad- de	0.0003	0	0.002	0.005	0	0.05	0	0
16	Bon- cuk 369 mq	0.01	0.0005	0.002	0	0.05	ana mad- de	0.0005	0	0.002	0.005	0	0.05	0	0
17	Bon- cuk 654 mq	0.03	0	0.002	0	0.05	ana mad- de	0.0003	0	0.001	0.005	0	0	0	0

BÖLÜM 3: TÜRK DÜNYASI İLİŞKİLERİ VE DIŞ POLİTİKA

TURGUT ÖZAL DÖNEMİ TÜRK DÜNYASI POLİTİKALARI: LİDERLİK VİZYONU, YUMUŞAK GÜÇ- KİMLİK İNŞASI

Hülya ASLAN *

Özet

Turgut Özal'ın ANAP hükümetini kurması ile başlayan 1983-1993 arası on yıllık aktif siyasi serüveninde Türkiye'nin dış politikası, kendinden önceki siyasetçilerden farklı, yenilikçi ve dönüştürücü bir seyir izlemiştir. Dolayısıyla bu çalışma, Özal döneminde Türkiye'nin siyasi, tarihi, etnik, ekonomik ve kültürel yumuşak güç unsurlarını etkin bir şekilde kullanarak Türk dünyasında liderlik vizyonu ve misyonu üzerinden kimlik oluşturma çabalarını içermektedir.

Çalışmanın amacı, 1991 yılı itibarıyla bağımsızlığını kazanan Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde kimlik oluşum sürecinde Turgut Özal'ın kimlik paradigması üzerinden Türk dünyasına yönelik liderlik vizyonu ve misyonunu nasıl kullandığı üzerine odaklanmıştır. Bu bağlamda, çalışma, Özal'ın bağımsız devletler arasında birleştirici bir kimlik oluşturma çabaları çerçevesinde izlediği çeşitli stratejileri ve yaklaşımları incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca Türkiye'nin Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ile arasındaki bağları güçlendirmeyi hedefleyen diplomatik çabalarını, kültürel girişimlerini ve ekonomik politikalarını kapsamaktadır. Çalışmada Özal'ın liderliğinin bölgenin siyasi ve sosyal dinamiklerine etkisi ve Türk dünyasının genel gelişimine ve entegrasyonuna nasıl katkıda bulunduğu analiz edilecektir. Dolayısıyla çalışma kapsamında, Turgut Özal'ın Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılması sonrası oluşan siyasi boşlukta, jeopolitik fırsat koridoru ve manevra alanı açması ile Türkiye'nin liderlik rolünü güçlendirme çabaları, Türk dünyasıyla entegrasyonu ve yumuşak güç unsurlarının kimlik inşasına etkisi ele alınmıştır.

Araştırmada, nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup, akademik literatür taraması ve Türk dünyasıyla ilgili uluslararası diplomasi araçları, akademik kitap, makale ve köşe yazıları diyalektik teoriler ışığında incelenmiştir. Türk Dünyası Liderler Zirvesi, Türkiye'nin Orta Asya'ya yönelik kültürel ve ekonomik iş birliği girişimleri gibi spesifik olaylar üzerinden Özal'ın stratejileri ele alınmıştır. Araştırma bulguları, Türkiye'nin Türk dünyasında liderlik rolünü perçinlemiştir. Zira ekonomik diplomasi ile Türkiye, Türk dünyasında bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Türk Cumhuriyetlerine yönelik kültürel, sosyo-ekonomik yardımları ve girişimleri liderlik rolünü güçlendirmiştir. Ortak kimlik etrafında Türk dilinin ve tarih bilincinin güçlendirilmesinde Türkiye rol model alınmıştır. Sonuç olarak, Turgut Özal, Türk dünyasıyla ilişkileri güçlendirmek için kapsamlı bir liderlik vizyonu ve misyonu ortaya koymuştur. Bu vizyon ve misyon, uzun vadede Türkiye'nin Türk dünyasında liderlik rolünü perçinlemiştir.

Anahtar Kelimeler: Turgut Özal, liderlik, kimlik.

* Hülya Aslan, AYBÜ, Doktora Öğrencisi, MEB, Öğretmen, Türkiye, hlyaaaslan06@gmail.com, Orcid: 0000-0001-7880-9166.

TURKISH WORLD POLICIES DURING THE TURGUT ÖZAL ERA: LEADERSHIP VISION, SOFT POWER-IDENTITY CONSTRUCTION

Abstract

During the ten-year active political journey from 1983 to 1993, which began with Turgut Özal forming the ANAP government, Turkey's foreign policy followed a different, innovative, and transformative course compared to previous politicians. Therefore, this study includes efforts to build identity through the leadership vision of Turkey in the Turkic world during the Özal era, by effectively using political, historical, ethnic, economic, and cultural soft power elements.

The aim of the study is to focus on how Turgut Özal utilized his leadership vision and mission toward the Turkic world through his identity paradigm in the context of the identity formation process in the Central Asian Turkic Republics, which gained independence as of 1991. In this regard, the study aims to examine the various strategies and approaches Özal pursued within the framework of his efforts to create a unifying identity among the newly independent states. It also encompasses Turkey's diplomatic efforts, cultural initiatives, and economic policies aimed at strengthening ties with the Central Asian Turkic Republics. The study will analyze the impact of Özal's leadership on the political and social dynamics of the region and how his vision contributed to the overall development and integration of the Turkic world. Within the scope of the study, Turgut Özal's efforts to strengthen Turkey's leadership role by opening a geopolitical opportunity corridor and maneuvering space in the political vacuum following the dissolution of the Soviet Union, as well as the integration of the Turkic world and the influence of soft power elements on identity construction, are addressed. In the research, the qualitative research method was used, and an academic literature review and international diplomacy tools related to the Turkic world, academic books, articles, and opinion columns were examined in light of dialectical theories. Özal's strategies have been analyzed through specific events such as the Turkic World Leaders Summit and Turkey's cultural and economic cooperation initiatives towards Central Asia. The research findings have reinforced Turkey's leadership role in the Turkic world. Through economic diplomacy, Turkey has become an attractive center in the Turkic world. Socio-economic aid and initiatives towards the Turkic Republics have strengthened its leadership role. Turkey has been taken as a role model in strengthening the Turkish language and historical consciousness around a common identity. With Özal's leadership vision, Turkey developed various strategies to strengthen its relations with the region. The first Turkic World Leaders Summits, which can be considered the foundations of the Turkic Council, were organized under the leadership of Turgut Özal. With the Summit of Heads of State of Turkish-Speaking Countries, Özal brought together the Turkish-speaking Republics. He built his foreign policy vision on socioeconomic, cultural, religious, historical, and ethnic ties.

In conclusion, Turgut Özal presented a comprehensive leadership vision and mission to strengthen relations with the Turkic world. This vision and mission have consolidated Turkey's leadership role in the Turkic world in the long term.

Keywords: Turgut Özal, leadership, identity.

TURGUT ÖZAL’IN LİDERLİK VİZYONU ÇERÇEVESİNDE ORTA ASYA TÜRK CUMHURİYETLERİNE YÖNELİK STRATEJİK ADIMLAR

Isabel Werner, liderliği tanımlarken, lideri “kendinden emin bir eylem insanı ve çoğu zaman dikkate değer bir cesaret sergileyen kişi” olarak nitelendirir. James Burns ise dönüştürücü liderlik kavramını, “bir sistemde köklü değişimler gerçekleştiren kişi” şeklinde açıklar. Bu bağlamda, Turgut Özal’ın liderlik anlayışı, mevcut normlardan uzaklaşarak pragmatik ve dönüştürücü bir yaklaşım sergilemesiyle öne çıkar (Ertosun ve Demirbaş, 2015). Özal, rekabetçi ve vizyoner bir perspektifle Orta Asya’ya yönelik geniş kapsamlı bir dış politika izlemiş ve kültürel diplomasiyi etkin bir araç olarak kullanmayı hedeflemiştir (Pusanane, 2017). Bu süreçte Özal, rasyo-nel, barışçıl, pragmatist ve stratejist bir lider profili çizmiştir. (Ahmad, 2010; Daban, 2017; Erhan ve Embel, 2015; Karaca, 2022; Kösecik, 2019). Devlet geleneği içinde yetişmiş ve köklerine büyük önem veren Turgut Özal, İslam’a ve tarihe olan derin ilgisini (Karaca, 2022; Zürcher, 2000), Anadolu milliyetçiliği ile başarıyla harmanladı. Kültürel ve ekonomik kalkınmanın, tarihsel bağlara saygı duymakla doğrudan ilintili olduğunun bilincindeydi (Findley, 2011; Karaca, 2022; Karpat, 2013). Bu doğrultuda, 28 Ocak 1920 Misak-ı Milli Beyannamesi’ne bağlı kalarak, herhangi bir ayırım gözetmeksizin (Misak-ı Milli Beyannamesi, 1920), milli ve manevi değerlere sahip çıkan bir liderlik vizyonu benimsedi (Çakır, 1994). Dönüştürücü liderlik anlayışıyla hem ulusal hem de uluslararası arenada önemli bir aktör haline geldi (Yeşil, 2014). Semra Özal’ın ifadesiyle ve kendine özgü üslubuyla (Ortaylı ve Küçükçaya, 2012) “o kafasına koyduğu işi bitiren bir insandı” (Birand ve Soner, 2012, s.26).

On sekizinci yüzyıldan itibaren Orta Asya Türkistan bölgesi, Rus emperyalizminin etkisi altındaydı (Bal, 1998). Soğuk Savaş döneminde ise bu bölge, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) tarafından uygulanan yoğun bir asimilasyon ve “Sovyetleştirme” politikasına maruz kaldı. Türklerin milli kimliğini oluşturan din, dil, kültür ve Türkçe isimler gibi dinamikler sistematik bir şekilde yok edilmeye çalışıldı. Müslüman çocuklar, okullarda ateist eğitime zorlandı (Günay, 1998).

Sovyet rejiminin 1900 ile 1991 yılları arasında izlediği “böl ve yönet” politikası, Türkistan Devletleri’ni birbirinden koparmıştı (Bal, 1998; Ersanlı, 1998; Kocaoğlu, 1998). Sovyetler Birliği’nin dağılma sürecine girmesiyle Sovyetlere bağlı olan Türk devletleri kimlik ve benlik arayışına yöneldiler (Çakmak, 2008; Hobsbawm, 1996; Uludağ ve Serin, 1990). SSCB’nin yıkılması ile milliyetçilik, ulusçuluk ve bağımsızlık gibi akımların etkisiyle, Türk devletleri birer birer bağımsızlıklarını ilan etti (Balci,

2015; Davutoğlu, 2001; Eren, 2022; Ersanlı, 1998; Kara 2012; Uçarol, 1995). Bağımsızlıklarını kazanan Türk Cumhuriyetleri, 21 Aralık 1991 tarihinde Bağımsız Devletler Topluluğu (BDT) adı altında bir araya geldi (Ersanlı, 1998; Kara, 2012; Kozıbaev ve Majıtov 2022). SSCB'nin dağılması, Rusya'nın yeniden yapılanması ve küresel sermayenin tekelleşmesi, Türkiye'yi jeopolitik fırsatları değerlendirme yönünde harekete geçirdi (Oral, 2010). Yıllarca yalnız bırakılan ve güçsüz düşürülen Türk Cumhuriyetleri (Hale, 2003) için uluslararası siyaset, bir dönüm noktası haline geldi. Bu durum, Turgut Özal'ın liderlik vizyonu ve misyonu çerçevesinde, Türk dış politikasına yeni bir koridor ve manevra alanı açtı. Zira Özal'ın da belirttiği gibi, “sadece tarihi ve kültürel söylemlerle bir yere varılamıyordu” (Gömeç, 2018, s.IX). Bu bağlamda, Özal'ın dış politika yaklaşımı ve üslubu, geleneksel politika yapıcılarından farklı bir seyir izledi. Mevcut konjonktüre uygun şekilde fırsatları değerlendirdi, hızlı karar alarak dışa dönük siyaset yürüttü (Gözen, 2009). Nitekim, Batı ile üçüncü dünya ülkeleri arasındaki derin uçurum, Özal'ın değişimci ve dönüşümcü bir tutum benimsemesinde etkili oldu (Karaca, 2022; Kösebalaban, 2014). Tek kutuplu yeni dünya düzeni ve (Çandar, 1995; Günay, 1998; Heywood, 2013; Kara, 2012) jeopolitik boşlukta, Turgut Özal, Türk Cumhuriyetleri ile ikili ilişkileri geliştirmeyi hedefledi. Bu doğrultuda, Cumhurbaşkanlığı döneminde ilk gezisini 31 Ekim 1989 tarihinde gerçekleştirdi (Milliyet, 1993). Mart 1991'de Kazakistan'dan başlayarak Orta Asya turuna çıktı (Bulut, 2016; Fuller, 1992; Uludağ ve Serin, 1990). Davos'ta Azerbaycan, Özbekistan ve Kazakistan devlet başkanlarının bir araya geldiği toplantıda, Özbekistan Cumhurbaşkanı İslam Kerimov, “Türkiye'nin kültür, din ve dil bağları nedeniyle kendileri için bir rol model olduğunu” vurguladı (Kara, 2012, s.158). Turgut Özal, 1993 yılında düzenlenen Üçüncü İzmir İktisat Kongresi'nde, “21. yüzyılın Türk asrı olacağını ve Türkiye'nin jeostratejik manevra alanının Adriyatik'ten Çin Seddi'ne kadar uzanan bölgelerde etkin olacağını” ifade etti (Bal, 1998, s.103; Balcı, 2015, s.202; Eren, 2002, s.63-64; Fuller, 1992, p.37; Kara, 2012, s.179). Özal'ın Türk birliğine vurgu yapması ve kızıl elma ülküsünü dile getirmesi, Avrupa basınının da dikkatini çekti (Gömeç, 2018; Milliyet, 1992). Örneğin, Le Figaro Gazetesi, “1993 yılının Türk yılı olacağını ve Türkiye'nin bölgede süper güç haline geleceğini” duyurdu (Kara, 2012, s. 157-160). Bu süreçte, Türk Cumhuriyetleri ile entegrasyon çabaları hız kazandı. Özbekistan Cumhurbaşkanı İslam Kerimov'un “büyük ağabey” olarak nitelendirdiği Türkiye, yalnızca kendi çıkarlarını değil, bölgenin çıkarlarını da gözeterek liderlik rolünü üstlendi. “Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur” düşüncesi doğrultusunda adımlar atıldı (Ersanlı, 1998, s.225-231). Bu adımlar kapsamında, 1993 yılında Türk Cumhuriyetlerine yönelik yatırımların artırılması, eko-

nomik iş birlikleri, medya projeleri, altyapı çalışmaları, ortak alfabe kullanımı, din eğitimi, karşılıklı uçak seferleri ve ithalat gibi konular gündeme geldi. Rusya faktörü, ilişkilerin istenilen düzeye ulaşmasını engellese de Turgut Özal, Türk Cumhuriyetleri'nin yanında olduğunu ve iş birliğine her zaman açık olduğunu sıklıkla vurguladı (Eren, 2022). Turgut Özal, "Bir ucu Adriyatik Denizi'nden Çin Seddi'ne uzanan Büyük Türk Dünyası" (Balcı, 2015, s.202; Eren, 2022, s.66; Hale, 2003, s.307; Kara, 2012, s.157) mottosuna uygun diplomasi yürütmeyi tercih etti (Eren, 2022).

Yumuşak Güç Stratejileri: Ekonomik İş Birliği, Eğitim, Dil ve Kültürel Diplomasi Araçlarının Kullanımı

Türkiye, jeopolitik konumunun avantajını kullanarak bölgenin ekonomik, kültürel ve siyasi dinamiklerinde etkin bir rol üstlendi (Oral, 2013). Bu kapsamda, ulaşım, iletişim, özel sektör bankacılığı, gümrük, tarım, bilimsel ve teknik iş birliği alanlarında kapsamlı bir iş birliği ağı oluşturuldu (Eren, 2022; Ersanlı, 1998). Dışişleri Bakanlığı bünyesinde kurulan Ekonomik, Kültürel ve Teknik İş Birliği Başkanlığı aracılığıyla, bölgeye serbest piyasa ekonomisini anlatmak üzere uzmanlar gönderildi. Uluslararası düzeyde imzalanan ekonomik kalkınma ve iş birliği anlaşmaları hem ulusal hem de bölgesel kimlik inşasının önemli bir parçası olarak değerlendirildi (Eren, 2022).

Ocak 1992 yılında Türk devletleri ve Kafkasya arasında etkileşimi güçlendirmek ve yardımları organize etmek için Özal döneminde dört ayaklı yumuşak güç stratejileri etkin hale getirildi. Bu stratejilerin birinci ayağını 1992 yılında Türk İş birliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) oluşturdu. TİKA bünyesinde eğitim, kültür iş birliği ve küçük ölçekli işletmelerin desteklenmesi hedeflendi (Balcı, 2015; Eren, 2022; Ersanlı, 1998; Hale, 2003; Yakut ve Erdoğan, 2019). Aynı yıl kurulan Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi (TÜRKSOY), Türkçe konuşan halkların kültürünü dünyaya tanıtmak ve Latin alfabesine geçiş sürecini hızlandırmak amacıyla faaliyetlerine başladı (Yakut ve Erdoğan, 2019). Türkistan bölgesine 1992 yılında yapılan ziyaretler sonucunda, bölgeye yaklaşık 200 Türk firması geldi ve Türk iş adamları tarafından 284 milyon dolarlık yatırım gerçekleştirildi. 1991-1993 arasında 140'tan fazla karşılıklı antlaşmalara imza atıldı. Turgut Özal, 4-15 Nisan 1993 tarihlerinde, 75 devlet görevlisi, 100'e yakın iş adamı ve 36 basın mensubundan oluşan toplam 221 kişilik bir heyetle Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan ve Azerbaycan'ı kapsayan bir Orta Asya turuna çıktı. Bu ziyaretin amacı, Türk devletlerinin yalnız olmadığını göstermek, ticari ve ekonomik kalkınma hamleleriyle tarihsel bağları yeniden canlandırmaktı (Eren, 2022).

Eğitim diplomasisi kapsamında, Kültür Bakanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı

tarafından ortak projeler ve faaliyetler hayata geçirildi. Kazakistan'da 1992 yılında, Kazak-Türk iş birliğiyle eğitim dili Türkçe olan Ahmet Yesevi Üniversitesi kuruldu. Üniversiteler arasında öğrenci ve öğretim elemanı değişim programları düzenlendi (Ersanlı, 1998). İnsan kaynağı yetiştirmek ve kültürel etkileşimi artırmak amacıyla, öğrencilere Türkiye'de eğitim bursu verilmesi kararlaştırıldı. Türkiye'deki sivil ve askeri okullar dahil olmak üzere, 1400'ü yükseköğretimde olan toplam 2000 kişilik burs kontenjanı ayrıldı (Balcı, 2015; Kara, 2012). Yetersiz alanlarda personel açığını kapatmak için yaklaşık 20 iktisat uzmanı, bankacı, doktor ve 28 diplomat, Türkiye'de eğitime alındı (Kara, 2012). Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde, eğitim müfredatı yeniden gözden geçirildi. Türk Cumhuriyetlerinde Kiril alfabesinin etkisini azaltmak ve ana dilin etkin kullanımını sağlamak amacıyla sözlükler hazırlandı. Türkçe ve Latin alfabesine geçiş süreçleri desteklendi. Türk dilini yaygınlaştırmak için Türkiye, Nisan 1992'de, Türk Cumhuriyetlerine yönelik olarak TRT Avrasya International kanalı üzerinden yayın hayatına başladı (Ersanlı, 1998; Fuller, 1992; Hale, 2003; Sander, 2013).

Türkiye'nin Türk Cumhuriyetlerine yönelik desteği sonucunda, uluslararası kuruluşlarda Türk Cumhuriyetleri, Türkiye tarafından temsil edilmeye başlandı. Örneğin, Prag'da 1992'de düzenlenen Avrupa Güvenlik ve İş Birliği Teşkilatı (AGİT) Zirvesi'nde Türkiye, Türkmenistan'ın temsilcisi olarak yer aldı. Benzer şekilde Özbekistan'da uluslararası arenada Türkiye'nin kendisini temsil etmesine onay verdi (Eren, 2022). İtalyan II Giornale Gazetesi, "Türkiye'nin Avrupa ve Asya'da yeni bir güç olarak ortaya çıktığını, ekonomik alanda küçük olan Türkiye'nin siyasi alanda dev hale geldiğini" ifade etti. 27 Nisan 1992 tarihli İngiltere'nin Independent Gazetesi ise, Türkiye'nin Orta Asya'ya yönelik diplomatik girişimlerini ve yakınlaşmasını "Berlin duvarının yıkılışına" benzetti (Kara, 2012, s.143-196).

Türkistan bölgesine yönelik olarak çok boyutlu, yumuşak güç stratejilerini hayata geçirildi (Davutoğlu, 2001; Eren, 2022). Kırgızistan'a 75 milyon dolarlık ihracat kredisi ve yatırım kredisi verildi. İki ülke arasında sivil havacılık, Eximbank ve Ziraat Bankası antlaşmaları yapıldı (Bila, 1992). Ziraat Bankasının girişimleri ile Türk-Kazak Bankası kuruldu. Ulaşım ağları bağlamında hava yolları, kara yolları, Aktav'da liman yapımı, ortak TV yayını, Türk firmaların gözetiminde petrol kuyularının açılması, Mangışlak'ta petrol rafinerisi, Aktubinsk'te elektrik santrali yapımı konularında antlaşmalar sağlandı. Pazar ekonomisinin canlandırılması ve serbest piyasa ekonomisinin daha etkin bir şekilde çalıştırılması amacıyla, Kazakistan'da üretilen malların Akdeniz ve Karadeniz'deki serbest bölge üzerinden uluslararası piyasalara açılması

teşvik edildi (Kara, 2012). Türk Cumhuriyetlerinde en önemli tarımsal faaliyet pamuk üretimi idi. Sovyetler Birliği, pamuk üretiminin %65'ini Özbekistan'dan karşılıyordu (Davutoğlu, 2001; Nezihoğlu, 1992). Türk diplomasisi ve iş dünyasının uyum içinde çalışması ile bölgede üretilen pamuk dünya pazarlarına ulaştı. Türkistan coğrafyası küresel ekonomiye entegre edildi. Türk iş adamları, ihracat ve ithalat pazar koridorları açarak Türkiye'nin ticari ve politik bağlarını güçlendirdi (Günay, 1998). Oluşturulan uluslararası güven ortamı sonucunda Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Özbekistan ve Azerbaycan'ın katılımıyla "Türk Ortak Pazarı" ile "Türk Kalkınma ve Yatırım Bankası" projeleri gündeme geldi (Eren, 2022; Hale, 2003).

Yumuşak Güç Unsurlarının Kimlik İnşası Üzerindeki Etkisi

Uluslararası siyasette yumuşak güç kavramı, sıklıkla kullanılan bir kavramdır. Yumuşak güç kavramını ilk defa kullanan Joseph S. Nye göre yumuşak güç, "istediğini bir şekilde ikna etme ve yanına çekme becerisidir." Ortak değerler, kültür ve politikalar üreterek başkalarını etkileme kapasitesi de yumuşak gücün kaynakları arasında yer alır. Dolayısıyla, "yumuşak güç; bir devletin dış politika hedeflerine ulaşma sürecinde kullandığı etkili bir araçtır" (Akıllı, 2013, s.121). Orta Asya'da ulusal ve bölgesel Türk kimliği, Sovyet ideolojisi ve sistemine göre şekillendirilmeye çalışıldı. Ateist eğitim politikalarıyla İslami kimlik yok edilmek istendi. Ancak Sovyetlerin güç kaybetmesiyle birlikte Orta Asya'da aidiyet ve kimlik karmaşası yaşandı. Sınır temelli ulus-devlet kimliği, dil temelli ulusal kimlik, kültürel-toplumsal kimlik, etnik kimlik ve dini kimlik gibi kavramlar karmaşık bir hal aldı (Davutoğlu, 2001). Giddens'a göre etnik milliyetçilik, bağlılık ve psikolojik bir aidiyet duygusudur (Tomlinson, 1999). Bu bağlamda, Sovyet tehdidinin ortadan kalkmasıyla birlikte, Türk Cumhuriyetleri kendi Türk karakterlerine uygun milli, etnik ve ulusal kimliklerini yeniden inşa etme arayışına girdi (Fuller, 1992; Heywood, 2013).

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte, Orta Asya ve Türkistan coğrafyasında ortaya çıkan otonom boşluk, bölgesel ve küresel aktörlerin dikkatini çekti. Bölgede, Türkiye ile İran arasında bir "büyük oyun" yaşanacağı yönünde görüşler öne sürüldü. Türkiye, milli, etnik ve kültürel bağları temel alarak yumuşak güç unsurlarını kullanırken; İran, fundamentalist din kimliği üzerinden siyaset yürüttü. İran'ın bu tutumu, bölgede bir tehdit olarak algılandı ve köktendinci ideolojiye Türk Cumhuriyetleri sıcağı bakmadı. Çünkü halk, milli ve kültürel kimliklerini koruma eğilimindeydi. Orta Asya'da, İran yerine laik ve demokratik bir model olan Türkiye'nin varlığı, ABD ve Avrupalı devletler için de bir güvence kaynağıydı. İran ile siyasi gerilim yaşayan ABD,

Türk Cumhuriyetleri için “Türkiye modeli” mottosunu destekledi (Aydın, 2021; Kara, 2012; Kohen, 1992; Hale, 2003). Zira dilleri ve kültürleri ortak olan Orta Asya Türkleri için Türkiye, köklerini temsil ediyordu ve bu durum güçlü bir aidiyet duygusu yaratıyordu. Özbek muhalefet partisi lideri Muhammed Salih, “Biz Türkik bir halkız... mümkün olan tek modelin Türkiye olduğunu düşünüyorum. İran modeli kabul edilemez.” sözleriyle Türkiye modelini açıkça benimsediğini ifade etti. Zira milliyetçilik, fundamentalist İslam’a karşı bir kalkan görevi görüyordu (Sander, 2013, s.269-275). Türk Cumhuriyetlerinde kimlik inşasını şekillendiren yumuşak güç unsurlarının temeli; Türk kökenli olmaları, dil temelli yaklaşım, Türkçe’nin ortak dil olması, milli ve tarihi bağlar, laiklik ve demokrasinin dinamikleri oluşturmuyordu (Bacık, 1999).

Türkiye’yi 22 Aralık 1991 tarihinde ziyaret eden Kırgızistan Devlet Başkanı Askar Akayev, “Türkiye, Türkçe konuşan ülkeler için yol gösteren Çoban Yıldızıdır.” sözleriyle Türkiye’nin kimlik inşasındaki rehberlik rolüne vurgu yaptı (Kara, 2012). Fuller’in de belirttiği gibi, “Orta Asya Cumhuriyetleri dil ve kültür olarak Türk’tür... Türkiye, Türkistan bölgesi için kültürel bir mıknatıs haline gelmiştir.” (Fuller, 1992, s.50).

Özbekistan Cumhurbaşkanı İslam Kerimov “Bizi ilk tanıyan Türkiye’dir. Biz Türk modelini seçtik” sözleriyle Türk dünyasına Türkiye’ye duyduğu güveni ve yakınlaşma arzusunu açık bir şekilde ifade etti. Özbekistan’ın bu tutumu, diğer Türk Cumhuriyetleri tarafından da benimsendi. Turgut Özal, Ekim 1992’de düzenlenen Türkçe Konuşan Devlet Başkanları Zirvesi’nde yaptığı konuşmada, Türk dünyasının birlik ve beraberliğine dikkat çekerek şunları söyledi: “Dilimiz bir, tarihimiz bir, kültürümüz birdir. Öyleyse işimiz de bir, gücümüz de bir olabilir...” Bu sözlerle, Türk dünyasında dayanışma içinde olmanın ve ortak bir strateji belirlemenin önemini vurguladı. Dünya Ekonomik Forumu’na katılan Kırgız Cumhurbaşkanı Askar Akayev, Türkiye’nin bölgedeki reformlara yönelik desteğini vurgulayarak şunları söyledi: “Ekonomik reformlarımıza sadece Türkiye yardım etmektedir. Bundan dolayı Türk halkına, Sayın Cumhurbaşkanı Özal’a ve Başbakan Süleyman Demirel’e Kırgız halkı adına teşekkür ediyorum. Orta Asya gözünü açmıştır.” Türkiye’nin Orta Asya’daki Türk Cumhuriyetleri ile kurduğu güçlü bağlar, bölgesel dengeleri değiştirecek kadar önemli bir etki yarattı (Eren, 2022, s.69-74; Kara, 2012, s.166). Nitekim, ulus devlet olarak ortaya çıkan Türk Cumhuriyetleri, yürüttükleri etkin siyasetle “kendilerine özgü bir model, sistem, siyaset ve kimlik oluşturmayı” başardı (Aydın, 2021, s.2-5). “Orta Asya’da yeni Türk cumhuriyetlerinin doğuşu, Türkiye’yi sevindirmiştir” Zira Türkiye attığı stratejik adımların sonucunu almaya başlamıştır (Kara, 2012, s.186).

Sonuç

Turgut Özal'ın 1989-1993 yılları arasında liderlik vizyonu ve misyonu, Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin kimlik inşasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu dönemde Türkiye, Türk dünyası ile entegrasyon sürecini hızlandırmış ve ortak değerler üzerinden güçlü bir bağ kurmuştur. Özal, ekonomik, kültürel, eğitim, dil, din, ortak tarih, gelecek ve görenek gibi yumuşak güç unsurlarını kullanarak, Türk Cumhuriyetleri ile iş birliği ve etkileşimi artırmıştır. Özal'ın liderliği, yalnızca Türkiye'nin değil, tüm Türk dünyasının kalkınmasına ve kimlik inşasına önemli bir destek sağlamıştır. Bu süreçte, ekonomik yardımlar, kültürel değişimler, eğitim iş birliği ve dilsel yakınlaşmalar, Türk Cumhuriyetleri arasındaki bağları güçlendirmiştir. Ayrıca, Türkiye'nin sunduğu teknik ve ekonomik yardımlar, bölgedeki ülkelerin altyapılarını geliştirmelerinde ve ekonomik kalkınmalarında kilit bir rol oynamıştır. Eğitim alanında sağlanan burslar ve öğrenci değişim programları, bu ülkelerin insan kaynaklarını geliştirmelerine yardımcı olmuş ve kültürel etkileşimi artırmıştır. Ortak tarih, dil ve kültür bağları üzerinden kurulan bu ilişkiler, Türk Cumhuriyetlerinin kendi kimliklerini inşa etmelerinde ve birbirleriyle olan bağlarını güçlendirmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Bu çalışmalar, yalnızca geçmişin izlerini taşımakla kalmamış, aynı zamanda geleceğe yönelik umut verici adımlar atılmasına da zemin hazırlamıştır. Türk dünyasının kimlik inşasında Özal'ın liderlik vizyonu ve misyonu, bölgesel iş birliği ve entegrasyon için örnek bir model oluşturmıştır.

Sonuç olarak, Özal'ın liderliğinde Türkiye, yalnızca kendi çıkarlarını değil, tüm Türk dünyasının çıkarlarını da gözetten bir politika izleyerek bölgesel bir güç olarak konumunu güçlendirmiştir. Türk Cumhuriyetlerinde milli bilinç ve etnik aidiyet kavramları canlı tutularak, kültürel diplomasi yoluyla kimlik inşası hedefine ulaşılmıştır. Orta Asya Türkleri, bağımsızlıklarına kavuşur kavuşmaz öz kimliklerini ve aidiyetlerini arayış sürecine girmiş ve milli benliklerini inşa etmede başarılı olmuşlardır. SSCB tarafından uygulanan asimilasyon politikaları ise Türkiye'nin desteğiyle etkisiz hale getirilmiştir.

Araştırma önerileri kapsamında, Türkiye'nin Özal döneminde atılan adımları sürdürerek Türk dünyasında ekonomik ve kültürel iş birliğini fiilen artırması gerekmektedir. Türk Konseyi gibi bölgesel örgütlerin işlevselliği artırılmalı ve ortak karar alma mekanizmaları güçlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Ahmad, F. (2010). *Bir kimlik peşinde*. (Ç. S. Karadeli, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Akça, İ. ve Özden, B. A. (2019). *Türk siyasal hayatından portreler*. Tarih Vakfı Yayınları.
- Akıllı, E. (2013). Kimlik–dış politika ilişkisi: Türk devlet kimliğinin Türk dış politikası üzerine etkisi. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi, İstanbul.
- Akşin, S. (2008). *Kısa Türkiye tarihi*. (3.baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Alptekin, H. (2018). Türkiye’de sivil asker ilişkilerinde Özal’ı yıllara kurumsalcı bir yaklaşım: 1983-1993. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 15(55), 141-156. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar>
- Aydın, M. (2021). Avrasya’da değişim ve dönüşüm. F. Yıldız (Ed.) içinde, *30. yılında Türk Cumhuriyetleri ulusal politika* (ss. 1-16). Nobel Yayınları.
- Bacık, G. (1999). Türk Cumhuriyetlerinin kimlik sorunu. M.K. Öke (Ed.) içinde, *Geçiş sürecinde Orta Asya Türk Cumhuriyetleri* (ss.61-127). Alfa Yayınları.
- Bal, H. (1998). Kırgızistan: Çin bölgesi ve Rus desteği altında. A. Yalçınkaya (Ed.) içinde, *Türk Cumhuriyetleri ve petrol boru hatları* (ss.97-116). Bağlam Yayınları.
- Balcı, A. (2015). *Türkiye dış politikası*. Etkileşim Yayınları.
- Baytal, Y. (2014). Anavatan partisi dönemi (1983-2002). S. Yılmaz., Y. Baytal ve S. Türkman (Ed.) içinde, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti tarihi* (ss. 289-295). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Bila, F. (1992, Nisan 30). İstanbul’da Türk zirvesi. *Milliyet*. <https://gazetearsivi.milliyet.com.tr/>
- Birand, M.A ve Yalçın, S. (2012). *The Ozal, bir davanın öyküsü*. (12. baskı). Doğan Kitap.
- Bulut, R. (2016, March 3). Türkiye – Türk Cumhuriyetleri ilişkilerinin oluşumunda Özal’ın rolü. Ş. A. Duman (Ed.) içinde, *Proceedings Of International Turgut Ozal Symposium* (ss. 212-217). Turgut Özal Research and Application Center.
- Çakır, R. (1994). *Ne şeriat ne demokrasi Refah Partisini anlamak*. Metis Yayınları.
- Çakmak, H. (2008). *Türk dış politikası (1919-2012)*. Platin Yayınları.
- Çandar, T. (1995). *Türkiye’nin demokrasi tarihi 1950’den günümüze* (5. baskı). İmge Kitabevi.
- Çınar, H.ve Yıldız, G. (2023). *Osmanlı’dan günümüze demokrasi tecrübesi ve parlamento*. TBMM Basımevi.
- Daban, C. (2017). Turgut Özal dönemi Türkiye dış politikası. *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*. 17(33), 77-96. <https://doi.org/10.30976/susead.327659>
- Davutoğlu, A. (2001). *Stratejik derinlik-Türkiye’nin uluslararası konumu*. Küre Yayınları.
- Erhan, Ç., ve Embel, E. (2015). Türk dış politikasında karar vericileri yönlendiren yapısal faktörler. *Bilgi* (72), 145-170. <https://search.trdizin.gov.tr/en/dergi/detay/425>
- Eren, E. (2022). Turgut Özal’ın Orta Asya (Türkistan) politikası. *Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 13(2), 60-84. <https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=journals-detail&ID=2246>

- Ersanlı, B. (1998). Çok boyutluluğu yeniden keşif Türkiye'nin Türk Cumhuriyetleri ile işbirliği arayışı. D. A. Yalçinkaya (Ed.) içinde, *Türk Cumhuriyetleri ve Petrol Boru Hatları* (ss. 223-232). Bağlam Yayınları.
- Ersay, S. O. (2024). 8. Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın siyasi biyografisi. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Galatasaray Üniversitesi, İstanbul
- Ertosun, E. ve Demirtaş, E. (2015). *Turgut Özal değişim, dönüşüm*. Turgut Özal Üniversitesi Yayınları.
- Findley, C. V. (2011). *İslam, milliyetçilik ve modernlik 1789-2007*. (A. Güneş, Çev.). Timaş Yayınları.
- Fuller, G. E. (1992). *Turkey faces east, new orientations toward the middle east and the old Soviet Union*. RAND.
- Gömeç, S. Y. (2018). *Türk Cumhuriyetleri ve toplulukları tarihi* (8. baskı). Berkan Yayınevi.
- Gözen, R. (2009). *Türkiye'nin dış politikası*. Palme Yayıncılık.
- Günay, B. (1998). Yeraltı zengini yerüstü fakiri Türkmenistan. D. A. Yalçinkaya (Ed.) içinde, *Türk Cumhuriyetleri ve Petrol Boru Hatları* (s. 38-56). Bağlam Yayınları.
- Hale, W. (2003). *Türk dış politikası 1774-2000*. (P. Demir, Çev.) Mozaik Yayını.
- Heywood, A. (2013). *Küresel Siyaset*. (N. Uslu ve H. Özdemir, Çev.) Adres Yayınları.
- Hobsbawm, E. (1996). *Kısa 20. yüzyıl 1914-1991 aşırılikler çağı*. (Y. Alogan, Çev.) Sarmal Yayınevi.
- Kara, A. (2012). *Turgut Özal ve Türk dünyası (1983-1993)*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Karaca, Y. E. (2022). Türk dış politikasının dönüşümünde Turgut Özal'ın etkisi. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi, Malatya.
- Karpat, K. (2013). *Kısa Türkiye tarihi 1800-2012* (3. baskı). Timaş Yayınları.
- Kocaoğlu, T. (1998). Özbekistan ile Türkistan'daki diğer bağımsız devletlerin siyasi durumu. D. A. Yalçinkaya (Ed.) içinde, *Türk Cumhuriyetleri ve Petrol Boru Hatları* (ss.79-96). Bağlam Yayınları.
- Kohen, S. (1992, Şubat 27). Fırsatlar ve ... sıkıntılar. *Milliyet*, 12. . <https://gazetearsivi.milliyet.com.tr/>
- Kozıbaev, M. K ve Sattar, F. M. (2002). Kazakistan Cumhuriyeti. (A. Nauşabayeva, Çev.). Güzel, H. C. ve Birinci, A. (Ed.) içinde, *Genel Türk Tarihi 10*. (ss.191-218.) Yeni Türkiye Yayınları.
- Kösebalaban, H. (2014). *Türk dış politikası: İslâm, milliyetçilik ve küreselleşme*. (H. İnaç, Çev.). BigBang Yayınları.
- Köseçik, M. (2019). Özal'ın kamu yönetimi vizyonu ve politikaları. <https://www.researchgate.net/publication/>
- Milliyet*, 18.04.1993. <https://gazetearsivi.milliyet.com.tr/>
- Milliyet*, 20.05.1983. <https://gazetearsivi.milliyet.com.tr/>
- Misak-ı Milli Beyannamesi* (1336/1920). Yayın Tarihi: 28 Kanunusani 1336 (28 Ocak 1920). <http://www.ttk.gov.tr/tarihveegitim/misak-i-milli-beyannamesi/>

- Mumcu, U. (1992, Şubat 27). Yeni Turancılık. *Milliyet*, 7. <https://gazetearsivi.milliyet.com.tr/>
- Nezihoğlu, H. (1999). Bağımsızlıktan günümüze Rusya-Türk Cumhuriyetleri ilişkileri. Öke, M. K. (Ed.) içinde, *Geçiş sürecinde Orta Asya Türk Cumhuriyetleri* (ss. 11-27). Alfa Yayınları.
- Oral, B. (Ed.). (2010). *Türk dış politikası, kurtuluş savaşından bugüne olgular, belgeler, yorumlar 1980-2001*. (cilt II. 12. baskı). İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. ve Küçükkaya, İ. (2012). *1923 Cumhuriyet'in ilk yüzyılı 1923*. Timaş Yayınları.
- Pusanane, Ö. K. (2017). Türkiye'nin Kuzey Irak politikasında değişim: Turgut Özal ve Tayyip Erdoğan dönemleri karşılaştırmalı analizi. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 14(56), 39-53. <https://doi.org/10.33458/uidergisi.515813>
- Sander, O. (2013). *Türkiye'nin Dış Politikası*. (4. baskı). İmge Kitapevi.
- TBMM Tutanak Dergisi. (1983) cilt I, yasama yılı I, 10. birleşim. 19.12.1983. <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d17/c001/tbmm17001010.pdf>
- Tomlinson, J. (1999). *Kültürel emperyalizm eleştirel bir giriş*. (E. Zeybekoğlu, Çev.) Ayrıntı Yayınları.
- Uçarol, R. (1995). *Siyasi tarih (1789-1994)*. (4. baskı). Filiz Kitapevi.
- Uluç, A. V. (2014). Liberal-muhafazakar siyaset ve Turgut Özal'ın siyasi düşüncesi. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 12(23), 107-140.
- Uludağ, İ. ve Serin, V. (1990). *SSCB'ndeki Türk Cumhuriyetlerinin sosyo-ekonomik analizleri ve Türkiye ile ilişkileri*. İstanbul Ticaret Odası.
- Yakut, K. ve Erdoğan, M. M. (Ed.). (2019). *Türk dış politikası II*. Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Yeşil, F. (2014). Türkiye Büyük Millet Meclisi XVII. yasama dönemi (1983-1987) ve dış politika, dış politikanın parlamenter. *Yasama Dergisi*, (27), 31-70.
- Zürcher, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye tarihi* (Y.S. Gönen, Çev.). (7.baskı). İletişim Yayınları.

SPOR DİPLOMASİSİNİN BİR ENSTRÜMANI OLARAK GELENEKSEL TÜRK OKÇULUĞU

Şükrü Seçkin ANIK*

Özet

İlk olimpiyat oyunlarından bu yana, spor, milletlerin kendilerini dünyaya tanıtmalarına ve böylece uluslararası saygınlık kazanmalarına vesile olmuştur. Bu vesile ile sporun beynelmilel işlevi asla göz ardı edilemez. Binaen, devletler günümüzde çeşitli spor dalları vasıtasıyla yurt dışı kamuoyunun zihinlerinde yer etmek ve dış politikada gerçekleştirmek istedikleri hedeflerine ulaşmak için kamu diplomasisinin alt kolu olarak spor diplomasisi adı verilen bir uygulama alanı inşa etmişlerdir. Bu uygulama alanı, milletlere birbirlerinin sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik nitelikleri hakkında bilgi sahibi olma imkânı sağlamaktadır. Böylelikle devletler birbirlerini daha iyi tanıyarak muhtelif alanlarda uluslararası işbirlikler kurabilme ve karşılıklı güvene dayalı dostluk ve barış ortamı oluşturabilmektedirler.

Geleneksel Türk Okçuluğu'nun, gerek geçmişinde barındırdığı maddi kültür envanterleri, gerekse de sahip olduğu manevi değerler göz önüne alındığında, Türkî Cumhuriyetlerin tamamı ile aynı tarihi geçmişe, aynı kültürel değerlere ve aynı metotlarına sahip olduğu görülecektir. Buna ek olarak Geleneksel Türk Okçuluğu'nun 2019 yılında UNESCO'nun "İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası" listesine girmesi, bu sporun uluslararası değerini arttırmış böylece spor diplomasisi açısından daha etkin bir dil kullanma imkânı sağlamıştır. Özellikle de Türkî Cumhuriyetlerin paylaştıkları maddi ve manevi değerler, sportif açıdan ele alındığında, Türk dili konuşan ülkeler arasındaki kültürel birliktelik, daha etkin kültürel ortaklıkların oluşmasına katkı sağlayacaktır. Bu bakımdan bu çalışma, Türk halklarının ortak milli ve manevi değerlerini bünyesinde barındıran pratiklerden birinin Geleneksel Türk Okçuluğu olduğunu ortaya koyma amacındadır. Böylece Türkî Cumhuriyetler arasındaki kültürel ortaklıkları arttırabilmek adına Geleneksel Türk Okçuluğu'nun işlevsel bir sportif faaliyet olduğunu iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Spor, Diplomasisi, Geleneksel Türk Okçuluğu, Ok, Yay.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Tarih Bölümü, sukru.anik@ahievran.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7414-0442>.

TRADITIONAL TURKISH ARCHERY AS AN INSTRUMENT OF SPORTS DIPLOMACY

Abstract

Since the first Olympic Games, sports have contributed to nations to introduce themselves to the world and thus gain international prestige. For this reason, the global function of sports can never be ignored. Consequently, states have established a diplomatic implementation area called sports diplomacy as a sub-branch of public diplomacy to advance a place in the minds of the foreign public opinion through various sports branches and to achieve their objectives of foreign policy. This diplomatic implementation area provides nations an opportunity to learn about each other's social, political, cultural, and economic characteristics. In this way, states, can get to know each other better, establish international partnerships in various fields, and create an atmosphere of friendship and peace based on mutual trust.

Considering both the tangible culture inventories contained in its past and the intangible values it owns, it can be seen that Traditional Turkish Archery has the same historical background, cultural values and methods as all of the Turkic Republics. In addition, the fact that Traditional Turkish Archery was inscribed in UNESCO's "Intangible Cultural Heritage of Humanity List" in 2019 has increased the international value of this sport, thus providing the opportunity to use a more effective language in terms of sports diplomacy. Therefore when the tangible and intangible values shared by the Turkic Republics are considered from a sportive perspective, the cultural unity between the Turkic-speaking countries will contribute to the formation of more effective cultural partnerships. In this respect, this study aims to reveal that Traditional Turkish Archery is one of the practices that embody the common national and spiritual values of the Turkic peoples. Thus, it claims that Traditional Turkish Archery is a functional sportive activity to increase the cultural partnerships between the Turkic Republics.

Keywords: Sport, Diplomacy, Traditional Turkish Archery, Arrow, Bow.

Giriş

Günümüzde küresel spor organizasyonları sayesinde hemen her milletten profesyonel sporcu ve spor kamuoyu, etkileşim içine girmektedirler. Bu durum 21. yüzyıl hükümetlerinin spora, diplomatik bir enstrüman olarak giderek daha fazla ilgi göstermelerine sebep olmuştur. Bunla beraber sporun diplomatik işlevinin artması, akademik literatüre de yansımış ve “spor diplomasisi” terimi üretilmiştir. Spor diplomasisi, sportif organizasyonlarla, ülkelerin dış politika hedeflerini ve uluslararası ilişkilerini düzenleyip geliştirmek için yumuşak güç* kullanarak uyguladığı kamu diplomasisinin** alt dallarından bir tanesidir. Bu çalışma Geleceksel Türk Okçuluğu’nun Spor diplomasisi açısından kullanılabilirliği üzerinde durmaktadır. Bunun için önce diplomasi kavramı üzerinde durulacaktır. Ancak diplomasiyi tam manasıyla anlayabilmek için öncelikle onun siyaset ve devlet kavramlarıyla ilişkisini anlamak gerekir.

İbn-i Haldun’a göre devleti tanımlayan dört temel unsur vardır ki bunlar; (1) halkı kendisine boyun eğdirebilmek, (2) vergi toplamak, (3) asker yetiştirmek ve (4) elçiler göndermektir (İbn-i Haldun, 1986). Bunlardan ilki iktidarın mukteditir bir idareye sahip olması demektir. Bunun için devleti idare eden hükümetler, idarelerini, hukuki ve meşru temeller üzerinde inşa etmelidirler. Böylece yönetilenler, yönetenlerle bir sözleşme imzalayarak (Rousseau, 2018) yönetenlerin yönetme hakkını tartışmaksızın, adalet, asayiş ve güvenlik gibi hizmetler karşılığında bireysel hak ve özgürlüklerinin bir kısmını yönetenlere devrederler. Bu devlete siyasi bir güç kazandırır. Devleti tanımlayan diğer üç unsur, bu hizmetleri yerine getirebilmek adına devlet tarafından oluşturulan kurumlarla ilgilidir. Buna göre devlet bu hizmetleri tesis edebilecek kurumları oluşturabilmek için yönetilenlerden vergi toplar. Böylece devlet ekonomik

* Yumuşak Güç, ilk defa Joseph Nye tarafından kullanılmıştır. Buna göre toplumlar ve devletler uluslararası hedeflerine ulaşabilmek için birbirlerine sert güç, yani askeri, politik ya da ekonomik yaptırım, uygulamaktansa sahip oldukları kültürel öğelerle bir etki alanı oluşturarak yabancı kamuoyunu ikna etmek veya onları benzer argümanlarla harekete geçirmek olarak tanımlanabilir (Nye, 2004). Ancak yumuşak güç manipülasyondan ziyade “cezbetmeye” yönelik bir kavramdır; bir anlamda kalp kazanmaktır (Temurci, ve diğerleri). Yumuşak güç pratikte bir devletin, barışçıl ve “cezbedici” imajını kullanarak dış güvenlik ortamını iyileştirmeye çalışması; dış politika ve güvenlik konularında için diğer ülkelerin desteğini kazanmak istemesi; dış kamuoyunun düşüncesini ve tercihlerini yönlendirmek istemesi, içinde bulunduğu uluslararası toplulukların birliğini muhafaza etmek istemesi, liderinin ya da hükümetinin iç desteğini arttırmak istemesi gibi amaçlarla kullanılabilir (Lee, 2009; Açıkalın & Mardin Yılmaz, 2024).

** “Kamu Diplomasisi, toplumların ihtiyaçlarını ve kültürlerini anlama; mesajların aktarılması, yanlış anlaşılmanın düzeltilmesi ve ortak amaçlar için uygun zeminlerin tespit edilmesi hedefleri ile ortaya konulan ilişki geliştirme yöntemi, bir anlamda devlet ve devlet dışı aktörler tarafından diğer ülkelerin halkları ile kurulan pozitif ilişkiler bütünüdür. Devletler, Kamu diplomasisinin, dijital diplomasi, eğitim diplomasisi, gastrodiploماسisi, insani diplomasi, kültürel diplomasi, sağlık diplomasisi, spor diplomasisi, uluslararası yayıncılık ve vatandaş diplomasisi gibi uygulama alanlarıyla uluslararası alanda etki ve ilişki inşa etmeye çalışırlar.” Çalışmanın sınırları dolayısıyla kamu diplomasisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Kamu Diplomasisi Nedir?, 2022; Bound, Briggs, Holden, & Jones, 2007; Leonard, Stead, & Smewing, 2002; Melissen, 2005; Cull, Public Diplomacy: Lessons from the Past, 2009).

gücü elinde bulundurur ve bu gücü sürdürülebilir kılmak adına bürokratik kurumlar, bu kurumlarda çalışacak görevliler ve bu görevlileri yetiştirecek okullar inşa eder. Yine devlet, imzaladığı sözleşme gereği iç ve dış güvenliği sağlayabilmek adına asker ve polis istihdam etmek zorundadır. Bu da devletin askeri gücü elde etmesine olanak sağlar. Son olarak devlet, diğer devletlerle iletişim kurmak için elçiler görevlendirir. Elçiler söz konusu bu iletişimi kurarken kullanacakları diplomatik dili devletlerinin sahip olduğu siyasi, ekonomik ve askeri güce binaen inşa ederler.

Özetle halkın, idarecilerin iktidarını kabul etmesi devlete bir siyasi güç alanı oluşturur. Bu siyasi güç ekonomik güç ile desteklendiği ölçüde devletin askeri gücüne katlı sağlar. Ekonomik ve askeri gücü elinde bulunduran devletin siyasi gücü de aynı oranda artar. Sonuç olarak devlet, sahip olduğu siyasi, ekonomik ve askeri gücü diplomatik ilişkilerini kuvvetlendirmek için kullanır (Bkz. Şekil 1). Dolayısıyla diplomasi, bir devletin uluslararası hedeflerine ulaşmak için, kendi siyasi, ekonomik ve askeri gücü çerçevesinde, diğer devletlerle kurduğu iletişimde ihtiyacı olan kanalları, dili ve ses tonunu belirlemede kullandığı bir araçtır. Başka bir ifadeyle diplomasi bu iletişim kanallarından her birini ifade eder ve temel amacı, devletin dış politika hedeflerine güç, propaganda veya hukuk kullanmadan ulaşmasını sağlamaktır (Berridge, 2010).

1.Spor Diplomasisi

Geleneksel diplomasi, profesyonellerin büyükelçilikler ve komisyonlar gibi çeşitli uluslararası platformlarda ve halktan uzak özel yerlerde temsil ettikleri devletlerin güvenliklerini ve ulusal çıkarlarını görüşüp ve etkileşimde bulundukları bir faaliyetir (Murray, 2018). Ancak, diplomasiin yumuşak bir yönü de vardır. Diplomasi sadece profesyonel diplomatların yürüttüğü müzakereler değildir. Birçok devlet kültürel diplomasi uygulamalarıyla karşılıklı anlayışı teşvik; fikirleri, sanatı, yemeği, modayı, edebiyatı, sporu ve diğer bütün kültürel unsurları değiş tokuş eder (Cumplings, 2009). Pek çok devlet için kültürel unsurlar, geleneksel diplomasiin yanında uluslararası hedefleri gerçekleştirebilmek için bir araç yahut tamamlayıcı olarak kullanılmaktadır. Spor da bu tamamlayıcı unsurlardan bir tanesidir. Sportif organizasyonlar küresel etkisi, çekiciliği ve genellikle saldırgan olmayan doğası nedeniyle eski çağlardan bu yana toplumları kaynaştırmak için bir aracı görevi görmüştür. Örneğin Antik Yunanistan'da Olimpiyat dönemleri mütareke dönemi olarak kabul edilmiş ve atletler ya da seyirciler mutlak bir güvenlik ortamı içerisinde seyahat ederek oyunlara dâhil olma imkânı bulmuşlardır (İskit, 2022).

XX. yüzyılın ilk yarısının sıcak, son yarısının da soğuk savaşıla geçmesi XXI. yüzyıl hükümetlerini yeni diplomatik yöntemler aramaya itmiştir. Bu bağlamda spor diploma-

sisi, devletlerin uluslararası ilişkilerinde kendini yenilediğini gösteren, orijinal ve öncü bir etkileşim biçimidir. Bunun yanı sıra XXI. yüzyılda spor kavramı, kurumları ve sporcular giderek daha geniş bir etki alanına sahip olmakta ve hükümetler de bundan faydalanmayı tercih etmeleridir. Sporun, yumuşak güç aracı olarak, halkları, ulusları ve devletleri birbirine yaklaştıran veya ilişkilerin dostane yönünü gösteren bir diplomasi biçimi olarak geleneksel diplomasiye göre çok daha etkili hale gelmesi de bu etki alanının bir göstergesidir. Özellikle uluslararası büyük spor organizasyonlarının, küresel medyanın etkisiyle dünya çapında geniş bir izleyici kitlesine sahip olması, ev sahibi ülkeler için yabancı kamuoyuyla etkileşimlerini artırma açısından önemli fırsatlar sunmasıdır (Murray, 2012).

2.Geleneksel Türk Okçuluğu

Ok ve yay insanoğlunun beslenme ve güvenlik gibi ihtiyaçlarını karşılamak üzere geliştirdiği neredeyse insanlık tarihi kadar eski araçlardır (Lombard, 2011; Lombard & Phillipson, 2010; Lombard, 2020; Brown, ve diğerleri, 2012). Türkler bu araçları, temel ordu envanteri olarak kullanmalarının ötesinde toplumsal düzenlerinin inşasından, uluslararası ilişkilerinin tanzimine kadar hemen her alanda kullanmış; İslamiyetin kabulünden sonra okçuluğa kutsal bir değer atfetmişlerdir.

Türk okçuluğu mürekkep yay adı verilen bir yay türü kullanılarak icra edilir. Mürekkep yaylar ağaç, boynuz ya da kemik, sinir/tendon ve balık tutkalı kullanılarak üretilmektedir. Türklerin dörtte üçü hayvansal malzeme olan yaylarla icra ettikleri okçuluk faaliyetinin, aşağıda detaylıca işleneceği üzere, kültürlerinde bu kadar önemli bir yer tutmasının en temel sebebin temel ekonomik faaliyet olarak hayvancılıkla meşgul olmalarıdır ki bunun da tarih sahnesine çıktıkları coğrafya ile doğrudan ilişkisi vardır. İnsanlar ağaç ve ekin ekmek; bir kısmı ise çeşitli hayvanları beslemek ve bunları türetmek, suretiyle geçimlerini sağlarlar (İbn-i Haldun, 1986). Bu nedenle insanlar aslında yaşadıkları ekosistemin bir parçasıdır (Gumilev, 2001). Türkler de bilinen en eski kültür havzalarından biri olan Anav Kültürü'nün (Togan, 2019) doğduğu coğrafyanın onlara sunduğu avantaj ve dezavantajlara adapte olarak pastoral göçebelikle* ilgilenmişler; bütün siyasi, ekonomik ve askeri ilişkilerini bunun üzerine inşa etmişlerdir. Dolayısıyla okçuluk faaliyeti Türklerin tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren yaşam tarzlarının bir parçası olmuş ve bu da günümüzde bütün Türkiye Cumhuriyetlerin paylaştığı Türk okçuluğunun tarihi, dini ve kültürel arka planını oluşturmuştur.

2.1.Geleneksel Türk Okçuluğunun Tarihi Arka Planı

İbn-i Haldun'un göçbelerin yaşadıkları coğrafyadan ötürü, yerleşiklerinden

* "Pastoral göçebelik" kavramı için bkz. (Cosmo, 2022; Golden, 2016).

daha cesur ve savaşçı olduklarından bahsetmektedir (İbn-i Haldun, 1986). Bu bağlamda, Türklerin savaş ve askerlik mefhumları doğal yaşayışlarının bir parçası olmuş gibi görünmektedir. Nitekim Çin kaynaklarında Türklerin daha çocukken, ok ve yay ile kuş ve fare avladıklarından, bu sayede büyüyünce iri yapılı ve güçlü olup, aynı zamanda çok iyi birer binici ve okçu olduklarından bahsetmekte; bu özelliklere yaradılışları itibariyle sahip olduklarından bahsetmektedir. (Ekrem, 2002)

Yine Çin kaynaklarında milattan önce II. yüzyılda, Türkler için okun ve yayın hükümdarlık alameti olduğu görülmektedir (Esin, 1978). Okun ve yayın hükümdarlık sembolü olarak siyasi ve diplomatik ilişkilerin tanziminde kullanılan bir metafor olduğuna yönelik günümüzde çeşitli iddialar mevcuttur (Turan, 1945; Göksu, 2010). Bu çalışmalar temelde Oğuz Kağan Destanı'na dayanmaktadır. Buna göre, Oğuz Kağan'ın altı oğlu bir gün ava çıkar ve av sırasında altın bir yay ve üç altın ok bulup babalarına getirirler. Oğuz Kağan da yayı büyük oğullarına oku da küçük oğullarına hediye ederek “Yay verdiklerim daha üstün olsunlar ve ordunun sağ tarafında dursunlar. Ok verdiklerim de daha aşağıda olsun ve ordunun sol tarafında yer alsınlar.” der (Gündüz, 2016).

Oğuz Kağan Destanı aslında Oğuzların tarihi serüveninin efsanevi bir liderin hayat hikâyesinde neşvünema bulmasıdır (Gündüz, 2016). Ancak Oğuz Türklerinin siyasi ve diplomatik ilişkilerini düzenlerken zihinlerinde nasıl bir düşünce yattığını anlamak açısından bu hikaye, araştırmacılara önemli ipuçları vermektedir. Destanda ok ve yay kelimeleri gerçek anlamlarının dışında bir takım yan anlamları karşılamaktadır. Buna göre ok alanlar yay alanlardan devlet kademesi ve askeri rütbe bakımından daha aşağıdadır. Dolayısıyla “yay” kelimesi “iktidar, hâkimiyet ve hükümdarlık” anlamında kullanılarak devleti sembolize ederken, “ok” kelimesi “tabiiyet ve metbuluk” anlamında tâbî olan kuvveti yani milleti, sembolize etmektedir.

Nitekim MÖ 177 tarihinde Asya Hunlarının lideri Mete'nin Çin'e gönderdiği mektupta bütün Türk boylarını kendi hâkimiyeti altında toplamış olmasını “*yay çeken bütün kavimler artık bir aile oldu*” (Gündüz T., 2022, s. 28) sözleriyle ifade etmesi, kendisinin ve devletin kimliğini yay çekme metaforu üzerinden tanımladığının göstergesidir.

Sadece sözlü gelenek değil aynı zamanda yazılı kaynaklar üzerinden de Türklerin kendilerini ok ve yay metaforları ile tanımladıklarını söylemek de mümkündür. İbrahim Kafesoğlu Orhun Anıtları'nda yer alan *ok* kelimesini “siyasi bir teşkilata bağlı kabile, boy” şeklinde tanımlar (Kafesoğlu, 1977). Peter Golden ise aynı tanımdan hareketle *ok-sız* kelimesini “düzgün bir askerî teşkilattan yoksun oymaklar/boylar” şeklinde

anlamlandırmaktadır. J. Nemeth de “Oğuz” kelimesinin “ok” kelimesinin “z” çoğul eki ile birlikte ok+uz şeklindeki telaffuzundan türediğini iddia etmektedir (Sümer, 1972). Kemal Erarslan ise Oğuz Kağan Destanı’nın yukarıda bahsedilen pasajından hareketle “ok” kelimesinin “boy” anlamında kullanıldığı iddiasını kabul eder (Erarslan, 1986).

2.2. Geleneksel Türk Okçuluğunun Dini Arka Planı

İslamiyet, okçuluk/atıcılık faaliyetlerini desteklemekte ve teşvik etmektedir. Bu geleneğe göre, ok ve yay cennetten çıkartılarak Hz. Âdem’e gönderilmiş ve Cebrail tarafından nasıl kullanılacağı öğretilmiştir (Yücel Ü, 1999). Ayrıca Enfal Suresi 17. ve 60. ayetlerin tefsirleri İslamiyet’in atıcılığa verdiği önemi göstermektedir. Buna göre Enfal Suresi 17. “*Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı*” ve 60. “*Onlara karşı gücünüz (kuvvetiniz) yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın*” ayetleri İslami gelenekte okçuluk/atıcılık ile ilişkilendirilen ayetlerdir. Enfal suresi 60. ayette yer alan “kuvvet” kelimesinin Hz. Muhammed tarafından “*kuvvet atmadır*” şeklinde açıklandığı ve bunu üç kere tekrar ettiğini rivayet edilmektedir (Yücel, 1999; Kani, 1263). Bununla beraber Uhud Savaşı’nda Sa’d bin Ebî Vakkas’ın Hz. Muhammed’i ok atarak koruması üzerine Hz. Muhammed’in Sa’d bin Ebî Vakkas’a ok uzatarak “*at ya Sa’d anam baba sana feda olsun*” dediği de rivayet edilir (Hadislerle İslam, 2025). Hatta Sa’d bin Ebî Vakkas’ın Hz. Muhammed’i bu şekilde korumaya çalıştığının ve peygamberin de kendisine ok uzattığının sahnelendiği bir minyatür dahi vardır (Bkz. Resim 1).

Geleneksel Türk okçuluğunun dini arka planını yansıtan daha pek çok hadis vardır. Bu hadislerin sahih olup olmadığı ilahiyatın konusu olmakla beraber, hemen hepsi ok atmayı teşvik eden ve hatta adeta ok atmayı ibadet olarak addeden rivayetlerdir. Bunlardan bazılarını burada zikretmek yeterli olacaktır;

“*Ey ashabım, ok atın ve ata binin. Benim için ok atmanız ata binmenizden daha güzeldir.*” (İbn Ruşen, 2020).

“*Sizler için şu üç oyun haricindekiler boş ve faydasızdır. Bunlar ok atmak, ata binmek ve hanımı ile oynaşmak.*” (Kani, 1263).

“*Bir kimse ok atmayı öğrendikten sonra bunu terk ederse büyük bir nimeti terk etmiştir ya da o nimeti inkâr etmiştir.*” (Anık, 2022).

Geleneksel Türk Okçuluğunun Kültürel Arka Planı

Geleneksel Türk okçuluğu dini ve tarihi arka planı yüzyıllar içinde Türk İslam toplumlarının kültürel yaşantılarını etmiştir. Bu toplumların entelektüel faaliyetle-

rinde dahi kendisine yer bulan okçuluk, fütüvvetnâme ve kavşname türünde yazılan eserle nesilden nesile aktarılarak bu geleneğin kaybolması önlenmiştir.

Fütüvvetnameler, “tasavvufi bir bakış açısına dayanan, ancak iktisadi teşekküller de kapsayarak zanaatkârları teşkilatlandırması bakımından iktisadi bir hüviyet de taşıyan, aynı zamanda gençlik, yiğitlik, civanmertlik ve cömertlik manalarına da gelen” (Gölpınarlı, 1949-1950) *fütüvvet* anlayışının ya da bu tasavvufi yolun kural ve kaidele-
rinin yazılı olduğu metinlerdir. Bu fütüvvetnameler Kur’an-ı Kerim’den ve hadislerden birtakım deliller göstererek, zanaat ve ticaret erbabını daha adil ve ahlaki bir iktisadi sistem çerçevesinde organize etmek ve gazilerin önce nefisleri sonra kâfirlerle cihat etmek için sahip olmaları gereken tasavvufi ruhu onlara öğretmek için, yazılan eserdir. Bu fütüvvetnâmelerde her bir zanaat şubesinin pir olarak kabul ettiği ve ahlaki bakımdan bu kişiyi kendisine örnek alması gereken bir sahabe vardır. Buna göre, yay imal edenlerin piri Muhammed ibn-i Ebî Bekir, ok imal edenlerin piri Ebû Muhammed İmran ve ok atanların piri de Sa’d bin Ebî Vakkas’dır (Razavi, 2014; Evliya Çelebi, 2013).

Anadolu’da XIII. yüzyıldan itibaren tebarüz eden Ahî Tekkeleri kendi tasavvufi anlayış olarak fütüvvet yolunu tatbik etmişlerdir. Bu bakımdan özellikle Anadolu’da yazılan Fütüvvetnameler Ahîliğin usullerini, hiyerarşisini ve teşkilat yapısını yansıtmaktadır (Ocak, 1996). Buna göre Ahi tekkeleri, fütüvvetin Kavli, Şurbî ve Seyfî kollarına göre örgütlenmişlerdir. Fütüvvetin Kavli koluna mensup olan Ahî Tekkeleri fütüvvetin iktisadi ve ahlaki öğretileri çerçevesinde teşkilatlanırken, fütüvvetin Seyfî koluna mensup tekkeler askeri ve sportif faaliyetler çerçevesinde örgütlenmişlerdir. Bu bakımdan bu Ahi tekkeleri aynı zamanda spor kulübü karakteri de ihtiva eder (Gölpınarlı, 1949-1950). Fütüvvetnameler aynı zamanda bu tekkelerin hiyerarşik düzenini de açıklamaktadır. Buna göre fütüvvet yoluna intisap ederek bir zanaat öğrenip Ahi olarak anılmak isteyen bir kişinin eğitimine *nazil* olarak adlandırılan en alt mertebeden başlanır. Ahi dergâhına giren bu kişi yeteneklerine göre aşağıdan yukarı doğru *nim-tarîk*, *müfredî*, *beşâriş*, *nakib*, *nakibü’l-nukub*, *halife*, *şeyh* ve olarak adlandırılan mertebeleri tamamladıktan sonra en üst mertebe olan *şeyhü’l-şuyuh* mertebesine ulaşır. Toplamda dokuz basamaktan oluşan bu yola girenlere bir *ahi* yani *şeyh* yani fütüvveti öğretecek bir hoca tayin edilir. Eğitimi tamamlayan öğrencilere bir fütüvvet töreni düzenlenir ve fütüvvet kuşağı bağlanır (Gölpınarlı, 1949-1950). Osmanlı döneminde kurulan okçu/atıcı/tirendaz tekkeleri de fütüvvetin Seyfî koluna mensup birer Ahi tekkeleridir. Özellikle de İstanbul Okmeydanı’nda yer alan Atıcılar/Tirendazlar/Okçular Tekkesi’nin teorik ve pratik uygulamaları incelendiğinde okçuluk ve ahilik arasındaki tasavvufi yol ortaklığı daha net anlaşılacaktır.

Kavsnameler, ok ve yay imalatı, atıcı tekkelerinin teşkilat yapısı, okçuluk eğitimi, ok atmanın faziletleri ve okçuluk müsabakaları ile bu müsabakalara katılan okçuların kısa hal tercümelerinin ele alındığı eserlerdir. Ortaçağ Türk-İslam devletlerinde görülen Furusiyye literatürünün* Osmanlı sahasındaki tezahürü olan kavsnama yazma geleneği gerek telif gerek tercüme eser türünde, XV. yüzyıl başından XIX. yüzyıl ortasına kadar devam etmiştir ve toplamda otuz iki adet kavsnama tespit edilebilmiştir (Anık, 2023). Bu kavsnamelerde anlatılan Okmeydanı Atıcılar Tekkesi'ndeki sporcuların hiyerarşik sıralaması tıpkı fütüvvette yani Ahi Tekkesi'nde olduğu gibi dokuz mertebedir. Buna göre Okmeydanı Atıcılar Tekkesi'nin en alt mertebesinde *kepaze* olarak anılan ve okçuluk eğitimine yeni başlayan öğrenciler bulunmaktadır. Bu yola giren öğrenciye derhal bir hoca tayin edilerek eğitime başlanır. Bu öğrenci hayatını sonuna kadar bu yolda yürüyerek sırasıyla *Müstehâk-ı Menzîl*, *Tâlib-i Menzîl*, *Tâlib-i Kabza*, Dokuz Yüzcü, *Sâhib-i Menzîl*, Binci, Bin Yüzcü ve *Bin İki Yüzcü* olmak üzere sekiz mertebe atlar. Okçuluk eğitimini tamamlayan okçulara tıpkı fütüvvet töreni gibi bir *Kabza Alma Töreni* düzenlenir ve nasıl ki fütüvvet yolunda Ahi olmaya hak kazanan kişiye kuşak ve şed bağlanıyorsa, eğitimini tamamlayan okçuya da kabza yani yay verilir ve koluna kolçak bağlanır.

Geleneksel Türk okçuluğunun fütüvvetnameler ve kavsnameler vasıtasıyla inşa ettiği kültürel arka planı, onun sürekliliğini sağlama yolunda önemli dayanak noktalarından birsidir. Zira XVII. yüzyıl savaşlarında okun ve yayın yerini ateşli silahların alması Osmanlı devleti ve askeri açısından okçuluk faaliyetini öneminin kaybolmasına sebep olmuştur. Bu dönemde yeniçerilerin ok atış idmanı yaptıkları talimhanelerin kullanılmadığından “örümcek ağı bağladığı” (Toroser, 2011); hatta okçuluk değersiz bir meslek dalı olarak görüldüğünden okçulara kız bile verilmediği belgelere yansıyan gelişmelerdir (TSMA.e, nr. 969/115).

Bunun karşısında okçuluğun savaş alanlarda kaybettiği prestiji spor sahalarında yeniden kazandırabilmek için, kavsnama yazarlarının okçuluğun yukarıda bahsedilen dini ve kültürel yönlerini ön plana çıkardıkları görülmektedir. Özellikle 1690'lardan itibaren yazılan kavsnamelerde, okçuluğun tıpkı ahilik gibi tasavvufi görüşü olduğu, bu nedenle okçuluğun bir meslek dalı olarak kabul edilmesi gerektiği, bunun yanında okçuluğun çok önemli bir sünnet olduğu, Hz. Muhammed'in ok atıcılığını teşvik ettiği, bu konuda ciddi hadislerin rivayet edildiği, hatta okçuluğun adeta bir ibadet

* Furusiye metinleri Ortaçağ Türk-İslam ordularında kullanılan savaş aletlerinin nasıl üretilip nasıl kullanılması gerektiği, savaş taktikleri, kale kuşatmaları ve çeşitli siyasi öğütleri ele alan eserlerdir. Furusiye metinleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. (al-Sarraf, 2004).

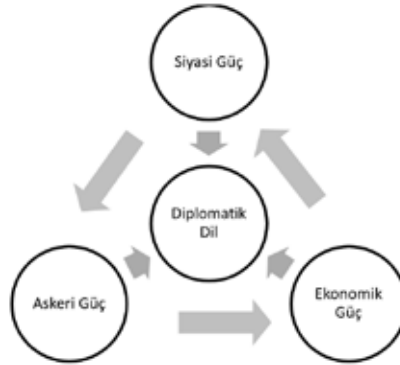
olarak algılandığı yönünde yayınlar yapılmıştır (Anık, 2023). Kanaatimizce bu husus okçuluğun, dini motiflerle süslenerek yeniden üretilmesi olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

Günümüzde “geleneksel” olarak tabir edilen faaliyetlerin sürdürülebilirliği geleneksel Türk okçuluğu örneğinde olduğu gibi bünyesinde barındırdığı tarihi, dini ve kültürel argümanlara bağlıdır. Gerek Çin Yıllıkları ve Orhun Abideleri gibi yazılı kaynaklar, gerek Oğuz Kağan destanı gibi sözlü kaynaklar, okçuluğun Türk kültüründeki yeri ve önemine vurgu yapmaktadır. Türkî Cumhuriyetlerin tamamıyla aynı tarihi geçmişi yansıtan bu kaynaklar geleneksel okçuluk üzerinden okunduğu takdirde, Türk dilini konuşan topluluklar arasında kurulan diplomatik bağları kuvvetlendirecektir. Ok atıcılığının dini ayet ve hadis gibi argümanlarla teşvik edilmesi de Türk okçuluğuna dini bir hüviyet kazandırmıştır. Bu sayede ok atıcılığı Türk İslam sentezinin ürünü olan fütüvvetnameler ve kavşnameler üzerinden, askeri bir faaliyet olmasının ötesinde, entelektüel bir kültür faaliyeti halini almıştır.

Dolayısıyla Türkî Cumhuriyetlerin paylaştıkları maddi ve manevi değerlerden bir tanesi de, bünyesinde barındırdığı dini, tarihi ve kültürel argümanlar sayesinde Geleneksel Türk Okçuluğudur. Bu nedenle Geleneksel Türk Okçuluğu’nun sürdürülebilir spor diplomasisi açısından değerli araçtır ve bu aracın Türkçe konuşan toplumlar arasındaki daha etkin kültürel birliktelik ve daha etkin kültürel ortaklıkların oluşmasına katkı sağlayacağı ön görülmektedir.

Şekil 1: İbn-i Haldun’a Göre Devletin Sahip Olması Gereken Unsurlar ve İlişkileri



Resim 1: Erzurumlu Darir, *Siyer-i Nebi*, Türk İslâm Eserleri Müzesi 1074, vr. 119^a



KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Evrakı. (TSMA.e). nr. 969/775.

Yazma Eserler

Erzurumlu Darir. (17. yy). *Siretü'n-Nebî*. İstanbul: Türk İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1074.

Basılı Eserler

Açıkalın, Ş. N., & Mardin Yılmaz, P. (2024). Yumuşak Güç Aracı Olarak Moda Diplomasisi: Ankara Olgunlaşma Enstitüsü Örneği. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AEÜSBED)*, 10(2), 422-433.

Adcock, F. E., & Mosley, D. J. (1975). *Diplomacy in Ancient Greece*. New York: St. Martin's Press.

al-Sarraf, S. (2004). Mamluk Furûşîyah Literature and Its Antecedents. *Mamlûk Studies Review*, 141-200. doi:<https://doi.org/10.6082/M1M043JB>

Anık, Ş. S. (2022). *Okçuluk Risaleleri*. İstanbul: Okçular Vakfı Yayınları.

Anık, Ş. S. (2023). *Okmeydanı Atıcılar Tekkesi Örneğinde Sosyo-Kültürel Yönleriyle Osmanlı Okçuluğu (XVIII ve XIX. Yüzyıllar)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Berridge, G. R. (2010). *Diplomacy: Theory and Practice*. London: Palgrave Macmillan.

Black, J. (2010). *A History of Diplomacy*. London: Reaktion Books Ltd.

Bound, K., Briggs, R., Holden, J., & Jones, S. (2007). *Cultural Diplomacy*. London: Demos.

Brown, K. S., Marean, C. W., Jacobs, Z., Schoville, B. J., Oestmo, S., Fisher, E., . . . Matthews, T. (2012). An early and enduring advanced technology originating 71,000 years ago in South Africa. *Nature*(491), 590-593. doi:[doi:10.1038/nature11660](https://doi.org/10.1038/nature11660)

Cosmo, N. D. (2022). Antik Çin ve Düşmanları: Doğu Asya Tarihinde Göçebe Gücün Yüksel-

- lişi. (G. Yavuzcan, Çev.) İstanbul: Kronik Yayınları.
- Cull, N. J. (2009). *Public Diplomacy: Lessons from the Past*. Los Angeles: Figuera Press.
- Cummings, M. C. (2009). *Cultural Diplomacy and the United States Government: A Survey*. Washington, DC: Center for Arts and Culture.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2025, 03 05). Kur'an-ı Kerim: <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Enf%C3%A2l-suresi/1177/17-18-ayet-tefsiri> adresinden alındı
- Ekrem, N. H. (2002). Chang-Chien'in Seyahat Raporuna Göre Hunlar Dönemindeki Orta Asya. H. C. Güzel, K. Çiçek, & S. Koca içinde, *Türkler* (Cilt 1, s. 763-775). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Erarslan, K. (1986). Boz-ok ve Üç-ok Oğuz Kolu Adları Hakkında. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*(34), 5-8.
- Esin, E. (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş* (Türk Kültürü El Kitabı II. Cild 1/b'den Ayrı Basım). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Evliya Çelebi. (2013). *Seyahatname (İndeksli TıpkıBasım)* (Cilt 1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Golden, P. (2019). Oğ ve Oğur-Oğuz. T. O. Örcün (Dü.) içinde, *Dokuz Oğuzlar ve Oğuzlar Üzerine Araştırmalar* (H. İ. Erkoç, Çev., s. 9-64). Ankara: Gece Akademi.
- Golden, P. B. (2016). *Türk Halkları Tarihine Giriş*. (O. Karatay, Çev.) İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Göksu, E. (2010). Ok ve Yayın Türk Devlet Geleneği ve Hakimiyet Anlayışındaki Yeri. *Turkish Studies*, 5(2), 986-1011.
- Gölpınarlı, A. (1949-1950). *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 11(1-4), 6-354.
- Gumilev, L. N. (2001). Kavimlerin Türeyişi ve Yeryüzü Üzerindeki Yaşam Bölgeleri. (N. Eyüpoğlu, Çev.) İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gündüz, T. (2016). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Hadislerle İslam (Cilt 4). (2025). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. 03 06, 2025 tarihinde https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/pdf/index.php?DERGI=hadislerle_islam_cilt4.pdf adresinden alındı
- Hadislerle İslam (Cilt 3). (2025). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. 03 06, 2025 tarihinde https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/pdf/index.php?DERGI=hadislerle_islam_cilt3.pdf adresinden alındı
- İbn-i Haldun. (1986). *Mukaddime* (Cilt 1). (Z. K. Ugan, Çev.) İstanbul: Milli eğitim Basımevi.
- İbn Ruşen. (17. yy). *Feza'il-i Remy*. (R. S. Doğru, Yay. Haz.) İstanbul: Okçular Vakfı Yayınları.
- İskit, T. (2022). *Diplomasi Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1977). *Türk Milli Kültürü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Kamu Diplomasisi Nedir? (2022). İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı Yayınları. 03 03, 2025 tarihinde https://www.iletisim.gov.tr/images/uploads/dosyalar/Kamu_Diplomasisi_Nedir.pdf adresinden alındı
- Kani, M. (1263). *Telhis-i Resa'ilat-ı Rumat*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Lee, G. (2009). A Theory of Soft Power and Korea's Soft Power Strategy. *Korean Journal of Defense Analysis*, 21(2), 205-218.

- Leonard, M., Stead, C., & Smewing, C. (2002). *Public Diplomacy*. London: The Foreign Policy Centre.
- Loades, M. (2016). *The Composite Bow*. Oxford: Osprey Publishing.
- Lombard, M., & Phillipson, L. (2010). Indications of Bow and Stone-Tipped Arrow Use 64,000 Years Ago in KwaZulu-Natal, South Africa. *Antiquity*, 84(325), 653-648. doi:10.1017/S0003598X00100134
- Lombard, M. (2011). Quartz-tipped arrows older than 60 ka: Further use-trace evidence from Sibudu, KwaZulu-Natal, South Africa. *Journal of Archaeological Science*, 38(8), 1918-1930. doi:10.1016/j.jas.2011.04.001
- Lombard, M. (2020). The tip cross-sectional areas of poisoned bone arrowheads from southern Africa. *Journal of Archaeological Science Reports*(33), 1-9. doi:10.1016/j.jas-rep.2020.102477
- Melissen, J. (2005). *The New Public Diplomacy: Between Theory and Practice*. J. Melissen içinde, *The New Public Diplomacy: Soft Power in International Relations* (s. 3-28). New York: Palgrave Macmillan.
- Moran, W. L. (1992). *The Amarna Letters*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Murray, S. (2012). The Two Halves of Sports-Diplomacy. *Diplomacy & Statecraft*(23), 576–592.
- Murray, S. (2018). *Sports Diplomacy: Origins, Theory and Practice*. New York: Routledge.
- Mynarova, J. (2007). *Language of Amarna - Language of Diplomacy*. Prague : Czech Institute of Egyptology Faculty of Arts, Charles University.
- Nye, J. S. (2004). *Soft Power: The Means to Success In World Politics*. New York: PublicAffairs.
- Ocak, A. Y. (1996). Fütüvvetname. *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 13, 264-265.
- Özsarı, A., Fişekçioğlu, İ. B., Çetin, M. Ç., & Temel, A. S. (2018). Sport Diplomacy as Public Diplomacy Element. *International Journal of Science Culture and Sport*, 6(3), 339-349.
- Pringle, H. (2014). Uncontacted Tribe in Brazil Emerges From Isolation. *Science*, 345(6193), 125-126. doi:10.1126/science.345.6193.125
- Razavi. (2014). *Fütüvvetname-i Kebir*. (S. Gülten, & H. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (2018). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) - Tarihleri-Boy Teşkilatları-Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Temurci, A., Özçakmak, İ., Ünsal, P., Özönel, C., Arı, Ö., Ulutekin, N. G., . . . Cumbul, G. Türkiye'nin Yükselen Kamu Diplomasisi Aracı: Spor Diplomasisi. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Gençlik ve Spor Bakanlığı Uluslararası Organizasyonlar ve Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü.
- Togan, A. Z. (2019). *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Toroser, T. (2011). *Kavanin-i Yeniçeriyân*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Turan, O. (1945). Eski Türklerde Okun Hukuki Bir Sembol Olarak Kullanılması. *Belleten*, 9(35), 305-318.
- Yücel, Ü. (1999). *Türk Okçuluğu*. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİNDE DIŞ YARDIMLAR BAĞLAMINDA AZERBAYCAN VE TÜRKİSTAN TÜRKLERİNİN KATKILARI

Baycan ATEŞ*

Özet

Türk milletinin bağımsızlık mücadelesinin en önemli dönemlerinden biri olan Millî Mücadele dönemi oldukça zor koşullarda verilmiş bir mücadeledir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Cihan Harbi'nden sonra 30 Ekim 1918 tarihinde imzalamak zorunda kaldığı Mondros Mütarekesi'nin ardından Anadolu toprakları dâhil İmparatorluğun hüküm sürdüğü toprakların neredeyse tamamı düşman işgaline uğramıştır. İmparatorluğun elinde kalan son toprak parçası olan Anadolu'nun da işgale uğraması beraberinde yeni bir bağımsızlık mücadelesinin verilmesini zorunlu kılmıştır.

Bu çalışma ile İmparatorluğun hem askerî hem de ekonomik kaynaklarının çok kısıtlı olduğu bu zor şartlar altında işgallere karşı Türk milletinin verdiği mücadelede başarıya ulaşmasında sağlanan dış desteklerin öneminin ortaya konulması amaçlanmıştır. Mevcut çalışma Millî Mücadele döneminde Azerbaycan ve Türkistan Türklerinin Anadolu topraklarının işgaline karşı vermiş olduğu destekler ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda kendi bağımsızlık mücadelelerini verdikleri bir dönemde her ne kadar düzenli bir ordu gönderememiş olsalar da Millî Mücadeleye vermiş oldukları bireysel ve maddî katkılarla çalışmanın bulguları ortaya konmuştur. Bu desteklerin Millî Mücadele döneminde Anadolu halkının ihtiyaç duyduğu moral ve motivasyonun sağlanmasındaki öneminin yanı sıra Anadolu'nun düşman işgalinden kurtarılmasına olan katkısı ile sonuçlanmış olması mercek altına alınmıştır. Söz konusu çalışma ile Millî Mücadele dönemindeki bağımsızlık mücadelesinde ortaya konulan bu dayanışma ruhunun Türk-İslam medeniyetinde ortak geleceğin inşası bakımından önemi mevcut koşullar ışığında çeşitli önerilerle ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Millî Mücadele, Anadolu, Türkistan ve Azerbaycan Türkleri

* Öğr. Gör., Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Türkiye, baycanates@subu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6228-1376

The Contributions of Azerbaijani and Turkistani Turks within the Context of Foreign Aid during the National Struggle Period

Abstract

The National Struggle period, which is one of the most significant phases of the Turkish nation's fight for independence, was a struggle carried out under extremely difficult conditions. Following the Armistice of Mudros, which the Ottoman Empire was forced to sign on October 30, 1918, after World War I, nearly all of the Empire's territories, including Anatolia, came under enemy occupation. The occupation of Anatolia, the last remaining land under the Empire's control, made a new struggle for independence inevitable.

This study aims to highlight the importance of foreign support in achieving success during this difficult period, when the Empire's military and economic resources were severely limited. The study is limited to examining the support provided by Azerbaijan and Turkestan Turks against the occupation of Anatolian territories during the National Struggle. In this context, although they were unable to send a regular army due to fighting for their own independence at the time, their individual and financial contributions to the National Struggle are revealed through the study's findings. These supports not only played a crucial role in providing the morale and motivation needed by the Anatolian people during the National Struggle but also contributed to the liberation of Anatolia from enemy occupation. Through this study, the spirit of solidarity demonstrated during the independence movement of the National Struggle period is examined, and its importance in building a shared future within the framework of the Turkish-Islamic civilization is presented, along with various suggestions in light of current circumstances.

Keywords: The National Struggle, Anatolia, Turkestan and Azerbaijani Turks

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin Birinci Cihan Harbi'nden mağlup ayrılması sonrası özellikle Anadolu'da başlayan işgal süreci Türk dünyasında büyük yankılar uyandırmıştır. Çeşitli yollarla işgallerden haberdar olan Türkistan ve Azerbaycan Türkleri farklı yollarla Anadolu Türklerinin yardımına koşmuşlardır. Kendi öz yurtlarının işgal altında bulunduğu bir dönemde bu yardımı sergilemiş olmaları Anadolu halkı için ihtiyaç duyulan moral ve motivasyonun sağlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Türkistan ve Azerbaycan Türklerinin İşgal altında bulunan Anadolu'nun bağımsızlık mücadelesinde ortaya koyduğu çabaya kayıtsız kalmamış olmaları Türkler arasındaki dayanışma ruhunun pekişmesine vesile olmuştur. Balkan Savaşlarında belirgin bir şekilde başlayan Türkler arasındaki bu yardımlaşma süreci Kurtuluş Savaşı'nın sonuna kadar devam etmiştir.

Bu çalışmada Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasında dış yardımlar bağlamında Azerbaycan ve Türkistan Türklerinin yapmış oldukları askerî ve ekonomik yardımların önemi kadar 1918-1922 yılları arasında gerçekleştirilen bu yardımların hangi yollarla ve ne şekilde yapıldığına da açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Azerbaycan ve Türkistan Türklerinin bu süreçte yapmış oldukları yardımlar iki ayrı başlık hâlinde ele alınmış olup farklı kaynaklarda ele alınan konular ışığında birtakım kavramlara da açıklık getirilerek sonuca varılmıştır.

1. TÜRKİSTAN KAVRAMI VE “DIŞ TÜRKLER” ALGISI

Millî Mücadele döneminde dış yardımlar bağlamında Azerbaycan ve Türkistan Türklerinin katkıları konusunu ele alırken öncelikle bazı kavramlar üzerinde durmakta fayda vardır. Özellikle Türkistan kavramının ne anlama geldiğini ifade ettikten sonra Türkiye-Türkistan ilişkilerinin Millî Mücadele Dönemi öncesindeki tarihî sürecine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Türkistan kavramı aslında günümüzde kullanılan Orta Asya kavramının Sovyetler Birliği döneminden önceki karşılığıdır. Fakat arada bazı farklılıklar söz konusudur. Orta Asya kavramı daha çok Sovyetler Birliği döneminde yaygınlaşmış bir kavram olmakla birlikte bugünkü anlamından biraz daha farklı olarak Kazakistan, Kırgızistan ve Doğu Türkistan'ı dışarıda bırakacak şekilde sadece Özbekistan, Türkmenistan ve Tacikistan'ı içine alan bir coğrafyayı ifade etmekteydi (Hayit, 1982, s.78). Orta Asya diye anılan coğrafyanın asıl adı Türklerin ana yurdu anlamına gelen Türkistan'dır. Oysaki günümüzde Türkistan kavramı Orta Asya kavramına nazaran

Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Doğu Türkistan'ı içine alacak şekilde daha geniş bir coğrafyayı ifade etmektedir (Avşar, 2014, s.158).

Üzerinde durulması gereken bir başka husus “dış yardımlar” ve “Dış Türkler” kavramlarıdır. Konumuzun başlığında da dış yardımlar diye ifade etmemizin sebebi Anadolu dışından gelen yardımları ifade etmek maksadıyladır. Fakat bazı kaynaklarda yer alan dış Türkler kavramı yerine Türkistan Türkleri, Azerbaycan Türkleri, Anadolu veya Türkiye Türkleri ifadelerini kullanmak daha doğru bir yaklaşım tarzı olacaktır.

Yakın tarihimizde konumuz özelinde yanlış nakledilen meselelerden birine de açıklık getirmekte fayda vardır. Millî Mücadele döneminde Türkistan coğrafyası Rus işgali altında bulunduğundan dolayı o dönem soydaşlarımız tarafından sağlanan özellikle maddî yardımlar Rusya üzerinden gönderilmekteydi. Bundan dolayı bazı kaynaklar Millî Mücadele dönemi dış yardımlar bağlamında konuyu ele alırken bu yardımların Rusya tarafından yapıldığını naklederler. Bu yardımlar sadece Ruslardan olmayıp Azerbaycan ve Türkistan Türklerine de aittir (Avşar, 2005, s.87-89).

2. Millî Mücadele Döneminden Önce Türkiye-Türkistan İlişkileri

Osmanlı Devleti ile Türkistan Türkleri arasında kayda değer siyasi ilişkiler 1788 Osmanlı-Rus Savaşına kadar uzanmaktadır. Kırım Savaşından sonra Çarlık Rusya'nın doğuya doğru yayılarak Türkistan Hanlıklarını işgal etmeye başlamasıyla ilişkiler 19. yüzyılın başlarından itibaren yeniden hareketlenmeye başlamıştır. 19. yüzyılın sonlarından itibaren Rusya'nın Türkistan coğrafyasında işgallerini hızlandırması ile Türkler arası siyasî ilişkilerde daha canlı bir döneme girilmiştir. Bu canlanma ile Türkistan hanlıkları Osmanlı Devleti ile daha sıkı irtibat kurarak başta askeri yardım olmak üzere bazı taleplerde bulunmuşlardır. Osmanlı Devleti ise Kaşgar Hanlığı örneğinde olduğu gibi hem askeri hem de lojistik destekte bulunarak Türkistan Türklerinin yardım taleplerine karşı kayıtsız kalmamıştır (Avşar, 2005, s.87).

Daha sonraki süreçlerde gerek Balkan savaşlarında gerekse Birinci Cihan Harbi'nden İstiklal Savaşına kadar olan dönemde Türkistan Türklerinin Anadolu Türklerine olan yardımı ve ilgisi giderek artmıştır. Millî Mücadele döneminde Türkistan coğrafyası kahir ekseriyette Rus işgali altına girmiş durumdaydı. Anadolu'nun da Türkistan coğrafyası gibi fiili işgal altında olmasına rağmen Türkler arasındaki ilişkiler artarak devam etmiştir. Türkistan Türkleri Anadolu'da yürütülen mücadeleye büyük bir ilgi göstererek tarihte eşine az rastlanır bir biçimde Anadolu Türklerine hem askerî hem maddî hem de siyasî destekte bulunmuşlardır.

2.1. Askerî Yardımlar

Türkistan Türklerinin Osmanlı ordusu saflarında savaşa katılmaya başladığı 93 Harbi'nden (1877-78), Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı dönemine kadar geçen sürede özellikle hac maksadıyla ya da eğitim amacıyla Türkiye'de bulunan birçok Türkistanlı Osmanlı saflarında çeşitli cephelerde yer almışlardır.

Hac farizasını yerine getiren yaklaşık 40 kadar Türkistanlı, hac dönüşünde Çukurova'da bulundukları esnada I. Dünya Savaşı'nın başlaması sonucu yurtlarına dönmekten vazgeçip Anadolu'da kalmaya karar vermişlerdir. I. Dünya Savaşı sırasında çeşitli cephelerde Osmanlı saflarında yer alan Türkistanlıların birçoğu savaş sonrasında ordunun çekilmesi ile birlikte Çukurova Bölgesine yerleşmişlerdir. Osmanlı'nın I. Cihan Harbi'nde mağlup olmasıyla birlikte Anadolu topraklarının düşman işgaline uğramasına müteakip Fransızlara karşı silahlı mücadelede ön saflarda yer almışlardır. Toplam sayıları yaklaşık 400 civarında olduğu tahmin edilen Türkistanlılar daha sonra Kuvayi Milliye saflarına katılarak Millî Mücadele sürecine bilfiil katkıda bulunmuşlardır (Kara, 2000, s.72).

Türkistan Türkleri Millî Mücadele döneminde Türkiye'nin düşman işgalinden kurtarılmasına yardımcı olmak için düzenli birlikler gönderme imkânına sahip olmasa da savaşa bireysel katkıları olmuştur. Özellikle hac farizasını yerine getirmek için hacca giden Türkistan Türklerinin bu yolculukta Türkiye'nin saflarında savaşa katılmakta oldukça kararlı bir tutum sergilediklerini görüyoruz.

Bunun en güzel örneği bugün Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Namangan Şehrinde dünyaya gelen Hacı Yoldaş ve arkadaşlarıdır. Hacı Yoldaş hacca gitmek için Özbekistan'dan ayrılıp Anadolu'ya gelmiştir. Balkan Harbinin başladığını öğrenince arkadaşlarıyla birlikte gönüllü olarak Türk ortasına katılmıştır. Balkan harbinden sonra Birinci Dünya Savaşı'na da iştirak ettikten sonra Millî Mücadele sırasında Kuvayi Milliye saflarında Fransızlara karşı mücadele etmiştir. Fransızların Çukurova'da mağlup edilmelerinde Hacı Yoldaş'ın gösterdiği kahramanlığın rolü oldukça büyüktür. Bu büyük Türkistanlı mücahit yine Fransızlarla girdiği bir çatışmada şehit edilmiştir. Bugün Tarsus mezarlığında anıt mezarı bulunmaktadır.

Kurtuluş Savaşı'na fiili olarak katılan Türkistanlıların bir diğer sembol ismi de Bombacı Mehmet Sait'tir. Antep savunmasında büyük hizmetler görmüş olan bombacı Mehmet Sait aslen Doğu Türkistanlıdır. Babasıyla birlikte Antep'e yerleşip kuyumculuk yapan Türkistanlı Sait olarak da bilinen bu şahıs çeşitli yollarla bomba kalıbı

dökerek Antep'in savunmasında büyük katkılarda bulunmuştur.

Türkistan Türklerinin yapmış olduğu askerî yardımlar bununla sınırlı değildir. 1914-1917 yılları arasında Kafkas Cephesi'nde Ruslara yaklaşık 60000 kişilik Osmanlı asker ve subayı esir düşmüştür. Bu esirlerin büyük bir kısmı Osmanlı ordusu tarafından kurtararak Türkiye'ye getirilmiştir. Fakat geri kalan 9000 kadar Türk esirini kurtarma çabaları sonuçsuz kalınca Türkistanlı Türkler bu esirlere sahip çıkmış ve yardım etmiştir. Esirlerden yaklaşık 1000 kadarı Türkistanlıların yardımıyla Türkiye'ye dönebilmiştir. Bu eserlerin birçoğu daha sonra Kurtuluş Savaşı'na da katılmışlardır. Bu vesileyle dolaylı da olsa Türkistan Türklerinin Kurtuluş Savaşı'na askerî olarak katkıları olmuştur denilebilir (Kara, 2000, s.72-74).

2.2. Maddî Yardımlar

Türkistanlıların Türkiye'ye yaptığı maddî yardımlar Balkan Savaşları yıllarına kadar dayanır. Bu dönemde Kazan Türkleri tarafından Hilal-i Ahmer'e önemli ölçüde yapılan para yardımının yanında Türkler arasındaki dayanışma ruhunu sergilemesi açısından önemli bir yer tutan sembolik bireysel yardımlar da olmuştur. Örneğin, Sadık Ötegenov isimli bir Kazak biriktirdiği yaklaşık 2 kese altını Petersburg'da bulunan Osmanlı elçisi Turhan Paşaya vererek gerekli yere ulaştırılmasını rica eder. Yine bu dönemde Medine'de tahsil gören Kazak öğrenciler topladıkları yaklaşık 200 liralık harçlığı Osmanlı askerlerine yardım için göndermiştir (Kara, 2000, s.74).

Birinci Dünya Savaşı sırasında ise Rusya'ya pamuk ticareti yapılamadığından dolayı Türkistan'daki pamuk stoklarında ciddi artış yaşanmıştır. Rusya'nın savaştan çekilmesinden sonra Alman Seferi'nin mümessili Türkistan'a giderek pamuk satın almak istemiştir. Türkistanlılar ticarî pazarlığa girmeden önce ısrarla bu kişinin milliyetini öğrenmek istemişler. Bunun üzerine sefir biraz hayret biraz da endişe ile Alman olduğunu söyleyince Türkistanlılar çok uygun fiyata pamuk satmaya karar vermişler. Bunun sebebi sorulunca Almanya savaşta Osmanlı'nın müttefiki olduğu için uygun fiyata veriyoruz demişlerdir.

Kurtuluş Savaşı yıllarında Anadolu'ya 100 milyon altın ruble gibi hatırı sayılır derecede önemli miktarda maddî desteği verme gayreti Buhara Halk Cumhuriyeti'ne aittir. Buhara Hanlığı Meclisinin oy birliği ile almış olduğu karar sonucu 100 milyon altın ruble yardım edilmesine karar verilmiştir ve bu para Moskova üzerinden Anadolu'ya gönderilmesi kararlaştırılmıştır. Fakat 100 milyon altın rubleden yalnızca 11 milyon altın ruble Anadolu'ya ulaştırılabilmektedir. Dolayısıyla Sovyetlerin Eylül 1920

ile Mayıs 1922 tarihleri arasında Türkiye'ye teslim ettiği nakdi yardım Buhara Cumhuriyeti'nin vermiş olduğu yardımın çok altında kalmıştır. Geriye kalan 89 milyon altın rubleye ise Sovyet Rusya tarafından el konulmuştur.

Türkistan Türklerinin Kurtuluş Savaşı'nda Anadolu'ya vermiş oldukları katkılar sadece maddî ve askerî desteklerle sınırlı değildir. Fransa başta olmak üzere Avrupa'nın birçok ülkesinde bulunan Türkistanlı aydınlar, siyaset ve devlet adamları Ermeni meselesi başta olmak üzere Millî Mücadele dönemi öncesi ve sonrası süreçlerde hemen her platformda Türkiye'nin tezlerini savunarak fikri ve siyasi alanlarda da önemli destekler vermişlerdir (Kara, 2000, s.78).

3. Millî Mücadele Döneminde Türkiye-Azerbaycan ilişkileri

Anadolu Türkleri emperyalizme karşı millî mücadelesini verdiği dönemlerde Azerbaycan Türkleri de işgali altında bulunduğu Ruslara karşı istiklal mücadelesi vermektedir. Ancak Türkiye Türklerinin ve Azerbaycan Türklerinin ilişkilerini bu dönemde iki aşamada incelemek gerekmektedir. Biri Bakü Sovyetler tarafından işgal edilmeden önce bağımsız Azerbaycan'ın kurucusu Mehmet Emin Resulzade dönemi, Diğeri ise Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin kurucularından Neriman Nerimanov dönemidir (Korkmaz, t.y.).

Azerbaycan 28 Mayıs 1918 tarihinde Mehmet Emin Resulzade önderliğinde bağımsızlığını ilan ederek Doğunun ve Türk dünyasının ilk cumhuriyeti olmuştur. Fakat bu bağımsızlığın uluslararası devletler tarafından tanınması biraz zaman almıştır. Azerbaycan'ın bağımsızlığı 11 Ocak 1920 tarihinde uluslararası devletler tarafından tanınmasından hemen sonra 22 Ocak 1920 tarihinde de Osmanlı Devleti tarafından tanınmıştır. Fakat bu bağımsızlık sadece 3 ay sürebilmiştir. 28 Nisan 1920 tarihinde Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti Bakü'yü işgal eden Kızıl Ordu tarafından lağvedilmiştir. Bu tarihten sonra Türkiye-Azerbaycan ilişkileri kaynaklarda çoğunlukla Türk-Sovyet ilişkileri bağlamında ele alınmıştır. Azerbaycan'ın Rus işgaline uğramasından sonra kurulan Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ile Türkiye arasındaki ilişkiler yeni dönemde de devam etmiştir (Şaşan, 1995, s.75).

Ağustos 1920'de TBMM hükümeti ilk yurt dışı temsilciliğini Azerbaycan'a görevlendirmiştir. Bu görevlendirme 1924 yılına kadar sürebilmiştir. Türkiye ve Azerbaycan arasındaki ilişkiler 1918-1924 yılları arası temel alınarak incelendiğinde oldukça sıcak ilişkiler kurulduğunu görmek mümkündür. Millî Mücadele yıllarında Atatürk bizatihi Azerbaycan'dan yardım talep etmiş ve Azerbaycan hem askerî hem

lojistik hem de ekonomik anlamda Türk İstiklal mücadelesine katkıda bulunmuştur (Mikayılov, 2010, s.99).

3.1. Askerî Yardımlar

Türkiye'nin ilk yerli silah fabrikasını kuran aynı zamanda Bakü Fatih'i olarak da bilinen Enver Paşa'nın kardeşi olan Nuri Killigil Paşa, 15 Eylül 1918 yılında Kafkas İslam Ordusu kumandanı olarak Bakü'yü Ermeni ve Rus işgalinden kurtarmıştır. Özgürlüğüne kavuşturduğu Bakü 23 ay süren bağımsızlıktan sonra 28 Nisan 1920 tarihinde tekrar Ruslar tarafından işgal edilince bu işgalin ağabeyi Enver Paşa'nın Şehit olmasından daha fazla kalbini sızlattığını ifade ederek üzüntüsünü dile getirmiştir.

Millî Mücadele yıllarında Azerbaycan'dan Anadolu'ya Sovyet Rusya'nın tüm engellemelerine rağmen gönüllü birlikler gelerek cephe hatlarında savaşa katılmışlardır. Gönüllü olarak İstiklal harbinde görev alan Azerbaycan askerlerinden Türk ordusu içerisinde General rütbesine kadar yükselen isimler olmuştur.

Bu durumdan da anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti Azerbaycan'ı Anadolu'dan ayırt etmemiştir. Bunun karşılığında da Azerbaycan Türkleri de Anadolu'nun bağımsızlığını kendi bağımsızlıklarından daha önemli görmüşlerdir. Hatta 28 Nisan 1920'de Azerbaycan Parlamentosu Rus işgalini kabul etmeden önce öne sürdüğü şartlardan birisi de Rus ordusunun Bakü'ye girmeden evvel demiryolu vasıtasıyla Anadolu'nun yardımına gitmeseydi. Fakat Ruslar kabul ettikleri bu şartı daha sonra yerine getirmemişlerdir (Abdurrahmanlı, 2021, s.445-447).

3.2. Ekonomik ve Lojistik Destek

Sovyet Rusya'nın Bakü'yü işgalinden sonra Türkiye ve Azerbaycan arasındaki ilişkiler bir müddet daha artarak devam etmiştir. Atatürk 17 Mart 1921 tarihinde Türkiye'nin Azerbaycan Büyükelçisi Memduh Şevket Bey vasıtasıyla Neriman Nerimanova bir mektup göndererek İstiklal Savaşı için borç para talebinde bulunmuştur (Tekerek, 2021, s.174). Nerimanov SSCB'nin tüm baskılarına rağmen bu parayı gizlice Anadolu'ya göndererek Atatürk'e hitaben bir mektup kaleme alıp şu sözlere sarf etmiştir: “Türk milletinde bir anane vardır. Kardeş kardeşe borç vermez. Her durumda kardeşinin elinden tutar.” diyerek her şartta Anadolu'daki mücadelenin destekçisi olduğunu ifade etmiştir. Böylelikle Nerimanov'un onayı ile kimi kaynaklara göre 500 kilo altın (Abdurrahmanlı, 2021, s.447-8), kimi kaynaklara göre ise 500 adet yüzlük Osmanlı altını Ankara'ya ulaştırılmıştır (Tekerek, 2021, s.174). Bu altınlar TBMM'nin kararı ile devlet bütçesine ve askerî lojistik giderleri için kullanılmış-

tır. Sadece Azerbaycan tarafından 1920 yılında yapılan ve çeşitli kayıtlarda bulunan bazı yardımlara baktığımızda: 1000 İngiliz Poundu, 19000 Osmanlı lirası, 1000000 Fransız Frangı, 80000 Lira, 50000 altın Ruble, 500 adet yüzlük Osmanlı altını yardım yapıldığı ifade edilmektedir. Azerbaycan tarafından Anadolu'ya yapılan yardımlar sadece altın ve para cinsiyle sınırlı değildir. Örneğin 23 Mart 1921'de 30 vagon Petrol, 2 vagon benzin, 8 vagon gaz yağı, 2 Mayıs 1921 tarihinde 62 vagon Petrol, 2 Nisan 1921 tarihinde Bakü'den Anadolu'ya 1 milyon altın ruble ve 1922 yılında Batum üzerinden Anadolu'ya 9000 tonun üzerinde gazyağı ve 350 ton benzin gönderilmiştir (Abdurrahmanlı, 2021, s.448).

Anadolu Türkleri ile Azerbaycan Türkleri arasındaki ilişkiler sadece Emperyalist Batı ve Sovyet işgaline karşı verilen mücadele ile sınırlı değildir. Bu ilişkilerin diğer bir kısmını Ermenistan faktörü teşkil etmektedir. Büyük Ermenistan'ın kurulması hayallerine karşı birlikte mücadele edilmiştir.

Fakat bu zor zamanlarda kurulan ve sürdürülen ilişkiler 1924 yılından sonra Türkiye-Sovyet ilişkilerinin gölgesinde kalmıştır. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti dış politikada Türkiye'nin dışında kalan Türklerle ilgili faaliyetlerinin yeni sürece zarar verebileceği düşüncesinden hareketle Sovyet Rusya'yı rahatsız etmemek adına Azerbaycan ve Türkistan Türkleri ile olan diplomatik ilişkiler 1924 yılından sonra kesintiye uğramıştır. Buna rağmen ticari ekonomik ve kültürel ilişkiler 1930 yılına kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra Sovyetlerde Stalin döneminin başlamasıyla birlikte Türk yurtlarında Türklük bilincinin hafızalardan sökülüp atılması politikalarına hız verilmiş ve Türkiye hakkında konuşulması bile yasaklanmıştır.

SONUÇ

Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nun askerî ve ekonomik açıdan son derece zor bir durumda bulunduğu bir ortamda, Azerbaycan ve Türkistan Türklerinin Anadolu'daki direnişe sunduğu maddî ve manevî katkıların Millî Mücadele'nin başarısına olan etkilerini ortaya koymuştur. Her ne kadar bu destekler düzenli ordu sevki gibi organize bir yapıdan yoksun olsa da gönderilen maddî yardımlar ve dayanışma mesajları Anadolu halkı için büyük bir moral ve motivasyon kaynağı olmuştur. Bu katkılar, cephedeki mücadelenin yanı sıra halkın direncini ve bağımsızlığa olan inancını da güçlendirmiştir. Elde edilen bulgular göstermektedir ki Türkistan ve Azerbaycan'dan gelen bu destekler hem sembolik hem de fiilî anlamda Millî Mücadele ruhunun yalnızca Anadolu ile sınırlı kalmadığını; Türk-İslam coğrafyasının geniş bir kesiminde karşılık bulduğunu ortaya koymaktadır. Bu dayanışma ruhu, ortak tarihsel ve kültürel

bağların ne denli güçlü olduğunu ve gelecekteki iş birliklerinin de temelini oluştura-
bileceğini göstermektedir. Bu minvalde günümüz Türk dünyası ilişkileri çerçevesinde
Millî Mücadele dönemindeki bu örnek dayanışma, ortak medeniyet bilinciyle
yürütülecek iş birliklerine tarihsel bir zemin sunmakta; Türk-İslam medeniyetinin
müşterek geleceğinin inşasında ilham verici bir rol üstlenmektedir. Gelecek çalışma-
larda bu dayanışmanın eğitsel, kültürel ve diplomatik yansımalarının daha kapsamlı
bir şekilde ele alınması önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurahmanlı, E. (2021). Azerbaycan-Türkiye ilişkileri. Y.E. Tansü (Ed.), *Yûnus Emre anısı-
na Türkiye ve Türk dünyası araştırmaları – IX* (ss. 437–468). İKSAD.
- Avşar, A. (2005). Millî Mücadele Dönemi’nde Türkiye-Türkistan ilişkileri. *YOM Dergisi*, 2,
87–92.
- Avşar, A. (2014). Türkiye kamuoyunda “Dış Türkler” algısına bir katkı: Birinci Dünya Sava-
şına kadar Türkistan Türkleri ile Türkiye Türklerinin ilişkileri ve savaşta Türkistan-
lıların desteği. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 157-179.
- Hayıt, B. (1982). Sovyetler Birliği ve Hür Dünya açısından Türkistan’ın stratejik önemi. *Türk
Dünyası Araştırmaları*, 21, 78-86.
- Kara, A. (2000). Türkistan Türklerinin Kurtuluş Savaşı’na ve Cumhuriyet’e katkıları. *Mimar
Sinan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 71–82.
- Korkmaz, T. (t.y.). Türkiye-Azerbaycan ilişkileri (1919–1938). *Atatürk Ansiklopedisi*. [https://
ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/turkiye-azerbaycaniliskileri-1919-1938](https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/turkiye-azerbaycaniliskileri-1919-1938).
- Mikayilov, E. (2010). Atatürk dönemi Türkiye-Azerbaycan ilişkileri (1919–1938) (Yüksek
lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)
- Şaşan, F. (1995). Azerbaycan ve inkılabı. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 94, 69-91.
- Tekerek, M. (2021). Kurtuluş Savaşı’nda Azerbaycan ve Rusya’nın Türkiye’ye maddî yardım-
ları. *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 2, 165–179.

BÖLÜM 4: MEDYA, ETİK VE POPÜLER KÜLTÜRÜN TOPLUMSAL İNŞASI

GELENEKSEL TÜRK SPORLARINDA ETİK ANLAYIŞIN İŞLENİŞİ: ATLI CİRİT ÖRNEĞİ

Sinan AKDAĞ*

Uğur KARCIOĞLU**

Özet

Ahlak, toplum içerisinde yaşayan bireylerin yaşam şekillerini belirli bir düzen içerisine alan ve toplum içerisinde yaygın olarak kabul edilen davranış kurallarıdır. Kelime anlamına bakacak olursak insanda bulunan huylar, mizaçlar ve karakterler anlamına gelen hulk kelimesinin çoğulu olarak karşımıza çıkar. Ahlak kavramı insanlardaki iyi özellikler ve güzel huylar olarak da bilinmektedir. Farklı bir tanımlamaya göre ise de binlerce yıldır aynı ortamda yaşayan insanların beraber ortaya çıkardığı temel değerlerdir.

Türkçe içerisinde ahlâk olarak tanımlanan bilimsel değerler günümüz dünyasında etik değerler olarak isimlendirilmektedir. Etik kelimesinin kökenine bakıldığında; töre bilimi veya ahlak bilimi diye tanımlanmaktadır. Ancak ahlak yöresel, etik ise evrensel bir kavramdır. Etik kavramı, son zamanlarda birçok toplum içerisinde sıklıkla kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Siyasetten sağlığa, sanattan spora kadar birçok alanda kullanılan etik kavramı ile ilgili çalışmalar gittikçe yaygınlaşmaktadır.

Asıl konumuz olan geleneksel sporların da ahlak ve etik olmazsa olmazlarıdır. Çünkü savaşlarında asla kıyıcı olmayan atalarımız oyunlarına da bir savaş seyri vermişlerdir. Bu bağlamda geleneksel sporlarımızın gelişmesinde büyük görev üstlenen sporcular başta olmak üzere yöneticiler, antrenörler ve taraftarlar kendi görevlerini ve sorumluluklarını, adalet, dürüstlük, şeffaflık, tarafsızlık ve en önemlisi de birbirlerine saygılı olma gibi evrensel değerler çerçevesinde yapmaları, geleneksel sporların gelişmesine ve spor ahlakının oluşmasına büyük katkı sağlayacaktır. Geleneksel sporlarımızda müsabaka denildiği zaman; yalnızca rekabet değil adil bir rekabet aklı gelmelidir. Müsabakanın adil olan akışını bozan her hamle ahlaksız davranış olarak değerlendirilir. Kazanmak amacıyla müsabaka kurallarını kendine doğru çevirmek ve “sonuca giden her yol mubahtır” anlayışı doğrultusunda bir davranış sergilemek geleneksel sporlarımız içerisinde hoş görülmeyen bir davranıştır.

Geleneksel sporlarımızdan birisi olan atlı cirıt oyununda ise dünyada hiçbir spor dalında bulunmayan rakibini yakalayıp bağışlama vardır. Yakalanan sporcuya 5 metreden daha yakın bir mesafeden cirıt atılmaz. Eğer oyunun heyecanı ile 5 metreden daha yakın bir mesafeden cirıt atılırsa atan sporcusu sarı kart ile takımı ise -3 ceza puanı ile cezalandırılır. Ayrıca rakip sporcuya cirıt sopası atılmadan önce bir ses verilerek rakip sporcunun gelen cirıt sopasından haberdar olması sağlanır. Yani gizlice ve habersiz bir hamle yapılmamaktadır. Tüm bu özelliklere bakı-

* Dr. Öğretim Üyesi, Atatürk Üniversitesi, sinan.akdag@atauni.edu.tr

** Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Müdürlüğü, ukarcioglu25@gmail.com

İrşaa ata sporumuz olan atlı cirit oyunu tamamen rakibe saygı esaslıdır. Yiğitliğin ve mertliğin oyunu olan bu geleneksel sporumuz her anı ile ahlaki ve erdemli olma özellikleri taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Kültür, Spor, Ahlak, Atlı Cirit

THE IMPLEMENTATION OF ETHICAL UNDERSTANDING IN TRADITIONAL TURKISH SPORTS: THE CASE OF HORSEBACK JAVELIN THROWING

Abstract

Morality is the code of conduct that regulates the lifestyles of individuals living in society and is widely accepted within society. If we look at the meaning of the word, it is the plural of the word hulk, which means the habits, temperaments and characters found in humans. The concept of morality is also known as good characteristics and good habits in people. According to a different definition, they are the basic values that were created by people living in the same environment for thousands of years.

Scientific values defined as morality in Turkish are called ethical values in today's world. When we look at the origin of the word ethics; It is defined as the science of ethics or ethics. However, morality is a local concept and ethics is a universal concept. The concept of ethics has recently become a frequently used concept in many societies. Studies on the concept of ethics, which is used in many fields from politics to health, from art to sports, are becoming increasingly widespread.

Morality and ethics are indispensable in traditional sports, which is our main subject. Because our ancestors, who were never brutal in their wars, also gave their games a war style. In this context, managers, coaches and fans, especially the athletes who undertake a major role in the development of our traditional sports, must fulfill their duties and responsibilities within the framework of universal values such as justice, honesty, transparency, impartiality and most importantly, respect for each other, which contributes greatly to the development of traditional sports and the formation of sports ethics. will contribute. When it comes to competition in our traditional sports; Not only competition but also fair competition should come to mind. Any move that disrupts the fair flow of the competition is considered immoral behavior. In order to win, turning the competition rules towards oneself and exhibiting behavior in line with the understanding of "every path to the end is permissible" is an unacceptable behavior in our traditional sports.

In the equestrian javelin game, which is one of our traditional sports, there is a practice of catching and forgiving one's opponent, which is not found in any other sport in the world. The javelin cannot be thrown from a distance closer than 5 meters to the caught athlete. If the javelin is thrown from a distance of less than 5 meters in the excitement of the game, the athlete who throws it will be penalized with a yellow card and his team will be penalized with -3 penalty points. In addition, a sound is given before the javelin stick is thrown to the opponent athlete, so that the opponent athlete is aware of the incoming javelin stick. In other words, no move is made secretly or without notice. Considering all these features, our ancestral sport, the

equestrian javelin game, is entirely based on respect for the opponent. This traditional sport of ours, which is a game of bravery and bravery, has the characteristics of being moral and virtuous at every moment.

Keywords: History, Culture, Sports, Ethics, Horse Javelin

GİRİŞ

Türk kültürünün içerisinde bulunan geleneksel sporların ortaya çıkmasında savaşçı gücün etkisi daha çok görülmektedir. Türk kültürü çerçevesinde bulunan bu sporlar genellikle at aracılığı ile yapılan ve at olmadan yapılan sporlar diye ikiye ayrılmaktadır. Eskiden bu sporlar toy (şenlik) ve yuğ (yas) günlerinde düzenlenmekteydi. Türkiye’de geleneksel sporlar olarak yer alan “atlı sporları” sayacak olursak; Atlı Cirit Oyunu, Rahvan Yarışları, Atlı Okçuluk, Gökbörü ve Atlı Kızak olmak üzere 5 adet sporumuz bulunmaktadır. Bu sayı tüm Türk dünyasına bakıldığında artış göstermektedir. Atsız olarak yapılan geleneksel sporlar ise; Aba Güreşi, Kuşak Güreşi, Şalvar Güreşi, Geleneksel Kızak, Mangala, Aşık Oyunu ve Mas (Ağaç) Güreşi olmak üzere 7 adet sporumuz bulunmaktadır. Yine Türk Dünyasına genel olarak bakıldığında bu sayıda artış görülür (Türkmen & Karcıoğlu, 2021, s. 29-44).

Devletlerarasında yapılan savaşların beden gücüne dayandığı zamanlarda yapılan sporlar savaşlara resmen bir hazırlık organizasyonunu oluşturmaktaydı. Günümüzde ise geleneksel spor organizasyonları, savaşlara hazırlık yapmaktan ziyade bulunduğu milletlerin kültürel anlamda birliktelik geliştiren, milletlerarasında oluşan buhranları hafifleten, hatta milletleri birbirine yaklaştıran bir karakter kazanmıştır (Karcıoğlu & Arstanbekov, 2021, s. 87-101). Çin kaynakları, Türklerin çocuklarına, küçük yaşlardan beri at binmeyi, güreş tutmayı, kılıç kullanmayı ve ok atmayı yani savaşçılığı öğrettiklerini belirtmektedir (Eberhard, 1941, s. 17-22). Ayrıca İslamiyet’ten önce yaşayan Türk ailelerinde çocukların ad yani isim alabilmeleri için bazı kahramanlık örnekleri göstermelerinin gerekli olduğu. Yetişkin olanların içerisinde kim iyi bir binici ve sporcu ise askere o alınırdı (Juan, 1985, s. 20-26). Çünkü Türkler için askerlik gurur duyulan bir durumdur (Eberhard, 1941, s. 20).

Kırgız Türklerine ait olan “Manas” destanında organize edilen yuğ (yas-mattem) töreninde ayırım yapılmadan bütün Orta Asya milletlerinin davet edildiği ve geniş kapsamlı spor müsabakalarının yapıldığı söylenmektedir (İnan, 1985). Geçmişten günümüze kadar geleneksel olarak yapılan Türk sporları içerisindeki en önemli sporları at aracılığı ile gerçekleştirilen sporlar oluşturmaktadır (Kırşan, 1937, s. 6-7). Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan at, evcilleştirilmesinden itibaren birçok alanda

değer kazanarak bozkır savaşçılığının temeli olmuştur. Orta Asya coğrafyasında atlı kültüre verilen önem, Türkleri bozkırın hâkimi yapmıştır (Fişek, 1992, s. 23).

Geleneksel Türk Sporlarından Atlı Cirit Oyunu

Türk sporu olan atlı cirit oyununun menşei hakkında farklı görüşler vardır. Kimi tarihçilere göre cirit ilk önce Selçuklular, daha sonraları Memlûklüler (Mısır’da kurulmuş olan Türk Devleti) ve Osmanlılarda başlamış ve zirveye çıkmıştır (Cafe-roğlu, 1972, s. 170–175). Kimilerine göre ise 8. ve 10. asırlarda Balkanlarda kurulan Türk Devletleri tarafından günümüzdeki Bulgaristan ve Yunanistan’da oynandığını ileri sürmüşlerdir. Farklı bir görüşe göre de Atlı Cirit’in Ergenekon’dan itibaren Türkler tarafından oynandığı ifade edilmiştir (Bayraktar, 2012, s. 237).

Osmanlı Devleti’nde cirit oyunu yiğitlik, cengâverlik oyunu olarak bilinirdi. Cirit, Osmanlı Devleti’nin en ücra köşelerinde oynanırdı. Osmanlı’da cirit oyunu çok sert oynanır ve her oyunda yaralanmalar olurdu. Fakat yiğitler bu yaralara aldırmaz, nağra atarak oyuna devam ederlerdi. Yaralananlar acı duymanın tam aksine yaralandıkları için onur duyarlardı. Cirit oyununun içerisinde ölenler şehit sayılır ve ailesi de bundan şereflenerek gururlanırlardı (Bayraktar, 2013, s. 231).

Atlı Cirit oyununda sporcu karşı takıma kurallar içerisinde uzak mesafeden cirit atıp yaralanmasına sebep olabilir. Fakat rakibe aşırı yaklaşıldığında ve sıkıştıldığında ise bağışlanıp başka bir sporcuya hamle yapılır. Oyun içerisinde her türlü sertliğe ve yaralanmalara rağmen oyun bitince kardeşlik yine eskisi gibi devam eder. Böylece cirit oyunu, sporcuya nefesine hâkim olmayı öğretmekte ve büyük bir savaşçı olarak eğitmektedir. İşte yakalayıp bağışlama ve kin tutmama Türk milletinin en büyük özelliklerindendir (Güleç, 1998, s. 17).

Osmanlı sarayında atlı cirit oyununu iyi biniciler oynardı. Cündiler “Lahanacı” ve “Bamyacı” alayları olarak iki takıma ayrılırdı. Harem ağaları kara oldukları için genellikle Lahanacı, Ak Ağalar ise bamyacı olurdu. Padişahın yakınlarından olan Silahtar Ağa bu gibi oyunları organize etmekle görevliydi. Padişahın cirit oyununu seyretmek isteyeceği düşünülerek cirit maçından bir gün önce Cümdi başına haber verilir oda Lahanacı ve Bamyacı takımlarının alay başlarına hazır olmaları için haber verirdi. Genellikle öğle namazı kılınıp ve yemek yedikten sonra oynanırdı. İlk olarak her iki takımdan birer atlı çıkıp “Mısır Ciriti” oynadıktan sonra “Harhari” ciritçileri padişahın önünde te sıra halinde dizilip, atlarından inerek yeri öper, atlarına biner ve cirit alanında karşılıklı yerlerine geçerlerdi. Padişah o gün oynanacak cirit oyununun

iddialı olmasını istemişse oyun çok sert olur ve attan düşen hatta yaralananlar olurdu. Cirit maçının bitimi ise padişahın isteğine bağlıydı. O ne zaman isterse oyun o zaman biterdi. Oyun bittikten sonra rakibine cirit isabet ettirene, havada cirit yakalayana at üzerinde ustaca hareketler yapana, yerden eğilip ciriti alana altın veya değerinde akçe verilirdi (Kahraman, 1995, s. 502).

Cirit oyununun temel kurallarından birisi rakibine kin tutmamaktır. Buna rağmen isteyerek veya istemeyerek de olsa zaman zaman yaralanmalar ve hatta ölenler dahi oluyordu. Bu gibi olaylar eksik olmadığı halde yine de Türk geleneği olduğu için Atlı cirit oyunu sultan II. Mahmud zamanına kadar Osmanlının en görkemli ve ilgi gören bir sporu olarak süre gelmiştir. Fakat 1231 yılı Kurban Bayramı'nın 2. günü yapılan bayram ciritinde seferli koğuşundan Çapur Hasan, Harem Ağalarından, ünlü cüdi Şuayib Ağay'ya gizli bir şekilde kin beslediği için habersiz atından düşürerek dizinden yaralanmasına neden olmuş, Şuayib Ağa'da bu yaradan kurtulamayıp altı ay sonra vefat etmişti. Çok sevilen Şuayib Ağa'nın ölümüne çok üzülen Sultan Mahmud o günden sonra cirit oyununu yasaklamış ve unutulmaya yüz tutmuştur (Uğur & Karcıoğlu, 2017, s. 167-198).

Atlı cirit oyununun oynandığı yerde yaya ciriti de olması düşünüldüğünden yaya ciritinin de atlı ciritle aynı zamanda başladığını söyleyen bazı kaynaklar mevcuttur. Bilindiği üzere Türk kültüründe at her şeydir. Bütün yaşam ata bağlanmış ve atlı yaşam Türkler için bir yaşam biçimi olmuştur. Atlı cirit oyununda Türk atının gururla kasılması ve kuyruk tutması Türk insanının gururunu okşar ve kahramanlık duygularını kamçılar. Bu nedenle at Türk'ün vazgeçilmez can yoldaşdır. Atsız bir Türk düşünülemez. Türk atı olmadığı zaman kadı kırılmış bir kuş gibi hüznü olur. Bu nedenle at besleme ve cirit oyununun Türk insanı üzerinde manevi etkileri vardır. Bu özellikleri bir araya getirirsek Yaya Ciriti atsız oynandığından Türk halkınca ayıp hatta günah bile sayılmıştır. Eğer oynanması gerekiyorsa da gözden ırak oynanırdı (Uğur & Karcıoğlu, 2018, s. 150-184). Fakat Atlı Cirit oyununu ilerde kolayca oynayabilmek için küçük yaştaki çocukların Yaya Cirit'ini oynaması hoş görülürdü. Yaya Cirit'i yukarıda da belirttiğimiz gibi sadece zaruri şartlarda oynanır. Bunlar: Atların çayıra salınması, fakirlik nedeni ile atın olmaması, taktik çalışmalarının yapılması, çocukların cirit oyununa alıştırmak amaçlı oynanması gibi nedenleri sayabiliriz. Yaya ciriti oynayanlar zaman geçtikten sonra bir ata sahip olmaya gayret etmiyorlar ise yani yaya ciritini alışkanlık haline getirenler Türk milletinin gözünden düşer ve hor görülürdü (Güleç, 1998, s. 12).

Atlı Cirit Oyununun Malzemeleri ve Cirit Alanı

Sporcu Kıyafetleri:

Gömlük: Hâkim yaka, düğmeli değişik renkli (takımların kendi renklerine göre) tercihen genelde ipek kumaştan yapılmış forma.



Fotoğraf 1: Sporcu Gömleği

Yelek: Kolsuz cepleri olan ve çift yüzlü de giyilebilen bir giysi.



Fotoğraf 2: Sporcu Yeleği

Pantolon: Dizlere kadar dar paçalı düğmeli ve dizden yukarı doğru genişleyen bir yapıda olur.



Fotoğraf 3: Sporcu Pantolonu

Çizmeler: Süvari çizmesi tipinde olup, cirit için uygun olan ve genellikle kö-
rüklü çizme seçilir ve üzerinde kesici ve yırtıcı bir şey olmayan çizmelerdir (Türkiye
Geleneksel Spor Dalları Federasyonu, 2023, Madde 25).



Fotoğraf 4: Sporcu Çizmesi

Ciritçi Kaskı: Türkiye Geleneksel Spor Dalları Federasyonu tarafından 2012-2016 yılları arasında alınan karar ile bütün kulüplere kullanılması zorunluluğu getirilerek federasyon amblemlili kask dağıtıldı. Bunun amacı ise herhangi bir olumsuz durumda sporcunun kafasını güvence altına almaktır. Gerçekten de bu uygulama sporcular tarafından ilk başlarda rağbet görmemesine rağmen maç esnasında attan düşme olaylarının ve sporcu kafasına cirit isabetlerinin artması nedeni ile çok güzel bir uygulama olduğu anlaşıp, artık her sporcu tarafından kullanılmaya başlandı (Türkiye Geleneksel Spor Dalları Federasyonu, 2023, Madde 25).



Fotoğraf 5: Sporcu Kaskı

Cirit Atı'nın Kuşamı:

Başlık: Cirit atının daha kolay kontrol edilebilmesi ve sporcunun istediği hareketleri ata yaptırabilmesi açısından başlık en büyük ve en önemli teçhizatlarından birisidir. Cirit atının kafa ölçülerinde olmalı ve atı fazla sıkmamalıdır.

Tepe kayışı, burun kayışı, alın kayışı, gıdık kayışı gibi malzemeler birbirleri ile birleştirilerek atın kafa kısmını çevreleyecek bir başlık denilen bir aksesuar meydana gelir. Gem demiri ise cirit atının ağzına takılır ve atın kontrolündeki en önemli aksesuardır. Atın sertlik ve yumuşaklık özelliğine göre gem çeşitleri vardır. Sert atlara daha çok acı damak denilen gem çeşidi kullanılır. Gemin yan kısımlarında bulunan plastik yanaklıklar ise gemin ve başlığın atın yanak kısmını yaralamaması için kullanılır. Dizgin ise cirit atının bir nevi kumandasıdır. Atı sağa, sola ve durdurmak için kullanılan bir aksesuardır. Dizginler kırılmayacak derecede sağlam bir cisimden yapılmalıdır (Güleç, 1998, s. 52).



Fotoğraf 6-7: At Başlığı

Eyer: Atlı cirit oyununda cirit atına uygun bir eğer kullanılmalıdır. Cirit atının eyeri atın kaburgalarını ve omurgalarını incitmemeli, fazla ağır olmamalı, ciritçi eyer üzerine rahat oturabilmeli ve eğer üzerinde rahatça hareket edebilmeli, cirit atının eyeri'nin üzengileri ne kadar geniş olursa o kadar iyidir. Çünkü ciritçi geniş üzengiye daha rahat bir şekilde basarak hareket edebilir. Atlı ciritte kullanılan belli başlı eyerlerden bazıları şunlardır: Erzurum cirit eyeri, Uşak yastıklı cirit eyeri, Çerkez eyeri, Osmanlı eyeri, Western eyer v.b. eğerleri sayabiliriz (Güleç, 1998, s. 54).



Fotoğraf 8-9-10-11: Eyer

Kamçı: Aslında iyi bir ciritçi atına kamçı vurmaz ve yaralamaz. Fakat bazı durumlarda atını an uyarmak ve kendi kontrolünden çıkmaya çalışan atına uygun dozajda kamçı kullanabilir. Ancak bu uygulamalar hiçbir zaman eziyet seviyesine ulaşmaz. Cirit kamçısı, kamçı sapı ve kamçı sapı ucuna bağlanan, deriden örülmüş bir alettir. Kamçı sapının diğer ucundaki yuvarlak şekilde yapılmış olan lastik ise ciritçinin kamçıyı kullandığı eline takmak için yapılmıştır. Çeşitli kamçı türlerinden bazıları şunlardır: Sivas kamçısı, Erzincan kamçısı, Kars kamçısı v.b. kamçı türleridir (Güleç, 1998, s. 61).



Fotoğraf 12-13: Kırbaç Örnekleri

Nalları: Cirit atına, cirit oynanan alana göre iki tür nal çeşidi çakılmaktadır.

Bunlarda birisi kapalı nal diğeri ise açık naldır. Cirit alanı sert ve taşlı bir alan ise kapalı nal çakılır, yumuşak bir zemin ise açık nal çakılır. Eskiden nallar sac levhalar-dan atın ayak ölçülerine göre kesilerek ve etrafı toplanarak yapılırken şimdi ise artık hazır nallar alınarak atın ayaklarına çakılmaktadır (Güleç 1998: 65). Nal ayağa uygun olmalıdır. Çünkü ayağa küçük olduğu takdirde atın ayağını sıkar ve ayağın topalla-masına neden olur. Büyük olduğu takdirde ise ayaktan nal kenarlara taşar ve diğer ayakların nala basma tehlikesini ortaya çıkarır ki buda atın sakatlanmasına neden olur. Çivileri ise tırnağın tabakasına kaçırmadan yani ayağın mayası denilen iç kısmına denk getirmeden tırnak kısmına çakılmalıdır. Yanlış çakılan bir çivi atın ciddi dere-cece sakatlanmasına yol açabilir bu nedenle de atın nal çakım işlemini usta nalbant denilen kişilere yaptırmalıdır (Güleç, 1998, s. 67).



Fotoğraf 14-15-16: Nal Örnekleri

Nal Çakım Malzemeleri: Cirit atının düzenli bir şekilde nallanması için ge-

rekli olan aletler şunlardır; çiviye çakmak amacıyla kullanılan çekiç, tırnağın etrafının düzeltilmesi için kullanılan törpü çakılan çiviye düzeltmek ya da çiviye geri çekmek için kullanılan kerpeten, tırnağın içini temizlemek ve fazlalığı almak için kullanılan tırnak kesme bıçağı (yolacak), nalın ölçüsünü atın ayağına göre ayarlanmak ve nalın dövülmesi için kullanılan örs v.b. aletlerin olması gerekir.



Fotoğraf 17-18-19: Nal Çakım Malzemeleri

Cirit Değneği (Sopası)'nin Özellikleri:

Türkiye Geleneksel Spor Dalları Federasyonu Atlı Cirit Müsabaka Yönetmeliğine göre; Cirit sopası, 100 cm. uzunluğunda baş tarafı 3 cm. çapında oval ve arkaya doğru 2 cm. çapına kadar inen gürgen ağacından yapılmış bir sopadır. Cirit sopasının ucu sivri olmayıp kültür ve sporcuların yaralanmaması için sopanın ucuna 3 cm. çapında küçük lastik takoz takılmıştır (Türkiye Geleneksel Spor Dalları Federasyonu, 2023, Madde 26).



Fotoğraf 20-21-22: Cirit Sopası

Atlı Cirit Sahasının Özellikleri

Atlı cirit sporunun geliştirilebilmesi için kesinlikle iyi derecede cirit sahaları yapılması gerekir. Cirit sahası 120 ile 140 metre arasında bir uzunluğa sahip 40 m. genişliğinde bir alandır. Sahayı ikiye bölen orta saha çizgisi mevcuttur. Her iki takıma ait alay durağı, yasak alan ve atış alanı bölümleri vardır.





Fotoğraf 23-24: Atlı Cirit Sahası

Atış Alanları: Kesik çizgi ile 15 cm. enindeki yasak alanın başladığı çizgiye kadar olan 5 metrelik bir alandır. Bu alanda rakip sporcu hamlesini kullanır. Sporcu hamlesini ne bu alana girmeden nede bu alanı geçtikten sonra yapamaz. Eğer girmeden hamlesini yapar ise kendi takımına -3 ceza puanı, atış alanını geçer ise yani yasak alana girerek hamlesini yapar ise kendi takımına -2 ceza puanı alır ve sarı kartla cezalandırılır. Tekrarında ise kırmızı kart alarak oyundan men edilir.

Yasak Alanlar: Alay durağı ile atış alanı arasında düz çizgilerle sınırlandırılmış 7 m. genişliğinde bir alandır. Hamlesini kullanmak için gelen sporcu yasak alana geçemez. Eğer geçer ise takımına -2 ceza puanı almış olur. Takım oyuncularından her hangi biri yasak alanı geçip atış alanına geçer ise oda kendi takımına -1 ceza puanı almış olur.

Alay Durağı: Her iki takımında 7 atlı sporcusunun dizilmiş olduğu alandır. Bu alanın gerisine çıkan her sporcu takımına -1 ceza puanı almış olur (Türkiye Geleneksel Spor Dalları Federasyonu, 2023, Madde 26).

Atlı Cirit Oyununda Puanlama sistemi:

Artı Puanlar:

Yakalayıp Bağışlama Puanı: Dünyada ki hiçbir sporda yakalayıp bağışlama yoktur. Fakat Atlı Cirit Oyununda en göze çarpan puanlardan biri yakalayıp bağışlama puanıdır. Bu puan, hamlesini yaptıktan sonra kendi alayına kaçan atın kuyruk sokumuna kadar kovalayan atın başının gelmesi ve çizgi ihlali yapmadan kendi hamlesini kullanıp alayına dönmesi sonucu ile alınır. Bu hamleyi yapan sporcu kendi takımına (+4) puan kazandırmış olur.



Fotograf 25: Yakalayıp Bağışlama Pozisyonu

Cirit İsabeti Puanı: Bu puan türü iki kısma ayrılır. Birincisi hamlesini kullanmak için karşı alaya gelen sporcunun, cirit sopasını alay durağında duran sporculardan herhangi birinin sopayı karşılamadan baş ve diz arasındaki bölgesine isabet ettirmesi ile alınır. İkincisi ise hamlesini kullanmaya gelen sporcu hamlesini yaptıktan sonra oyun alanı içerisinde 5 metreden daha uzak bir mesafeden atılmak şartıyla cirit sopasını rakibin kafa kısmı ile diz üstünde kalan bölgeye isabet ettirip çizgi ihlali yapmadan kendi alayına dönmesi sonucu alınır. Bu hamlelerden birini yapan sporcu kendi takımına (+4) puan kazandırmış olur.



Fotograf 26: Cirit İsabete Pozisyonu

Ciriti Havada Yakalama Puanı: Hamlesini kullanmak için karşı alaya giden sporcunun ciritini kullandıktan sonra kendi alayına doğru kaçarken rakip oyuncunun atmış olduğu cirit sopasını hiçbir yere temas etmeden havada yakalamasına verilen bir puan türüdür. Bu hareketle takımına (+2) puan kazandırmış olur. Aslında bu puan türü oyunun en riskli hamlelerinden birisidir. Çünkü atılan cirit sopasını yakalamaya çalışırken eline değip düşme riski vardır. Böyle durumda da rakibine (+4) puan verebilir.



Fotoğraf 27: Atılan Cirit Havada Yakalama Pozisyonu



Fotoğraf 28: Atılan Cirit Havada Yakalama Pozisyonu

Eksi (Ceza) Getiren Puanlar:

Erken Çıkış: Rakip takım oyuncusunun hamlesini kullanmak amacıyla alay durağına geldikten sonra kendine belirlenen atış alanı içerisinde hamlesini kullanmadan önce yani cirit sopasını atmadan önce takımdan herhangi bir sporcunun yasak alan çizgisini geçmesi durumudur. Bu durumda çizgiyi geçen sporcu (-1) ceza puanı alır.



Fotoğraf 29: Erken Çıkış Pozisyonu

Çift Çıkış: Yine Rakip takım oyuncusunun hamlesini kullanmak amacıyla alay durağına geldikten sonra kendine belirlenen atış alanı içerisinde cirit sopasını attıktan sonra takımdan iki sporcunun aynı anda atış alan çizgisini geçmesi yani kesik çizgileri durumudur. Bu durumda çift çıkan takım (-1) ceza puanı almış olur.



Fotoğraf 30: Çift Çıkış Pozisyonu

Yan Çizgi İhlali: Hamlesi başlayan sporcu karşı alaya giderken ve gelirken sahanın yan taraflarında bulunan çizgileri geçerek sahanın dışarısına çıkma durumudur. Bu durumda sahanın yan tarafından dışarı çıkan sporcu takımına (-3) ceza puanı almış olur.



Fotoğraf 31: Yan Çizgi İhlali Pozisyonu

Karşı Alay İhlali: Hamlesi başlayan sporcu karşı alaya giderken kendisine hamlesini kullanması için belirlenen karşı alay çizgisini geçerek rakip takımın alayına geçmesi durumudur. Bu durumda karşı alaya geçen sporcu takımına (-2) ceza puanı almış olur.



Fotoğraf 32: Alay Durağı İhlali Pozisyonu

Gayesiz Cirit Kullanma: Hamlesini kullanmak için karşı alaya giden sporcunun atmış olduğu cirit sopasını rakibinin yanına ve karşı alay çizgisinin diğer tarafına yetiştirememesi durumudur. Bu durumda sporcu takımına (-1) ceza puanı almış olur.

Yakın Mesafeden Cirit Kullanma: Hamlesini kullanan sporcunun ardından çıkan sporcunun rakibine 5 metreden daha yakın mesafeden cirit sopasını atma durumudur. Tehlikeli pozisyon olarak kabul edildiği için bu hamleyi yapan sporcu takı-

mına (-3) ceza puanı alır ve sarı kart ile uyarılır. Bu pozisyonun ikinci kez yapılması durumunda yine (-3) ceza puanı alır ve kırmızı kart ile oyundan ihraç edilir.



Fotoğraf 33: Yakın Mesafeden Cirit Kullanma Pozisyonu

Atış Alanı Dışından Cirit Kullanma: Atış alanından yapılan atışlarda sporcu, atıcının atının dört ayağı üzerinde atış alanına girmeden cirit atamaz. Atın bir ayağı bile dışarıda olsa atış yapan sporcuya ceza puanı (-3) verilir.



Fotoğraf 34: Atış Alanı Dışından Cirit Kullanma Pozisyonu

Athl Cirit Oyununda Etik Anlayışı

Günümüz dünyasında her geçen gün toplumsal karakter erozyona uğramaktadır. Toplamlar yaşamış oldukları çevre içinde sevgi, saygı, etik ve ahlak gibi davranışların oluştuğu zaman karakter kazanmaktadırlar. Bu toplumsal karakterin büyümesinde etrafımızda göeülen örnek davranışlar çok önemlidir. Özellikle spor dünyasında

gelişen ahlaklı davranışlar toplum içinde pozitif etkiler bırakmaktadır. Çünkü sportif faaliyetler görsel ve yazılı hatta sosyal medya da dahi milyonlarca insan tarafından takip edilmektedir. Bu sebeple spor dünyasında gelişen pozitif veya negatif davranışlar toplumsal karakteri etkileyen en önemli unsurlardan bir tanesidir. Örneğin, herhangi bir branşta yıldızlaşmış sporcuların davranışlarının tümü toplum tarafından izlenmekte ve belirli bir taraftar kitlesini de oluşturmaktadır.

Bir sporcunun sakatlanmış olan rakip sporcuya yardım etmesi, destek olması ve saygılı davranması insani değerlerin artmasına sebep olmaktadır. Sonuç olarak, spor dünyasında yaşanan etik ve ahlaki açıdan önemli olan davranışların takdir edilmesi, ödüllendirilmesi ve diğer sporculara da teşvik edilmesi toplumun karakterinin gelişmesine büyük katkı sağlamaktadır. Konumuzun ana temasını oluşturan atlı cirit oyunu da ahlaki açıdan büyük özellikler taşıyan bir branşımızdır. Diğer branşlardan ayıran özelliği ise ahlaki davranışın hemen oyun esnasında ödüllendirilmesidir. Çünkü rakibini yakalayıp ona cirit sopasını vurma imkânı varken vurmayıp bağışlayan sporcuya + puan verilmektedir.

Günümüz insanları fiziksel ve duygusal açıdan gelişimi, karşılıklı bütünleşmenin sağlanması ve toplum bilincinin kazanılması gibi durumların en verimli yollarından birisini sportif faaliyetlerde bulmuştur. Çünkü sportif faaliyetler, fiziksel aktiviteler yapmanın yanında insanlara kişisel ve sosyal karakter hissi ve aidiyet duygusu kazandırması ile insanın sosyalleşmesine katkı sağlayan bir kavramı ifade eder.

Geleneksel atlı sporlarımızdan cirit oyununa baktığımızda ise oynayan insanların ortak tarihini ortak kültürünü ve ortak geleceğini görüyoruz. Çünkü Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen atalarımızın taşımış oldukları geleneksel sporlarımızı günümüz insanları yaşamaya ve yaşatmaya çalışmaktadır.

Atlı cirit oyununda amaç sadece kazanmak değildir. Asıl amaç kazanmanın yanında geçmişi yaşatmak ve günümüz insanı ile dostluk kurmak gelecek nesillere de ortak kültürü aşılmasıdır.

Atlı cirit oyunumuzun da ahlak ve etik kavramı olmazsa olmazlarıdır. Çünkü savaşlarında asla kıyıcı olmayan atalarımız oyunlarına da bir savaş seyri vermişlerdir. Bu bağlamda atlı cirit sporumuzun gelişmesinde büyük görev üstlenen sporcular başta olmak üzere yöneticiler, antrenörler ve taraftarlar kendi görevlerini ve sorumluluklarını, adalet, dürüstlük, şeffaflık, tarafsızlık ve en önemlisi de birbirlerine saygılı olma gibi evrensel değerler çerçevesinde yapmaları, atlı cirit sporumuzun gelişmesine ve

spor ahlakının oluşmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Atlı cirit sporumuzda müsabaka denildiği zaman; yalnızca rekabet değil adil bir rekabet akla gelmektedir. Müsabakanın adil olan akışını bozan her hamle ahlaksız davranış olarak değerlendirilir. Kazanmak maksadıyla müsabaka kurallarını kendine doğru çevirmek ve “sonuca giden her yol mubahtır” anlayışı doğrultusunda bir davranış sergilemek atlı cirit sporumuz içerisinde hoş görülmeleyen bir davranıştır.

Atlı cirit sporunda, dünyada hiçbir spor dalında bulunmayan rakibini yakalayıp bağışlama vardır. Yakalanan sporcuya 5 metreden daha yakın bir mesafeden cirit atılmaz. Eğer oyunun heyecanı ile 5 metreden daha yakın bir mesafeden cirit atılırsa atan sporcu sarı kart ile takımı ise -3 ceza puanı ile cezalandırılır. Ayrıca rakip sporcuya cirit sopası atılmadan önce bir ses verilerek rakip sporcunun gelen cirit sopasından haberdar olması sağlanır. Yani gizlice ve habersiz bir hamle yapılmamaktadır.

Atlı cirit sporumuzda oyun esnasında bir sporcu attan düşerse her iki takımın oyuncularını düşen sporcunun yanına gelir ve elinden gelen iyiliği yapmaya çalışır. Eğer düşen sporcuda sağlık açısından ciddi bir şey görülmez ise her iki takım oyuncularını birbirini tebrik ederek oyuna devam eder.

Atlı cirit sahasına çıkan tüm sporcular maç başlamadan önce birbirlerinin atlarının takımlarını kontrol eder. Eksik veya hatalı malzemesi olan sporcunun malzemesi maç başlamadan önce temin edilir ve sonrasında maç başlanır. Çünkü atlı cirit oyununda her şeyden önce sporcu sağlığı önem taşımaktadır.

Atlı cirit oyunu her ne kadar kıran kırana geçse de müsabaka sonucunda kazanan kim olursa olsun dostluk kazanmaktadır. Çünkü atlı cirit oyununun ana teması “Rakibe galip geleceksin ama asla ezici olmayacaksın, galip geleceksin ama bu galibiyet hırsının ve öfkenin değil, aksine iyinin, doğrunun ve hakkın galibiyeti olacaktır. “cümlesinde saklanmaktadır.

Tüm bu özelliklere bakılırsa ata sporumuz olan atlı cirit oyunu tamamen rakibe saygı esaslıdır. Yiğitliğin ve mertliğin oyunu olan bu geleneksel sporumuz her anı ile ahlaki ve erdemli olma özellikleri taşımaktadır.



Fotoğraf 35: İki Rakibin Birbirine Olan Saygısını Gösteren Pozisyon

SONUÇ

Toplumsal karakteri besleyen gelenek, görenek, kültür ve töre gibi geçmiş zamandan günümüz dünyasına kadar gelen özellikler bulunmaktadır. Gelişen günümüz dünyasında atalarımızdan gelen kültürel davranışlar gün geçtikçe unutulmaya yüz tutmuştur.

Sportif faaliyetlere baktığımızda ise birlik ve beraberlik kurma bilincini oluşturmaktadır. Atlı cirit takımlarımızın yaptığı müsabakalarda tribündeki seyirciler ve evlerindeki izleyiciler herhangi bir takımı desteklemektedir. Bu durum tarih bilinci ve toplumsal karakterin oluşmasına katkı sağlamaktadır. Atlı cirit camiasında rakip sporcuya duyulan saygı müsabaka sonrasında da devam etmektedir. Atlı cirit sporcularının müsabakadan önce birbirleri ile tokalaşmaları ve selamlaşmaları benden sana ve takımına bir kötülük gelmez anlamına gelen evrensel değer bir parçasıdır. Yine müsabaka öncesinde sporcuların birbirlerine başarılar dilemeleri ise bunun bir oyun olduğu, kültürel değer yaşatılmaya çalışıldığı ve hak edenin kazansında herhangi bir sorun yoktur anlayışını göstermektedir. Atlı cirit müsabakasında oluşan kazanma hırsı, hile yapma, rakibine zarar verme gibi kötü davranışların bütün camia tarafından şiddetle kınanmaktadır.

Yine atlı cirit camiasında bulunan sporcu, antrenör, hakem ve seyircilerin diğer branşlara göre daha dikkatli davranması beklenmektedir. Unutulmamalıdır ki bu sporun bütün özellikleri birleşince ait olunan toplumun özelliklerini taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Bayraktar, G. (2012). Türk kültüründe atlı sporlar. *2nd International Congress of Sports for All and Sport Tourism*, Kemer/Antalya, 237.
- Bayraktar, G. (2013). Türk spor kültüründe çevgan. 2. *Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi*, 231.
- Caferoğlu, A. (1972). Türklerde av kültürü ve müessesesi. *VII. Türk Tarih Kongresi*, 170–175.
- Eberhard, W. (1941). Çin kaynaklarına göre Türklerde ve komşularında spor. *Ülkü Dergisi*, 17–22.
- Fişek, K. (1992). *Spor yönetimi*. SBF Yayınları.
- Güleç, E. (1998). *Türk cirit atı* (pp. 16–17). Ankara.
- İnan, A. (1985). *Manas destanı*. BKMK Yayını.
- Juan, G. (1985). Fueste come un türce. *El Pais Semanal*, 20–26.
- Kahraman, A. (1995). *Osmanlı devletinde spor*. T.C. Kültür Bakanlığı.
- Karcioğlu, U. (2017). Türk kültüründe atın önemi ve ata sporlarımızdan atlı cirit oyunu. *Anasay Dergisi*, 2, 167–198.
- Karcioğlu, U. (2018). Türk cirit atının anatomisi, beslenmesi ve bakımı ile beraber Türkiye’de cirit atı ve ciritçi yetiştirme teknikleri. *Kafdağı*, 3(2), 150–184.
- Karcioğlu, U., & Arstanbekov, S. (2021). Geleneksel kültür unsurları bağlamında: Oyun ve spor kavramları. In H. Çağlayan & O. Epe (Eds.), *Spor ve bilim 7* (pp. 87–101). Gece Kitaplığı.
- Karcioğlu, U., & Söylemez, B. (2022). Kültür turizminde geleneksel sporların yeri ve önemi. *Anasay Dergisi*, 215–238.
- Kırşan, N. (1937). Okçuluk. *TSK Dergisi*, 6–7.
- Ögel, B. (1985). *Türk kültür tarihine giriş I*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Türkiye Geleneksel Spor Dalları Federasyonu. (n.d.). Atlı cirit yönetmeliği.
- Türkmen, M., & Karcioğlu, U. (2021). From the cultural perspective: Game and sports (G&S). In M. Türkmen, M. A. Ziyagil, & A. Kaya (Eds.), *Impacts of traditional sports and games on global peace and development during and after COVID-19* (pp. 29–44). Gece Kitaplığı.

KAZAKİSTAN VE TÜRKİYE’DE İNFLUENCERLARIN ETİK SORUMLULUKLARI

Madina ZHANGAZİYEVA*

Özet

Bu çalışma, Kazakistan ve Türkiye’de sosyal medya platformlarında faaliyet gösteren Influencerların etik sorumluluklarını karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele almayı amaçlamaktadır. Dijital medya ortamında Influencerlar, geleneksel medya profesyonellerine alternatif olarak içerik üreten ve geniş kitleleri etkileyen önemli aktörler hâline gelmiştir. Ancak bu yeni medya düzeninde reklam şeffaflığı, bilgi doğruluğu ve toplumsal sorumluluk gibi etik ilkelerin ihlali yaygın bir sorun hâline gelmiştir. Çalışmada, her iki ülkedeki yasal düzenlemeler, kültürel normlar ve piyasa dinamiklerinin influencer davranışları üzerindeki etkileri kavramsal ve karşılaştırmalı bir perspektifle incelenmiştir.

Kazakistan’da Influencerlar, devletin medya üzerindeki denetim politikaları nedeniyle daha kontrollü bir dil kullanmakta; ancak açık yasal çerçevelerin eksikliği ve etik farkındalığın düşüklüğü, bilgi güvenilirliğini zedelemektedir. Türkiye’de ise gelişmiş bir dijital pazar yapısı bulunmakta, ancak piyasa baskıları nedeniyle şeffaflık ve tarafsızlık ilkeleri sıklıkla ihlal edilmektedir. Çalışma kapsamında ulaşılan bulgular, her iki ülkede de Influencerların sponsorluk etiketlerini yeterince açık biçimde kullanmadığını, yanıltıcı içeriklere sıklıkla yer verdiğini ve tüketici güvenini zayıflattığını göstermektedir.

Sonuç olarak, influencer etiğinin geliştirilmesi için yasal düzenlemelerin güçlendirilmesi, medya okuryazarlığı temelli bilinçlendirme kampanyaları yürütülmesi, platform politikalarının sıkılaştırılması ve bağımsız denetim mekanizmalarının kurulması önerilmektedir. Bu çalışma, influencer pazarlamasında etik yönetim anlayışının güçlendirilmesine katkı sunmakta ve medya etiği literatürüne bölgesel düzeyde yeni açılımlar sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: influencer etiği, dijital medya, şeffaflık, medya okuryazarlığı, Kazakistan, Türkiye, yasal düzenlemeler

* Doktora öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, +90 541 498 70 47, e-mail: madina.amanbekkyzy@gmail.com

THE ETHICAL RESPONSIBILITIES OF INFLUENCERS IN KAZAKHSTAN AND TURKEY

Abstract

This study aims to examine the ethical responsibilities of influencers operating on social media platforms in Kazakhstan and Turkey from a comparative perspective. In the digital media environment, influencers have become important actors who produce content as an alternative to traditional media professionals and influence large audiences. However, in this new media order, violations of ethical principles such as advertising transparency, information accuracy, and social responsibility have become a widespread problem. The study examines the effects of legal regulations, cultural norms, and market dynamics in both countries on influencer behaviour from a conceptual and comparative perspective.

In Kazakhstan, influencers use more controlled language due to the state's media control policies; however, the lack of clear legal frameworks and low ethical awareness undermine the reliability of information. Turkey, on the other hand, has a developed digital market structure, but market pressures frequently lead to violations of the principles of transparency and impartiality. The findings of the study show that influencers in both countries do not use sponsorship labels clearly enough, frequently feature misleading content, and undermine consumer trust.

Consequently, it is recommended that legal regulations be strengthened, media literacy-based awareness campaigns be conducted, platform policies be tightened, and independent oversight mechanisms be established to develop influencer ethics. This study contributes to strengthening the understanding of ethical governance in influencer marketing and aims to provide new insights into media ethics literature at the regional level.

Keywords: influencer ethics, digital media, transparency, media literacy, Kazakhstan, Turkey, legal regulations

Giriş

Dijital dönüşüm ve internet teknolojilerindeki hızlı gelişim, bireylerin bilgiye erişim ve iletişim biçimlerini köklü bir şekilde dönüştürmüştür. Geleneksel medya organlarının etkisi azalırken, bireysel içerik üreticileri ve sosyal medya fenomenleri yeni medya alanında ön plana çıkmıştır. Bu medya ekosistemi içerisinde İnfluencerlar, markalar ile tüketiciler arasında bir köprü işlevi üstlenerek dijital pazarlamanın temel aktörlerinden biri haline gelmiştir (Jenkins, 2006; Khamis, Ang & Welling, 2017). İnfluencerlar, takipçileriyle kurdukları samimi ve güven temelli ilişkiler sayesinde, geleneksel reklamlara kıyasla çok daha etkili bir iletişim kanalı sunmakta; ancak bu durum, medya etiği açısından tartışmalı pek çok uygulamayı da beraberinde getirmektedir.

İnfluencerlar, kişisel markalarının bir uzantısı olarak hareket etmekte; reklam, ürün tanıtımı ve iş birlikleri yoluyla dijital gelir elde etmektedirler (Abidin, 2016). Ancak sponsorlu içeriklerin açıkça belirtilmemesi, yanıltıcı ya da abartılı bilgi paylaşımı ve etik dışı tanıtım stratejileri, dijital medya alanında güven sorunlarına neden olmaktadır. Tüketicilerin, özellikle genç ve medya okuryazarlığı düşük grupların, bu içeriklerle manipüle edilmesi, İnfluencerların toplumsal ve hukuki sorumluluklarının yeniden tartışılmasına yol açmıştır (Boerman, Willemsen & Van Der Aa, 2017).

Küresel bağlamda olduğu gibi, Kazakistan ve Türkiye de influencer ekonomisinin hızla geliştiği ülkeler arasında yer almaktadır. Kazakistan'da devletin medya ve dijital alan üzerindeki denetim mekanizmaları oldukça belirgin ve merkezîdir (Bağdaulet, 2020). Türkiye'de ise serbest piyasa ekonomisinin yönlendirici etkisiyle influencer pazarı daha çok ticari çıkarlar ekseninde şekillenmiştir (Yılmaz & Gözöğlü, 2021). Her iki ülke de dijital içerik üretiminin hızla arttığı, ancak İnfluencerların etik sorumluluklarının hâlâ tartışmalı olduğu örnekler sunmaktadır. Özellikle reklam içeriklerinin şeffaflığı ve bilgi doğruluğu gibi konular hem tüketici güvenliği hem de medya etiği açısından ele alınması gereken temel başlıklardır.

Bu çalışma, Kazakistan ve Türkiye'de faaliyet gösteren İnfluencerların etik sorumluluklarını karşılaştırmalı bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, yasal düzenlemeler, toplumsal beklentiler ve kültürel normların influencer davranışları üzerindeki etkileri değerlendirilecek; ayrıca her iki ülkede medya etiğine ilişkin mevcut boşluklar ve düzenleme ihtiyaçları ortaya konacaktır. Böylece influencer pazarlamanın etik temellerle sürdürülebilir hâle getirilmesine katkı sunulması ve medya etiği literatürüne bölgesel bir açılım kazandırılması hedeflenmektedir.

Kavramsal Çerçeve: Influencer Etiği ve Dijital Sorumluluk

Dijital medya ekosisteminin dönüşümü, geleneksel medya profesyonellerine alternatif olarak bireysel içerik üreticilerinin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bu dönüşümün en dikkat çekici çıktılarında biri olan influencerlar, yalnızca ürün tanıtımı yapan kişiler değil; aynı zamanda dijital kültürün ve tüketim alışkanlıklarının şekillenmesinde etkili figürler hâline gelmiştir. Özellikle sosyal medya platformlarında edindikleri görünürlük, onları hem ekonomik hem de sosyo-kültürel faktörler olarak konumlandırmaktadır. Bu nedenle, influencer davranışlarının medya etiği açısından değerlendirilmesi gerekliliği giderek önem kazanmaktadır (Abidin, 2016).

Influencer etiği, bireylerin sosyal medya ortamında içerik üretirken bilgilendirme, tanıtım, ifade özgürlüğü ve toplumsal sorumluluk arasında dengeli bir tutum sergilemesini gerektirir. Ancak bu denge, Influencerların içinde bulundukları ticari ilişkiler, kültürel beklentiler ve yasal düzenlemeler nedeniyle sıklıkla bozulmaktadır. Influencerlar, hedef kitleleriyle kurdukları güven temelli ilişkiyi, ticari çıkarlar uğruna manipülatif bir biçimde kullanabildiklerinde, etik sınırlar ihlal edilmektedir (Boerman, Willemsen & Van Der Aa, 2017).

En sık karşılaşılan etik sorunlardan biri, sponsorlu içeriklerin açık bir şekilde belirtilmemesidir. Bu durumda takipçiler, bir markanın reklamını izlediklerini fark etmeden içeriği “organik” olarak değerlendirebilmekte ve manipüle edilmektedir (Evans, Phua, Lim & Jun, 2017). Ayrıca, Influencerların yanıltıcı veya eksik bilgi paylaşımları; sahte takipçi veya beğeni satın almaları, kamuoyunu yanıltmaya yönelik görsel manipülasyonlar yapmaları gibi uygulamalar da etik dışı davranış biçimleri arasında sayılmaktadır (Casaló, Flavián & Guinalíu, 2020).

Influencer etiğinin sağlanabilmesi için yalnızca bireysel bilinç yeterli değildir; aynı zamanda platform sağlayıcılarının, reklam verenlerin ve devlet otoritelerinin birlikte hareket ettiği bütüncül bir denetim ve düzenleme sistemine ihtiyaç vardır. Influencer pazarlamasının kurumsallaştığı ülkelerde, bu tür çok aktörlü denetim yapılarının etkili sonuçlar doğurduğu görülmektedir.

Kazakistan ve Türkiye örnekleri, influencer etiği bağlamında hem benzerlikler hem de dikkat çekici farklar sunmaktadır. Kazakistan’da dijital medya büyük ölçüde devlet kontrolünde gelişmekte, bu durum Influencerların içerik üretiminde daha temkinli bir tutum sergilemesine neden olmaktadır (Bağdaulet, 2020). Türkiye’de ise daha rekabetçi ve ticarileşmiş bir influencer pazarı mevcuttur; burada piyasa dina-

mikleri ve reklam ilişkileri etik davranışları daha fazla şekillendirmektedir (Yılmaz & Gözöglü, 2021).

Her iki ülkede de influencer davranışlarını düzenlemek amacıyla çeşitli hukuki çerçeveler oluşturulmuştur. Türkiye’de Reklam Kurulu ve Radyo ve Televizyon Üst Kurulu (RTÜK) tarafından belirlenen kurallar, Influencerların tanıtım içeriklerinde açık beyan zorunluluğu gibi yükümlülükler getirmiştir. Kazakistan’da ise yeni kabul edilen medya yasaları, dijital içerik üretiminin devlet tarafından denetimini artırma amacını taşımaktadır. Ancak her iki ülkede de bu düzenlemelerin uygulanabilirliği ve denetim etkinliği hâlâ sınırlıdır (Erdem & Türkel, 2022).

Bu kavramsal çerçeve bölümü, influencer etiğini etkileyen yapısal faktörleri ve kuramsal yaklaşımları tartışarak, ilerleyen bölümlerde sunulacak analizler için bir temel oluşturmaktadır. Hem etik teoriler hem de yasal düzenlemeler ışığında, Influencerların sorumluluklarını çok katmanlı bir yapı içinde değerlendirmek gereklidir.

Kazakistan’da Yasal Düzenlemeler ve Etik Kodlar

Kazakistan’da influencer pazarlaması ve sosyal medya içerik üreticilerinin etik sorumlulukları, Türkiye’ye kıyasla farklı bir yasal çerçevede şekillenmektedir. Devletin medya üzerindeki merkezîyetçi kontrolü, özellikle kamu düzeni ve devlet politikalarıyla uyumluluk açısından dijital içerik üreticileri üzerinde çeşitli sınırlamalar getirmiştir. Influencer faaliyetlerine doğrudan hitap eden spesifik bir yasa henüz bulunmamakla birlikte, mevcut medya ve reklam mevzuatları influencer davranışlarını dolaylı olarak düzenlemektedir.

Kazakistan’daki medya ve reklam faaliyetleri esas olarak “*Reklam Hakkında Kanun*” kapsamında yürütülmekte; bu kanun açık, dürüst ve yanıltıcı olmayan ticari içerikler üretilmesini zorunlu kılmaktadır. Ayrıca, *Tüketicinin Haklarının Korunması Kanunu* ve *Elektronik Medya Kanunu*, Influencerların bilgi doğruluğu ve şeffaflık gibi temel etik ilkeleri gözetmesini öngörmektedir (Kazakhstan Ministry of Information and Social Development, 2021). Ancak influencer içeriklerine yönelik bağlayıcı ve açık hükümler bu düzenlemelerde hâlen yer almamaktadır.

Dijital medya sektöründe çalışan Grey Cardinals adlı halkla ilişkiler ajansının kurucu ortağı ve genel müdürü, medya uzman, influencer ekonomisinin yükselişini şu şekilde değerlendirmiştir:

“İnsani ilgi kaçınılmaz olarak ticarileşme aşamasına ulaşır. Eğer bir şey binlerce, yüz binlerce, hatta milyonlarca insan için ilgi çekiciyse, bu durum işletmelerin

dikkatini çekmemesi imkânsızdır” (Kerimov, 2023).

Ancak aynı uzman, yasal boşlukların İnfluencerlar için ciddi bir hesap verilebilirlik sorunu doğurduğuna da dikkat çekmektedir:

“Bugün Kazakistan’da blog yazarlarının faaliyetleri Reklam Kanunu kapsamında düzenlenmemektedir, dolayısıyla onları mahkemeye vermek oldukça zordur. Bir blog yazarı her zaman bunun kişisel görüşü olduğunu veya yanıtıldığını iddia edebilir” (Kerimov, 2023).

Manipülatif uygulamalar da Kazakistan’daki influencer piyasasında ciddi etik sorunlar doğurmaktadır. Sahte takipçi satın alma, bot kullanımı ve sponsorlu içeriklerde yeterli şeffaflığın sağlanmaması gibi örnekler yaygındır.

“Instagram ve TikTok’ta bazı blog yazarları 3–5 milyon takipçiye sahip olmalarına rağmen kim oldukları ya da ne içerik ürettikleri belli değildir. Sahte takipçilerle etkileşimlerini yapay olarak artırmakta, hatta yorumlar için Kazak bot çiftlikleri kullanılmaktadır” (Kerimov, 2023).

Bu sorunlar karşısında medya okuryazarlığının artırılması ve İnfluencerların toplumsal sorumluluk bilincinin geliştirilmesi zorunluluk hâline gelmiştir. Kazakistan’da yürürlüğe giren *Dijital Gelişim ve İletişim Kanunu* (2020), sosyal medya platformlarının devlet denetimini artırmayı hedeflemiş; İnfluencerlar için daha belirgin etik standartların oluşturulmasını gündeme getirmiştir (Kenzhebekov, 2022).

Yeni düzenlemelerle birlikte 10 Temmuz 2023’te kabul edilen “*Çevrimiçi Platformlar ve Çevrimiçi Reklamcılık Hakkında Kanun*”, İnfluencerların yasal statüsünü tanımlamış ve sosyal medya üzerinden gelir elde eden bireylerin girişimci (IP) statüsünde vergi mükellefi olarak kayıt yaptırmasını zorunlu kılmıştır. Bu kapsamda getirilen başlıca düzenlemeler şunlardır:

- 1. Sahte bilgi yayma cezaları:** Bireysel kullanıcılar için 20 MRP (yaklaşık 69.000 KZT), İnfluencerlar için 40 MRP (138.000 KZT) idari para cezası uygulanacaktır.
- 2. Kazakça moderasyon zorunluluğu:** Dijital platformlar, içerikleri Kazakça dilinde de denetlemekle yükümlü olacaktır.
- 3. Devletle iş birliği şartı:** Platform sahipleri, devlet kurumlarıyla veri paylaşmak ve vergi kaçakçılığına karşı önlem almakla yükümlü kılınmıştır.

4. **Zorunlu yasal temsilci:** Uluslararası platformlar, Kazakistan’da yasal temsilci bulundurmak ve kullanıcı istatistiklerini paylaşmak zorundadır.
5. **Reklam etiketi zorunluluğu:** İnfluencerların tüm reklam içeriklerini “sponsorlu” olarak açıkça etiketlemeleri gerekmektedir.

Bu düzenlemeler, etik ihlallerin önüne geçmeyi hedeflerken bazı hukukçular ifade özgürlüğü ve mahremiyet hakları konularında endişe duymaktadır. Hukuk uzmanı Muslim Hasenov, yasa metninde anlık mesajlaşma servislerinin (WhatsApp, Telegram) çevrimiçi platformlarla eşdeğer değerlendirilmesini şu sözlerle eleştirmiştir:

“Bir maddede bu uygulamalar çevrimiçi platformlarla eş tutulurken, diğer maddede farklı kavramlar olarak ayrılıyor. Bu durumda yazışma gizliliği meselesi gündeme geliyor... Kullanıcılar arasındaki yazışmalar ne ölçüde gizli kalacaktır ve yetkili bir kurumun talebi doğrultusunda bu verilerin açıklanmasının sınırı ne olacaktır?”

Kazakistan’da influencer etiğine ilişkin belirli yasal boşluklar hâlâ sürmektedir. Devlet tarafından geleneksel medya mensupları için geliştirilen etik ilkeler, İnfluencerlar için yalnızca yol gösterici niteliktedir. Ancak son yıllarda bazı büyük reklam ajansları ve dijital ajanslar, kendi etik ilkelerini oluşturma yoluna gitmiş; şeffaflık, bilgi doğruluğu ve etik beyan gibi konularda kurumsal rehberler hazırlamıştır. Ne var ki bu tür kodların uygulanabilirliği, özellikle bireysel İnfluencerlar arasında oldukça sınırlı kalmaktadır.

Sonuç olarak, Kazakistan’daki influencer faaliyetlerine ilişkin yasal ve etik sistem hâlen gelişme aşamasındadır. Devletin medya üzerindeki denetim politikaları influencer davranışlarını dolaylı olarak yönlendirse de etik farkındalığın artırılması ve daha işlevsel denetim mekanizmalarının oluşturulması gerekmektedir. Bu, yalnızca hukuki çerçevenin güçlendirilmesini değil, aynı zamanda medya okuryazarlığı eğitimlerinin yaygınlaştırılmasını da zorunlu kılmaktadır.

Türkiye’de Yasal Düzenlemeler ve Etik Kodlar

Türkiye’de influencer pazarlaması, dijital iletişim ve elektronik ticaret alanında hızla büyüyen bir sektör hâline gelmiştir. Sosyal medya üzerinden yürütülen tanıtım faaliyetleri, geleneksel reklam anlayışının ötesine geçerek birey temelli bir reklamcılık biçimini ortaya çıkarmış; bu durum hem tüketici hakları hem de medya etiği açısından yeni düzenleme gerekliliklerini gündeme getirmiştir. İnfluencer’ların ürün ve hizmet tanıtımlarında şeffaflık ilkesine yeterince riayet etmemeleri ve reklam içeriklerini açıkça belirtmemeleri, etik dışı uygulamaların yaygınlaşmasına neden olmuştur.

Türkiye’de influencer içeriklerinin hukuki denetimi, öncelikle **6502 sayılı Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun** ve bu kanuna bağlı olarak yürürlüğe giren **Ticari Reklam ve Haksız Ticari Uygulamalar Yönetmeliği** çerçevesinde yürütülmektedir. Anılan düzenlemeler, dijital mecralarda yer alan reklamların açık, anlaşılır ve aldatıcı olmaktan uzak olması gerektiğini vurgulamakta; tüketicinin yanlış yönlendirilmesini engellemeyi amaçlamaktadır (Resmi Gazete, 2014).

Bu temel çerçeveye ek olarak, **Ticaret Bakanlığı’na bağlı Reklam Kurulu** tarafından 2021 yılında yayımlanan *Sosyal Medya Reklamlarına İlişkin Kılavuz*, influencer’lar için ilk kez özel düzenlemeler getirmiştir. Bu kılavuzda, sponsorlu içeriklerin “Reklam”, “İş birliği”, “Tanıtım” gibi ifadelerle açık şekilde belirtilmesi zorunlu tutulmuş ve bu ibarelerin içeriğin başlangıcında, dikkat çekici bir biçimde yer alması gerektiği belirtilmiştir (Ticaret Bakanlığı, 2021).

Influencer içeriklerinin kamu yararına uygunluğunu denetleme görevini üstlenen bir diğer kurum ise **Radyo ve Televizyon Üst Kurulu (RTÜK)**’tür. Ancak sosyal medya, geleneksel medya kapsamının dışında değerlendirildiği için RTÜK’ün bu alandaki denetim yetkisi oldukça sınırlı kalmaktadır (Erdem & Türkel, 2022).

Her ne kadar bu yasal çerçeveler belirli yükümlülükler getirmiş olsa da uygulamada etik ihlallerin önüne geçilemediği görülmektedir. Reklam Kurulu’nun son yıllarda yürüttüğü denetimlerde, birçok influencer’ın içeriklerinde reklam olduğunu açıkça belirtmeden tanıtım yaptığı ve bu durumun tüketiciyi yanıltıcı etki yarattığı tespit edilmiştir (Reklam Kurulu, 2022). Özellikle kripto para, sağlık takviyeleri, estetik uygulamalar gibi düzenlemeye açık alanlarda, gizli reklam örneklerinin sıkça karşılaşıldığı raporlanmaktadır (Erdoğan & Yıldız, 2023).

Türkiye’de influencer etiğine ilişkin kurallar, genellikle sektörel kuruluşlar, reklam ajansları veya platform politikaları çerçevesinde şekillenmektedir. Ancak bağlayıcı ve denetlenebilir profesyonel bir etik çerçeve henüz yeterince kurumsallaşmamıştır. Bu durum, çoğu zaman sosyal medya platformlarının (Instagram, TikTok, YouTube vb.) kendi iç yönergelerine bağlı hareket edilmesini zorunlu kılmaktadır. Ne var ki bu platformlar da etik ihlalleri önlemeye yönelik yeterli denetim mekanizmaları sunamamakta; şikâyet temelli müdahaleler dışında aktif bir gözetim gerçekleştirememektedir (Kara & Demir, 2022).

Sonuç olarak, Türkiye’de influencer pazarlamasına ilişkin yasal ve etik çerçeveler gelişmekte olmakla birlikte, uygulamada karşılaşılan sorunlar bu alandaki dene-

tim kapasitesinin hâlen yetersiz olduğunu göstermektedir. Etik ihlallerin önlenmesi, yalnızca yasal düzenlemelerle sınırlı kalmamalı; medya okuryazarlığının geliştirilmesi, influencer eğitimi ve toplumsal farkındalık kampanyaları ile desteklenmelidir. Böylece influencer pazarlaması, etik ilkelere uygun ve sürdürülebilir bir yapıya kavuşturulabilir.

Kazakistan ve Türkiye’de İnfluencerların Etik Sorumlulukları: Karşılaştırmalı Bir Analiz

Kazakistan ve Türkiye, medya ve iletişim politikaları açısından farklı yasal ve kültürel altyapılara sahip olmakla birlikte, dijital medya alanındaki büyüme dinamikleri bakımından benzer gelişim süreçleri sergilemektedir. Bu bağlamda, İnfluencerların etik sorumlulukları hem yasal çerçeveler hem de kültürel-ekonomik bağlamlar üzerinden karşılaştırmalı biçimde ele alınabilir.

Yasal Düzenlemeler ve Etik Kodlar

Kazakistan’da İnfluencerlara yönelik spesifik yasal düzenlemeler henüz olgunlaşma aşamasındayken, mevcut medya ve reklam kanunları influencer faaliyetlerini dolaylı olarak kapsamaktadır. Özellikle son yıllarda kabul edilen Çevrimiçi Reklam ve Platformlar Hakkında Kanun İnfluencerların yasal statüsünü belirlemeye yönelik önemli bir adım olsa da, denetim ve yaptırım mekanizmaları sınırlıdır (Sarsembayev, 2023).

Türkiye’de ise influencer faaliyetlerini denetleyen daha gelişkin bir yapı mevcuttur. **Reklam Kurulu** ve **Radio ve Televizyon Üst Kurulu (RTÜK)** gibi kurumlar, reklam içeriklerinin açıkça belirtilmesini zorunlu kılmakta; 2021 tarihli *Sosyal Medya Kılavuzu* gibi düzenlemelerle bu zorunlulukları netleştirmektedir (Ticaret Bakanlığı, 2021). Ancak pratikte denetimlerin sınırlı kaldığı ve yaptırımların caydırıcılıktan uzak olduğu yönünde eleştiriler de bulunmaktadır (Erdem & Türköl, 2022).

Kültürel ve Ekonomik Dinamiklerin Etik Davranışlara Etkisi

Her iki ülkenin kültürel yapısı ve ekonomik piyasaları da influencer davranışlarını biçimlendirmede belirleyici rol oynamaktadır. Türkiye’de influencer pazarı oldukça rekabetçidir ve içerik üreticileri genellikle ticari kaygılar doğrultusunda hareket etmektedir. Bu durum, etik sınırların zaman zaman ihlal edilmesine neden olmaktadır (Kara & Demir, 2022).

Kazakistan’da ise devletin medya üzerindeki etkisi, İnfluencerları daha temkinli davranmaya yöneltmektedir. Siyasi ve sosyal içeriklerde sansür kaygısı, içerik üreticilerinin daha kontrollü dil kullanmalarına neden olurken; ekonomik çıkarlar,

etik değerlendirmeleri ikinci plana itmektedir (Sadykova, 2021).

Şeffaflık ve Bilgi Doğruluğu Üzerine Karşılaştırmalı Bulgular

Her iki ülkede de İnfluencerların etik sorumlulukları kapsamında en temel sorunlardan biri, içeriklerde şeffaflığın sağlanamaması ve bilginin doğruluğunun garanti altına alınamamasıdır. Türkiye’de Reklam Kurulu tarafından yapılan denetimler, pek çok influencerın reklam olduğunu açıkça belirtmeden ürün veya hizmet tanıtımı yaptığını ortaya koymaktadır (Reklam Kurulu, 2022). Kazakistan’da ise reklam içeriklerinin etiketlenmesine ilişkin zorunlu bir düzenleme bulunmamakta, bu nedenle şeffaflık ihlalleri daha belirsiz bir zeminde gerçekleşmektedir.

Her iki ülkede de yanlış veya eksik bilgi paylaşımı, özellikle finans, sağlık ve estetik gibi hassas alanlarda kullanıcıları yanıltma riskini artırmaktadır (Erdoğan & Yıldız, 2023). İnfluencerların bu konulardaki etik sorumluluklarını yeterince yerine getirmemesi, medya güvenilirliği üzerinde olumsuz etkilere yol açmaktadır.

Gözlemsel İnceleme: Etik Pratikler Üzerine Değerlendirme

Kazakistan ve Türkiye’deki dijital ortamlarda yapılan genel gözlemler, sponsorlu içeriklerin çoğunlukla yeterli etik etiketleme içermediğini göstermektedir. Moda, güzellik, finans ve teknoloji gibi farklı alanlarda içerik üreten İnfluencerlar, ticari ortaklıklarını açıkça belirtmemekte; bu da tüketici güvenliğini sarsmaktadır (Zhumagulov, 2022). Türkiye’de finansal içerik üreticileri, yatırım tavsiyeleri verirken reklam anlaşmalarını gizleme eğilimindedir. Kazakistan’da ise özellikle güzellik ve yaşam tarzı içeriklerinde, ürün yerleştirmenin organik içerik gibi sunulması oldukça yaygındır (Sadykova, 2021).

Bu durum, etik kuralların yalnızca yasal metinlerde değil, dijital kültür içerisinde de yerleşik hale gelmesi gerektiğine işaret etmektedir. Etik dışı uygulamaların uzun vadede tüketici davranışları üzerinde olumsuz etkiler yarattığı ve dijital güven ortamını zedelediği açıktır.

Genel Değerlendirme

Kazakistan ve Türkiye’de influencer etiği açısından hem yapısal hem kültürel farklar bulunsa da, ortak sorunlar dikkat çekicidir. Türkiye’de piyasa dinamiklerinin, Kazakistan’da ise devlet kontrolünün belirleyici olduğu bir yapı görölmektedir. Ancak her iki ülkede de şeffaflık, bilgi doğruluğu ve reklam etiketi gibi temel konularda influencer davranışlarının yeterince etik çerçevede gelişmediği gözlemlenmektedir.

Bu bağlamda, İnfluencerlara yönelik etik kuralların açık ve uygulanabilir şekilde tanımlanması, düzenleyici kurumların denetim kapasitesinin artırılması ve tüketicilerin medya okuryazarlığı açısından güçlendirilmesi gerekmektedir. Bu karşılaştırmalı analiz, medya etiği literatürüne bölgesel bir katkı sunarken; influencer pazarlamasında evrensel etik normlara dayalı bir yönetim modeline duyulan ihtiyacı da gözler önüne sermektedir.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma, Kazakistan ve Türkiye’de İnfluencerların etik sorumluluklarını karşılaştırmalı bir çerçevede ele alarak, iki ülkenin dijital medya ortamında benzer sorunlarla karşılaştığını ve aynı zamanda kültürel ve yapısal düzeyde bazı farklılıklar barındırdığını ortaya koymuştur. Kazakistan’da İnfluencerlar, devlet politikalarının etkisiyle daha temkinli ve kontrollü içerikler üretirken; Türkiye’de piyasa ekonomisinin baskın dinamikleri, influencer davranışlarında ticarileşme eğilimini ön plana çıkarmaktadır. Her iki ülkede de İnfluencerların etik sorumluluklarını yerine getirmede ciddi eksiklikler yaşandığı görülmektedir. En belirgin sorun alanları arasında şeffaflığın sağlanamaması, sponsorlu içeriklerin açıkça belirtilmemesi ve tarafsızlığın zedelenmesi yer almaktadır.

Bu doğrultuda, influencer etiğinin daha güçlü bir yapıya kavuşması ve dijital medya alanında güven ortamının oluşturulması için aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

- 1. Yasal Düzenlemelerin Güçlendirilmesi:** İnfluencerlara yönelik etik sorumlulukları açıkça tanımlayan, uygulanabilir ve yaptırımlarla desteklenen yasal çerçeveler oluşturulmalıdır.
- 2. Etik Eğitim ve Farkındalık Programları:** İnfluencerlar için medya etiği, dijital sorumluluk ve içerik üretiminde etik ilkeler konularında eğitim programları hazırlanmalı; bu alanda farkındalık kampanyaları yaygınlaştırılmalıdır.
- 3. Bağımsız Denetim Mekanizmalarının Kurulması:** Reklam ve sponsorluk içeriklerini düzenli olarak denetleyecek, siyasi ve ticari baskılardan bağımsız kurumlar oluşturulmalı; bu kurumların yaptırım yetkisi güçlendirilmelidir.
- 4. Şeffaflık ve Hesap Verebilirlik İlkelerinin Uygulanması:** İnfluencerlar, içeriklerinde ticari iş birliklerini açıkça beyan etmeli; içerik üretim süreçlerinde etik değerlere bağlılık göstermelidir. “Gizli reklam” uygulamaları

sıkı şekilde denetlenmelidir.

5. **Tüketici Bilinçlendirme Çalışmaları:** Takipçilerin, influencer pazarlama tekniklerini ve dijital manipülasyon stratejilerini ayırt edebilme becerilerinin gelişmesi için medya okuryazarlığı temelli kampanyalar yürütülmelidir.
6. **Platform Politikalarının Sıkılaştırılması:** YouTube, Instagram, TikTok gibi sosyal medya platformları, influencer davranışlarını düzenleyen içerik politikalarını güçlendirmeli; etik ihlallere karşı yaptırımlarını daha etkin biçimde uygulamalıdır.

Bu öneriler, yalnızca bireysel davranışların değil; aynı zamanda dijital ekosistemin bütününe etik bir çerçeveye oturtmayı amaçlamaktadır. Influencerların kamuoyunu etkileyen önemli aktörler olduğu günümüz dijital ortamında, etik ilkelere dayalı bir düzenlemenin hem içerik üreticileri hem de takipçiler açısından daha güvenilir bir medya ortamı yaratacağı açıktır.

KAYNAKÇA

- Abidin, C. (2016). "Aren't These Just Young, Rich Women Doing Vain Things Online?": *Influencer selfies as subversive frivolity*. Social Media + Society, 2(2), 1–17. <https://doi.org/10.1177/2056305116641342>
- Aleksandr Kerimov, A. (2025). *Influencer marketing and legal responsibility in Kazakhstan*. Röportaj, Kazmedia Research Bulletin, 12(1), 14–19.
- Bağdaulet, N. (2020). *Kazakhstan'da medya politikaları ve dijital denetim*. Kazakistan Medya Araştırmaları Dergisi, 8(1), 45–59.
- Boerman, S. C., Willemsen, L. M., & Van Der Aa, E. P. (2017). "This Post Is Sponsored": *Effects of Sponsorship Disclosure on Persuasion Knowledge and Electronic Word of Mouth in the Context of Facebook*. Journal of Interactive Marketing, 38, 82–92. <https://doi.org/10.1016/j.intmar.2016.12.002>
- Casaló, L. V., Flavián, C., & Guinaliú, M. (2020). *Influencers on Instagram: Antecedents and consequences of opinion leadership*. Journal of Business Research, 117, 510–519. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2018.07.005>
- Erdem, A., & Türkel, A. (2022). *Türkiye'de influencer etiği ve yasal düzenlemeler: Uygulama sorunları*. İletişim ve Hukuk Dergisi, 10(2), 121–136.
- Erdoğan, M., & Yıldız, B. (2023). *Sosyal medyada finansal içerik üreticilerinin etik sorumlulukları*. Yeni Medya Araştırmaları Dergisi, 5(1), 29–47.
- Evans, N. J., Phua, J., Lim, J., & Jun, H. (2017). *Disclosing Instagram influencer advertising: The effects of disclosure language on advertising recognition, attitudes, and behavi-*

- oral intent*. Journal of Interactive Advertising, 17(2), 138–149. <https://doi.org/10.1080/15252019.2017.1366885>
- Jenkins, H. (2006). *Convergence culture: Where old and new media collide*. NYU Press.
- Kara, T., & Demir, E. (2022). *Türkiye’de dijital influencer pazarlamasının etik sorunları*. Pazarlama ve İletişim Araştırmaları Dergisi, 9(1), 44–59.
- Kazakhstan Ministry of Information and Social Development. (2021). *Law on Advertising and Consumer Protection*. Astana: Resmi Yayın.
- Kenzhebekov, T. (2022). *Kazakhstan’s digital regulation: Ethics and state control in the age of social media*. Central Asia Policy Journal, 4(1), 33–50.
- Reklam Kurulu. (2021). *Sosyal medya mecralarında ticari reklam ve haksız ticari uygulamalar hakkında kılavuz*. Ankara: Ticaret Bakanlığı Yayınları.
- Reklam Kurulu. (2022). *Reklam denetim raporu 2022*. Ankara: Ticaret Bakanlığı.
- Resmi Gazete. (2014). *Ticari Reklam ve Haksız Ticari Uygulamalar Yönetmeliği*. 10 Ocak 2015 tarihli ve 29232 sayılı.
- Sadykova, M. (2021). *Influencer marketing under state surveillance: The case of Kazakhstan*. Media and Society in Eurasia, 3(2), 22–37.
- Sarsembayev, B. (2023). *Kazakhstan’s new influencer law and its ethical implications*. Journal of Media Governance, 7(1), 11–25.
- Ticaret Bakanlığı. (2021). *Sosyal Medya Reklamlarına İlişkin Kılavuz*. <https://ticaret.gov.tr>
- Yılmaz, D., & Gözöğlu, S. (2021). *Türkiye’de influencer pazarının dinamikleri ve etik sorunları*. Dijital İletişim ve Toplum, 6(3), 68–84.
- Zhumagulov, R. (2022). *Kazakistan’da moda Influencerları ve tüketici güveni ilişkisi*. Avrasya Medya Çalışmaları Dergisi, 4(1), 77–90.

KÜLTÜREL HEGEMONYADAN DAYANIŞMAYA: KORKUT ATA FİLM FESTİVALİ İNCELEMESİ

Tuna KUZUCAN*

Özet

Bu çalışma, Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali'nin kültürel hegemonya, temsiliyet, ortak hafıza ve kamu alanı kavramları çerçevesinde nasıl bir işlev gördüğünü analiz etmektedir. Antonio Gramsci'nin hegemonya kuramı, Stuart Hall'un temsil kuramı ve Louis Althusser'in ideolojik aygıtlar yaklaşımı temel alınarak, festivalin ideolojik, estetik ve politik boyutları çok katmanlı olarak incelenmiştir. Nitel araştırma yöntemiyle yapılandırılan çalışmada 2021–2024 yılları arasında festival kapsamında gösterime giren seçili filmler, panel içerikleri ve sosyal medya etkileşimleri üzerinden belge incelemesi ve eleştirel çözümleme yapılmıştır.

Araştırma bulguları, festivalin sinema aracılığıyla ortak Türk kimliği oluşturma hedefi taşıdığını, ancak bu sürecin çoğu zaman erkek merkezli, geleneksel ve normatif anlatılar üzerinden kurulduğunu ortaya koymaktadır. Kahramanlık mitleri, kültürel birlik temaları ve geçmişe referans veren temsiller, hegemonik bir kültürel özne üretimini pekiştirirken; kadın merkezli anlatılar, etnik çeşitlilik ve karşı-hegemonik bakışlar çoğu zaman marjinalleştirilmekte ya da sınırlı düzeyde temsil edilmektedir.

Buna karşılık, genç ve kadın yönetmenlerin ödüllendirilmesi, panellerdeki çoğulcu tartışma zeminleri ve dijital mecralardaki katılım biçimleri festivalin çok merkezli ve katılımcı bir kamu alanı oluşturma potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. Festivalde görsel estetik üzerinden yeniden üretilen mitolojik temsiller, kolektif hafızanın sinema aracılığıyla nasıl kodlandığını da gözler önüne sermektedir. Sonuç olarak, Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali; sinemanın hem hegemonik hem de karşı-hegemonik anlatılar için bir mücadele alanı olabileceğini gösteren önemli bir kültürel pratik örneği olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Hegemonya, Sinemasal Temsil, Korkut Ata Film Festivali, Filmlerde Türk Kimliği

* Sinop Üniversitesi, Gerze MYO, Görsel-İşitsel Teknikler ve Medya Yapımcılığı Bölümü, Sinop, Türkiye, tunakuzcan@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-8484-6104

FROM CULTURAL HEGEMONY TO CULTURAL UNITY: A STUDY ON THE KORKUT ATA FILM FESTIVAL

Abstract

This study analyses how the Korkut Ata Turkish World Film Festival functions within the framework of the concepts of cultural hegemony, representation, collective memory, and public sphere. Based on Antonio Gramsci's theory of hegemony, Stuart Hall's theory of representation, and Louis Althusser's approach to ideological apparatuses, the ideological, aesthetic, and political dimensions of the festival have been examined in a multi-layered manner. Constructed using qualitative research methods, the study involves document analysis and critical analysis of selected films screened at the festival between 2021 and 2024, panel content, and social media interactions.

The research findings reveal that the festival aims to create a shared Turkish identity through cinema, but that this process is often constructed through male-centred, traditional, and normative narratives. Heroic myths, themes of cultural unity, and representations referencing the past reinforce the production of a hegemonic cultural subject, while female-centred narratives, ethnic diversity, and counter-hegemonic perspectives are often marginalised or represented to a limited extent.

In contrast, the awarding of young and female directors, the pluralistic discussion platforms in the panels, and the forms of participation in digital media demonstrate the festival's potential to create a multi-centred and participatory public space. The mythological representations reproduced through visual aesthetics at the festival also reveal how collective memory is encoded through cinema. Consequently, the Korkut Ata Turkish World Film Festival is regarded as an important example of cultural practice, demonstrating that cinema can be a battleground for both hegemonic and counter-hegemonic narratives.

Keywords: Cultural Hegemony, Cinematic Representation, Korkut Ata Film Festival, Turkish Identity in Films

GİRİŞ

Bu çalışma, kültürel hegemonya bağlamında sinemanın temsil gücünü ve kültürel kimlik inşasındaki rolünü incelemektedir. Antonio Gramsci'nin hegemonya kuramı temelinde şekillenen bu çerçeveye göre, egemen ideolojiler yalnızca siyasal baskıyla değil, kültürel üretim araçları yoluyla da yaygınlaştırılmakta ve toplumun geniş kesimlerince içselleştirilmektedir. Bu bağlamda sinema hem hegemonik söylemlerin taşıyıcısı hem de karşı-hegemonik anlatıların geliştiği bir ifade alanı olarak değerlendirilir.

Türk Dünyası özelinde bu kavramsal tartışma, yalnızca Batı merkezli kültürel tahakküme karşı bir eleştiri geliştirmekle sınırlı değildir. Aynı zamanda, çokkültürlü ve çoğulcu bir Türk kimliğinin nasıl temsil edildiği, bu temsilin hangi değerler, imgeler ve estetik kodlar üzerinden kurulduğu sorusunu da gündeme getirir. Bu sorular, özellikle görsel kültür alanında önemli bir karşılık bulur. Sinema, kitle iletişim araçları içerisinde en etkili temsili biçimlerden biri olarak, kültürel aktarımın hem taşıyıcısı hem de üreticisi konumundadır.

2021 yılında İstanbul'da başlayan ve 2024 yılında Aşkabat'ta düzenlenen Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali, bu bağlamda dikkate değer bir kültürel alan olarak öne çıkmaktadır. Festival, yalnızca sinemasal üretimlerin sergilendiği bir etkinlik olmanın ötesinde; Türk Dünyası'na ait tarihsel hafızanın, mitolojik öğelerin ve ortak kimlik anlatılarının görsel olarak yeniden üretildiği ve dolaşıma sokulduğu bir platformdur. Aynı zamanda farklı ülkelerden sinemacıları, akademisyenleri ve izleyicileri bir araya getirerek, kültürel diyalogun ve ortak estetik kodların gelişimini de teşvik etmektedir.

Bu bağlamda çalışmanın amacı, Gramsci'nin kültürel hegemonya kuramı çerçevesinde Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali'ni bir kültürel temsil ve direniş alanı olarak incelemektir. Çalışma, festivalin sinema yoluyla Türk kültürünü nasıl görünür kıldığını, hangi anlatılarla ortak hafıza inşa ettiğini ve bu anlatılar içerisinde hangi ideolojik yapıların üretildiğini analiz etmektedir.

Araştırma soruları şunlardır:

1. Korkut Ata Film Festivali, Türk Dünyası ortak kimliğini nasıl temsil etmektedir?
2. Festivalde hegemonik ve karşı-hegemonik anlatılar nasıl yapılandırılmaktadır?

3. Sinemasal estetik, kolektif hafıza ve kültürel dayanışma nasıl inşa edilmektedir?

Bu sorular ışığında çalışma, kültürel üretim araçlarının ideolojiyle olan ilişkisini sinemasal temsiller üzerinden değerlendirmektedir.

1. Kuramsal Çerçeve: Hegemonyadan Temsiliyete, Sinemadan İdeolojiye

Antonio Gramsci'nin kültürel hegemonya kavramı, modern iktidar biçimlerinin yalnızca zora değil, aynı zamanda rızaya dayandığını ortaya koyar. Gramsci'ye göre hegemonya, bir sınıfın yalnızca siyasal üstünlüğüyle değil, kültürel liderliğiyle de kurulur. Bu liderlik, egemen sınıfın kendi dünya görüşünü toplumun geneline benimseterek “doğal” ve “evrensel” kılmasıyla mümkündür (Gramsci, 1971, s. 12-19). Hegemonya, eğitim, din, medya, hukuk ve sanat gibi alanlar aracılığıyla yayılır; böylece insanlar, kendi rızalarıyla egemen söylemlere bağlanmış olur. Sinema da bu hegemonik üretim sürecinin hem taşıyıcısı hem de sorgulayıcısı olabilecek bir kültürel formdur.

Gramsci'nin kavramsal çerçevesini derinleştirmek için Stuart Hall'un temsiliyet kuramı dikkate değerdir. Hall'a göre temsil, anlamın üretildiği ve sabitlendiği bir alandır; kültür ise bu anlamların dolaşıma girdiği dinamik bir sistemdir. Temsiliyet, nesnel gerçekliğin birebir aktarımı değil, bir anlam üretimidir; bu anlamlar ise çoğu zaman ideolojik bir çerçevede kurgulanır (Hall, 1997). Özellikle sinema gibi görsel-işitsel anlatı biçimleri, kültürel öznelliklerin, kimliklerin ve tarihsel anlatıların nasıl temsil edildiği sorusunu gündeme getirir. Bu bağlamda, Türk Dünyası'na dair ortak mitler, kahramanlık anlatıları ve tarihsel figürlerin sinema aracılığıyla temsili, sadece nostaljik bir hafıza sunmaz; aynı zamanda kimliğin ideolojik olarak yeniden inşasını sağlar.

Hall'un yaklaşımı, kültürel hegemonya kuramıyla birleştğinde, sinemayı yalnızca ideolojik mesajlar taşıyan bir alan olarak değil, bu mesajların alımlanma biçimlerini de içeren çok katmanlı bir kültürel mücadele alanı olarak ele almamızı sağlar. Temsiliyet, hegemonik düzenin yeniden üretildiği kadar sorgulandığı ve kırıldığı bir alan da olabilir.

Bu iki yaklaşımı tamamlayan bir diğer önemli kuramcı ise Louis Althusser'dir. Althusser, ideolojiyi toplumsal yapının “görünmez” ama belirleyici bir aracı olarak tanımlar ve bu ideolojinin “devletin ideolojik aygıtları” (ISA – Ideological State Apparatuses) aracılığıyla bireyleri özne haline getirdiğini öne sürer. Okul, kilise, medya, aile ve kültürel kurumlar bireyleri belli bir dünya görüşüne göre biçimlendirir; onları belli toplumsal roller içine yerleştirir (Althusser, 1971). Sinema bu ideolojik aygıtlar

içinde özel bir yere sahiptir. Çünkü sinema hem duygulara hem bilince hitap eden bir araç olarak, bireyleri egemen ideolojinin birer “öznesi” haline getirmekte etkilidir. Ancak Althusser’in de işaret ettiği gibi bu aygıtlar içerisinde çatlaklar oluşabilir; dolayısıyla sinema aynı zamanda ideolojiyi ters yüz etme, görünmeyeni görünür kılma ve farklı temsil biçimleri üretme potansiyeline de sahiptir.

Bu kuramsal arka plan doğrultusunda, Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali, kültürel hegemonya, temsil ve ideolojik aygıt kavramlarının kesişiminde önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir. Festivalde öne çıkan temalar (örneğin Korkut Ata, Mahtumkulu, Dede Korkut, kahramanlık, kolektif hafıza), bir yandan Türk Dünyası ortak kimliğini güçlendirme amacını taşıırken, öte yandan bu temsillerin nasıl kurgulandığı, kimin adına konuştuğu ve hangi anlatıları dışarda bıraktığı da önemlidir.

Her yıl farklı bir coğrafyada (İstanbul, Bursa, Bakü, Aşkabat) düzenlenen festival, tek merkezli bir ideolojik üretim yerine çok merkezli ve çoğulcu bir temsiliyet zemini sunma iddiasındadır. Bu bağlamda festival, hem Türk Dünyası içinde kültürel bir “rıza”ya dayalı birlik” üretmekte, hem de sinemayı ideolojik aygıt olmaktan çıkarıp karşı-hegemonik bir platforma dönüştürme potansiyelini barındırmaktadır.

2. Yöntem

Bu çalışma, nitel bir yaklaşımla yürütülmüş olup, belge incelemesi, seçili filmlerin görsel-işitsel analizi, panel içerikleri ve sosyal medya verileri üzerinden kavramsal çözümler yapılmıştır. Örneklem olarak 2021-2024 yılları arasında gösterime giren festival filmleri incelenmiş, ödül alan yapımlara öncelik verilmiştir. Görsel temsiller, mitolojik kodlar ve estetik tercihlerin hegemonik ya da karşı-hegemonik içeriklerle nasıl ilintilendiği analiz edilmiştir.

3. Bulgular

3.1. Sinemada Ortak Mit ve Kahramanlık Anlatılarının Hegemonik İnşası

3.2. Temsiliyetin Çok Merkezli Doğası: Festivalde Kadın ve Genç Yönetmenlerin Yeri

3.3. Sinemanın Yumuşak Güç Olarak Kullanımı ve Diaspora Politikaları

3.4. Ortak Hafıza ve Sinemasal Estetik: Türk Mitolojisinin Görsel Dönüşümü

3.5. Festivalin Çok Katmanlı Kamu Alanı Oluşturma Potansiyeli

3.1. Sinemada Ortak Mit ve Kahramanlık Anlatılarının Hegemonik İnşası

Mitler, yalnızca geçmişin değil, bugünün ve geleceğin ideolojik inşasında işlev gören güçlü anlatı biçimleridir. Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali'nde gösterilen birçok yapımda, ortak tarihsel figürler ve kahramanlık temaları aracılığıyla ulusötesi bir Türk kimliğiyle özdeşleşen hegemonik bir kültürel özne inşa edilmektedir. Bu temsiller, “milletin ruhu”nu taşıyan figürlerle kolektif hafızayı şekillendirir.

2024'te ödül kazanan *Mahtumkulu Firaki* filminde, şairin esaret karşısı şiirleri ve dil birliği vurgusu, tarihsel biyografinin ötesinde güncel izleyiciye yönelen bir birlik çağrısına dönüşür. Filmdeki rüya sahnesi, millî direniş ile metafizik bilgelik arasında bir köprü kurar ve Stuart Hall'un temsil kuramı bağlamında ideolojik özdeşleşme üretir. Benzer biçimde 2023 yapımı *Tanrı Verdi* filmi, Sovyet sonrası kimlik boşluğunu cesaret ve gelenek gibi motiflerle doldurur. Ata yadigârı keman sahnesi, kültürel süreklilik ve rızanın yeniden üretimi açısından Gramsci'nin hegemonya anlayışıyla örtüşür.

İzleyici Alımlamaları ve İdeolojik Konumlanma

Festival sonrası yapılan söyleşiler ve sosyal medya geri bildirimleri, bu filmlerin duygusal özdeşleşme ve “kaybolan değerlere dönüş” üzerinden güçlü bir kabul gördüğünü göstermektedir. Althusser'in ideolojik aygıtlar kuramı çerçevesinde, izleyici bu anlatılar aracılığıyla bir millet öznesi olarak konumlandırılmakta ve kültürel aidiyet yeniden üretilmektedir.

3.2. Temsiliyetin Çok Merkezli Doğası: Festivalde Kadın ve Genç Yönetmenlerin Yeri

Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali, Türk Dünyası sinemasını ortak bir platformda buluşturmakla kalmayıp; temsilin merkezini çoğaltma ve kültürel çeşitliliği görünür kılma iddiası da taşımaktadır. Bu bağlamda özellikle kadın ve genç yönetmenlerin festivale katılımı, temsiliyetin merkezî yapısını kırma yönünde anlamlı bir potansiyel taşır. 2023 yılında Kırgızistanlı yönetmen Asel Juraeva'nın “Tanrı Verdi” filmiyle “En İyi Yönetmen” ödülünü alması, bu potansiyelin en çarpıcı örneklerinden biridir. Juraeva'nın hem genç bir sinemacı hem de kadın bir yönetmen olarak ödüllendirilmesi, Gramsci'nin hegemonya kavramı çerçevesinde “organik entelektüel” figürünün yeniden tarifi anlamına gelir. Onun sineması, geleneksel anlatılar içinde dahi kadın yönetmenlerin özneleşmesini mümkün kılan bir alan açmıştır. Ayrıca 2022 yılında “*En İyi Kadın Oyuncu*” ödülünü alan Kalipa Tashtanova, kadınların yalnızca temsile konu olmaktan çıkıp oyunculuk performanslarıyla da merkezî birer figür haline geldiğini göstermektedir. Ancak bu başarıların bireysel düzeyde kalması,

yapısal olarak kadın sinemacıların üretim koşullarının ne ölçüde desteklendiği sorusunu gündeme getirir.

3.3. Sinemanın Yumuşak Güç Olarak Kullanımı ve Diaspora Politikaları

Yumuşak güç (soft power), Joseph Nye tarafından geliştirilen bir kavram olarak, bir ülkenin askeri ya da ekonomik baskıdan ziyade kültür, değerler ve söylem gücüyle uluslararası alanda etki kurmasını ifade eder. Kültürel ürünler —özellikle sinema, televizyon ve edebiyat gibi kitlesel medya araçları— bu gücün başlıca taşıyıcıları arasında yer alır. Bu bağlamda Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali, yalnızca sanatsal bir etkinlik değil; Türk Dünyası’nın küresel ölçekteki görünürlüğünü artıran, ideolojik ve kültürel diplomasi aracı işlevi gören bir platformdur.

Sinemanın Kültürel Diplomasi Aracı Olarak Konumlanması

Festivalin Bakü (2023) ve Aşkabat (2024) gibi farklı coğrafyalarda düzenlenmesi, Türk kültürünün bölgesel dağılımını merkez-çevre ekseninden çıkararak çok merkezli bir anlatıya dönüştürme girişimidir. Bu çok merkezlilik, yalnızca içerik üretimini değil; aynı zamanda içeriklerin dolaşıma girdiği diplomatik ilişkileri de yeniden tanımlar. Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkiye arasında kurulan film ortaklıkları ve koproduksiyonlar, sinemayı bir “yumuşak güç diplomasi-si” aracı haline getirir. Örneğin, 2024 yılında en iyi film seçilen “*Mahtumkulu Fırakı*”, yalnızca bir tarihi şahsiyeti yüceltmekle kalmamış; aynı zamanda Türkmenistan ve Özbekistan arasında kültürel bağları pekiştiren sembolik bir yapım olarak işlev görmüştür. Film, yalnızca izleyiciye değil, ilgili ülkelerin yöneticilerine yönelik diplomatik bir mesaj da içerir: “Bizim ortak hafızamız var.”

Diaspora Politikaları ve Küresel Türk Kimliğinin İnşası

Sinemanın yumuşak güç kapasitesi, yalnızca Türk coğrafyasındaki izleyiciyle sınırlı değildir. Festivalin dijital mecralar aracılığıyla Avrupa, Kuzey Amerika ve Orta Asya’daki Türk diasporası tarafından da takip edilmesi, bu filmleri kültürel aidiyetin yeniden üretildiği “uzaktan vatan” alanlarına dönüştürür. Diasporik izleyiciler için sinema, yalnızca nostalji kaynağı değil; aynı zamanda kimlik tazelemesi, kuşaklararası aktarım ve sembolik aidiyetin sürekliliğini sağlayan bir araçtır. Sosyal medya analizleri, özellikle 2023 ve 2024 yıllarında diaspora topluluklarının festival içeriklerine yönelik etkileşimlerinin belirgin şekilde arttığını göstermektedir. Bu da gösteriyor ki, sinema yalnızca bir temsiliyet alanı değil; aynı zamanda bir mobil kimlik mekânıdır. Sinema salonu, diaspora için artık fiziksel değil; çevrimiçi bir topluluk ve duygusal

birliktelik sahasına dönüşmektedir.

3.4. Ortak Hafıza ve Sinemasal Estetik: Türk Mitolojisinin Görsel Dönüşümü

Toplumsal hafıza, Maurice Halbwachs’a göre bireysel hatırlamanın kolektif çerçeveler aracılığıyla yapılandığı bir süreçtir. Bu çerçeveler, tarihsel olaylardan ziyade o olayların nasıl anlatıldığı, sahnelendiği ve tekrarlandığıyla ilgilidir. Bu bağlamda **mitoloji**, geçmişin kolektif hayal gücüyle işlenmiş bir biçimi olarak hem toplumsal kimliği hem de estetik dili şekillendirir. Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali, bu kolektif hafızayı sinemasal imgelerle yeniden kurarken, aynı zamanda mitolojinin estetikle buluştuğu bir görsel rejim de üretmektedir.

Korkut Ata Figürü: Kolektif Hafızanın Estetik Temsili

Festivalin ismini aldığı Korkut Ata, sadece destan anlatıcısı değil, aynı zamanda geçmişle bugün arasında köprü kuran bir “hafıza figürü”dür. Bu figür, Dede Korkut Hikâyeleri’ndeki bilge kişi kimliğinden sıyrılarak; festivalde hem temsili hem de ideolojik bir merkez hâline gelmiştir. Örneğin, festivalin logosunda yer alan turna kuşu, Alevî-Bektaşî geleneği, göçebe yaşam ve saflık gibi sembollerle donatılmıştır. Bu tür estetik seçimler, mitolojik motiflerin yalnızca sanatsal birer öge değil, aynı zamanda kimlik politikalarının görsel taşıyıcıları olduğunu göstermektedir.

Mitolojinin Görsel Kodu: Işık, Renk ve Mekânın Estetik Dönüşümü

Festivalde gösterilen filmlerde mitolojik unsurların sinema diliyle yeniden kodlandığı gözlemlenmektedir. Örneğin: “*Argau*” (Kazakistan, 2023) adlı belgeselde, bozkırın sonsuzluğunu gösteren panoramik çekimler, Türk mitolojisindeki “göğün katmanlı yapısı” temasına göndermede bulunur. “*Âleme Belgilidir*” (Türkmenistan, 2024) adlı yapımda, sembolik öğeler (kurt, ateş, gökyüzü) düşük kontrastlı ışıkla sahnelenmiş; mitolojik atmosfer karanlık ve derin bir sinemasal alanla birleştirilmiştir. Bu görsel tercihler, sinemanın yalnızca bir anlatı aracı değil; hafıza mekânı inşa eden bir estetik form olarak işlediğini gösterir. Görsel estetik yoluyla izleyici yalnızca bilgilendirilmez, aynı zamanda “hatırlamaya davet edilir.”

Mitolojik Dönüşümde Zamansallık: Geçmişten Geleceğe Hafıza Aktarımı

Mitolojik figürlerin sinemadaki temsilleri, geçmişin bugüne ve geleceğe doğru yöneltilmiş halidir. Bu temsillerde zamansal çizgi doğrusal değildir; sinema, mitolojik anlatıyı döngüsel ve tekrar eden bir formda yapılandırır. Filmdeki bir kahramanın kutsal atayla kurduğu bağ, yalnızca bir soy ilişkisi değil; aynı zamanda bir ideolojik

süreklilik anlamına gelir.

Bu anlatılar, Pierre Nora'nın "lieux de mémoire" (hafıza mekânları) kavramıyla örtüşür: mitolojik imgeler, fiziksel mekâna değil; sinemasal mekâna yerleştirilmiş hafıza unsurlarıdır. Bu unsurlar aracılığıyla hem kolektif kimlik hem de kültürel süreklilik estetik olarak sahnelenir.

3.5. Festivalin Çok Katmanlı Kamu Alanı Oluşturma Potansiyeli: Panel-ler, Atölyeler ve Yeni Kuşaklarla Buluşma

Jürgen Habermas'ın (1996, s.32) kamu alanı kavramı, bireylerin fikir alışverişinde bulunarak ortak bir anlayış inşa ettikleri, toplumsal diyalogun mümkün kıldığı mekânları ifade eder. Habermas'a göre ideal kamu alanı, iletişimin rasyonel ve eşitlikçi bir biçimde gerçekleştiği, farklı toplumsal grupların temsil edildiği ve eleştirel bir tartışma ortamının var olduğu yerdir. Bu bakış açısından değerlendirildiğinde, Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali, yalnızca sinemasal içeriklerin gösterildiği bir platform değil; aynı zamanda farklı aktörlerin bir araya geldiği, çok katmanlı bir kültürel kamu alanı olarak işlev görmektedir.

Festival Alanı: Sadece Ekran Değil, Etkileşim Alanı

Festival kapsamında düzenlenen panel tartışmaları, atölye çalışmaları ve genç yönetmen buluşmaları, sinemanın ötesine geçerek bilgi üretimi ve kültürel müzakere alanları oluşturur. Bu etkinlikler hem profesyonel sinemacılar hem de genç sinema öğrencileri için ortak öğrenme ve paylaşım zeminleri sunar. 2022 Bursa ve 2023 Bakü festivallerinde yapılan panel oturumlarında sinemanın tarihsel mirası, ortak Türk mitolojisinin görsel temsilleri ve dijitalleşme süreçleri tartışılmıştır.

Bu buluşmalar, Habermas'ın "iletişimsel eylem" anlayışına uygun biçimde, katılımcıların birbirlerini sadece dinleyici değil, eşit diyalog kurucular olarak konumlandırılabildiği etkinliklerdir. Böylece festival, yalnızca sanatın tüketildiği değil; kültürel anlamların yeniden üretildiği bir kamu sahasına dönüşür.

Yeni Kuşaklarla Temas: Eğitimsel ve Estetik Süreçler

Festival, genç yönetmenlerin projelerini sunabildiği platformlar oluşturarak geleceğin sinemacılarına görünürlük kazandırmakta ve onlara kültürel belleğin yeni taşıyıcıları olma imkânı tanımaktadır. 2023 yılında "En İyi Yönetmen" ödülünü kazanan Asel Juraeva, bu dönüşümün en görünür örneklerinden biridir. Ayrıca, atölyelerde öğrencilere yönelik düzenlenen kısa film yapım süreçleri, belgesel üretimi, senaryo yazımı gibi çalışmalar, festivali yalnızca izlenen değil, katılımın mümkün olduğu bir

yapıya kavuşturur.

Bu etkinliklerde gençlerin anlatı pratikleri, yalnızca geleneksel temsilleri taklit etmeleri değil; aynı zamanda onları dönüştürmeleri, sorgulamaları ve yeniden kurmaları yönünde teşvik edilmektedir. Bu bağlamda festival, Habermas'ın kamu alanı kuramındaki eleştirel rasyonalite ilkesine yaklaşmaktadır.

4. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışma, Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali'ni, yalnızca sinemasal bir etkinlik değil; aynı zamanda kültürel hegemonya, temsil, hafıza, kimlik inşası ve kamu alanı gibi çok katmanlı sosyokültürel süreçlerin kesişiminde yer alan dinamik bir kültürel platform olarak ele almıştır. Antonio Gramsci'nin hegemonya kuramı, Stuart Hall'un temsil ve kültürel kodlama anlayışı ve Louis Althusser'in ideolojik aygıtlar yaklaşımı, festivalin yapısal ve estetik örgüsünü çözümlemekte kuramsal temel sunmuştur.

Korkut Ata Film Festivali, Türk Dünyası'nı ortak mitolojik, tarihsel ve kültürel öğeler etrafında birleştirme hedefi taşıyan bir yumuşak güç projesi olarak dikkat çekerken, aynı zamanda bu birlikteliğin hangi değerler ve imgeler üzerinden kurulduğu sorunu da gündeme taşımaktadır. Festivalde sıklıkla öne çıkan kahramanlık temaları, göç mitolojisi ve erkek merkezli anlatılar, Türk kimliğinin hegemonik bir biçimde sahnelenmesine neden olmakta; kadın, azınlık ya da alternatif kimliklerin görünürlüğü ise sınırlı kalmaktadır. Bu durum, temsiliyetin sadece gösterileni değil; aynı zamanda gizleneni ve sessizleştirilen anlatıları da kapsadığı gerçeğini ortaya koymaktadır.

Diğer yandan, genç yönetmenlerin ödüllendirilmesi, atölye çalışmaları, panel oturumları ve sosyal medya etkileşimleri, festivalin kültürel üretimi merkezi bir hiyerarşi içinde değil; çok merkezli, katılımcı ve çoğulcu bir düzlemde yeniden kurgulama potansiyelini barındırdığını göstermektedir. Özellikle Asel Juraeva gibi genç kadın yönetmenlerin görünürlük kazanması, hegemonik estetik formlara içeriden eleştiri getiren bir dönüşüm imkanını da içinde taşımaktadır.

Festival, aynı zamanda ortak hafızanın görsel estetikle kodlandığı, mitolojik figürlerin yeniden temsil edildiği ve sinema aracılığıyla geçmişin bugüne, bugünün ise geleceğe aktarılabilirdiği bir anlatı mekânı olarak işlev görmektedir. Ancak bu hafıza mekânının ne kadar kapsayıcı olduğu; sadece gelenekselin tekrarını mı, yoksa eleştirel yeniliğin açılımını mı sunduğu; çalışmanın eleştirel yönünü belirleyen temel sorular arasında yer alır.

Sonuç olarak Korkut Ata Türk Dünyası Film Festivali, sinema aracılığıyla kül-

türel birlikteliği pekiştirme çabasının sembolik bir arenası olarak değerlidir. Ancak bu çaba, çoğulculuğun, eleştirinin ve temsilin çeşitliliğiyle beslenmediği takdirde, yalnızca seçilmiş kimlikleri ön plana çıkaran bir kültürel homojenleştirme projesine dönüşme riskini taşır. Bu nedenle festivalin geleceği, yalnızca kaç film gösterdiğiyle değil; hangi hikâyelere, kimlerin bakış açılarına ve nasıl bir kültürel diyalog iklimine alan açtığıyla değerlendirilecektir.

KAYNAKÇA

- Althusser, L. (1971). Ideology and ideological state apparatuses. In L. Althusser, Lenin and Philosophy and Other Essays (pp. 127–186). New York: Monthly Review Press.
- Assmann, J. (2011). Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press.
- Barthes, R. (1972). Mythologies. Hill and Wang.
- Benjamin, W. (1969). The work of art in the age of mechanical reproduction. In H. Arendt (Ed.), Illuminations (pp. 217–251). Schocken Books.
- Bhabha, H. K. (1994). The location of culture. Routledge.
- Çetin, A. (2022). Korkut Ata Film Festivali'nin kültürel söylemi: Ortak Türk kimliği inşasında sinemanın rolü. Uluslararası Kültürel Çalışmalar Dergisi, 5(1), 45–66.
- Erdoğan, N. (2002). Kültürel çalışmalar ve medya. Toplum ve Bilim, 94, 191–210.
- Gramsci, A. (1971). Selections from the prison notebooks (Q. Hoare & G. Nowell Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.
- Habermas, J. (1991). The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society. MIT Press.
- Hall, S. (1997). Representation: Cultural representations and signifying practices. London: Sage.
- Hall, S. (1980). Encoding/decoding. In S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, & P. Willis (Eds.), Culture, Media, Language (pp. 128–138). Routledge.
- Halbwachs, M. (1992). On collective memory (L. A. Coser, Trans.). University of Chicago Press.
- Nye, J. S. (2004). Soft power: The means to success in world politics. PublicAffairs.
- Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. Representations, 26, 7–24.
- Öztürkmen, A. (2015). Bellek, kültür ve mekân: Türkiye'de kamusal hafıza. Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar, 21, 5–22.
- Said, E. W. (1978). Orientalism. Pantheon Books.
- Savaş, E. (2023). Ortak Türk kültür mirası bağlamında sinemada mitolojik anlatılar. Avrasya Sinema ve Medya Çalışmaları Dergisi, 3(1), 60–81.
- Smith, A. D. (1991). National identity. University of Nevada Press.
- Türkmen, A. & Korkmaz, M. (2024). Sinemada kamusal alan deneyimi: Korkut Ata Film Festivali örneği. Kültürel Politikalar ve Sinema Araştırmaları Dergisi, 1(2), 101–122.

THE INFLUENCE OF SOCIAL MEDIA ON THE MANAGMENT OF CONSUMER BEHAVIOR IN TURKIC COUNTRIES

Fuad SHIKHSEYIDOV*

Abstract

The present research focuses on Azerbaijan and Turkey, examining how social media influences consumer behavior management in Turkic nations. The research examines the correlation of social media utilization, electronic word-of-mouth, credibility, trust, and consumers' purchasing intentions, utilizing concepts from the Information Adoption Model, Trust Theories, and Social Network Theory. Findings from a cross-sectional survey of 189 individuals utilizing a moderated serial mediation model indicate that consumers exhibit significantly greater engagement with electronic word-of-mouth (eWOM) as their frequency of social network usage increases. This connection, mediated mostly by trust and trustworthiness, affects purchasing intentions. For this mediation effect to be effective, customers must be willing to engage in feedback and recommendation cycles. The study highlights the importance of reliable peer communication and consumer reciprocity, demonstrating that social media influences consumer behavior through active social interactions and exposure. To enhance their impact on purchase behavior, marketers should strategically focus on highly engaged users, streamline feedback processes, and cultivate authentic electronic word-of-mouth (eWOM).

Keywords: Social Media Usage, Word of mouth, Trust, Recommendation, Feedback Loops, Credibility, Purchase Intention

* Master student at University of Economics in Katowice, Katowice, Poland fuad.shikhseyidov@edu.uekat.pl ORCID ID: 0009-0000-7049-2467

SOSYAL MEDYANIN TÜRK ÜLKELERİNDE TÜKETİCİ DAVRANIŞLARININ YÖNETİMİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Özet

Bu araştırma, Azerbaycan ve Türkiye'ye odaklanarak, sosyal medyanın Türk ülkelerinde tüketici davranış yönetimini nasıl etkilediğini incelemektedir. Araştırma, Bilgi Benimseme Modeli, Güven Teorileri ve Sosyal Ağ Teorisi kavramlarını kullanarak, sosyal medya kullanımı, elektronik ağızdan ağıza iletişim, güvenilirlik, güven ve tüketicilerin satın alma niyetleri arasındaki korelasyonu incelemektedir. Modere edilmiş seri arabuluculuk modelini kullanan 189 kişiyle yapılan kesitsel bir anketin bulguları, tüketicilerin sosyal ağ kullanım sıklığı arttıkça elektronik ağızdan ağıza iletişime (eWOM) önemli ölçüde daha fazla ilgi gösterdiklerini göstermektedir. Çoğunlukla güven ve güvenilirlik aracılığıyla kurulan bu bağlantı, satın alma niyetlerini etkilemektedir. Bu aracılık etkisinin etkili olabilmesi için, müşterilerin geri bildirim ve öneri döngülerine katılmaya istekli olmaları gerekir. Çalışma, güvenilir ekran iletişimi ve tüketici karşılıklılığının önemini vurgulamakta ve sosyal medyanın aktif sosyal etkileşimler ve maruz kalma yoluyla tüketici davranışını etkilediğini göstermektedir. Satın alma davranışı üzerindeki etkilerini artırmak için, pazarlamacılar stratejik olarak yüksek düzeyde etkileşimde bulunan kullanıcılara odaklanmalı, geri bildirim süreçlerini kolaylaştırmalı ve otantik elektronik ağızdan ağıza iletişim (eWOM) geliştirmelidir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Medya Kullanımı, Ağızdan Ağıza İletişim, Güven, Tavsiye, Geri Bildirim Döngüleri, Güvenilirlik, Satın Alma Niyeti

INTRODUCTION

The proliferation of social media platforms has fundamentally reshaped the global marketplace, transforming how consumers discover products, interact with brands, and make purchasing decisions (Asgarova & Asgarov, 2022; Musavi, 2022). These digital networks serve as vast conduits for information, facilitating unprecedented levels of consumer-to-consumer and consumer-to-brand communication. While the general influence of social media is widely acknowledged, understanding the specific psychological pathways through which usage translates into tangible behavioral outcomes like purchase intention remains a critical area of inquiry, particularly within diverse cultural and economic contexts.

This investigation focuses specifically on the Turkic countries of Turkey and Azerbaijan. These nations, while sharing significant linguistic and cultural ties, present distinct market environments regarding size and digital penetration (Maharramli, 2023; Huseynli & Maharramov, 2022). Consumers in these regions increasingly rely on platforms such as Instagram, Facebook, YouTube, and TikTok for commerce-related activities (Asgarova & Asgarov, 2022; Durmaz & Alagöz, 2019), navigating a blend of global trends and local market dynamics. However, a nuanced understanding of how their engagement with these platforms shapes their buying behavior requires moving beyond simple correlations.

Existing research highlights the importance of various factors. Social Network Theory suggests that individuals' positions within networks influence their access to information and subsequent actions (Granovetter, 1973). Within social media, this manifests prominently through electronic word-of-mouth (eWOM) – online consumer-generated statements that possess significant scale and speed (Hennig-Thurau et al., 2004; Bhaiswar et al., 2021). How consumers process this eWOM is often explained by models like the Information Adoption Model (IAM), which emphasizes the roles of argument quality and source credibility (Sussman & Siegal, 2003; Rahaman et al., 2022), influencing perceived usefulness and ease of use (Davis, 1989). Crucially, trust acts as a vital mediator in online settings, reducing uncertainty associated with eWOM and online transactions (Sarkar et al., 2020; Matute et al., 2016). Furthermore, the intention of users to participate in feedback loops, by providing their own recommendations and reviews, potentially modifies these relationships (Evans, 2008; Ferraro et al., 2021).

Therefore, the aim of this research to dissect the complex relationship between Social Network Usage (SNU) and Purchase Intention (PI) among consumers in Tur-

key and Azerbaijan. It proposes a moderated serial-mediation model hypothesizing that SNU influences PI indirectly, first through its impact on WOM/eWOM dynamics, and subsequently through the development of Trust & Credibility (TRC). Critically, it further hypothesizes that the crucial step converting trust into purchase intention is moderated by the consumer's Recommendation & Feedback Intention (RFI). By testing this conditional process model, the research seeks to provide a more granular understanding of the sequential and contingent psychological mechanisms underlying social media's influence on consumer behavior in the Turkic context, offering valuable insights for both theory and marketing practice.

THEORETICAL BACKGROUND

Central to this study is the *Social Network Theory* (Granovetter, 1973; Wasserman & Faust, 1994), which posits that individuals are embedded within networks of relationships that influence their access to information and shape their behaviors. Within social media, these networks facilitate the rapid dissemination of consumer opinions and experiences, known as electronic word-of-mouth (eWOM). The *Word-of-Mouth (WOM) and eWOM Frameworks* (Arndt, 1967; Hennig-Thurau et al., 2004) are therefore critical. eWOM, defined as consumer-generated online statements about products or firms (Hennig-Thurau et al., 2004; Bhaiswar et al., 2021), differs from traditional WOM in its scale, permanence, and speed (Bhaiswar et al., 2021). Its impact on consumer decisions is substantial, often mediated by perceptions of the information itself.

The *Information Adoption Model (IAM)* (Sussman & Siegal, 2003; Rahaman et al., 2022) helps explain how consumers process eWOM. IAM suggests that information adoption depends on cues related to the argument quality (central route) and source credibility (peripheral route). The research by Rahaman et al. (2022) operationalize these as eWOM information quality and credibility, finding they significantly influence perceived usefulness and ease of use, which aligns with constructs from the *Technology Acceptance Model (TAM)* (Davis, 1989; Rahaman et al., 2022; Sarkar et al., 2020). TAM highlights that perceived usefulness (belief that using a technology/information source enhances performance/decision-making) and perceived ease of use (belief that it is effortless) are key drivers of adoption and subsequent behavior. In the context of eWOM, if the information is perceived as useful and easy to process, consumers are more likely to adopt it and let it influence their purchase intentions (Rahaman et al., 2022).

Furthermore, *Trust Theories* are paramount in online environments characte-

rized by anonymity and potential risk (Sarkar et al., 2020). Trust acts as a crucial mediator, reducing uncertainty and facilitating transactions (Matute et al., 2016; Sarkar et al., 2020). Consumers' trust in the platform, the vendor, or the eWOM information itself heavily influences their willingness to engage and purchase (Sarkar et al., 2020). Factors like perceived security, information quality, and source credibility are key antecedents of trust (Rahaman et al., 2022; Sarkar et al., 2020; Matute et al., 2016).

According to Wathen & Burkell (2002) credibility is the capacity of a piece of information to inspire trust. Source credibility and argument quality fundamentally shape buying decisions (Sussman & Siegal, 2003). The study by Petty & Cacioppo (1986) likewise highlight the power of a well-framed argument to influence attitudes. Studies in Azerbaijan (Asgarova & Asgarov, 2022) show that influencers, peer reviews, and brand endorsements strongly meld buyer trust. Meanwhile, brand-focused communities established through repetitive content sharing bolster brand familiarity, loyalty, and perceived identity (Laroche et al., 2013; Chung & Park, 2015).

Social Influence Theory (Kelman, 1961; Sánchez-Fernández & Jiménez-Castillo, 2021) adds another layer, particularly relevant for influencer marketing. It distinguishes between identification (influence based on emotional attachment to the source) and internalization (influence based on the alignment of the message with the receiver's values). Sánchez-Fernández and Jiménez-Castillo (2021) found that both emotional attachment and the perceived information value of influencer content contribute to perceived influence, which then drives WOM and purchase intentions. Indeed, this is in line with persuasion models such as the *Elaboration Likelihood Model (ELM)* (Petty & Cacioppo, 1986), which also identifies central (argument quality) and peripheral (source cues, emotions) pathways to attitude change.

Finally, the concept of *Feedback Loops* (Evans, 2008;) is integrated through the moderating variable of recommendation and feedback intention. Social media enables continuous interaction cycles where consumer actions (e.g., posting reviews, liking content) generate feedback that influences subsequent behaviors of themselves and others (references: Ferraro et al., 2021; Ismagilova, 2024). The willingness of consumers to participate in these loops (i.e., provide recommendations and feedback) can moderate the strength of trust's influence on their purchase journey. Based on these theoretical underpinnings, the proposed conceptual model visualized as in Figure 1:

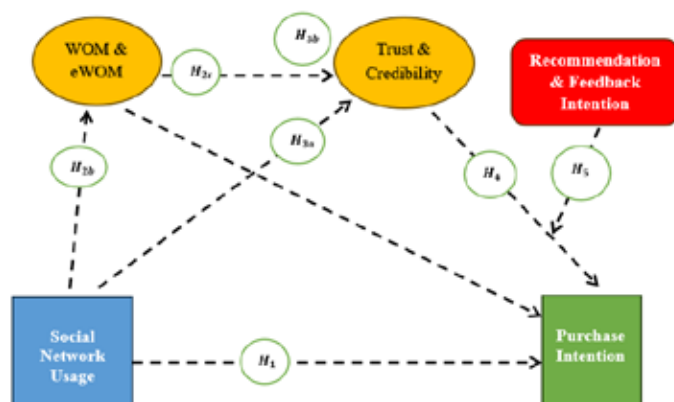


Figure 1: *Concept of Social Network Usage impact on Purchase Intention via Serial Mediation and Moderation effects*

The model proposes that Social Network Usage has a direct effect on Purchase Intention, but this relationship is primarily mediated first by WOM/eWOM Dynamics and subsequently by Trust & Credibility. Furthermore, the strength of indirect pathways is expected to be moderated by the consumer's Recommendation & Feedback Intention. The justification for proposing a serial mediation effect, stems from a logical progression supported by existing literature. Increased social network usage inherently enhances exposure to and engagement with electronic word-of-mouth (eWOM), including reviews, comments, and shared experiences (Asgarova & Asgarov, 2022; Bhaiswar et al., 2021).¹ However, mere exposure to eWOM is insufficient; consumers evaluate its characteristics, such as perceived quality and source credibility, which directly influences their level of trust in the information, the product, or the online vendor (Matute et al., 2016; Rahaman et al., 2022).² This established trust, acting as a crucial determinant in reducing perceived risk in online environments, subsequently drives behavioral outcomes, most notably purchase intentions (Rahaman et al., 2022; Sarkar et al., 2020). Therefore, this specific sequence (Social Network Usage → WOM/eWOM → Trust/Credibility → Purchase Intention) reflects a plausible causal chain where the influence of social media unfolds through successive psychological mechanisms – first processing peer communication (eWOM) and then forming an evaluation of trustworthiness – before culminating in a purchase decision (Matute et al., 2016; Rahaman et al., 2022).

LITERATURE REVIEW AND HYPOTHESES DEVELOPMENT

Social media platforms have fundamentally altered the landscape of consumer

behavior, becoming integral channels for information gathering, brand interaction, and purchase decisions (Asgarova & Asgarov, 2022; Musavi, 2022). Within the Turkic context, particularly Azerbaijan and Turkey, consumers increasingly leverage these platforms, navigating unique market dynamics influenced by both global trends and local characteristics (Maharramli, 2023; Musavi, 2022; Huseynli & Maharramov, 2022). This review synthesizes existing literature to develop hypotheses regarding the influence of social media usage on purchase intention, focusing on the mediating roles of eWOM and trust/credibility, and the moderating role of recommendation and feedback intentions.

Effect of Social Network Usage on Purchase Intention

The frequency and nature of engagement with social media platforms are directly linked to consumer purchase intentions. Consumers utilize platforms like Facebook, Instagram, and YouTube extensively for product discovery, information gathering, and pre-purchase research (Asgarova & Asgarov, 2022; Durmaz & Alagöz, 2019). Direct exposure to brand-generated content, targeted advertisements, and discussions within social networks can significantly increase product awareness, foster positive brand attitudes, and ultimately stimulate purchase intentions (Asgarova & Asgarov, 2022; Musavi, 2022). Studies conducted in Azerbaijan confirm that social media advertisements directly affect consumer purchasing behavior (Asgarova & Asgarov, 2022, supporting their H₁) and that social media influence is a key motivator for online shopping (Huseynli & Maharramov, 2022). Therefore, it is proposed that:

H1: *Social network usage has a positive direct effect on purchase intention.*

Role of WOM/eWOM as Mediator

While social network usage exposes consumers to information, the nature of that information, particularly peer-generated content (eWOM), plays a crucial role in building trust and credibility. Social networks are primary arenas for the creation and consumption of eWOM (Bhaiswar et al., 2021). Increased social network usage leads to greater interaction with eWOM in the form of reviews, comments, and recommendations (Asgarova & Asgarov, 2022). The perceived quality and credibility of this encountered eWOM are key determinants of consumer trust (Rahaman et al., 2022; Matute et al., 2016). High-quality, credible eWOM enhances perceptions of usefulness and source trustworthiness (Rahaman et al., 2022), while the information value derived from eWOM (e.g., from influencers) predicts perceived influence and

believability (Sánchez-Fernández & Jiménez-Castillo, 2021). Thus, WOM/eWOM dynamics act as a mediator, translating the exposure facilitated by social network usage into perceptions of trust and credibility.

H2: *Wordofmouth and electronic wordofmouth (WOM/eWOM) mediate the positive effect of social network usage on*

1. trust and credibility.
2. purchase intention

Trust & Credibility as Mediator

The influence of WOM/eWOM on purchase intention is not automatic; it is contingent upon the consumer trusting the information and its source (Sarkar et al., 2020; Rahaman et al., 2022). WOM/eWOM provides signals about product quality, performance, and social acceptance. Trust and credibility act as crucial cognitive and affective filters that determine whether consumers internalize these signals and allow them to guide behavior. When eWOM is perceived as credible and the source as trustworthy, it significantly increases the likelihood of purchase (Rahaman et al., 2022; Matute et al., 2016). Research confirms that trust in online environments is a strong predictor of purchase intentions (Sarkar et al., 2020; Matute et al., 2016), and the credibility of eWOM sources, such as influencers, directly impacts purchase decisions (Asgarova & Asgarov, 2022; Sánchez-Fernández & Jiménez-Castillo, 2021). Therefore, trust and credibility mediate the pathway from WOM/eWOM influence to purchase intention.

H3: *Trust and credibility mediate the positive effect of ... on purchase intention.*

1. social network usage
2. WOM/eWOM

Serial Mediation through WOM/eWOM and Trust & Credibility

Combining the logic of H2 and H3, a sequential mediation pathway is proposed, representing a core mechanism through which social network usage influences purchase intention. Increased social network usage leads to greater engagement with WOM/eWOM (H2 link established). The characteristics of this WOM/eWOM (e.g., quality, source credibility) shape the consumer's level of trust and perceived credibility (H2 link established, supported by Rahaman et al., 2022; Matute et al., 2016). Subsequently, this established trust and credibility directly drive purchase intention

(H3 link established, supported by Sarkar et al., 2020; Rahaman et al., 2022). This complete pathway (SN Usage → WOM/eWOM → Trust & Credibility → Purchase Intention) reflects a common process in online consumer decision-making, as discussed in conceptual terms and supported empirically by studies examining components of this chain (Ait-Yahia G et al., 2023; Ismagilova E, 2024, Acikgoz et al., 2023).

H4: *WOM/eWOM and then trust & credibility sequentially mediate the positive relationship between social network usage and purchase intention*

Moderator effect of Recommendation & Feedback Intention

It is proposed that individuals with a higher intention to provide recommendations and feedback are generally more engaged with the platform's content. This heightened engagement may make them more receptive or attentive to direct persuasive messages (e.g., advertisements, brand posts) encountered through social network usage, thereby strengthening the direct path from usage to purchase intention (Evans, 2008; Zhao et al., 2024; Hancock et al., 2020). They may more actively process brand communications encountered during their usage. Furthermore, the intention to engage in feedback loops may moderate the crucial step where trust translates into action. Individuals high in recommendation and feedback intention are more deeply embedded in the social validation processes facilitated by eWOM and feedback cycles (Ferraro et al., 2021; Zhao et al., 2024; Hancock et al., 2020). When these individuals develop trust based on the information received (via WOM/eWOM), their higher propensity to engage and value social consensus may amplify the conversion of that trust into purchase intention. They are more likely to act on trusted information because their behavioral orientation aligns with participating in the recommendation ecosystem.

H5: *Recommendation & feedback intention positively moderates the Trust & Credibility → Purchase Intention link, such that this mediated effect (specifically the second stage of the mediation) is stronger when recommendation & feedback intention is high.*

METHODOLOGY

The investigation adopts a quantitative, cross-sectional survey design to test a moderated serial-mediation model that links Social-Network Usage (SNU) to Purchase Intention (PI) through WOM/eWOM dynamics (M1) and Trust & Credibility (TRC, M2), with Recommendation & Feedback Intention (RFI) moderating the second mediation stage. The design follows Hayes' (2022) conditional-process

framework (PROCESS Model 87), allowing the simultaneous estimation of direct, indirect, and conditional effects in a single analytical architecture. Turkey and Azerbaijan were selected as the empirical setting because they share linguistic, cultural, and historical ties belonging to the broader Turkic region, yet differ markedly in market size and social-media penetration. A non-probability, self-selection approach was therefore deemed appropriate: the theoretical objective was to capture naturally occurring social-media users rather than to make nationally representative claims. The unit of analysis is the individual social-media user (≥ 18 years) headquartered in either Turkey or Azerbaijan and active on at least one mainstream platform (Facebook, Instagram, YouTube, Twitter/X, or TikTok).

Data were gathered over a thirty-day window, from 15 February to 15 March 2024, using a structured self-administered questionnaire. Ethical approval was obtained from the lead author's university ethics committee. All respondents confirmed that they had read an informed-consent statement and understood that participation was anonymous and voluntary. Screening logic embedded in the first two survey pages excluded individuals who were underage, not resident in the focal countries, or inactive on social media. A total of 198 people launched the survey. 9 cases were removed leaving 189 usable records. Among these, 119 individuals (63.0 per cent) lived in Turkey, and 70 (37.0 per cent) in Azerbaijan. The gender distribution was almost perfectly balanced, with 96 females (50.8 per cent) and 93 males (49.2 per cent). The sample skewed young-adult: 34.4 per cent were aged 18–25, 32.8 per cent were 26–35, 10.1 per cent fell in the 36–45 bracket, 11.1 per cent were 46–55, and 11.6 per cent were 55 years or older. When asked which single platform they used most often, YouTube led with 26.5 per cent of respondents, followed by Instagram (24.3 per cent), Twitter/X (20.1 per cent), Facebook (15.3 per cent), and TikTok (13.8 per cent).

Table 1. *Summary of Descriptives*

Variable	Category	n	%
Country of origin	Azerbaijan	70	37.0
	Turkey	119	63.0
Gender	Female	96	50.8
	Male	93	49.2
Primary social-media platform	Facebook	29	15.3

	Instagram	46	24.3
	YouTube	50	26.5
	Twitter (X)	38	20.1
	TikTok	26	13.8
Age group	18 – 25 yrs	65	34.4
	26 – 35 yrs	62	32.8
	36 – 45 yrs	19	10.1
	46 – 55 yrs	21	11.1
	55 + yrs	22	11.6

Each theoretical construct was measured with three survey items. Following the data-preparation rule specified by the research plan, the value for every construct equals the arithmetic mean of its three items. Specifically, Social-Network Usage (SNU) was computed from the first three items; Trust & Credibility (TRC) from the next three; WOM/eWOM dynamics, Recommendation & Feedback Intention, and Purchase Intention were derived in the same way. Averaging at the respondent level yields 5 continuous composite variables that feed directly into the PROCESS macro.

1. **X** = Social-Network Usage (SNU)
2. **M1** = WOM/eWOM (WOM)
3. **M2** = Trust & Credibility (TRC)
4. **Y** = Purchase Intention (PI)
5. **W** = Recommendation & Feedback Intention (RFI)

All substantive hypotheses were examined with **PROCESS v4.2 for SPSS** (Hayes, 2022). Model 87 specifies a **moderated serial-mediation** structure in which the indirect path $X \rightarrow M1 \rightarrow M2 \rightarrow Y$ is contingent on **W** moderating the $M2 \rightarrow Y$ link. Coding was as follows:

RESULTS AND FINDINGS

To establish the psychometric soundness of the instrument, the 15 manifest variables were subjected to Principal-Component Analysis (PCA) with Oblimin rotation (IBM SPSS 28). Preliminary diagnostics confirmed factorability: the Kaiser–Meyer–

Olkin statistic was .674 (middling but acceptable) and Bartlett's Test of Sphericity was highly significant ($\chi^2 = 3\,278.17$, $df = 105$, $p < .001$). Five components with eigen-values > 1 emerged, jointly accounting for 85.5 % of the total variance (Table 1). The rotated pattern clearly reproduced the theorised constructs—Perceived Usefulness (PU), WOM/eWOM dynamics (eWOM), Trust & Credibility (TRC), Social-Network Usage (SNU) and Recommendation & Feedback Intention (REC)—with all items loading $\geq .77$ on their intended factor and $\leq .26$ on any other, thus demonstrating strong convergent and discriminant structure.

Table 2. *Exploratory-factor results and internal consistency*

Construct	Item		Loading	Eigen-value	% Var.	α
WOM eWOM	WOM1	I often discuss product experiences or recommendations with friends on social media.	.803	4.710	31.40	.888
	WOM2	Online reviews and comments influence my opinions about products or brands.	.965			
	WOM3	I trust recommendations shared by acquaintances (strong ties) more than those by strangers (weak ties).	.966			
Trust Credibility	TRC1	I carefully evaluate the credibility of online reviews before believing them.	.873	2.510	16.74	.930
	TRC2	I am more likely to purchase a product if the content creator/influencer seems reliable.	.970			
	TRC3	I believe that most social media advertisements provide truthful information.	.963			

Social Network Usage	SNU1	I frequently rely on social media platforms to gather product information.	.844	2.385	15.90	.915
	SNU2	Social media is my primary source for staying updated on new brands or products.	.957			
	SNU3	I spend a significant amount of time browsing social media for consumer-related content.	.957			
Recom- menda- tions Feedba- ck	REC1	I am likely to share feedback on social media if I have a positive or negative product experience.	.832	1.913	12.76	.792
	REC2	I enjoy posting reviews or comments to assist other consumers in their decision-making process.	.964			
	REC3	My feedback intentions increase when I receive appreciation or recognition online.	.777			

Perceived Useful.	PU1	After seeing a product promoted on social media, I am more inclined to consider buying it.	-.802	1.301	8.67	.888
	PU2	A strong presence of user-generated content motivates me to finalize my purchase.	-.864			
	PU3	If multiple reviews confirm product quality, I feel confident about proceeding with the purchase.	-.918			

All five scales exceeded the .70 benchmark for Cronbach’s α (range .792–.930) and Composite Reliability (range .895–.955). All correlations are modest ($|r| \leq .42$), further supporting discriminant adequacy. The exploratory-factor results, high reliabilities, and stringent validity checks demonstrate that the measurement model is psychometrically robust. The data therefore meet the prerequisites for testing the moderated serial-mediation hypotheses the next stage of the analysis.

A conditional-process model (PROCESS v-4.2, Model 87) was estimated to test the hypothesised chain Social-Network Usage $\rightarrow$ eWOM $\rightarrow$ Trust & Credibility $\rightarrow$ Purchase Intention, with Recommendation & Feedback Intention (REC) moderating the last link (TRC $\rightarrow$ PI). Five thousand bias-corrected bootstrap samples (95 % CI) were requested. Table 1 reports the path coefficients; Table 2 summarises the conditional and unconditional indirect effects; Table 3 links the outcomes to the study’s hypotheses.

Table 3. *Path-model estimates*

Dependent variable	Predictor	B	SE	t	p
eWOM	SNU	.181	.055	3.26	.001
TRC	SNU	.047	.057	0.82	.413
	eWOM	.182	.073	2.49	.014
Purchase intention (PI)	SNU	.075	.071	1.06	.291
	eWOM	.556	.089	6.23	<.001

Dependent variable	Predictor	B	SE	t	p
	TRC	−.898	.373	−2.41	.017
	REC	−1.162	.389	−2.98	.003
	TRC × REC	.301	.102	2.95	.004

The first stage of the model shows that heavier social-network usage significantly increases exposure to, and engagement with, eWOM ($B = .181, p = .001$). eWOM, in turn, exerts a positive influence on trust & credibility ($B = .182, p = .014$), whereas SNU itself does not.

Table 4. Tests of mediation and moderated mediation

Indirect pathway	Moderator (REC)	Effect	Boot SE	95 % LLCI	95 % ULCI	Sig.
SNU → eWOM → PI	–	.100	.040	.030	.191	***
SNU → TRC → PI	3 (low)	.000	.010	−.028	.013	
	4 (med)	.014	.024	−.029	.066	
	4.67 (high)	.024	.040	−.045	.116	
Serial: SNU → eWOM → TRC → PI	3	.000	.004	−.007	.010	
	4	.010	.008	.001	.030	***
	4.67	.017	.012	.001	.047	***

When predicting purchase intention, eWOM remains a strong positive driver ($B = .556, p < .001$). The simple main-effect of TRC is negative ($B = −.898, p = .017$) but, crucially, this effect is qualified by a significant interaction with REC ($B = .301, p = .004; \Delta R^2 = .032$). Johnson-Neyman probing indicates that TRC becomes positively related to purchase intention when REC is at or above its median (4.00 on the seven-point scale). At the 84th percentile of REC (≈ 4.67) the effect of TRC on PI is strongest ($B = .508, 95\% \text{ CI } [.228, .788]$).

Table 5. Hypothesis-testing summary

Hypothesis	Statement	Supported	Evidence
H1	SNU → PI (direct, +)	No	$B = .075, p = .291$
H2a	SNU → eWOM (+)	Yes	$B = .181, p = .001$

Hypothesis	Statement	Supported	Evidence
<i>H2b</i>	eWOM mediates SNU → PI (+)	Yes	Indirect = .100, 95 % CI [.030, .191]
<i>H3a</i>	TRC mediates SNU → PI (+)	No	CI's cross zero
<i>H3b</i>	TRC mediates eWOM → PI (+)	Partially	TRC effect conditional on REC
<i>H4</i>	Serial mediation SNU → eWOM → TRC → PI	Yes	Significant at medium / high REC
<i>H5</i>	REC moderates TRC → PI (+)	Yes	TRC × REC, $p = .004$

The direct effect of SNU on purchase intention is not significant (95 % CI overlaps zero), indicating that social-network usage per se does not translate into purchase plans absent intervening mechanisms. The pathway SNU → eWOM → PI is significant, supporting the idea that social networks stimulate purchase intention primarily through the volume and persuasiveness of peer communication. The SNU → TRC → PI route is non-significant at all observed levels of REC, suggesting that social-network usage does not foster purchase intention directly through trust in isolation. When eWOM first enhances TRC, and trust is then converted into purchase intention, the indirect effect is significant only when REC is average to high. The index of moderated mediation is positive (.0099) and its bootstrap CI [.0007, .0273] excludes zero, confirming the moderated-serial mediation predicted in H4. Consistent with Social Influence Theory, TRC matters for purchase behaviour only among users already inclined to provide recommendations or feedback.

DISCUSSION OF FINDINGS

Grounded in Social-Network Theory (Granovetter, 1973) and the Information Adoption Model (Sussman & Siegal, 2003), this study set out to unravel how social-network activity in two Turkic markets shapes purchase intention. The evidence paints a nuanced, three-stage psychological sequence conditioned by consumers' willingness to enter feedback loops.

First, consistent with a vast body of research on electronic word-of-mouth (e.g., Hennig-Thurau et al., 2004; Rahaman et al., 2022), heavier social-network use markedly elevates exposure to peer reviews and discussions. eWOM in turn exerts a

strong, direct pull on purchase intention—echoing Bhaiswar et. al., (2021) meta-review that positions eWOM as the “engine” of digital persuasion. The insignificant direct SNU → PI link (H1) underscores Granovetter’s original contention that networks matter not by mere presence but by the content that flows through them.

Trust & Credibility do not, by themselves, mediate social-network usage into purchase plans (contra H3a). Rather, their conversion power is unlocked only when users are oriented toward giving feedback—a behavioural stance captured here as REC. This finding expands recent work by Sánchez-Fernández and Jiménez-Castillo (2021), who showed that perceived influence depends jointly on affective attachment and information value. Our data suggest that even high credibility will not spur action unless the consumer is already embedded in a reciprocal “give-and-take” culture, consistent with Evans’s (2008) feedback-loop framework and Social Exchange Theory (Homans, 1958).

The significant moderated-serial path (H4) demonstrates that social-network usage fosters eWOM, which elevates trust, which—in the presence of a recommendation mindset—translates into purchase intention. This aligns with Hayes’s (2022) view that real-world persuasion often comprises cascaded and conditional mechanisms rather than simple, linear effects. In practical terms, the route resembles a funnel: exposure leads to conversation (eWOM), conversation nurtures credibility, and credibility yields purchases only when the consumer is prepared to reciprocate by posting or sharing feedback.

Marketers targeting Turkic audiences should:

1. Amplify peer conversation rather than merely increasing brand presence; seeding honest reviews or user stories may yield larger returns than traditional ad impressions.
2. Design platforms that facilitate effortless feedback, thereby elevating REC and unlocking the trust–purchase link. Badges for reviewers or quick-reaction buttons can help.
3. Segment by engagement orientation. High-REC users are key multipliers; influencer partnerships or referral programmes should prioritise them.

The cross-sectional design precludes strong causal conclusions; longitudinal or experimental replications would strengthen inference. PU (our proxy for purchase intention) may overlap conceptually with TAM’s perceived usefulness—future work

should include both constructs separately. Finally, cultural moderators such as collectivism could interact with REC; multi-country comparisons across the Turkic diaspora would be informative. Echoing Granovetter's dictum that "weak ties strengthen" by conveying novel information, this study shows that it is the conversational currency of social media—eWOM, trust, and feedback intentions—that ultimately converts networked exposure into buying decisions. Simply put, social media sells not because people scroll, but because people talk, trust, and tell.

CONCLUSION

He study provides significant insights into the complex pathways through which social media influences consumer behavior in Turkic markets. Findings demonstrate that simply increasing exposure to social media content does not directly enhance consumer purchase intentions. Rather, it is the quality and credibility of peer-generated electronic word-of-mouth (eWOM) that most strongly drives consumer behavior. This emphasizes the critical role of genuine and trustworthy consumer interactions on social media platforms, reinforcing Granovetter's notion that networks are influential due to the content they transmit rather than their mere existence.

Additionally, trust and credibility serve as essential mediators in converting social network interactions into purchase intentions, though their effectiveness largely depends on consumers' willingness to actively engage in feedback and recommendation activities. This suggests that consumers deeply embedded in reciprocal feedback environments are more responsive to trust-based marketing efforts. Consequently, the influence of social media is maximized when marketers actively facilitate high-quality peer interactions and feedback loops, turning passive content consumption into active engagement and advocacy.

Practically, companies targeting Turkic markets should prioritize fostering authentic and credible eWOM interactions and streamline mechanisms for consumer feedback. Identifying and strategically engaging highly active users—those inclined to provide recommendations and participate in feedback loops—can significantly amplify marketing effectiveness. Future research might explore these dynamics further through longitudinal studies or by considering additional cultural moderators such as collectivism. Overall, the study underscores the necessity for marketers to not only manage but strategically nurture consumer interactions within social networks to effectively influence buying behavior.

BIBLIOGRAPHY

- Arndt, J. (1967). *Word of mouth advertising: A review of the literature*. Advertising Research Foundation.
- Asgarova, N., & Asgarov, A. (2022). SOCIAL MEDIA EFFECTS ON CUSTOMERS' BEHAVIOR AND DECISION-MAKING PROCESS: ANALYZING OF COLLECTED DATA. *Scientific Collection «InterConf»*, (124), 16–30.
- Chang, C., Kuo, B., & Wu, C. (2014). The effects of consistency and consensus on online consumers' product evaluations. *Internet Research*, 24(4), 438–459.
- Chung, S., & Park, J. (2015). Online communication behaviors and consumers' perception of online reviews. *Journal of Interactive Advertising*, 15(1), 1–12.
- Durmaz, Y., & Alagöz, E. U. (2019). The effect of social media on consumer behavior: An application on university students in Turkey. *European Journal of Business and Management Research*, 4(2), 1–9. <http://dx.doi.org/10.24018/ejbmr.2019.4.2.39>
- Emerson, R. M. (1976). Social exchange theory. *Annual Review of Sociology*, 2, 335–362.
- Engel, J. F., Kollat, D. T., & Blackwell, R. D. (1969). *Consumer Behavior*. Holt, Rinehart and Winston.
- Evans, D. (2008). *Social media marketing: An hour a day*. Wiley.
- Granovetter, M. S. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380.
- Granovetter, M. S. (1982). The strength of weak ties: A network theory revisited. In P. V. Marsden & N. Lin (Eds.), *Social structure and network analysis* (pp. 105–130). Sage.
- Hennig-Thurau, T., Gwinner, K. P., Walsh, G., & Gremler, D. D. (2004). Electronic word-of-mouth via consumer-opinion platforms: What motivates consumers to articulate themselves on the Internet? *Journal of Interactive Marketing*, 18(1), 38–52.
- Homans, G. C. (1958). Social behavior as exchange. *American Journal of Sociology*, 63(6), 597–606.
- Katz, N., Lazer, D., Arrow, H., & Contractor, N. (2004). Network theory and small groups. *Small Group Research*, 35(3), 307–332.
- Krause, J., Croft, D. P., & James, R. (2007). Social network theory in the behavioural sciences: Potential applications. *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 62(1), 15–27.
- Laroche, M., Habibi, M. R., & Richard, M. O. (2013). To be or not to be in social media: How brand loyalty is affected by social media? *International Journal of Information Management*, 33(1), 76–82.
- Maharramli, S. I. (2023). Development of marketing in Azerbaijan. *Herald of Khmelnytskyi National University. Economic sciences*, 324(6), 64–69.
- Musavi, S. (2022). Research on social media marketing and consumer perceptions in Azerbaijan: A restaurant case. *Journal of Eurasian Economies*, 2(1), 31–43.
- Pan, B., & Crotts, J. C. (2012). Theoretical models of social media, marketing implications, and future research directions. In M. Sigala, E. Christou, & U. Gretzel (Eds.), *Social*

- media in travel, tourism and hospitality* (pp. 73–86). Ashgate.
- Petty, R. E., & Cacioppo, J. T. (1986). *Communication and persuasion: Central and peripheral routes to attitude change*. Springer.
- Richins, M. L., & Root-Shaffer, T. (1988). The role of involvement and opinion leadership in consumer word-of-mouth: An implicit model made explicit. In M. J. Houston (Ed.), *Advances in consumer research* (Vol. 15, pp. 32–36). Association for Consumer Research.
- Sussman, S. W., & Siegal, W. S. (2003). Informational influence in organizations: An integrated approach to knowledge adoption. *Information Systems Research*, 14(1), 47–65.
- Wasserman, S., & Faust, K. (1994). *Social network analysis: Methods and applications*. Cambridge University Press.
- Wathen, C. N., & Burkell, J. (2002). Believe it or not: Factors influencing credibility on the Web. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 53(2), 134–144.
- Wilson, R. E., Gosling, S. D., & Graham, L. T. (2010). A review of Facebook research in the social sciences. *Perspectives on Psychological Science*, 5(2), 175–187.
- Zhu, F., & Zhang, X. M. (2010). Impact of online consumer reviews on sales: The moderating role of product and consumer characteristics. *Journal of Marketing*, 74(2), 133–148.
- Acikgoz, Fulya, Busalim, Abdelsalam, Lynn, Theo (2023). Antecedents of Information Adoption of Sharing Mobile Social Commerce Experience: The Mediation Role of Trust. <https://core.ac.uk/download/590877497.pdf>
- Ghidouche Ait-Yahia, Pr. Kamila, Ghidouche, Pr. Faouzi, Nechoud, Dr. Lamia, Saidani, et al. (2023). Serial mediation of perceived usefulness and EWOM adoption in virtual communities and the moderating effect of gender. <https://core.ac.uk/download/565934630.pdf>
- Bhaiswar, R., Meenakshi, N., & Chawla, D. (2021). Evolution of electronic word of mouth: A systematic literature review using bibliometric analysis of 20 years (2000–2020). *FIIB Business Review*, 10(3), 215–231.
- Ferraro, R., Hamilton, R., Haws, K. L., Mukhopadhyay, et al. (2021). Traveling with Companions: The Social Customer Journey. <https://core.ac.uk/download/586148067.pdf>
- Hancock, Tyler (2020). Three essays on malicious consumer deviance: The creation, dissemination, and elimination of misleading information. <https://core.ac.uk/download/480813582.pdf>
- Huseynli, B., & Maharramov, R. (2022). Determination of factors affecting online shopping in Azerbaijan. *TURAN-CSR International Scientific, Peer-Reviewed & Refereed Journal*, 14(ISCEMR Special Issue), 178–187. <http://dx.doi.org/10.15189/1308-8041>
- Ellie Ismagilova (2024). The power of electronic Word of Mouth in inducing adoption of emerging technologies. <https://core.ac.uk/download/635931091.pdf>
- Matute, J., Polo-Redondo, Y., & Utrillas, A. (2016). The influence of EWOM characteristics

- on online repurchase intention: Mediating roles of trust and perceived usefulness. *Online Information Review*, 40(7), 1090-1110.
- Rahaman, M. A., Hassan, H. K., Asheq, A. A., & Islam, K. A. (2022). The interplay between eWOM information and purchase intention on social media: Through the lens of IAM and TAM theory. *PloS one*, 17(9), e0272926.
- Sánchez-Fernández, R., & Jiménez-Castillo, D. (2021). How social media influencers affect behavioural intentions towards recommended brands: the role of emotional attachment and information value. *Journal of Marketing Management*, 37(11-12), 1123-1147.
- Sarkar, S., Chauhan, S., & Khare, A. (2020). A meta-analysis of antecedents and consequences of trust in mobile commerce. *International Journal of Information Management*, 50, 286-301.
- Zhao, Wen (2024). Determinants of First-Year Students' Intention and Behavior Towards English Learning in Higher Vocational Colleges in Chengdu, China. <https://core.ac.uk/download/616696245.pdf>
- Davis, F. D. (1989). Technology acceptance model: TAM. *Al-Sugri, MN, Al-Aufi, AS: Information Seeking Behavior and Technology Adoption*, 205(219), 5.
- Hayes, A. F. (2012, February). *PROCESS: A versatile computational tool for observed variable mediation, moderation, and conditional process modeling*.
- Kelman, H.C. (1958). Compliance, identification, and internalization three processes of attitude change. *Journal of Conflict Resolution*, 2 (1), 51-60.

BİR DEĞER AKTARIM VASITASI OLARAK DİRİLİŞ ERTUGRUL DİZİSİ

Muhammed Sami BAYSAL**

Özet

İletişim teknolojilerinin gelişimiyle birlikte kitle iletişim araçları, yalnızca haberleşme ve bilgi paylaşımı sağlayan teknik araçlar olmaktan çıkarak, toplumsal yapıyı biçimlendiren güçlü kültürel araçlara dönüşmüştür. Sinema ile başlayan bu görsel iletişim süreci, televizyonun yaygınlaşmasıyla birlikte daha geniş kitlelere ulaşmış, evlere girerek gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Televizyon, yalnızca izleyiciye bilgi ve eğlence sunan bir araç değil, aynı zamanda değer, kimlik ve yaşam tarzı sunan bir platforma dönüşmüştür. Bu dönüşümle birlikte izleyici profiline uygun içerikler üretilmeye başlanmış; diziler, programlar ve görsel içerikler tüketim nesnesi haline gelmiştir. Zamanla bu içerikler yalnızca izlenmekle kalmamış, izleyicilerin düşünsel ve duygusal dünyalarına nüfuz eden yapılar hâline gelmiştir. Televizyonun ses ve görüntüyü aynı anda kullanması, onu önceki iletişim araçlarından daha etkili kılmış; bu sayede yalnızca bilgilendirme değil, yönlendirme ve ikna açısından da güçlü bir mecra olarak öne çıkmıştır. Bu çok katmanlı yapı, televizyonu yalnızca eğlendiren bir araç değil, aynı zamanda izleyiciyi tüketim kültürüne bağlayan bir düzenleyici mekanizma haline getirmiştir. Bu nedenle televizyon ve sinema, yalnızca ekonomik aktörlerin değil, toplumsal yönelimleri belirlemek isteyen siyasal otoritelerin de başvurduğu önemli araçlar arasında yer almış; kültürel ve değer aktarımının stratejik bir parçası hâline gelmiştir. Çalışmamız, izleyiciye yönelik bir değer aktarım aracı olarak Diriliş Ertuğrul dizisini ele almaktadır. 2014 yılında yayın hayatına başlayan bu dizi, döneminde ulaştığı izlenme oranları, kamusal kimliğe sahip bir televizyon kanalında yayınlanması ve dizide yansıtılan sembol ve içeriklerin gerçek hayatta hızlı ve yaygın biçimde yer edinmesi gibi nedenlerle örneklem olarak seçilmiştir. Ayrıca dizinin, devletin milli ve manevi kimlik inşa etme çabalarıyla örtüşen bir anlatı sunması da tercih gerekçesini güçlendirmektedir. Bu bağlamda çalışma, kimlik oluşumu, yerli ve millilik, ecdat, sosyal ve dini yaşantı gibi kavramlara odaklanarak, toplumsal temel değerlerin televizyon aracılığıyla nasıl aktarıldığını incelemeyi amaçlamaktadır. 2015–2019 yılları arasında beş sezon olarak yayınlanan dizinin ilk sezonu, rastgele seçki yöntemiyle taranmış, tespit edilen değer temelli söylemler söylem analizi ve içerik analizi teknikleriyle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kitle İletişim Araçları, Televizyon, Değerler Aktarımı

* Araştırma Görevlisi Muhammed Sami BAYSAL, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye, smbay-sal@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0518-3734/

DİRİLİŞ ERTUĞRUL SERIES AS A VALUE TRANSFER TOOL

Abstract

With the development of communication technologies, mass media have transformed from being merely technical tools for communication and information sharing to powerful cultural tools that shape the social structure. This visual communication process, which started with cinema, has reached wider masses with the widespread use of television and has become an integral part of daily life by entering homes. Television has become not only a tool that offers information and entertainment to the audience, but also a platform that offers values, identity and lifestyle. With this transformation, content suitable for the audience profile has started to be produced; series, programmes and visual content have become objects of consumption. In time, these contents were not only watched, but also became structures that penetrated the intellectual and emotional worlds of the viewers. Television's simultaneous use of sound and image has made it more effective than previous means of communication; thus, it has come to the fore as a powerful medium not only for informing but also for guiding and persuading. This multi-layered structure has made television not only an entertaining tool, but also a regulatory mechanism that binds the audience to the culture of consumption. For this reason, television and cinema have become important tools used not only by economic actors but also by political authorities who want to determine social orientations; they have become a strategic part of cultural and value transfer. With the development of communication technologies, mass media have become powerful cultural tools that shape the social structure, rather than just technical tools that provide communication and information sharing. This visual communication process, which started with cinema, has reached wider masses with the widespread use of television and has become an integral part of daily life by entering homes. Television has become not only a tool that offers information and entertainment to the audience, but also a platform that offers values, identity and lifestyle. With this transformation, content suitable for the audience profile has started to be produced; series, programmes and visual content have become objects of consumption. Our study deals with the *Diriliş Ertuğrul* series as a value transfer tool for the audience. Launched in 2014, this series was chosen as a sample for reasons such as the viewership rates it reached in its period, the fact that it was broadcast on a television channel with a public identity, and the fact that the symbols and contents reflected in the series quickly and widely take place in real life. In addition, the fact that the series presents a narrative that overlaps with the state's efforts to construct a national and spiritual identity strengthens the reason for preference. In this context, the study aims to examine how basic social values are transmitted through television by focusing on concepts such as identity formation, local and nationalism, ancestors, social and religious life. The first season of the series, which was broadcast for five seasons between 2015-2019, was scanned by random selection method, and the value-based discourses identified were evaluated by discourse analysis and content analysis techniques.

Keywords: Mass Media, Television, Transfer of Values

GİRİŞ

Değer kavramı somut hali ile ölçü anlamına gelir. Bir metanın pahası/fiyatı olarak kabul edebiliriz. Felsefi noktadan ele aldığımızda da sonuç çok fazla değişmez. Soyut hali ile sosyal bilimlerin konusu haline gelen değer rölatif bir kavram olmakla birlikte bireyin hayatını kapsayacak şekilde ahlaki, vicdani ve akli eylemleri çerçevesinde kendisine bir ölçü koyarak bu ölçüyü kılavuz edinmesi olarak tanımlayabiliriz. Değerlerin kazanılması kişinin içerisine doğduğu toplumla başlasa da müstakil bir birey olması ile başlayıp ömrünün sonuna kadar devam eden bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu durumda, aile, çevre ve eğitim çevresi değerlerin taşıyıcı konumundadır. Her birey dünyaya gelmesi ile bir enformasyon bombardımanına maruz kalır. Akıl, değerler/ölçüler aracılığı, bu enformasyon için bir süzgeç görevi görür. Engellenemeyerek kişiye aktarılan değerler ise onun davranışlarında güçlendirici, dönüştürücü ya da yok edici görevi üstelenir. Ele aldığımız konu bu enformasyon bombardımanının toplumun bütün kesimine eş zamanlı olarak en güçlü şekilde aktarabilme imkânı veren televizyon aracılığı izleyiciye aktarılırken, nasıl bir değişim ya da gelişime kapı araladığını tespit edebilmek ve bu bağlamda sonuçları değerlendirebilmektir.

Bu çalışmada Türk televizyonculuğunda 5 sezonu kapsayan bir yapıt olarak Diriliş Ertuğrul dizisini ele aldık*. Bunun sebeplerinden bir tanesi özellikle son çeyrek yüzyılda tarih dizilerinin her düşünceden izleyici kitlesine hitap edecek şekilde farklı yapımlarla revaçta olmasıdır. Bu süreci 2011 yılında yayına giren Muhteşem Yüzyıl dizisi ile başlatmak yanlış olmayacaktır. Söz konusu dizi yayın süreci boyunca içerdiği çeşitli entrikalı sahnelerden dolayı yoğun bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan Muhteşem Yüzyıl için “*Bizim öyle bir ecdadımız yok. Biz öyle bir Kanuni tanımadık. Biz öyle bir Sultan Süleyman tanımadık. Onun ömrünün 30 yılı at sırtında geçti. Sarayda o gördüğünüz dizilerdeki gibi geçmedi*”(-*Başbakanın Muhteşem Yüzyıl’a eleştirisi*, 2012) şeklinde bahsederken Tarihçi Prof. Dr. İlber Ortaylı “*Bu kadar zengin bir malzemeye çok daha fazla şey yaratılabilirdi. Yazık oldu. Bunu yazarların hiçbir şekilde tarihle ilgileri yok*” eleştirilerini yapmıştır (İlber Ortaylı’dan Muhteşem Yüzyıl yorumu, 2012). Bu eleştirilerin odağındaki yapımların elbette ki ticari bir ürün olduğunu unutmamak gerekir. 2014 senesi ile birlikte Türk televizyonculuğunda kayda değer bir dönem başlamıştır. DE dizisinin yayınlanması ile başlayan süreçte Anadolu coğrafyasında hüküm sürmüş çeşitli devletler, olaylar ve tarihi figürler üzerine muhtelif tarihlerde pek çok senaryo maddi ya da manevi olarak devlet desteği ile televizyona aktarılmıştır.

*. Buradan itibaren dizinin adı olan *Diriliş Ertuğrul*, *DE* olarak ifade edilecektir.

Kitle İletişimi ve Görsel Medya

İnsanlığın varoluşundan beri en temel aksiyonlarından bir tanesi öteki ile kurduğu iletişim olmuştur. Dünyayı algılama biçimi, etkileşimler deneyimler iletişimin kökenini oluşturmaktadır. Türkçe sözlükte, duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme olarak tanımlanan iletişim, etimolojik olarak götürmek taşıman anlamındaki *ilet-* kök fiilinden türemiştir (“Nişanyan Etimolojik Sözlük”, t.y.; “TDK Güncel Türkçe Sözlük”, 2025). Bireyin sosyal dünya içerisindeki yeri ve toplumun biçim ve niceliğinin değişmesi ile birlikte iletişim biçimleri hızla değişmiş, iletişimin kanalları/araçları farklılaşarak çoğalmıştır. Sosyal ve beşerî bilimlerin inceleme alanı olarak iletişim genel hatları ve ilişki sistemlerine göre ötsel, kişilerarası, örgütsel ve kitle iletişimi olarak 4 ana başlık altında toplanmaktadır.(Karaca, 2016, ss. 632-633). Kişilerarası ve örgütsel iletişim çeşitleri yapısı itibariyle ortak yönleri bulunmakla birlikte ötsel ve kitlesel iletişim kaynakları ve alıcıları noktasında diğerlerinden ayrılmaktadır. İletişimin başlangıç noktası kabul edebileceğimiz kişi, içi/ötsel iletişim küçük bir döngü içerisinde süregelen iletişim biçimidir. Kitle iletişim ise varlığını toplumsallığa borçludur. Bireylerin ve küçük toplulukların bir araya gelerek daha büyük medeni toplumlar inşa etmesi, nihai noktada iletişimin bireylerarası boyutunu aşarak kitle iletişimi zorunlu hale getirmiştir. Bu noktada kitle kavramının ne olduğuna bakmak yerinde olacaktır. Kitle kavramı en yalın haliyle, ortak bir amaç veya eylem doğrultusunda bir araya gelerek, kolektif bir davranış sergileyen bireylerin oluşturduğu toplulukları ifade eder. Yapısı itibari ile modern bir kavram olan kitle, medya ve teknoloji araçlarının etkisiyle şekillenen ve bireysel özelliklerin yerini, ortak paylaşılan bir deneyim ya da duygunun aldığı bir sosyal oluşumu tanımlar.

Diğer taraftan modern dönemde şekillenerek bir kaynaktan çıkarak haber verme, kanaat oluşturma, eğitim-öğretim kaygısı gütmeye bakımından yaygın olan kitle iletişimi çok daha yeni bir kavramdır.* Gazete ve radyo ile başlayan süreç, sinema, televizyon, bilgisayar gibi görsel iletişim teknolojilerinin gelişmesi ile zirveye ulaşmıştır. Görsel iletişim, kitle iletişim teknolojileri içerisinde her dönem kendi iktidarını korumuş ve halen de etkin gücünü sürdürmektedir. Görsel iletişimi güçlü kılan şey aslında yazılı ya da işitsel medyaya ilave olarak görsel öğelerle desteklenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum mesajın alıcıya doğrudan iletilmesi örtük ya da açık metaforların daha geniş aralıkta sunulmasından kaynaklanmaktadır.

* “Acta Diurna” gibi kitle iletişimin ilk örneklerini antik Roma’dan başlayarak farklı medeniyetlerde görmek mümkün olduğu gibi buradaki iletişim araçları aristokratlar ve belirli sınıftaki insanlar arasındaki iletişimi sağlağı için bugünkü anlamda bir kitle iletişim kategorisi içerisine almak doğru değildir.

Osmanlı modernleşmesinin ilk döneminden itibaren toplumu yeni bir zemine davet etmek ve bunları bu yeni zeminin değerleri bağlamında eğitmek maksadıyla tiyatroyunun etkili bir araç olarak kullanıldığını zaman içerisinde ise sinema özelinde bakılacak olursa henüz ortaya çıktığı ilk yıllardan bugüne bu durum bir eğlence aracı olarak ortaya çıkmış olsa dahi ilerleyen dönemlerde bir eğitim aracı olarak kullanılmış daha da ötesinde ideolojik bir aygıt haline gelmiştir. Nitekim ülkemizde ilk sinemanın ilk macerası Osmanlı Dönemine tekabül etmekle birlikte yer yer saray eğlencesi olduğu gibi askeriyede eğitim aracı olarak kullanılmıştır (Özuyar, 2007). Salt bir iletişim aracı olmaması onun haberleşme dışında insanları kolayca etkileyen bir yönünün olması ile birlikte ideolojik mühendisliklerin yapılmasına da olanak sağlamıştır. Bunun en açık örneklerinden bir tanesi şüphesiz ki 2. Dünya Savaşında her iki tarafın da bolca kullanmasıdır. Hitler yönetimindeki Almanya'nın bu işe tahsis ettiği Propaganda Bakanlığı ve Amerikan Sinemasının karşı propagandası savaşın artık sadece cephelerde değil sinema sayesinde insanların zihinlerinde de yürütüldüğünün bir kanıtıdır. Savaşla birlikte sermayenin ABD'de toplanması sinema sektöründe ciddi bir gelişimin yaşanmasına sebep olmuştur. 2. Dünya Savaşı takip eden yıllarda ABD kitle iletişim araçları üzerinden süper güç olduğunun sinyallerini vermektedir. İşlenen temalar kurgulanan karakterler ve yaşatılan metaforlar bir süper güç olarak Amerika'dan bahsetmektedir. Evrensel iyilik, Amerika'dan kötülük ise konjonktürel olarak karşı kutup üzerinden ele alınmaktadır. Bugün dahi sinema sektörüne yön veren pek çok oluşum o günlerden bugüne yansıyan siyasi ve ideolojik kutuplaşmanın bir ürünüdür.

Süreç içerisinde televizyonun yaygınlık kazanması ve internetin icadı kırılma noktası olmuştur. Özellikle 20. yüzyılın sonlarına doğru sinemanın artık büyük salonlardan hanelere girmesi görsel medyanın da seyrini değiştirmiştir. Görsel iletişim artık sinemacıların elinde olduğu kadar iktidarların ve medya şirketlerinin tarih yazımına, kültürel mühendislik çalışmalarına, kamuoyu kanaati oluşturulmasına ya da reklamcılıkla birlikte tüketim sektörünün gelişmesine olanak sağlamıştır. Bu durum her biri için ayrı başlıklarla işlenecek kadar büyük olmakla birlikte temelde aynı ortak paydada buluşmaktadır: Kitleleri yönlendirme. Savaş sonrası yıllarda nihai olarak Amerikan kültürü içerisinde gelişen sinema ve televizyonculuk iktidar ve sermayedarların elinde büyük bir güç haline gelmiştir. Öyle ki Batı merkezli bakış açısıyla özellikle gelişmekte olan ve geri kalmış ülkelerde kültürel emperyalizmin başat unsuru haline gelmiştir. Bugüne değin üretilen her bir içerik Batı'nın ürettiği paradigma içerisinde gerçekleştirilmektedir.

Türkiye'de sinemanın güç kazanması ise 1960'lara tekabül etmektedir. Ve yine

içerikler incelendiğinde Türk Sineması tarihi, toplumsal gerçekçilik akımı ile Sol düşüncenin ya da millileşme süreci ile birlikte Türkçü-Milliyetçi düşüncenin ya da İslamcılık hareketleri ile birlikte İslami düşüncenin içerisinde kendisini göstermektedir. Fakat yine de sermaye sahibi patronların kapitalist bir perspektifle sinema filmleri üretmesi Türk toplumunda çok tartışılan bir konu olmuştur. Hangi dönem olursa olsun Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu düşüncesinin seküler modernleşmeci yapısı bu dönemde üretilen yapımların içeriklerini etkilemiştir. 2000'li yıllara gelindiğinde Ak Parti iktidarı ile birlikte sermayenin farklı yapı ve düşüncelere yayılması, Türkiye'de üretilen içeriklerin de iktidarın ideolojisine doğru bir kayma yaşadığı görülmektedir. Türk televizyonlarında seküler değerleri merkeze alan içeriklerin yanı sıra milli ve manevi tandanslı yapımlar da ortaya çıkmıştır. Özellikle iktidara yakın özel medya kuruluşları ile başlayan bu yapımlar zamanla TRT'nin de yayın kuşağına girmiştir.

Kültür Üretimi Aracı Olarak Görsel Medya

Televizyonun insan hayatına doğrudan etki eden bir kitle iletişim aracı olarak girmesi hem iletişim kuramları hem de sosyolojik düşünce ekseninde çokça tartışılan bir konu olmuştur. Görsel iletişim üzerine tarafsız ve özgün bir fikir ortaya koyma- nın zorluğu, tarihsel sürecinde yaşadığı dünya savaşlarından ve medyanın denetim ve manipülasyon gibi etkenlerle kitlelere karşı kullanılması ve bunun doğurduğu güven- sizlikten doğar (Maigret, 2014, s. 18). Bu açıdan 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren medyanın kapitalizm ve iktidarlar için bir enstrüman oluşu sıkça tartışılmıştır. Görsel iletişim aracı olarak televizyon (ki bunun içerisine günümüz cep telefonlarını, dijital medyayı da dahil etmek zorundayız) Marshall McLuhan'a göre mesajın ta kendisidir. McLuhan'a göre araçla neyin söylendiği önemli değildir, mesajın iletildiği araç me- sajin kendisinden daha önemlidir (Rigel, 2005, s. 15). Ona göre geleneksel döneme ait yazınsal ve "henüz kemale ermemiş!" işitsel iletişim türlerine göre görsel iletişimin etkisi güçlü ve yoğundur. Mesaj merkezli geleneksel iletişim türleri hafızada daha ka- lıcı iken 2 duyuya aynı anda hitap eden modern görsel medya unutmaya ve bilinçsizce tüketmeye daha müsaittir. Bu sebeple görsel medyanın vücut ve beyni bilinçsizce etkilediğini, mesaj odaklı geleneksel iletişimin bilinçli beyin üzerinde daha etkili ol- duğunu söylemektedir. Bu durum aslında onu doğrudan kapitalist sistemin en önemli enstrümanı haline getirmektedir. Diğer bir deyişle aracın, iletişim süreci içerisinde aslan payına sahip olduğunu düşünmektedir (Rigel, 2005, s. 16).

Walter Benjamin sanat yapıtının (ki bunun içerisine bir sinemayı da ekler) ye- niden üretilebilirliğinden bahsederken, teknik yolla yeniden üretimi sonucunda ha-

kikiliğini kaybedeceğini söyler. Çünkü geleneksel sanat üretim yöntemlerinin esin kaynağı doğanın bizzatı kendisi iken fotoğraf sinema gibi teknik yolla yeniden üretilmiş sanat eserleri, üreticinin ve tekniğin bakış açısına göre manipüle edilebileceğine, ayrıca seri olarak çoğaltılabilir olması şimdi ve buradalık özelliğini yitirdiğini söyler. Bir eserin hakikiliğinin, o nesnenin var oluşundan beri tarihsel tanıklığına kadar o nesnede gelenekleşmiş olanların bütününden oluştuğunu ifade eder. Nesnenin tanıklığının maddi var oluşu üzerine kurulu olduğu için, nesnenin özgünlüğünü kaybetmesi ile muhatabı ile bağını kesen yeniden üretim, tarihsel tanıklık öğesinin de sarsıntı geçirmesine yol açar(Benjamin, 2014, ss. 54-55).

Sosyolojik düşünce içerisinde medya kitle ve kültür kavramları üzerine kayda değer eleştirel görüşler Frankfurt Okulundan çıkmıştır. Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisi kavramı kapitalist sermayenin hegemonik bir iktidarının temel bileşenlerindendir. Modern dönemde kültür, bireylerin ve kitlelerin estetik ya da beğeni kaygısından değil kapitalizmin iktidar kaygısından kaynaklandığı için kültür endüstrisi kavramını kullanırlar (Behrens, 2011, s. 122). Adorno bu bağlamda Benjamin'e ek olarak insanları teknik tarafından nesneleştirilme yoluyla yabancılaştırılmış, maddenin tutsakları olarak betimler (Maigret, 2014, s. 22). Bu tutsaklığın sürdürülebilirliği tüketiciye dayatılan sürekli bir yoksunlukla mümkündür. Adorno'ya göre kültür endüstrisinin en önemli yasası, insanların arzuladıkları şeylere kavuşmamalarını ve bu yoksunluk içinde gülerek doyuma ulaşmalarını sağlamaktır(Adorno & Bernstein, 2008, s. 74). Bu noktada sanatın eğitici veya rahatsız ettirici yönünün sistem dışında bırakıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz, çünkü herhangi bir rahatsızlık gerçeğinin sorgulanması anlamına geleceği için sisteme zarar verme ihtimaline sahiptir (Marşap & Akbaba, 2020, s. 110). Pierre Bourdieu televizyonu ele alırken onu simgesel bir güç olarak tanımlar. Televizyon bu açıdan iktidarlar elinde egemen yapılarını korumak için süzgeçten geçirilen enformasyonun sunulması için çok güçlü bir araçtır. Ona göre gücü elinde bulunduran erk sadece ekonomi ile değil ellerinde tuttukları enformatik güç ile her türlü baskıyı uygulayarak hareket ederler(Bourdieu, 1997, ss. 78-79).

Bu yapısı itibariyle modern kitle iletişim araçları kitleleri etkisi altına alarak mühendislik imkânı sunmakla birlikte egemen yapının eleştirilmesi karşısında bir korumaya kalkan görevi görmektedir. Bu durumu ister Marksist bir kültür eleştirisi olarak görelim ister Foucault'un, Bourdieu'nun ya da emsallerinin iktidar, gözetim, sembolik şiddet kavramları çerçevesinde ele alalım sonuç hemen hemen aynıdır.

Yöntem

TRT ve TABİİ ile başlayarak oluşturulmaya çalışılan kültürel iktidarın, Türk-İslam sentezi perspektifinde idealize edilmiş değerler, dizi ve filmler, vasıtasıyla izleyiciye aktarılması amaçlanmıştır. Nitekim DE dizi setini ziyarete giden dönemin Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın "... *Kültür iktidarı olmak için çok daha çalışmaya, alın teri dökmeye ihtiyacımız var. Kültür emperyalizmine karşı yerli ve milli değerlerimizi evrensel bir dille yeniden keşfetmeli ve yeniden inşa etmeliyiz ...*" şeklindeki açıklaması yapımların kâr amacının yanı sıra milli bir kültürel sermayenin oluşturulmasının amaçlandığını göstermektedir (Erdoğan'dan "*Diriliş Ertuğrul*" açıklaması, 2017).

DE dizisinin seçilmesindeki bir diğer sebep yukarıda da bahsedilen dönemdeki değişimin bu yapımla başlaması, izlenme oranının diğer tarihi yapımlara nazaran daha yüksek olması gibi sebeplerdir. Bu bağlamda kimlik oluşumu, yerli ve millilik, ecdat, sosyal ve dini yaşantı kavramlarına odaklanarak toplumsal temel değerlerin televizyon vasıtasıyla nasıl aktarıldığını inceleyeceğiz. 2015-2019 yılları arasında 5 sezon 150 bölüm olarak yayınlanan dizinin ilk sezonu rastgele seçki yöntemiyle taranmıştır.

Seçilen bölümler içerik ve söylem analizi tekniği ile çözümlenmiştir. Söylem analizi veride yerleşik olan dilin incelenmesidir. Fakat bu inceleme ifade edilen dilsel öğelerin basit bir dilbilimsel incelenmesi olmayıp ifadelerin ötesinde yatan anlam ve içeriği incelemeyi gerektir (Çelik & Ekşi, 2013, s. 105). Dil, söylemin aracı olması bakımından ilk taşıyıcısı konumundadır. Bu bakımdan söylem bağlamında dil, biçim ve içeriği ile mesajın yanı sıra imgelemin de evidir. İçerik analizi bir veride o verinin biçim, kurgu ve sunumunu kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmesinden oluşur. İçerik en yalın hali ile söylem ve dilin uzamsal boyutunu teşkil eder. Yapımda sadakat, vatanseverlik, yardımseverlik, tevazu, teslimiyet, hoşgörü, yardımseverlik gibi değerlerin din/metafizik/maneviyat, aile, siyaset ve bir arada yaşam gibi olgular üzerinden aktarıldığı görülmektedir.

Bulgular

Dizinin birinci bölümü hikâyenin girişi ve karakterlerin tanıtımıdır. İlk üç sahne hikâyenin taraflarını betimler. İlk sahne pozitif yüklü mesajın kaynağı olan oba ile başlar. Kayı obası hayatı gayet güneşli ve açık bir havada tanıtılır. Ertuğrul Bey'in -obanın Bey'inin oğlu olmasına rağmen- bir demirci ustası ile "*Haydır Allah Haktır Allah*" zikri eşliğinde bir çelik parçasını kılıç yapmak üzere dövdüğünü görürüz. İlk diya-

log olan “*demir bile zikrullahı dayanamadı imana geldi*” sözü dizinin bütününün bir özeti mahiyetindedir aslında. Bu her ne kadar ritim nida olduğu düşünülse de hikâyede “iyi tarafın” çalışkanlığını ve bunu “hayat veren ve hakikat olan” tanrının vesilesi ile olduğunu henüz ilk sahneden görmekteyiz. Aynı sahnenin devamında oba ilgili hayati bir mesele konuşulurken Ertuğrul Bey “*bu mevzuları en iyi ağabeyim Gündoğdu bilir*” demektedir. Dizi bütünsel olarak ele alındığında iyi ile kötü, hakikat ile batılın tarafındakilerin bir kavgasını anlatan bir yapım olarak nitelendirilebilir. İyilerin safında yer almayan tüm karakterde görürüz ki iktidar bir entrika meselesidir. Yine yapım bir bütün içerisinde incelendiğinde Ertuğrul karakteri üzerinde şekillenen değerlerden bir tanesi tevazu yani haddini bilmektir. Had bilmek İslam dininin ve bu din ile şekillenmiş toplumsal geleneğin öğütlerinin başında gelmektedir. Bu sebeple güç ve iktidar, hırs ile değil tanrının yardımı ile, tek adamdan değil aile/obadan gelmektedir.

Hemen peşinden ikinci sahne ölümle başlar. Gri ve kapalı bir havada yüksek ve sarp bir kalede Tapınakçıların komutanı görevinden kaydardığı için bir askerini öldürmektedir. Biraz vakit sonra liderleri gelir ve kalenin karanlık iç ürpertici koridor ve odalarına şahit oluruz. *Tapınakçı, haçlı, üstad-ı azam* gibi kavramların bu sahnede sıkça geçmesi tesadüfi değildir. Türkiye’nin toplumsal hafızasında yüzyıllardır yer edinmiş bu kavramlar düşmanın kim olduğunu pekiştirir mahiyettedir. Bu betimlemeler bize aktarılmak istenen değer yargılarının tam karşıtlarını göstermek için bir araçtır aslında. Nitekim devamında haçlı askerlerinin aldıkları esirlerin içindeki kadına -ki ilerleyen bölümlerde görürüz ki esirler Selçuklu Hanedanına aittir ve kadın ileride Ertuğrul Bey’in eşi olacaktır- tecavüze yeltenir. Sahnenin sonunda Ertuğrul ve arkadaşlarının tesadüfen oradan geçerken *ya Allah* nidaları ile haçlıları öldürerek esirleri kurtardıkları sahneyi izleriz. Bu sahnede namus ve haya kavramı üzerinden iyi tarafın kahraman ve kurtarıcı yönü öne çıkarılmaktadır.

Üçüncü sahne ise tapınakçıların kalesinde olduğu gibi karanlık iç karartıcı bir mekânda Selçuklunun hain bir komutanı ile açılır. Komutan tapınakçılara yakın ürpertici bir görünüme ve sese sahiptir. İlk sahnede bahsettiğimiz tevazuyu bu sahnede göremeyiz. Komutanın oturma biçimi konuşması tamamen kibir kokmaktadır. İhanet konusu sadece bir figür üzerinden işlenmez. Örneğin Oba’nın Beyi Süleyman Şah’ın yoldaşı Kurdoğlu Bey ya da Gündoğdu’nun eşi Selcan Hatun gibi Kayı Obası içerisinde ihanet kavramı ile sembolleşen karakterler vardır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi olumlu değer yargıları ile karşı değer yargıları düalist bir biçimde yansıtılır. Sözgelimi pozitif değer yüklü karakterler gösterilirken müzik, ışıklandırma, kamera geçişleri

gibi teknik ve çevresel faktörler kendisine bağlayıcı bir tutum izlenirken negatif değer yüklü karakterlerde karanlık, huzursuz edici unsurlar tercih edilmiştir. Fakat bu unsurların bizatihi kendileri de değer atfeden bir yapıdadır. Örneğin bağlayıcı unsurlar genelde tasavvuf geleneğine atıfla soft bir ney sesi, sıcak ve birbirine bağlı bir aile ortamı olabilirken karşı temsiliyette ürpertici ses efektleri, karanlık, basık ortamlar gibi temalarla işlenmektedir.

İlk bölümden itibaren dizinin sonuna kadar gerçekleşen hadiseler bizi Ertuğrul Bey'in siyaset bilgisini ve cesaretini gösterir. Fakat şu da bir gerçektir ki bir hem bir Bey hem de bir kul olarak Ertuğrul'un tevekkülünü izleriz. Bu durum başına iş açma pahasına yardımseverliğiyle, kendinden büyük bir güç karşısında gösterdiği cesaretle, topluluğa hitap ettiği veya ibadet ve dua ettiği her sahnede görmek mümkündür. DE ve benzeri içeriğe sahip tarih dizilerinde dinin sembolize edildiği en güçlü kaynak tasavvuftur. Bu bir derviş figürü ile karakterize edildiği gibi tasavvuf tarihi içerisindeki önemli şahsiyetler de olabilmektedir. Nitekim DE'da da bu figür Ertuğrul'a akıl hocalığı yapan İbn Arabi karakteridir. Bu durum pozitif değerleri temsil eden tarafın kutsal ile olan ilişkisini gösterirken aralarında geçen diyaloglar değerlerin izleyiciye aktarımı için güçlü bir araç konumundadır. Bir taraftan ikinci bölümde geçen zikir sahnesi ve İbn Arabi'nin keramet göstererek Ertuğrul'u suikaste karşı uyarması metafizik bağlantının bir örneğidir. Diğer taraftan İbn Arabi'nin ağzından sık sık Hz. Peygamberin hadislerini ve dini kıssaları dinlememiz bir anlamda informal eğitimin örneğidir.

Karşıt değer grubunun inanca olan bağlantısı dini fark etmeksizin genellikle büyücü ve kahinlerle gösterilir. Burada çevresel içerikler incelendiğinde yine bir ayırım karşımıza çıkmaktadır. İslam ve tasavvufu temsilen aktarılan sahneler doğal bir akış içerisinde. Yani bir tarafı ısınmak için bir ateş etrafında, nehir kenarında yeşillikler içerisinde otururken, kitaplarla çevrili bir mekânda izleriz. Bu doğal seyrinde olanı ispatlar bize. Fakat büyücü, falcı ve kahinlerin olduğu mekanlar kuru kemikler, basık ve puslu bir hava fısıltılı konuşmalarla temsil edilir.

Dizinin ana teması Kayı Boyu'nun bir yurt edinme ve devlet kurma ideali üzerine kuruludur. Dizide vatan kavramı sadece refah içinde bir yaşam sürülecek toprak parçasını ifade etmez. Ertuğrul Bey, obanın Halep Emirliğinin topraklarına taşınmasının konuşulduğu toyda vatan için; *"toprağı yurt yapan mezarıdır, mezarımız olsun ki toprağımız yurt, yurdumuz da vatan olsun"* demektedir. Bağlamı ve diğer bölümlerdeki benzer sahnelerde geçen diyaloglar soy ve töreye bağlı olmanın yanı sıra dinin merkezde olduğu adaleti tesis edecek bir devlet anlayışının hâkim olduğunu gösterir. Dizide

sıkça tekrarlanan bir slogan olarak “mazlumların yanında zalimin karşısında saf tutacağız” sözünü örnek gösterebiliriz. Zalim ve mazlum okuması ırk/soy üzerinden değildir. Çünkü neredeyse hemen her siyasi entrikada kendi soydaşlarından zalim bir düşman, kendi soyundan veya dininden olmayan bir mazlum bulunmaktadır. Diğer taraftan kan bağı, vatan ve ataların mirası sıkı sıkı tutunulacak bir kaynaktır. Türk gelenekleri neredeyse her sahnede yer alır, kadim Türk kültürel mirası yaşatılması gerektiğinin ısrarla üzerinde durulur. Hatta Türklerin İslam öncesi dönemine dayanan Ergenekon Destanına dahi “Atalarımızın destanlarını masal mı sandın onlar bebe uyutmak için değil adam uyandırmak içindir biz onlardan bereketli toprakları da öğrendik etrafındaki demirden dağları eritmeyi de” şeklinde bir atıf vardır. Fakat buradaki milliyetçi değerler İslamiyet öncesine bir öykünme değil cesaret ve kahramanlığa bir övgü mahiyetindedir. Bu durumu Hz. Peygamberin «İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibidir. Onların Cahiliye dönemde hayırlı ve değerli olanları, dinî emirleri anlayıp amel ettikçe İslâm devrinde de hayırlıdır.» Hadisinde olduğu şekilde de okumak mümkündür. Nitekim ilk olarak 3. bölümde ve muhtelif bölümlerde de Ertuğrul Bey’in at üzerinde 4 nala giderken okuduğu şiir formundaki and farklı bir bakış olarak örnek gösterilebilir;

Soluk soluğa koşan atlara and olsun / Nallarından kıvılcım çıkanlara and olsun/ Boyumuz için, Atamız için, töremiz için ölmekten korkar isem/ Kara çelik öz kılcığım ile gök tekin gibi biçileyim/ Mavi gök yarılısın yağız yer delinsin / İsmim bengu taşlardan silinsin. Oğuz babam kutlu obam Ahirette benden davacı olsun/ Çıktığım gaza yolunda Allah yardımcım Hızır Ata yoldaşım olsun”

Bu yemin bu konu için çok güzel bir örnektir. Çünkü ilk 2 cümle Kuran-ı Kerim’de Adiyat Suresinin ilk iki ayetidir. Devamı ise yine Türk-İslam sentezi esaslı bir dil de kullanılarak bitmektedir.

SONUÇ

Her siyasi iktidar, içerisinden geldiği ideolojik söylemi fikir dünyasını halk tabanına yansıtmak ve güçlendirmek için kültürel bir iktidar kurmak en azından bunun çabasını sarfetmek zorundadır. Politik zeminde kitleleri ikna etmenin en güçlü yolu onları istenilen değerler sistemi içerisinde bir dünya görüşü kazandırmaktır. Bu durum sadece küçük kitleler için değil iktidarlar ve hatta global çapta devletler için de geçerli bir durumdur. Kendi kitleleri için bir kimlik inşa etmiş, büyük değişimler yapmış olduğu iddiasında bulunan ve karizmatik lider etrafında şekillenen iktidarlar bu konuda daha da ön plana çıkmaktadır. Weber’in ifadesi ile bu karizmatik otoritenin en güçlü argümanı çağrı ve misyondur (Weber, 2005, s. 79). Misyon kavramı belirli

değerler çerçevesinde sistematik bir oluşumdur. Diğer bir deyişle değerler bir misyonun ölçü birimleridir. Değerlerin kitlelere aktarılması pek çok şekilde gerçekleşmekle birlikte günümüzde en güçlü kaynaklarından bir tanesi medyanın kullanımudur.

Dizide işlenen temalar ağırlıklı olarak sadakat, vatanseverlik, din, tevekkül, hoşgörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Milli değer ve menfaatlere yönelik gösterilen hassasiyet vatanseverlik, yurttaşlık, sadakat ve ihanet kavramları üzerinden sıkça işlenmektedir. Yapımda din önemli bir yer tutar. Ahlaki ve manevi değerler izleyiciye dini tutum, davranış ve belirli karakterler üzerinden sunulur. Dua, tefekkür ya da ibadet gibi sahneler sıkça işlenmekle birlikte İbn Arabi ve Söğüt İmamı gibi karakterler dini mesajın doğrudan taşıyıcıları konumundadırlar. Dini değerler bu bakımdan sadece sembollerle ya da belirli temsiliyetleri üzerinden değil hikâye ve anlatılarla da desteklenmektedir. Dini ve ahlaki öğütler, tevazu, adalet, cihat ve şehadet gibi kavramlar bu karakterler üzerinden işlenmektedir. Bu açıdan manevi değerlere bağlı kalarak bütünleştirici milli bir kimlik inşa edilmektedir.

Ele alınan konu itibarıyla milli ve manevi değerler, kamusal kimliğe sahip karasal ve dijital yayın organları vasıtasıyla izleyiciye aktarılması ve bu sayede kültürel bir iktidar kurulması hedeflenmektedir. Çalışmada bu çaba için kullanılan içerik ve söylemler belirli göstergeler üzerinden tartışılmaya çalışılmıştır. Bu verilerin kamuoyunda bir karşılık bularak dönütlerinin oluşması dönem içerisinde günlük hayatta sıkça karşımıza çıkmaktadır. Dizinin reyting oranları, senaryoya paralel şekilde moda bir dilin oluşması, yazılı eserlerden, süs eşyalarına, oyuncaklardan, giyim ürünlerine kadar sembollerinin gündelik hayattaki görünümleri bahse konu olan değerlerin kamuoyunda bir karşılık bulduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W., & Bernstein, J. M. (2008). *Kültür Endüstrisi: Kültür Yönetimi* (N. Ülner, E. Gen, & M. Tüzel, Çev.; 3. bs). İletişim Yayınları.
- Başbakan Erdoğan'dan Muhteşem Yüzyıl'a ağır eleştiri. (2012, Kasım 25). <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-erdogandan-muhtesem-yuzyila-agir-elestiri-22009998>
- Behrens, R. (2011). Adorno Sözlüğü (M. Tüzel, Çev.). İçinde *Adorno Sözlüğü* (1. Baskı). Versus Kitap.
- Benjamin, W. (2014). *Pasajlar* (A. Cemal, Çev.; 11. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Bourdieu, P. (1997). *Televizyon Üzerine* (T. Ilgaz, Çev.; 1. Basım). Yapı Kredi Yayınları.
- Çelik, H., & Ekşi, H. (2013). SÖYLEM ANALİZİ. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 27(27), 99-117.
- Erdoğan'dan "Diriliş Ertuğrul" açıklaması. (2017, Mart 3). <https://www.hurriyet.com.tr/gun->

dem/erdogandan-dirilis-ertugrul-aciklamasi-40383307

- İlber Ortaylı'dan Muhteşem Yüzyıl yorumu: Bunu yazarların hiç bir şekilde tarihle ilgileri yok.* (2012, Kasım 29). (<https://t24.com.tr/haber/ilber-ortaylidan-muhtesem-yuz-yil-yorumu-bunu-yazarların-hic-bir-sekilde-tarihle-İlgileri-yok,218537>).
- Karaca, M. (2016). Sosyolojik Perspektiften İletişim. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(57), 626-648. <https://doi.org/10.17755/esosder.84218>
- Maigret, É. (2014). *Medya ve İletişim Sosyolojisi* (4. bs). İletişim Yayınları.
- Marşap, G., & Akbaba, S. M. (2020). Aydınlanmanın Diyalektiği'nde kültür eleştirisi. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 5(10), 102-118.
- Nişanyan Etimolojik Sözlük. (2025). İçinde *Nişanyan Etimolojik Sözlük*. <https://www.nisan-yansozluk.com/kelime/iletişim>
- Özuyar, A. (2007). *Devlet-i Aliyye'de Sinema*. De-ki Yayınları.
- Rigel, N. (Ed.). (2005). *Kadife Karanlık 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar* (2. Baskı). Su Yayınevi.
- TDK Güncel Türkçe Sözlük. (2025). İçinde *TDK Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr>
- Weber, M. (2005). *Bürokrasi ve Otorite* (H. B. Akın, Çev.). Adres Yayınları.

