

ISSN: 2199-353X

**CAPPADOCIA
JOURNAL OF
HISTORY AND
SOCIAL SCIENCES
(CAHIJ)**

INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

Volume 26

April 2026

NEVŞEHİR 2026

Indexed in:

EBSCOhost Research Databases (since 01 April 2022)

SocINDEX (EBSCOhost Database, since 01 April 2022)

İSAM

İdealonline

Sobiad

Editors

Editor-in-Chief: Dr. Ergun ÜSTÜN – eustun28@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6632-1075>

Associate Editor: Dr. Barış ERİÇOK – barisericok@nevsehir.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9217-9615>

Publisher

Prof. Dr. Kürşat KOÇAK

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9019-1784>

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

kursatkocak@nevsehir.edu.tr



Creative Commons Lisansı

Bu eser Creative Commons Atıf-

Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Advisory Board

- Prof. Dr. İlyas GÖKHAN – Ankara Hacı Bayram Veli University – ilyas.gokhan@hbv.edu.tr
(Founding Editor)
- Assoc. Prof. Dr. Gökhan ARASTAMAN – Hacettepe University – gokhanarastaman@gmail.com
- Assoc. Prof. Dr. Mirzahan EGAMBERDİYEV – Al-Farabi Kazakh National University – mirzahan.egamberdiiev@gmail.com
- Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU – Ankara University – gundogdu@humanity.ankara.edu.tr
- Prof. Dr. Haşim ŞAHİN – Anadolu University – hasimsahin@anadolu.edu.tr
- Prof. Dr. Hava SELÇUK – Erciyes University – hselcuk@erciyes.edu.tr
- Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU – Ondokuz Mayıs University – ibrahim.tellioglu@omu.edu.tr
- Prof. Dr. L. Gürkan GÖKÇEK – Nevşehir Hacı Bektaş Veli University – gurkangokcek@nevsehir.edu.tr
- Prof. Dr. Nasrullah UZMAN – Ankara Hacı Bayram Veli University – nasrullah.uzman@hbv.edu.tr
- Prof. Dr. Nevzat TOPAL – Niğde Ömer Halisdemir University – nevzattopal@hotmail.com
- Prof. Dr. Orhan DOĞAN – Kahramanmaraş Sütçü İmam University – odogan@ksu.edu.tr

About the Journal

CAPPADOCIA JOURNAL OF HISTORY AND SOCIAL SCIENCES (CAHIJ) is an internationally peer-reviewed, open-access scholarly journal published online semiannually since 2013. The journal publishes theoretical, empirical, and experimental studies that contribute to the field of social sciences. A wide range of research methods including statistical analysis, case studies, and interdisciplinary approaches are encouraged.

Available online at: <http://www.cahij.com/>

Referees of this Issue

- Prof. Dr. Ahmet AKSIN
- Prof. Dr. Ercan AĐLAYAN
- Prof. Dr. Hamza ALTIN
- Prof. Dr. L. Gürkan GÖKÇEK
- Assoc. Prof. Dr. Ali AKIRBAĐ
- Dr. Banu ÇETİN ÜNAL
- Dr. aĐrı BAKIR
- Dr. Fatih SANSAR
- Dr. Nihan OZANSOY TUNÇDEMİR
- Dr. Serter ORAN

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

-Tuğçe HORUNLU, Şerif NOGAY, <i>Eski Çağda İmparatorlukların Yahudi Politikası: Siyasi ve Dini Unsurlar Bağlamında Bir Değerlendirme</i>	1-20
-Hamide DEDE, <i>TBMM Zabıt Ceridelerine Göre Kore'ye Asker Gönderme Meselesi</i>	21-39
-Öztekin DÜZGÜN, <i>Türkiye'de Makbul Yoksul İnşası Örneği: Pembe İncili Kaftan</i>	40-60
-Umran GÖKYER, <i>Gölgede Kalmış Bir Vakâr: Arşiv Belgeleri ve Hâtıratlar Işığında Fatma Pesend Hanımefendi (1876 – 1928)</i>	61-79
-Esra ÖZLÜK, Pınar ÜLGEN, <i>Doğu ve Batı Heretikliğinde Kadın</i>	80-106

Tuğçe HORUNLU

Dr. Bağımsız Araştırmacı.

ORCID: 0000-0002-5821-8104

t.horunlu@gmail.com

Şerif NOGAY

Doktora Öğrencisi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı.

ORCID: 0000-0002-4981-5337

serifnogay@gmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 25.10.2025

Kabul/Accepted: 10.12.2025

**ESKİ ÇAĞDA İMPARATORLUKLARIN YAHUDİ POLİTİKASI: SİYASİ VE DİNİ
UNSURLAR BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME**

Öz

Mezopotamya, MÖ I. binin ilk yarısında önce Asurlular, sonrasında ise Babillilerin egemenliğine sahne olmuştur. Yeni Asur ve Yeni Babil imparatorlukları olarak adlandırılan bu devletler, din-siyaset eksenli sömürüye dayanan politikaları ile bölgenin en kudretli devletleri haline gelmişlerdi. Yönetim mekanizması açısından pek de farklı olmayan bu iki güç, bünyelerinde pek çok halkı barındırmaktaydılar. Bunlar arasında varlıkları MÖ II. binyıla kadar giden Yahudiler müstesna bir yer tutar. Yahudi toplulukları, başta Asurlular ve Babilliler tarafından olmak üzere tarih boyunca birçok sürgüne maruz bırakılmış, sürgün dönemlerinde güç koşullarla karşılaşmıştır. Asur ve Babil imparatorluklarının uyguladığı bu sürgün politikası İsrâiloğulları üzerinde derin izler bırakmış, Yahudi kimliğinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Yahudilere karşı uygulanan sürgün ve baskı politikası daha sonra Büyük İskender'in Pers İmparatorluğu'na son vererek bölgede söz sahibi olmasıyla ardından Roma İmparatorluğu'nun bölge siyasetinde yer almasıyla devam etmiştir. Yahudi topluluklarının tarihsel sürecinde Asur, Babil, Makedon ve Roma imparatorluklarının Yahudilere karşı başta sürgün olmak üzere uyguladığı politikaların siyasi ve dini unsurlar bağlamında değerlendirilmesi oldukça önemlidir. Çalışmada sürgün sonrası Yahudilerin farklı coğrafyalardaki mücadeleleri, kültürel dirençleri ve ritüelleri çoğunlukla yazılı belgeler üzerinden analiz edilmektedir. Bu belgeler çalışmaya kaynak teşkil etmesi bakımından tartışmaya açık olsa da yaşamı sürgünlerle özdeşleşmiş Yahudiler için tartışmasız bir öneme sahiptir. Yahudi tarihini sürgün perspektifinde ele alan bu çalışma, Babil sürgünü başta olmak üzere Yahudi kimliğinin oluşmasında etkili olan faktörlere ve sürgünlerin görünen-görünmeyen nedenlerine açıklık getirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Asur, Babil, Helen, Roma, Yahuda.

JEWISH POLICY IN ANCIENT EMPIRES: AN EVALUATION IN THE CONTEXT OF POLITICAL AND RELIGIOUS ELEMENTS

Abstract

During the Iron Age, that is, in the first half of the first millennium BCE, Mesopotamia successively came under the domination of the Assyrians and, subsequently, the Babylonians. These polities, referred to as the Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires, emerged as the most powerful states of the region through policies of exploitation fundamentally grounded in the interrelation of religion and politics. Administratively, the two empires displayed few structural differences and incorporated a wide variety of peoples within their territories. Among these groups, the Jews—whose presence in the region can be traced back to the second millennium BCE—occupied a distinctive position. Throughout history, Jewish communities were repeatedly subjected to deportations, most notably under the Assyrians and Babylonians, and endured severe hardships during these periods of exile. The deportation policies implemented by these empires left profound and enduring effects upon the Israelites, playing a decisive role in the formation of Jewish identity. The practices of deportation and oppression directed against the Jews were later perpetuated and even intensified under the Roman Empire, which succeeded Assyria and Babylonia in the Ancient Near East.

This study, which situates Jewish history beginning with the patriarch Abraham, aims to examine the measures of oppression—chiefly exile—employed by the Assyrian, Babylonian, and Roman empires, within both political and religious contexts. Furthermore, it investigates the struggles, cultural resilience, and ritual practices of the Jews in various geographical settings following exile, primarily through the analysis of written sources. Although these sources remain subject to scholarly debate, they are of indisputable importance for a people whose historical experience has become inextricably bound with exile. This study examines Jewish history from the perspective of exile, aiming to elucidate both the visible and invisible causes of the exiles—particularly the Babylonian Exile—and the factors that influenced the formation of Jewish identity

Keywords: Assyria, Babylon, Hellenic, Judah.

Giriş

İsrâiloğulları ve Yahudi tarihi, birbirinin devamı niteliğinde olan iki ayrı dönemi kapsar. Tarihlerini Eski Ahit'ten hareketle İbrahim peygambere dayandıran Yahudiler, sürgün dönemlerine kadar İbraniler ve İsrâiloğulları olarak anılıyordu. Yahudilerin özellikle Babil sürgünüyle birlikte kutsal topraklardan ayrılmaları, mabetlerini kaybetmeleri, sürüldükleri bölgelerde kendilerini hesaba çekmelerine ve dini kurallar etrafında kenetlenmelerine ortam hazırlamıştır. İbrani dilinde “Golah/Galut” şeklinde ifade edilen sürgün, insanın bulunduğu yerden çıkarılması ve başka yerlere gönderilmesi anlamına gelir.¹ Terim olarak da yurtlarından çıkarılan insanların başka diyarlara gönderilerek hâkimiyet altına alınmasını ifade eder. Yahudi inancında teolojik açıdan ele alınır ve Tanrı ile insan arasındaki mesafelerin artması şeklinde değerlendirilir. Genellikle sürgünle aynı anlamda kullanılan diaspora ise Babil sürgününden sonra bir araya gelen ancak yine benzer nedenlerle dünyanın dört bir tarafına dağılan ve İsrail Devletinin kuruluşuna kadar süren kopmaları ifade eder.²

Asur ve Babil dönemi sürgünleri, asimile amaçlarının aksine ilginç bir şekilde Yahudilerin daha güçlü bir kimlikle ortaya çıkmalarına neden olmuştur. Fakat Yahudi kimliğinin ortaya çıkmasında, döneme damgasını vuran Asur ve Babil gibi emperyalist devletlerin politikalarının büyük ölçüde etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira MÖ 8. yüzyılın ortalarından itibaren giderek büyüyen Asurlular eyalet sistemine geçmiş ve askeri seferlerle kazanılan toprakları elde tutabilmek veya bu toprakları amaçlarına uygun bir şekilde yönetebilmek için çeşitli politikalar gerçekleştirmişti. Bu politikaların başında da işgal ettikleri coğrafyada toplu nüfus aktarımları bir başka ifadeyle sürgün

¹ Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, Eskiye Yayınları, Ankara, 2019, s. 28.

² Kurt, s. 9.

yöntemini benimsemişlerdi ve bu yöntem sıkça uygulanmıştı.³ Orta Asur Devleti krallarından I. Tiglat-pileser (MÖ 1114-1076) ile başlayan Asur devletinin Doğu Akdeniz politikaları, zamanla ardılları olan hemen her Asur kralı tarafından öncelikli bir hal almış ve III. Tiglat-pileser (MÖ 744-727) zamanında sıkça karşılaşılan sürgünler, Asurbanipal'e (MÖ 668-626) kadar aralıksız devam etmiştir. Bu süreçte 500 farklı yer isminin zikredildiği, toplamda 157 nüfus nakli yapıldığı ve kaynaklara göre yaklaşık 4.5 milyon insanın farklı bölgelere nakledildiği anlaşılmıştır.⁴

Yeni Asur Devletinin yıkılmasından sonra yerini alacak olan Yeni Babil Devleti de Asur politikalarını devam ettirmiş ve Mezopotamya'da demografik yapının değişmesinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Bilhassa II. Nabukadnezar (MÖ 605-562) bu anlamda ön plana çıkmaktadır. Tevrat'ta yer bulan ve literatüre "Babil sürgünü" olarak geçen sürgün ile ilgili pek çok araştırma ele alınmıştır.⁵

Yahudiler Roma İmparatorluğu zamanında da çeşitli baskılara maruz kalmıştı. Her ne kadar Yahudilerin inanç anlayışı (monoteist din) bazı Romalılar arasında rağbet görse de Kudüs'e atanan Romalı valilerin türlü sebepler ile Yahudileri baskı altına aldıkları bilinmektedir. Roma yönetiminin Yahudilere karşı kötü muamelesi bazı isyanlara yol açmış ancak bu isyanlar kanlı bir şekilde bastırılmıştı. Roma İmparatorluğu da Asur ve Babil İmparatorlukları gibi sürgün politikasını benimsemiş ve çok sayıda Yahudi, imparatorluğun muhtelif yerlerine sürülmüştü. İmparatorluk aynı zamanda Yahudilere karşı müdahalelerde oldukça acımasız davranmış ve katliamlar yapmıştı.⁶

İsrâiloğulları ve Yahudilik

İsrail tarihi ve Yahudiliğin fikri temelleri Hz. İbrahim dönemine kadar uzanır.⁷ Hz. İbrahim ile ilgili kaynaklarda net bir tarih vermek mümkün olmamakla birlikte onun yaşadığı yılların MÖ 2000-1800'ler olabileceği ileri sürülür.⁸ Eski Ahit'te anlatılanlara göre İbrahim peygamber, Keldanilerin Ur şehrinden babası Terah, hanımı Sara ve yeğeni Lut ile birlikte Kenan'a (Filistin)⁹ doğru yola çıkmış fakat Kenan'dan önce Harran'a gitmiştir.¹⁰ Burada bir müddet kaldıktan sonra Rab, İbrahim'e kendisini ve kavmini mübarek kılacağını vad ederek Kenan'a gitmelerini bildirmiş, bunun üzerine İbrahim peygamber ailesini, kavmini ve mal varlığını alarak Kenan'a hareket etmiştir.¹¹ İbrahim peygamberin geldiği dönemlerde bölgenin genel bir adı yoktu. Bölgede bulunan yerler oralarda

³ Yeni Asur Devleti zamanında sürgünlerle ilgili bilinen en kapsamlı çalışma B. Oded tarafından yapılmıştır. (Bustenay Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden, 1979.) Son olarak F. Akyüz konuyla ilgili detaylı bilgiler vermiştir. (Faruk Akyüz, "Yeni Asur Devletinin Sürgün Politikası", *Eski Yakın Doğuda Sürgünler*, Ed. İrfan Albayrak, Ankara, 2020, 129-179.)

⁴ Akyüz, 130.

⁵ Konuyla ilgili son çalışma için bkz. Koray Toptaş, "Yeni Babil Devleti'nin Sürgün Politikası", *Eski Yakın Doğuda Sürgünler*, Ed. İrfan Albayrak, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara, 2020, s. 239-264.

⁶ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2012, s. 39.

⁷ Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2023, s. 111.

⁸ Bu bilgi arkeolojik ve yazılı kaynaklarla doğrulanmış değildir. Tamamen Kutsal Kitap kronolojisinden hareketle metin çözümlenmeleri ve soy kütüğü hesaplarına dayanır.

⁹ Kenan bölgesi, günümüzde İsrail, Filistin, Lübnan'ın güneyi, Ürdün'ün batısı ve Suriye'nin güneybatı kısmını alan coğrafyadır. Bölge için Mısır hiyerogliflerinde "Pelest", II. Sargon döneminde ise "Palaštu" ve "Pilistu" isimleri kullanılmış fakat ne Mısır ne de Asur kaynaklarında bölge sınırlarından bahsedilmemiştir. Filistin bölgesi ismini ise, MÖ 1100'lü yıllarda Ege Göçleri ile gelen ve Aslen Giritli olduğu düşünülen Filistlerden almıştır. Bkz. Hüseyin Avni Bıçaklı, "Filistin-İsrail Sorunu Tarafların Etnik Söylemleri ve Antik Tarihin Filistin Topraklarında, Filistler ve İbraniler Arasında 3200 Yıl Önce Başlayıp 600 Yıl Süren İlişkilerden Bugünkü Soruna Yansıyan Tarihsel Dinamikler", *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 3/15 (2022), s. 101.

¹⁰ "Tekvin", *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 10.

¹¹ "Tekvin", s. 11."

yaşayan ya da hüküm süren kavim adlarıyla sınırlanmıştı. Kenan ve Filistin, bölge adı olarak sonraki dönemlerde kullanılmıştır.¹²

Filistin sınırları içinde yer alan Hebron (El Halil), Yahudilerin resmi anlamda sahip olduğu ilk topraktır. 400 şeşel gümüş (yaklaşık 3200 gr.) karşılığında satın alınmasına vesile olan olay, Hz. İbrahim'in vefat eden eşi Sarah'ın vefatıdır. Tevrat'ta Sarah'ın defnetmek için satın aldığı bir mağaradan (Machpelah Mağarası) bahsedilir. Bu bahis, İncil'de de detaylı bir şekilde anlatılmıştır.¹³

Böylelikle Hz. İbrahim zamanla kavmiyle birlikte geldiği Kenan'da hızlı bir şekilde çoğalmaya, çoğaldıkça güçlenmeye ve etraftaki kabileleri kendine bağlamaya başladı. Ancak hâkimiyet altındaki kavimlerin sayısı ve toprakların miktarı arttıkça çeşitli sorunlar da ortaya çıktı. Hz. İbrahim, karşılaştığı sorunların çözümünde ve kendisine bağlı kavimlerin düzenini sağlamada ilahi güce dayanmış, peygamberlik vasfını etkili bir şekilde kullanmıştır. Kendisinden sonra gelen İbrani liderler de (özellikle Hz. Musa) İsrâiloğulları'nı bir arada tutmak ve varlıklarını devam ettirmek için bu anlayışı sürdürmüştür.¹⁴ Dahası peygamberler bu güçlü etkilerini, evvela esaret dönemlerindeki Yahudilikte, Yahudilik ve Hristiyanlık yoluyla da dünya tarihinde hissettirmişlerdir.¹⁵

Bununla birlikte İsrâiloğulları Tevrat'ta verilen şecereye binaen kendilerinin Sâmî halklarından bir topluluk olduğuna inanırlar.¹⁶ Samiler, Tevrat'taki hikâyelere dayanan eski kitaplarda ikinci Âdem olarak da anılan Nuh peygamberin oğlu Sam'a dayandırılır. Sam'ın soyundan gelen toplulukların kullandıkları dil temelde aynı ya da benzer olduğu için bunlara genel olarak Samiler adı verilir. Bu toplulukların önemli bir kısmını Araplar meydana getirir.¹⁷ Samilerin tam olarak nereden geldikleri ve hangi bölgelere yayıldıkları hakkında kesin görüşler olmamakla birlikte, Mezopotamya, Suriye ve Filistin topraklarının Sumerlilerden beri Samilere ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Muhtemelen ilk vatanları Arabistan olan Samiler, Orta Asya'dakine benzer bir kuraklık ve güç yaşam koşulları nedeniyle kuzey bölgelere doğru büyük göçlere kalkışmış ve Sumerlilerin yaşadığı coğrafyaya yerleşmeye başlamışlardır. Zamanla Sumer medeniyetinden istifade yoluyla güçlenmeye başlamış, Akad, Babil ve Asur gibi devletlerin idari ve içtimai yapısını teşkil etmişlerdir.¹⁸ Hz. Nuh'un oğlu Sam'a dayandırılan Samiler esas itibarıyla Hz. İbrahim, onun oğlu İshak ve torunu Yakup'tan gelen toplulukların tümünü kapsamaktadır. Zamanla farklı bölgelere dağılarak çoğalan bu kitleler içindeki İbraniler, Yakup Peygamberden sonra İsrâiloğulları olarak adlandırılır ve bunlar günümüz Yahudilerinin ataları olarak kabul edilir.¹⁹ Yahudilerin soyu onun on iki oğluyla devam eder ve her bir oğlu bir kabileye adını vererek yaşamlarını sürdürür. Kenan topraklarına varis kılınma sadece Yakub'un on iki oğlu için geçerli kılınır.²⁰ İsrâiloğullarının on iki kabileden oluşması durumu buradan kaynaklanmaktadır. Daha sonra bunlardan iki kabile ayrılarak başkenti Samariye olan İsrail Devletini, diğer on kabile de başkenti Yerusalem (Kudüs) olan Yuda Devletini kurmuşlardır.²¹ Ancak bu ayrımdan önce Yahudi tarihinin ana karakterlerinden olan Yakub'un oğlu Hz. Yusuf ve torunu Hz. Musa'ya değinmek gerekmektedir:

Kenan ülkesinde yaşanan bir kuraklıktan dolayı Yahudiler Mısır'a göçmek zorunda kalmıştı. Yakup peygamberin oğlu Hz. Yusuf MÖ 1650'li yıllarda Mısır'a yerleşmişti. Bu sıralarda Mısır yönetimi,

¹² Bıçaklı, s. 100.

¹³ Bugün El-Halil şehrinde bulunan İbrahim Camii (Cave of Patriarchs) bu mağarayla özdeşleştirilmektedir.

¹⁴ Çığ, s. 111.

¹⁵ Will Durant - Roger Lambelin, *Yahudi Tarihi ve Siyonist Liderlerin Protokolleri*, (Çev. Sami Sabit Karaman), İnkilâb Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 51.

¹⁶ Mustafa Kılıçaslan, *İsrâiloğulları ve Yahudi Tarihi*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara, 2024, s. 2.

¹⁷ Neşet Çağatay, "Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3-4 (1955), s. 44.

¹⁸ Çağatay, s. 45.

¹⁹ Kılıçaslan, s. 7.

²⁰ "Tekvin", s. 17, 26, 28.

²¹ Ekrem Memiş, *Eski Mezopotamya Tarihi*, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa, 2007, s. 195.

Asya kökenli Hiksosların elindeydi. Hz. Yusuf, Hiksos idaresindeki Mısır krallığında önemli görevlere getirilmiş, İsrâiloğulları rahat ve saygın bir yaşam sürmeye başlamışlardı. Fakat Hiksosların Mısır idaresini ellerinde bulundurması Mısırlılar arasında rahatsızlığa neden olmuştu. Yabancı kavimlerin hâkimiyetinden duyulan rahatsızlık nedeniyle MÖ 1539'da Mısırlı Ahmose tarafından Hiksos yönetimine son verilmiş, İsrâiloğulları için de Mısır'daki rahat dönem sona ermişti. Tevrat'ta verilen bilgilere göre Hz. Musa bu dönemde Mısır'da Yakub peygamberin üçüncü oğlu Levi'nin oğlu olarak dünyaya gelmişti. Hz. Musa'nın doğduğu sıralarda İsrâiloğulları ağır bir esaret altındaydı. İbranîli erkek çocuklar ya doğrudan öldürülüyor ya da Nil Nehri'ne atılıyordu. İsrâiloğulları üzerindeki baskılar ve erkek çocukların öldürülme korkusu oldukça ilerlemişti. Bu şartlar altında annesi onu doğduktan sonra ancak üç ay saklayabilmiş, daha fazla koruyamayacağını anlamıştı. Bebeği sazdan yaptığı ve ziftle sıvıdığı bir sepetin içine koyarak sarayın yakınlarında Nil'in kenarında bir sazlığa bıraktı. O sırada yıkanmak için nehre inen Firavunun kızı sepeti fark etmiş, bebeğin İbrani olduğunu anladığı halde onu saraya götürerek evlat edinmişti. Kutsal metinlerin bu hikâye ile ilgili anlatımlarında firavunun kızının bebeği sudan çıkardığı için ona sudan çıkarılan anlamında "Moşe" adını verdiği kayıtlıdır.²² Fakat bu bilgiler, Moşe isminin etimolojisini açıklamaktan ziyade, Musa'nın İsrail tarihindeki rolüne, İsrâiloğullarını denizden geçirerek Mısır esaretinden kurtaran yönüne dikkat çekmektedir.²³ Kimi araştırmacılar, Musa'yı evlatlık edinen kadının on sekizinci hanedandan I. Thutmose'nin kızı olduğunu, Moşe isminin de bununla bağlantılı olarak "mose" den geldiğini ileri sürerler. Mose, Mısır firavunlarının isimlerinde kullanılan "Tanrı'nın hediye ettiği oğul" anlamına gelen bir tamlamadır.²⁴

Hz. Musa, kendinden önceki peygamberlere rağmen Yahudi inancında şeri anlamdaki ilk peygamberdir. Çünkü O, Tanrı'nın İsrail halkına gönderdiği Tevrat'ı getiren, Yahve'nin emir ve yasalarına dayalı adalet anlayışıyla kavmini kabile sisteminden çıkaran, din ve dünya işlerini tek elde yürüterek düzeni sağlayan yüksek bir şahsiyettir.²⁵ Bu bakımdan İsrâiloğulları tarihinde ve Yahudilikte hem dini hem de siyasi lider olarak ayrı bir öneme sahiptir. Hz. Musa'nın İsrâiloğullarını Mısır esaretinden kurtarmak ve vaat edilmiş topraklara götürmek için gösterdiği mucizevi çabalar, onu diğer peygamberlerden ayırır. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'te peygamberler arasında bir benzerinin olmadığı ifade edilir.²⁶

Hz. Musa'ya İsrâiloğulları nezdinde haklı bir itibar kazandıran çıkış (Mısır'dan kaçış) hadisesinin II. Ramses'in Mısır tahtında bulunduğu MÖ 1279-1213 yılları arasında yaşandığına dair yaygın bir kanaat vardır. Fakat bu yaygın görüş de yine o dönemle ilgili Tevrat'ta verilen bilgilere dayanır.²⁷ Kitabın Çıkış bölümündeki metinler, o sırada Mısır tahtında bulunan Ramses'in İsrâiloğullarının giderek çoğalmasından ve düşmanlarla işbirliği yapmasından korktuğunu, bu korkuyla İbranileri Ramses ve Pitom şehirlerinin inşasında ağır şartlarda çalıştırdığını anlatır.²⁸

Tevrat'a göre Musa, İbranilere eziyet eden Mısırlı bir şefi öldürdükten sonra çöle kaçarak bir ailenin yanına sığınmıştır. Peygamberlik görevi bu ailenin hayvan sürülerini güderken verilmiş, Mısırda kölelik altında inleyen İsrâiloğullarını kurtarması kendisinden istenmiştir. Rab, Musa ile yaptığı

²² "Çıkış", *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 57.

²³ Salime Leyla Gürkan, *İbrâhim'den Ezrâ'ya İsrâiloğulları Tarihi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2024, s. 90.

²⁴ Gürkan, s. 91.

²⁵ Ömer Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamber", *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (2010), s. 153.

²⁶ Harman, s. 131.

²⁷ Gürkan, s. 109.

²⁸ "Çıkış", s. 56.

görüşmede İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un (İsrail'in) Allah'ı olduğunu, zulüm gören İsrail kavmini Mısır'dan çıkarması için Firavuna gitmesini ve bu konuda kendisine yardımda bulunacağını söylemiştir.²⁹ Böylece Hz. Musa'nın Mısırdaki köleleştirilmiş olan İbranileri kurtarma görevi başlamış, bu görev süresince çok sayıda mucize göstermiştir. En büyük mucizesi, asasıyla Kızıldeniz'i yararak İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarması ve kölelikten kurtarmasıdır. Hz. Musa, firavunun bütün engellemelerine rağmen kendisine verilen mucizevi güçlerle esaret altındaki İsrail kavmini Mısırdan çıkarmayı başarmıştır. Fakat Mısır'dan çıkışla sorun bitmemiş, yaklaşık kırk yıl sürecek daha zorlu ve uzun bir çöl dönemi başlamıştır. Bu dönemde Sina Dağı'nda³⁰ Tanrı ile görüşen Musa'ya kavmine tebliğ edilmek üzere Tevrat (Tora) verilmiştir. Tanrı ile Musa arasında Tevrat'a uyulması karşılığında yapılan anlaşma, İsrailoğulları tarihinde İbrahim peygamberle yapılan ahit (sünnet) kadar önemli görülür. Sina Ahdi olarak da bilinen bu ikinci sözleşmeye uymaları halinde İsrailoğullarına hem Tanrı'nın en üstün kavmi olacakları hem de Kenan'a kavuşacakları vaat edilmiştir.³¹ Yahudi anlayışına göre Musa'ya Sina Dağı'nda sadece On Emir'den oluşan levhalar verilmiştir. İbrani dilinde Tora olarak adlandırılan Tevrat ise kırk yıllık çöl yaşamları boyunca gönderilen vahiylerden oluşur.³² Musa'ya bildirilen emir ve yasaklar Sumer ve Babil kanunlarına benzerlikleriyle dikkat çektiği gibi Rab, Yehova'nın İsrail'e mahsus kıskanç bir Tanrı olarak öne çıkmasıyla da dikkat çekmektedir:

“Kendin için hiçbir surette oyma put yapmayacaksın. Çünkü ben senin Allah'ın Rab...kıskanç bir Allah'im.”

Ayrıca Rab Yehova, kendisini sevmeyen günahkârlar bir kenara, bunların çocuklarını ve torunlarını cezalandıracak kadar korkutucu ve kindar bir Tanrıdır.³³ Fakat İsrailoğullarının başından beri isyankâr oluşu ve işlediği günahlar Tanrının kendisini bu şekilde göstermesine neden olmuştur. Nitekim sonraki dönemlerde yaşanan adaletsizlikler, güçlünün güçsüzü ezmesi ve artan istismarlar kendisini sade bir çoban olarak gören Amos tarafından şiddetli bir şekilde tenkit edilmiş, yozlaşanlar Tanrı'nın ağzından bildirilen sözlerle adeta keskin bir kılıç gibi tehdit edilmiştir:³⁴

“Mademki fakiri ayaklar altına alıyorsunuz, yontulmuş taştan evler yaptınız fakat onlarda oturmayacaksınız. Güzel bağlar diktiniz fakat onların şarabını içmeyeceksiniz. Çünkü cinayetlerinizin çok ve suçlarınızın ağır olduğunu biliyorum.”³⁵

Tanrı'nın Amos aracılığıyla yönelttiği suçlamalar ve savurduğu tehditler İsrail kavminin ne denli yozlaştığını göstermesi bakımından önemlidir. Kavminin evvelinden haberdar olan Yehova ahirini de gördüğü için Musa'ya Sina Dağı'nda On Emri bildirmişti.

Sina Ahdi (On Emir), kimi araştırmacılara göre Mısır'dan çıkış hadisesi ile birlikte kimi araştırmacılar göre de müstakil bir hadise olarak İsrailoğullarının etnik kökenli bir din anlayışı oluşturmaları bakımından tarihi öneme sahiptir.³⁶

²⁹ “Çıkış”, s. 57.

³⁰ Sina Dağı ya da sonraki ismiyle Tanrı Dağı'nın Sina Yarımadası'nın güneyindeki Cebelimûsa Dağı olduğu düşünülmektedir. Fakat Gürkan, el-Kasas'a dayanarak Musa'nın Mısır'dan kaçışından sonra kaldığı ve ilk vahyi aldığı yerin Medyen olduğunu ve dolayısıyla Sina Dağı'nın Kuzey Arabistan'da bulunduğunu düşünmektedir.

³¹ Gürkan, s. 26.

³² Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, Milet Nihal Yayınları, İstanbul, 2021, s. 144.

³³ “Çıkış”, s. 76.

³⁴ Durant - Lambelin, s. 48.

³⁵ “Amos”, *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-1 Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 867.

³⁶ Gürkan, s. 124.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Araplarla aynı kökenden olan İbraniler, Babil sürgününden sonrası geliştirdikleri Yahudi kimliklerini korumayı başarmış, Yahudiliği etnik milliyetçilik ekseninde hem bir din hem de topluluk adı olarak günümüze kadar taşınmıştır.³⁷

Asur Dönemi Yahudi Politikası

Fırat ve Dicle nehirlerinin Anadolu sınırlarını aşıp Basra Körfezine döküldüğü yere kadar olan yaklaşık 120.000 km²'lik alan, Mezopotamya olarak adlandırılır. Mezopotamya, tarihin akışını değiştiren Sumerlerden günümüze kadar çok sayıda medeniyete ev sahipliği yapmıştır.³⁸ Mezopotamya'nın güçlü medeniyetlerinden olan Asurlular, yaklaşık olarak MÖ 2000 ila 612 yılları arasında bölge tarihine damga vurmuştur.³⁹ Kendilerinden önce bölgede hüküm süren Akadlar ve Babiller gibi Sami halklarından biridir. Sumer tabletlerinde "Martu" şeklinde kaydedilen, Akad dilinde "bedevi" anlamına gelen Amurrularla irtibatları vardır.⁴⁰

Asur dönemi Yahudi sürgünleri ise aşağıda açıklanacağı üzere acımasız kişiliğiyle tanınan Asur kralı III. Tiglat-pilaser'le başladı. Asur kralı III. Tiglat-pileser, MÖ 734'te kuzeyde bulunan Urartular üzerine sefere çıkmıştı. Bu sefer hakkında bilgi veren yıllıklardaki tahribat nedeniyle Urartularla yapılan savaş hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Tiglat-pileser'in bu sefer sonrasında Asur hâkimiyetini ülke topraklarının kuzeyinde ve batısında yeniden tesis etmişti. Haliyle Tiglat-pileser için sıradaki hedef güneyde yer alan Filistin topraklarıydı. İsrail ve Yahuda krallıklarının bulunduğu topraklar, Asur İmparatorluğu için özellikle ekonomik anlamda büyük bir önem arz ediyordu. Çünkü imparatorluk sınırları içinde başlayıp Mısır'a kadar uzanan ticaret yolları Filistin'den geçiyordu. Dolayısıyla bu yolların kontrolünü sağlamak Asurlular için oldukça elzem bir durumdu ve bir an önce İsrail Krallığı üzerine sefere çıkılması gerekiyordu.⁴¹

III. Tiglat-pileser, İsrail toprakları içinde yer alan Galile, Naftali ve Gilead bölgelerini ele geçirdikten sonra bu bölgelerde yaşayanları Asur topraklarına sürgüne gönderdi. Ancak sonuçları bakımından İsrâiloğulları üzerinde etkili olan asıl sürgün ise Asur kralı II. Sargon döneminde yaşanmıştır.⁴² II. Sargon, MÖ 722'de Samiriye'yi ele geçirdikten hemen sonra bölgedeki halkın büyük bir kısmını Asur topraklarına gönderdi. Sargon bu başarısını şu şekilde ifade etmektedir:

*"Samarya'yı kuşattım ve ele geçirdim. İçlerinden 27.290 kişiyi ganimet olarak aldım. Onların içlerinden 50 savaş arabalı birlik topladım. Geri kalanlara kendi uğraşlarını devam etmelerine izin verdim. Yöneticimi üzerlerine atadım ve önceki kralın haracını ben de topladım."*⁴³

Asur arşivlerinde sürgüne gönderilenlerin durum ve koşulları veya ne tür görevlere verildikleri hakkında çok sayıda yazışma bulunmaktadır. Bunlardan sağlıklı ve gücü yerinde olanları daha ziyade ordu bünyesinde görevlendirilmişlerdi. Örneğin II. Sargon'un sürgünlerden görevli memuru Mannu-ki-Adad'a yazdığı bir mektupta sürgün edilenlerin sarayın hizmetine sunulan 1119 güçlü erkeğin piyade olarak ordu hizmetine alındığı ifade edilmiştir:

³⁷ Bıçaklı, s. 101.

³⁸ L. Gürkan Gökçek, *Asurlular*, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara, 2020, s. 13.

³⁹ Gökçek, s. 35.

⁴⁰ Gökçek, s. 31.

⁴¹ Kurt, s. 32.

⁴² Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, (Çev. Filiz Orman), Pozitif Yayınları, İstanbul, 2001, s. 89.

⁴³ Hande Duymuş Florioti, "Yeni Asur Devri'nde Gerçekleştirilen Toplu Nüfus Nakillerinden Örnekler", *History Studies International Journal History* 4/2, Temmuz 2012., s. 156-160.; Faruk Akyüz, "Yeni Asur Devleti'nin Sürgün Politikası", *Eski Yakın Doğu'da Sürgünler*, (Ed. İrfan Albayrak), Bilgin Yayıncılık, Ankara 2020., s.139.

“1119 güçlü erkek. Hepsi birden 5000 kişiydiler. Onlardan ölenler ölüp gittiler, hayatta kalanla hala sağdırlar Sarayın piyadelerine (zıku) verdiler. Ve görev olarak sana emanet ettiler. Öyleyse sen bazılarını askere alarak diğerlerini savaş arabasına yönelterek ve geri kalanlarını da süvari yaparak neden onların kendi düzenli birlikleriyle alıyorsun? Şu an sana yazıyorum: Onların çoğunu güneye ve kuzeye veya ayak işi için neresi olursa oraya göndermişsin; her neredeseler onları çağır. Benim saki başım varana kadar onlar burada olmalı. Onları kontrol etmesi için saki başımı şimdi oraya yollayacağım.”⁴⁴

Sürgün edilen İsrail kabilelerinden çoğu (kayıp on İsrail kabilesi) büyük ihtimalle gönderildikleri yerlerdeki kültürlerin etkisiyle zamanla asimile olup tarih sahnesinden silindi. Sürgüne gönderilmeyip Samiriye’de bırakılanlar ise bir müddet sonra İbrahimî dinlerinden uzaklaşarak asimile oldular.⁴⁵ Fakat Yahudiler ve Hristiyanlarca öne sürülen bazı görüşlere göre bu bilgiler pek doğru değildir. Çünkü kaybolduğu düşünülen on kabile, Tanrının İbrahim’e verdiği sözlerin yerine gelmesini sağlayacak olan İsrâiloğulları yani bugünkü Yahudilerdir.⁴⁶

Asur işgalinden sonra İsrail krallığındaki Yahudiler zamanla inanç özellikleri başta olmak üzere kültürel anlamda farklılaşmaya başladı. Asur hâkimiyetinde farklılaşan bu topluluklar, Yahudiliğin ilk mezhep gruplarından biri olan Samirileri meydana getirdi.⁴⁷ Asur işgaline uğramayan Yahuda’daki Yahudilerle Samiriye’de karışan toplulukların meydana getirdiği bu yeni grup arasında günümüze kadar sürecektir derin ayrılıklar oluştu. Yahudiler her ne kadar Samirileri gerçek anlamda Yahudi olarak kabul etmese de Samiriler, kendilerini Tevrat’ın koruyucuları olarak görürler ve bu görüşlerini İbrani dilinde koruyup kollamak ve gözetmek anlamlarına gelen Samiri ismine dayandırırılar.⁴⁸ Her iki Yahudi grubun elindeki Tevrat metinleri büyük ölçüde benzer olmasına rağmen metinler arasında bazı temel ayrılıklar da vardır. Samiri Tevrat’ında kutsal mabet için gösterilen yer, bu farklılıklardan en dikkat çekenidir. Samirelere göre Tanrı Musa’ya verdiği On Emirde sunağın (mabedin) Gerizim Dağı’na inşa edilmesini istemiştir. Yahudilerce esas alınan Tevrat’ta ise Tanrının kutsal mabet için Kudüs’te bulunan Moriya Tepesi’ni seçtiği belirtilir. Bu nedenle Kudüs’teki mabet, Yahudiler açısından kutsal kabul edilirken, Samiriler buraya herhangi bir kutsallık izafe etmezler.⁴⁹

Babil Dönemi Yahudi Politikası

Yeni Babil dönemi, eski bir Asur valisi olan Nabopolassar’ın, Yeni Asur İmparatorluğu’nun güç kaybettiği zamanda başlattığı isyanın başarıyla sonuçlanmasıyla başlamıştır. Mezopotamya’da Yeni Asur’dan kalan topraklarda söz sahibi olan Nabopolassar ile Yeni Babil Devleti kurulmuş, oğlu II. Nebukadnezar’ın emperyalist politikaları ile devletin imparatorluğa dönüşmesi uzun sürmemiştir. Yeni Babil’in siyasi varlığının ilk adımları Nabopolassar ile atılmış olsa da öne çıkan oğlu II. Nebukadnezar’dır.

II. Nebukadnezar, Babil tahtına çıkar çıkmaz bölgedeki nüfuz alanını genişletmek adına harekete geçmiş ve askeri seferleriyle adından söz ettirmeyi başarmıştır.⁵⁰ Nabukanezar’ın ilk askeri faaliyetleri bölgenin canlı ticaret ağlarına sahip stratejik noktalar, yani Doğu Akdeniz’e açılan liman kentleri ve Kuzey Suriye oldu. Bu coğrafya yalnızca Babil için hayati önem taşıymıyordu. Başta Mısır,

⁴⁴ Akyüz, 158-159.s

⁴⁵ Kurt, s. 32.

⁴⁶ Dan Cohn-Sherbok - Lavinia Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, (Çev. Bilal Baş), İz Yayıncılık, İstanbul, 2022, s. 43.

⁴⁷ İsmet Eşmeli, “İnanç ve İbadetlere Etkisi Bağlamında Yahudi Sürgünü”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), s. 1050.

⁴⁸ Meral, s. 287.

⁴⁹ Meral, s. 290.

⁵⁰ Tuğçe Horunlu, “The Last Imperialist in The Religio-Political Entanglement of Ancient Mesopotamia: Nebuchadnezzar II”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (2025), s. 1109-1132.

Babil'in bölgedeki en büyük rakibiydi. Mısır kralı II. Nekho, Megiddo topraklarında Yahuda Krallığı'na galip gelip, Suriye-Filistin hattının bir kısmını ele geçirerek batıya ilerleyişini sürdürürken II. Nebukadnezar'ın müdahalesiyle karşılaşmıştır.⁵¹ II. Nebukadnezar, MÖ 605 yılında Fırat kıyısında Karkamış'ta Mısır'ı mağlup etmiş ve batıya ilerleyişini Suriye ve Filistin toprakları üzerinden devam ettirmiştir. II. Nebukadnezar'ın ilk ve en önemli zaferi kabul edilen bu savaş, aynı zamanda Mısır'ın Batı Asya'daki gücünü yok etmiştir.⁵²

Mısır kralı Nekho'nun tebaası olan Yahudalı Yehoyakin, Babil kralına teslim olmuş ve bazı Yahudiler Babil'e esir götürülmüştür. II. Nebukadnezar, seferlerinden önce Suriye-Filistin bölgesindeki küçük devletleri Babil yönetiminde haraç göndermeye zorlamıştır. Böylece Şam, Sur ve Sidon kentlerinin Babil hâkimiyetini tanıırken, Yahudalı Yehoyakin'in de MÖ 605-604 yılında II. Nebukadnezar'a teslim olmasıyla Mısır, Yahuda'nın doğrudan kontrolünü kaybetmiştir. Babil kralına kısa süren sadakat sonrasında Mısır'ın kıskırtmasıyla yeniden isyanlar başlamış ve II. Nebukadnezar, Aşkelon'a ilerleyip kenti yağmalamıştır. Başarılı askeri seferlerle hâkimiyetini güçlendiren II. Nebukadnezar, sıradaki hedefi olan Kudüs'e ilerlemiştir. Babil kralı MÖ 592 yılında yaptığı seferle, Yahudi kralı da dâhil olmak üzere özellikle asker ve zanaatçı kısmından pek çok esir ve ganimetle Babil'e dönmüştür. Asker ve zanaatçıların ağırlıklı olması bilinçli bir politikayı ortaya koymaktadır. Bu vesileyle Babil ordusunun ve şehirlerinin ihtiyaç duyduğu iş gücü temin edilmiştir. Bu olay Tevrat'taki anlatım doğrultusunda "Babil Sürgünü" olarak literatüre girmiştir.⁵³ Neticede II. Nebukadnezar, devletin hâkimiyet alanını Sumer ve Akad ülkesine genişletmiş; Kudüs'ten Asur topraklarına, Kilikya'dan Basra Körfezi'ne dek uzanan güçlü bir imparatorluk meydana getirmiştir.⁵⁴ Bu arada Suriye ve Yahuda'nın doğu kısmında bulunan bazı kabileler, Mısır kralı II. Nekho ile ittifak kurarken II. Nebukadnezar, Batı Suriye çölünü kontrol altına almaya ve güneye Mısır'a doğru giden bölgelerde hâkimiyet korumaya kararlıydı. Nitekim II. Nebukadnezar MÖ 597 yılında Kudüs'ü kuşattı ve kenti ele geçirmeyi başardı. Kudüs Kralı Yehoyakin'in yerine Nebukadnezar'ın seçtiği, resmi adı Sidkiya olarak anılan, Yehoyakin'in Mattaniah adlı amcası başa geçti. Bu durum, II. Nebukadnezar'a bağlılık ve sadakat yemini ile itaat etmesi ve aynı zamanda Mısır ile herhangi bir ittifak yapılmamasını da garanti altına almak anlamına geliyordu.⁵⁵ Kent ele geçirildikten sonra Süleyman Tapınağı ve kraliyet hazinelerinin yanı sıra, Yehoyakin'in ailesi, devlet ve askeri yetkililer, zanaatkârlar ve soylular Babil'e rehin olarak götürülmüştü. İbrani kaynakları, sayıları bine ulaşan zanaatkâr ve yedi bin eğitilmiş asker olmak üzere muhtemelen on bin rehineden söz etmektedir.⁵⁶ Ancak Sidkiya krallığının dokuzuncu senesinde II. Nebukadnezar'a karşı Mısır'ın yeni firavunu Apries'ten (Hophra) yardım istedi.⁵⁷ Sidkiya, krallığının ilk dönemlerinde II. Nebukadnezar'a bağlı kalmaya çalıştıysa da bağlılığı kabul etmeyen kesimlerin tepkisi ve Mısır krallarının vaatleriyle isyana kalkıştı. Sidkiya'nın isyana kalkıştığı haberini alan II. Nebukadnezar Yahudi sorununu kesin olarak çözüme kavuşturmak için iyi hazırlanmış bir orduyla Kudüs'ü kuşattı. Kudüs halkı kuşatmaya bir buçuk yıl dayanabildi. II. Nebukadnezar'ın kuşatmadaki ısrarı ve buna bağlı olarak şehirde baş

⁵¹ Turgut Yiğit, *Eski Mısır Tarihi*, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara, 2019, s. 156.

⁵² Donald J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 BC) in the British Museum*, The Trustees of the British Museum, London, 1956, s. 24.

⁵³ Koray Toptaş, "Yeni Babil Devleti'nin Sürgün Politikası", *Eski Yakın Doğu'da Sürgünler*, (Ed. İrfan Albayrak), Bilgin Yayıncılık, Ankara 2020., s.243, 257.

⁵⁴ Horunlu, s. 1117.

⁵⁵ Horunlu, s. 1126.

⁵⁶ Wiseman, s. 33.

⁵⁷ Ernest Albret Wallis Budge, *Babil'in Tarihi ve Babil'de Yaşam*, ed. Metin Oktay Albasan, (Çev. Faruk Gültekin), Onbir Yayınları, İstanbul, 2016, s. 81.

gösteren erzak sorunu, şehir halkının direncini kırdı. Nitekim şehri çevreleyen surlardan gedikler açıldı. Sonuna kadar direnmeye çalışan Yahuda savaşçıları, surların aşılması üzerine kralları ile birlikte gece vakti şehirden kaçtılar. Fakat Sidkiya kısa bir takipten sonra yakalanarak II. Nebukadnezar tarafından ağır cezalara çarptırıldı. Sidkiya, oğulları gözü önünde öldürüldü. Daha sonra gözleri oyuldu, zincirlenip Babil'e götürüldü. Tapınaklar yağmalandı, kent surları yıkıldı ve böylece Yahuda Krallığı ortadan kalktı.⁵⁸ Buna rağmen ilerleyen yıllarda, Yahuda topraklarında MÖ 582'de yeniden bir isyan çıktı ve Babil valisi öldürüldü. II. Nebukadnezar duruma müdahale etti ve daha fazla Yahudalı sınır dışı edildi.⁵⁹ Şehir eşrafından, mabet görevlilerinden ve danışmanlarından altmış kişiyi idam etti. Kudüs'ü, hükümdarlık sarayını ve Süleyman Mabedini yerle bir etti. Mabetteki altın ve gümüş gibi değerli madenlere el koydu.⁶⁰ Toprakla uğraşan fakir kesim hariç halkın hemen hepsini Babil'e sürdü. Yerlerinde bırakılan az sayıda fakir halkı idare etmek üzere Babil merkezinden vali (Gilad) görevlendirildi.⁶¹

Görülebileceği üzere Babilliler tarafından Kudüs'te yapılan katliam ve sürgünlerin tarihe geçecek derecede ağır olmasının en önemli nedeni, Yahuda krallığının anlaşmaları her defasında bozması ve Babil'e isyan etmesiydi.⁶² Bu durum elbette arka planda Mısır gibi bir gücün durması ve dolayısıyla Babil'in siyasi çıkarlarına ters düşmesinden kaynaklanmakla birlikte, Yahudi inanç anlayışının paganist Babil yönetimini ve toplumunu olumsuz anlamda etkileyeceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

Böylelikle II. Nebukadnezar'ın Kudüs'ü işgalinden sonra Süleyman Mabedinin yıkılması ve halkın büyük bir kısmının Babil'e sürgüne gönderilmesi ile Yahuda Krallığı sona ermiş, sürgüne gönderilenler için Kudüs adeta "dul bir kadın" gibi geride bırakılmıştı.⁶³ Yeremya'nın mersiyelerinde, bir zamanlar milletler arasında büyük bir yeri bulunan ve insanlarla dolu olan Kudüs'ün Babil işgalinden ve sürgününden sonra dul bir kadın gibi yapayalnız bırakıldığından dem vurulur.⁶⁴ Sürgündeki Yahudi bir şair tarafından dile getirilen Mezmurlarda kayıtlı bir manzume, Kudüs'ün Yahudiler için ne kadar büyük bir tutku olduğunu göstermesi bakımından etkileyicidir:

*"Babil ırmakları kenarında oturduk ve Sion'u andıkça ağladık. Bizi sürgün edenler, bizden şenlik istediler, bize Sion teranelerinden birini okuyun dediler. İlahî ezgileri yâd illerde nasıl terennüm edebildik? Ey Yeruşalim! Eğer seni unutursam, sağ elim de hünerini unutsun, Bütün zevklerimden üstün tutmazsam, dilim damağım kurusun..."*⁶⁵

Babil'in Kudüs'ü işgali, şehir halkının Kudüs'ten sürülmesi, Yahuda'nın Babil esaretinde kalması gibi durumlar, sürgün Yahudilerine göre yozlaşmaktan ve Rabbin yolundan sapmaktan kaynaklanmıştı. Özellikle Peygamber Yeremya, yaşanan bütün olumsuzlukların Yahudilerin işledikleri günahlara karşılık Yahve tarafından verilen cezalar olduğunu söylüyor, bu söylemlerini hayli sert vahiylerle dayandırıyor:

"Yeruşalim'in bütün sokaklarını dönüp dolaşın, eğer hakikati arayan ve hakkıyla yaşayan bir adam bulursanız bütün şehri ona bağışlayayım. Fakat onlar hep birden bağları kopardılar, günahları kadar dönemlikleri de çoğaldı. Her yerde adaletsizlik kol geziyor. Beni bıraktılar ve ilah olmayanlara"

⁵⁸ Horunlu, s. 1127.

⁵⁹ Van de Mieroop, History of the Ancient Near East ca.3000-323, s. 276. Şeyma Ay Arçın, *İsrail ve Yahuda Krallıkları Tarihi Atalar Devrinden Asur ve Babil Hâkimiyetine Kadar*, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 87. Harper, "The Old and New Testament Student Nebuchadnezzar King of Babylon (604-561 BC)", s. 6.

⁶⁰ Ahmet Usta "Ali Reşad'ın Tarih-i Kadiminde İbraniler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (2003), s. 148.

⁶¹ Gürkan, s. 211.

⁶² Kurt, s. 37.

⁶³ Kurt, s. 36.

⁶⁴ "Yeremya'nın Mersiyeleri", *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 778.

⁶⁵ "Mezmurlar", *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 618.

bağlandılar. Karınları doyunca başıboş besili hayvanlara döndüler, bölük bölük fahişelerin evlerine koşular. Yetmedi her biri kendi komşularının peşinden kişnemeye başladı.”⁶⁶

Sürgün öncesi Yahuda halkının günahkârlığı kadar ikiyüzlülüğü de rahatsız edici bir hale gelmişti. Babil ordusu Kudüs’ü kuşattığı sırada Yahuda zenginleri Yahve’nin öfkesini dindirmek için ellerindeki köleleri serbest bırakıyor, kuşatma gevşeyince serbest bıraktıkları köleleri tekrar esaret altına alıyordu. Yeremya, fakir halk üzerinden zenginleşen kimselerin sofuca tavırla mabede sundukları kurbanları, “Rabbin kurban değil, adalet istiyor!” sözleriyle reddediyordu.⁶⁷ Fakat Yeremya’nın ikazları ne işgali ne de sürgünü önleyebilmişti. II. Nebukadnezar’ın Nebuzaradan komutasındaki Babil ordusu Kudüs’ü yerle bir etmiş, halkın büyük bir kısmı Babil’e sürgün edilmişti.

Sürgüne gönderilenlerin sayısı ile sosyal ve ekonomik durumlarına dair özellikle kutsal metinlerden hareketle çok farklı görüşler öne sürülmüştür. Bu görüşler içinde birbirine zıt olanlar bir kenara, Yahuda’da kalmalarına müsaade edilenlerin çoğunlukla fakir çiftçiler olduğu, bunlar dışında hemen hemen bütün Yahudilerin Babil’e sürüldüğü ya da farklı bölgelere göçe mecbur edildiği yönünde ortak bir kanaat vardır. Sürgün hadisesinde dikkat çeken bir diğer nokta da Asur dönemi sürgününden farklı olarak Babil’den Yahuda’ya sistemli göçlerin yapılmamış olmasıdır. Bunun yerine Kudüs ve çevresi aşamalı bir şekilde güneyden Araplar, doğudan ise Ammonîler ve komşu kabileler tarafından işgale açık bırakılmıştır.⁶⁸

İsrâiloğullarının yaklaşık iki asır maruz kaldıkları işgaller, yaşadıkları mağlubiyet ve sürgünler, kendilerini hesaba çekmeleri kadar inançlarını da sorgulamalarına neden olmuştu. Kimi Yahudiler, “Neden Rabbimiz Yehova bizi düşmanlara karşı korumuyor?” şeklindeki sitemlerle İsrail tanrısının diğer milletlerin tanrılarından güçlü olmadığını hatta daha zayıf olduğu yönünde düşünmeye başlamıştı. Bu düşünceyle sürgün Yahudileri arasında galip milletlerin tanrıları Baal ve Astarte’ye tapınmaya başlayanlar bile olmuştu.⁶⁹

Babil’e gönderilenler arasında pek çok İsrail bilgini vardı. Bunlar Babil’de çivi yazısını öğrenerek kitaplardan istifade yoluna gittiler. Pers kralı Kyros Babil’e girdikten sonra sürgünde bulunanların Kudüs’e dönmelerine izin verdi. Sürgünden dönenler Kudüs’te karşılaştıkları manzaradan çok rahatsız olmuşlardı. Çünkü sürgüne gönderilmeyenler, Kudüs’e yerleştirilen ve birbirine düşman olan yabancı kavimlerin arasında kalmış, onlarla evlenerek onların tanrılarına tapınmaya başlamışlardı. Kendi mabetleri olmadığından ne Tanrı Yahve’ye kurban kesebilmiş ne de ayinlerini yapabilişlerdi. Sürgünden dönen Ezra ve arkadaşları, parçalanmış İsrail kavimleri arasındaki birliği sağlamak ve bu maksatla Tanrı Yahve’ye yeniden hayat vermek için Tora’yı yazdılar.⁷⁰

İsrâiloğulları, MÖ 734’ten 581’e kadar yaşadıkları topraklardan altı kez sürüldüler. Sürgün edilenlerin çoğu, Mısır’a ya da Yakındoğu’da sığınabildikleri yerlere gittiler. Bu tarihlerden sonra vadedilmiş toprakların dışında güç ve iktidarlarından yoksun bir şekilde varlıklarını devam ettirmeye çalıştılar. Bu maksatla evvela sözlü yasaları, mevcut bilgileri, yıkıntılar arasındaki belgeleri derleyip toplamaya koyuldular.⁷¹ Özellikle mabedin yıkıntıları arasında toplanan ruloları kopyalamak ve

⁶⁶ “Yeremya”, *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 724-725.

⁶⁷ Durant - Lambelin, s. 57.

⁶⁸ Kurt, s. 43.

⁶⁹ Usta, s. 152.

⁷⁰ Çığ, s. 112.

⁷¹ Johnson, s. 104.

yayına hazırlamakla görevli bir sınıf oluşturdular. Sürgün, bu faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde önemli bir etken olmuştur.

Helen ve Roma Dönemi Yahudi Politikası

Babil sürgünü, Perslerin Babil İmparatorluğu'nu yıkmasıyla ve Kudüs'e dönüş ile son bulmuştur. Yahudilerin Pers hâkimiyeti altında sürdürdüğü hayat, İskender'in MÖ 332-331 yılında Sur kentini ele geçirip Perslere son vermesine dek devam etmiştir. Yahudilerin Babil sürgünü sonrası yeniden yapılanmasına odaklanan kutsal metinler, ilki Kyros'un MÖ 538 yılındaki fermanı ile başlayan ardından Darius (MÖ 552-486) döneminde devam eden Kudüs'e dönüş sürecinin devam ettiği bilinmektedir.⁷² Pers kralı Kyros'un fermanı ile Yahudiler, Babil döneminde yıkılmasıyla Yahudilerde derin etkiler bırakan kutsal Süleyman Tapınağı'nı yeniden inşa çabasına girmiştir. Yahudiler açısından yeni bir dönemin başlangıcı olan Kudüs'e dönüş artık mabedin ikinci kez yapımını da beraberinde getiriyordu. Zira mabet aynı zamanda Yahudilerin birlikteliğinin ve gücünün en önemli sembollerinden biridir. Söz konusu dönem, Yahudilerin yeniden yapılanması, sürgünün son bularak hayata tutunmanın ve Tanrı'ya bağlılığın bir dönüm noktası anlamına geliyordu.⁷³

Pers kralı Kyros'un fermanıyla başlayan Kudüs'e göç dalgası I. Artahşasta (MÖ 464-424) döneminde de devam etmiştir. Kral tarafından görevlendirilen Levililerden Ezra liderliğinde Babil'den Yahuda'ya yeni bir göç hareketi başlamıştır. Bu göç hareketinin öne çıkan isimlerinden Ezra ve Yahuda valisi olarak atanan Nehemya'nın Kudüs'te başlattığı yapılanma bir dönüm noktası niteliği taşımaktadır. Yahudilerin etnik kimliklerinin daha görünür hale geldiği, yabancılarla evliliklerin yasaklandığı ve dini uygulamalardaki bazı değişimlerin yaşandığı dönem olarak değerlendirilmektedir.⁷⁴

Pers İmparatorluğu'nun Büyük İskender (MÖ 356-323) tarafından yıkılması, Babil ve Kudüs için Yunan ve Roma etkisinde yeni ve uzun bir sürecin başlangıcı olmuştur. Son Pers kralı III. Darius döneminde Makedonların saldırıları sonucunda ele geçirilen Kudüs'te yaşayan Yahudiler çeşitli bölgelere yerleştirilmiştir. Büyük İskender'den sonra, Antigonus Asya'yı, Selevkos Babylon'u, Lysimachus Hellepont'u, Cassander Makedonya'yı, Lagus'un oğlu Ptolemi Mısır'ı ele geçirmiştir. Bu paylaşım süreci bölgede yaşayan Yahudiler üzerinde de birtakım değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Yahudiler önce Mısır merkezli Ptolemi (MÖ 320-198) ve ardından Suriye Selevkos krallıkları (MÖ 198-164) yönetiminde hayat sürmüştür. Mısır'ı yöneten Ptolemi, Kudüs, Samiriye ve Yahuda'nın dağlık bölgelerinde yaşayan Yahudileri Mısır'a yerleştirmiştir. Böylelikle Filistin Yahudiliği'nin yanında Mısır (İskenderiye) Yahudiliği de oluşmuştur. Ptolemi dönemi, Yahudi yasalarının Yunanca'ya çevrildiği ve bu çevirinin Tanrı'nın desteği ile yapıldığı vurgulanması bakımından önemlidir. Söz konusu dönemde Yahudilere tanınan birçok hakla birlikte aynı zamanda Yahudiler üzerindeki Helen kültürü etkisinin belirgin hale geldiği bir dönemdir.⁷⁵

Büyük İskender'in ölümünden sonra generalleri (Diadohi) arasında Diadohi Savaşları (MÖ 322-281) olarak adlandırılan uzun süreli çatışmalar neticesinde kendi adıyla imparatorluk kuran Makedon kumandanı Seleukos, Yahudileri; birtakım ayrıcalıklarla birlikte Antakya ve Suriye ve bölgelerine yerleştirmiştir. Bu bölgede yer alan Yahudiler, Helen etkisi ile birlikte Diaspora Yahudiliğini oluşturmuşlardır. Diğer bir ifadeyle, söz konusu dönem Yahudiler için siyasi ve dini yapılanma alanında rahatlıkla birlikte kültürel etkileşiminde belirginleştiği bir süreçtir.

⁷² T.L. Thompson, *The Exile in History and Myth: A Res-ponse to Hans Barstad*, Ed. L. L. Grabbe, *Leading Captivity Captive/The Exile as History and Ideology* içinde, Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 105.

⁷³ Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilik: Başlangıcından İsrail'in Kuruluşuna*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2021, s. 59.

⁷⁴ Yiğitoğlu, s. 61.

⁷⁵ Yiğitoğlu, s. 65.

Selevkos İmparatorluğu kralı III. Antiohos, MÖ 200 yılında Filistin topraklarını ele geçirmiş ve bölgede başlayan siyasi güç oğlu IV. Antiohos'un Mısır üzerine seferi ve Kudüs'ün işgaliyle devam etmiştir. Tapınağın yağmalanması, vergi toplama, esir alma ve bir kısım insanın öldürülmesiyle başlayan işgal süreci, daha katı yaptırımların ilk adımlarıydı. Kralın, kurban kesimi yasakları, çocuklarını sünnet ettirenleri cezalandırma, kutsal şabat günleri⁷⁶ ve bayramları yok sayması gibi ağır şartlar ile karşılaşan Yahudilerin bir kısmı putperestliği kabul etmiştir. Bu zorlu süreç içinde halkına önderlik eden Matatiyas, Kudüs'ten Modin'e yerleşmiş ve beş oğluyla birlikte yas dönemi yaşarken kralın denetçilerinin tekliflerine rağmen dininin gereklerinden ve doğru yoldan ayrılmayacağını ifade etmiştir. Modin tapınağında kurban kesmek için gelen bir Yahudi ve beraberindeki kralın habercisini öldürerek yeni bir isyanı başlatmıştır. Onun ölümünden sonra önderliği devralan oğlu Yahuda, Suriye kuvvetlerini mağlup ederek güç kazanırken, kral IV. Antiohos ise Lisias'ın başında bulunduğu bir orduyu Yahuda üzerine göndermiştir. Lisias'ın Yahuda üzerine saldırıları sürerken, IV. Antiohos'un ölümüyle birlikte oğlu V. Antiohos tahta çıkmıştır. Bu esnada Yahuda ve destekçilerinin Kudüs'ü kuşatmasıyla, V. Antiohos ve Lisias anlaşma yaparak Antakya'ya çekilmiş ve hemen ardından Roma'dan kaçan Dimitrios tarafından öldürülmüştür. Yeni kral Dimitrios ise Yahuda üzerine koyu Yahudi karşıtı komutanı Nikanor'u gönderse de mağlubiyetten kaçamamıştır. Söz konusu Yunan baskısının saldırıları karşısında güçlü Roma İmparatorluğu'ndan destek almak adına Yahuda'nın gönderdiği elçiler kabul görmüş ve Yunan kralına Yahudalılara yapılacak saldırıların karşılık bulacağı bildirilmiştir. Yahuda'nın ölümüyle kardeşi Yonatan ve sonrasında Simon'un liderlik ettiği Yahuda halkı dönemin güç dengeleri arasında tutunmaya çalışmıştır. Simon'da tıpkı kardeşlerinin yaptığı gibi Roma ile anlaşmayı yenilemiş ve desteğini almıştır. Simon, babasının ölümünden sonra kral olan II. Dimitrios ile bölgedeki denge siyasetinde yer bulurken, Simon handeanlılığı ve Yahudi halkı komşu kralların sağladığı haklarla güçlenmeye başlamıştır.

Simon'un oğlu Yuhanna Hirkanus (MÖ 134-104) Yahudi yönetimine geçtiğinde, Akdeniz'de Ürdün bölgesi ve Samiriye topraklarını ele geçirilerek hanedanın topraklarını genişletmiştir.⁷⁷ Ancak bu süreçte iç karışıklıklar patlak vermiş ve Ferisi-Saduki çekişmesi de başlamıştır.⁷⁸

Ölümünden sonra yönetimi devralan Aleksander Yanay (MÖ 103-76) döneminde Ferisilerle yaşanan çatışma devam etmiş ve kuşatma sırasında öldürülmüştür. Oğulları II. Aristobulus (Yahuda) ve II. Hirkanus adına eşi Salome Aleksandır (MÖ 76-67) yönetimi devralmış ve kraliçeliği boyunca Ferisilerle olan ilişkilerini güçlendirmiştir. Annesinin ölümüyle II. Aristobulus (MÖ 67-63) yönetime geçerken kardeşi Arabistan kralının desteğini alarak taht mücadelesine girişmiştir. Ancak Romalı askeri yönetici Pompeius, Arabistan kralının bölgeden çıkması için II. Aristobulus ile anlaşma imzalasada bazı isteklerinin yerine gelmemesi üzerine daha sadık bir yönetici olarak Hirkanus'u atamış ve onu sürgüne göndermiştir. Yahudi tahtı için mücadeleye giren iki kardeşten Hirkanus ile II. Aristobulus'un krallık mücadelesi daha büyük devletlerinde devreye girmesine yol açacak kadar büyümüştür. Hirkanus'u destekleyen Arabistan kralının Yahuda topraklarındaki askeri faaliyetleri çıkar çatışmalarına sahne olmuştur. Roma kralı Pompeius'da II. Aristobulus'un tavrından duyduğu rahatsızlık ile Hirkanus'u kendine bağlı bir yönetici olarak yerleştirmeyi seçmiştir. Ardından Sezar'ın Roma yönetimine gelişiyle Yahudi yönetimine geri çağırılan II. Aristobulus ve oğlu

⁷⁶ Şabat veya Sabbath Yahudi takvimine göre Cuma gün batımından Cumartesi gün batımına kadar dinlenme günüdür.

⁷⁷ Elias Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, Shoken Books, New York, 1949, s. 151.

⁷⁸ Ferisiler yasaya bağlı, barışçıl, dini otoriteye önem veren bir grup iken, Sadukiler daha elit bir sınıf olarak kabul edilmekte ve Roma ile iş birliğini tercih etmektedirler.

Aleksandır sürgün dönüşü Pompeius yanlılarınca öldürülmüştür (MÖ 43). Böylelikle Sezar, Yahudileri Selevkos krallığına karşı desteklerken Roma yöneticileri, MÖ 64 yılında Pompeius döneminde de Kudüs'ü Roma'ya bağlamıştır.⁷⁹ Netice itibariyle Roma'nın siyasi tabloda söz sahibi olma isteği ile birleşince Sezar'ın MÖ 37 yılında Yahuda ülkesine atadığı Herod'un döneminde somut hale gelmiştir. Herod farklı hanedanların muhalefetleriyle karşılaşırken Hirkanus'u öldürmüş ve yeni bir dönemin başlangıcını hazırlamıştır. Dolayısıyla Roma'nın Yahudilere karşı izlediği sert politikalarda halkın huzursuzluğunu arttırmıştır. Herod Süleyman Tapınağı'nın yeniden imarına ve çeşitli bölgelerdeki Yahudilerin haklarını savunma çabalarına odaklanırken, iki oğlu arasında çıkan çatışmayı da Roma yönetiminin desteği ile ikisini de idam ettirerek sonlandırmıştır. Herod'un kısa bir süre sonra ölümü sonrasında bölge Roma'ya bağlı bir eyalet olarak kalmıştır. Daha sonra Romalılar, Herod'un ölümüyle içlerinde otonomi isteyen Yahudileri temsil eden bir delegasyonun da bulunduğu taraflarla bir araya geldiler. Yahudiler, konuyu çözmek adına Augustus'un da dâhil olduğu toplantı için Roma'ya giderek çözüm aramıştır.⁸⁰

Herod'un oğullarından Arkhelaos giriştiği taht mücadelesinden sonra izlediği baskıcı politikaya, Augustus'un müdahalesi ise onu sürgüne gönderip, bölge yönetimine Roma'nın ilk yöneticisi olarak Coponius'u görevlendiren olmuştur.⁸¹

Coponius'tan sonra Yahudilerin ve bölgenin sorumlusu olarak gönderilen Pontus Pilate ise daha birtakım gelenekleri yasaklaması ve Roma imparatorlarının heykellerini tapınağa yerleştirmesi tepkilere neden olmuştur. Josephus'un aktarımına göre; yine Roma İmparatoru Tiberius döneminde Yahudi olduğu bilinen dört kişinin bir başka Yahudi kadını altın ve değerli eşyalarıyla mabede gitmesini telkin ederek dolandırmaları üzerine yaklaşık dört bin kişilik Yahudi Kudüs'ten Sardunya Adası'na sürülmüştür.

Roma imparatoru Tiberius'tan sonra MS 37 yılında tahta çıkan Caligula ise Herod'un oğullarından I. Agrippa'ya yeni haklar tanısa da Yahudiler üzerindeki katı politikayı sürdürmüştür. Caligula'nın öldürülmesiyle Roma tahtı için I. Agrippa'dan destek gören Claudius ise MS 41 yılında Herod'un hâkimiyet topraklarının idaresini kazanmış, bu yalnızca üç yıl sürmüş, ölümünden sonra II. Agrippa yerini almıştır. Claudius'un ölümü üzerine tahta çıkan Nero (MS 54-68), II. Agrippa'nın haklarını sınırlandırırken Felix valiliğine devam etmiştir. Felix'in Roma için önem arz eden Kayserya kentinde Helen-Yahudi çatışmalarında birçok Yahudiyi öldürmesi, hâlihazırda var olan huzursuzluğun giderek artmasına yol açmıştır.⁸² Söz konusu kaos ortamında Zelotların⁸³ eylemleri hız kazanırken, Yahudilerin de Roma baskısından hareketle ayrışma ve isyan süreçlerinde yeni bir perde aralanmıştır. Roma-Yahudi mücadelesinde yaşanan gerilim, Felix sonrası göreve gelen Flavius'un (Vespasianus) politikalarıyla hız kazanmış II. Agrippa'nın iç karışıklığı yatıştırma çabası da yetersiz kalmıştır. Bölgede artan şiddetli çatışmalar devam ederken Roma'da Nero'nun ölümüyle tahta Galba (MS 68-69) geçmiş ve Kudüs üzerindeki saldırılara da ara verilmiştir. Ancak Roma tahtında da peşi sıra yaşanan imparator değişiklikleri, bölgedeki ilginin yönünü değiştirmiş ve süreç Flavius Vespasianus'un imparator (MS 69-79), oğlu Titus'un da Kudüs bölgesinin yeni yöneticisi olmasıyla sonuçlanmıştır.

Roma'nın uyguladığı baskıcı yönetime karşı isyanın başrolünde olan Ananias'ın oğlu Eleazar, Roma elçilerini öldürerek Flavius'un öfkesini üzerine çekmiş ve Kayserya'da birçok Yahudi'yi

⁷⁹ H. Erdemir - H. Erdemir Palaz, "Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Yahudiler", *History Studies, International Journey of History*, 2, 2010, s. 120.

⁸⁰ Brian Campbell, "Roma Dünyasında Diploması (Yaklaşık M.Ö. 500-M.S. 235)", *Tarih Okulu Dergisi*, XIV (2012), s. 214.

⁸¹ Richard Gottheil & Samuel Krauss, "Coponius", *Jewish Encyclopedia*, cilt 4, s. 260.

⁸² Yiğitoğlu, s. 83.

⁸³ Roma İmparatorluğu egemenliğine karşı çıkan radikal bir Yahudi direniş grubudur.

öldürmüştür. Flavius Vespasianus'un bölgedeki isyanları oldukça şiddetli bir şekilde bastırırken oğlu Titus'un (MS 79-81) hedefinde Galile bölgesindeki Yahudi isyanları vardı. Bölgede Sicariiler⁸⁴ olarak adlandırılan Roma yönetimine karşı silahlı direnç gösteren köktenci Yahudi gruplar ve yine Yahudileri Roma'ya isyana teşvik eden Zelotlar'ın çatışmaları başlamıştır. Yahudi soylularından Simon, Elazar ve John anlaşma yaptığı Sicariilerle birlikte Zelotlara karşı mücadele etmiş, direnişlerin yeni öncüleri olarak Kudüs savunmasında Roma yöneticisi Titus'un önüne çıkmıştır. Ancak Kudüs savunması başarısız olmuş ve Titus'un birlikleri tarafından mabet yıkılarak kutsal emanetler yağmalanmış ve çok sayıda Yahudi öldürülmüştür. MS 70 yılında gerçekleşen bu çatışma sonucunda, Babil kralı II. Nebukadnezar'ın MÖ 586 yılındaki Kudüs kuşatması ve tapınak yıkımı sonrası inşa edilen ikinci mabet yıkılmıştır. Sicariiler ele geçirdiği kalelerden çıkarılırken bu direnişin öncülerinden Simon idam edilmiştir.⁸⁵

MÖ 586'da Babil kralı Nebukadnezar ile yaşadıkları sürgün sürecini Roma imparatoru Vespasianus ve oğlu Titus önderliğinde yeniden yaşamıştır. Roma döneminde farklı coğrafyalarda yaşam süren Yahudiler, MS- 115-117 yılları arasında da Mezopotamya, Mısır, Kıbrıs ve Libya'da birtakım ayaklanmalara adını yazdırmıştır. Söz konusu Yahudi isyanlarının sonuncusuna MS 132 yılında Simon Bar Kohba öncülük etmiştir. Bar Kohba kendisini halka, Tanrı adına seçilen bir lider olarak lanse ederek, Yahuda bölgesinde Roma'dan bağımsız bir devlet kurma yolunda ilk adımı atmıştır. Bar Kohba isyanını (MS 132-135) Roma imparatoru Hadrianus'un (MS 117-138), Kudüs kenti üzerine bir Roma kolonisi (Aelia Capitolina) kurma, Jüpiter tapınağı inşa etme isteği gibi Yahudi karşıtı hareketlerinin tetiklediği düşünülmektedir.⁸⁶ Ağır kayıplarla sonuçlanan isyan sonunda, Kudüs uzun yıllar putperest bir kent olarak anılmakla kalmamış imparator Hadrianus, Yahuda eyaletinin adını Suriye-Filistin olarak değiştirmiştir.⁸⁷ Söz konusu isyan sonucunda Yahudiler, kutsal topraklar olarak tanımlanan bölgeden yeni bir sürgün ile uzaklaştırılmıştır.

Sonuç

Mezopotamya'nın güçlü imparatorluklarından başta Asur ve sonrasında Babil dönemi kralları, geniş coğrafyalara hükmetmenin birtakım zorluklarıyla karşılaşmıştır. Hâkimiyeti altında bulunan toplulukların isyanları, bölgedeki rakiplerinin teşvikleriyle de birleşince kralların politikalarını etkilemiştir. Dönemin ekonomik ve dolayısıyla siyasi gücünü elde bulundurmamak, bölgenin stratejik ticaret ağlarına sahip olmaktan geçiyordu. Bu motivasyon bölge siyasetinde sürekli değişen şartlara uyum sağlamayı, yeni siyasi hamleleri beraberinde getiriyordu. Yeni Asur kralları, hâkim olduğu alanlarda otoriteyi sağlama adına yalnızca yönetici atamakla kalmamış sürgün ve nakiller ile olası isyanların önünü kesmeye çalışmıştır. Asur krallarında görünen din-siyaset eksenli politikalar, Mezopotamya'da yerini alacak olan Yeni Babil krallarında da görülmektedir. Nabopolassar'ın başarılı isyanı ile kurulan Yeni Babil Devleti, oğlu II. Nebukadnezar'ın politikaları ile imparatorluğa dönüşmüş ve Yahudi tarihi üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Babil'in bölgedeki rakibi Mısır'ın Yahuda krallarını sürekli isyana teşviki, II. Nebukadnezar tarafından şiddetle karşılık bulmuş ve

⁸⁴ Zelotlara bağlı daha uç bir grup olup Romalılara karşı isyanlarda daha aktif bir şekilde yer almışlardır.

⁸⁵ Yiğitoğlu, s. 234. Flavius Josephus, *The Jewish War*, Vol.1 Books I-III. (H. St. J. Thackeray), MA: Harvard University Press, Cambridge, 1927, s. 6.

⁸⁶ Johnson, s. 176.

⁸⁷ Christopher Seaman, 2020 "Jewish History from Alexander to Hadrian", in *Early Judaism and its Modern Interpreters*, Ed. Matthias Henze and Rodney Werline, VT: SBL Press, Williston, 2020, s. 36-37.

tarihe damga vuran olayları beraberinde getirmiştir. II. Nebukadnezar'ın Kudüs kuşatması, Süleyman Tapınağı'nın yıkılması, yöneticilerin öldürülmesi, ileri gelenler başta olmak üzere halkın sürgün edilmesi Yahudi toplumu üzerinde uzun yıllar süren derin etkiler bırakmıştır. Söz konusu sürgünler, Yahudi kimliğinin şekillenmesine ve topluluk içi birlik duygusunun pekişmesine katkıda bulunurken Yahudileri gelecekte karşılaştıkları yeni sürgünler ve zorluklara da hazırlamıştır. MÖ 539'da Pers akınlarıyla son bulan Yeni Babil İmparatorluğu ile Yahudi halkının sürgünü de son bulmuş ve yeni bir döneme kapı aralamıştır. Ancak Büyük İskender'in (MÖ 356-323) Pers hâkimiyetine son vermesiyle birlikte bölge siyaseti, Yahudi halkının Helen-Makedon topluluklarıyla karşılaşmasına ve gelişmelere yol açmıştır. Başlangıçta nispeten özgür olan Yahudi halkı, zamanla dini ve geleneksel yaşamlarında yöneticilerin sert tutumlarıyla birtakım zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Giderek artan huzursuzluk neticesinde Yahudiler, dönemin en güçlü devletlerinden olan Roma İmparatorluğu'ndan yardım isteme umuduna tutunmuşlardır. Roma ile Yahudi halkın ilk temasları, Yahudi elçilerin Roma'ya gitmesiyle başlarken bu aynı zamanda Roma imparatorlarının bölge siyasetinde alacağı rolün de ilk adımıydı. Roma imparatorları Yahudi halkına gönderdiği yöneticiler ile onların hamiliğini üstlenirken, onlara karşı yapılacak saldırılara karşılık verileceğini bildirmiştir. Ancak süreç her zaman bu koruyuculuk ve huzurda ilerlememiş, çok geçmeden Roma valilerinin baskı ve tutumları kaosa yol açmıştır. Zira Roma'nın Yahudilerle dini yapısındaki farklılıklardan dolayı onların dini hassasiyetlerini göz ardı etmesi ve mabede menfi davranışları, Yahudi isyanlarını tetiklemiştir. Yahudilerin kendi içlerindeki anlaşmazlıklar da görünür hale gelmiş, Roma karşıtı silahlı direnişte bulunan katı Yahudi gruplardan Sicariiler ve ayrılıkçı isyanları teşvik eden Zelotlar gibi grupların çatışmaları artmıştır. Yahudilerin Roma'ya karşı ilk büyük isyanı MS 70 yılında Vespesianus'un oğlu Titus tarafında Kudüs'ün kuşatılmasıyla son bulmuş, mabet yıkılmış ve halk sürgüne gönderilmiştir. MS 115-117 yıllarında farklı coğrafyalara dağılan Yahudilerin kalkıştığı isyanlar kısa sürse de MS 132-135 yıllarında Roma'ya karşı Yahudi isyanlarının üçüncü ve son büyük isyanı oldukça dikkat çekicidir. Simon Bar Kohba liderliğinde gerçekleşen ayaklanma kısa süreli bağımsızlık sağlamış fakat Roma imparatoru Hadrian bu isyanı bastırmıştır. Sonrasında halk sürgüne gönderilerek eyaletin adı Yahuda yerine Suriye-Filistin olarak değiştirilmiştir. Netice itibarıyla Yahudiler, tarih boyunca yaşadıkları coğrafyada hüküm süren imparatorlukların politikalarından etkilenmiş ve zaman zaman ayaklanmalara kalkışmıştır. Bu isyanlar genelde Kudüs'ün kuşatılması, mabedin yıkılması ve halkın sürgüne gönderilmesiyle sonuçlanmış ve Yahudi toplulukların zihninde derin izler bırakmıştır. İsyenlar sonucu yaşanan sürgün ve güçlükler, Yahudileri bazen belirgin bir kimlik etrafında kenetlenmeye zorlamış, kimi zaman da iç çatışmalara sürüklemiştir. Sonuç olarak asırlardır devam etmiş olan bu baskının siyasi ve dini nedenlerden kaynaklandığı açıktır. Yahudi toplumların özellikle verimli topraklar ve ticaret güzergâhları üzerinde bulunuyor olmaları ve dolayısıyla Mezopotamya merkezli imparatorlukların sürekli hedefi haline gelmelerine neden olmuştur. Bununla birlikte semavi inanç anlayışlarından dolayı Babil ve bilhassa Roma gibi emperyalist ve paganist imparatorlukların meşrutiyetlerini doğrudan tehdit etmiş olması da bu baskı sürecinin yine kuvvetli bir etkeni olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Kaynakça

AKYÜZ, Faruk, "Yeni Asur Devletinin Sürgün Politikası", Eski Yakın Doğuda Sürgünler, Ed. İrfan Albayrak, Ankara, 2020, 129-179.

ARÇİN Şeyma Ay, *İsrail ve Yahuda Krallıkları Tarihi Atalar Devrinden Asur ve Babil Hâkimiyetine Kadar*, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 2016.

BIÇAKLI, Hüseyin Avni, "Filistin-İsrail Sorunu Tarafların Etnik Söylemleri ve Antik Tarihin Filistin Topraklarında, Filistler ve İbraniler Arasında 3200 Yıl Önce Başlayıp 600 Yıl Süren

İlişkilerden Bugünkü Soruna Yansıyan Tarihsel Dinamikler”, *Düşünce Dünyasında Türkiiz*, 3/15 (2022), s. 97-113.

BİCKERMAN Elias, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, Shoken Books, New York, 1949.

BUDGE Ernest Albret Wallis, *Babil'in Tarihi ve Babil'de Yaşam*, ed. Metin Oktay Albasan, (Çev. Faruk Gültekin), Onbir Yayınları, İstanbul, 2016.

CAMPBELL Brian, “Roma Dünyasında Diplomasi (Yaklaşık M.Ö. 500-M.S. 235)”, *Tarih Okulu Dergisi*, XIV (2012), s. 202-224.

ÇAĞATAY Neşet, “Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3-4 (1955), s. 44-67.

ÇİĞ, Muazzez İlmiye, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2023.

DURANT Will - Roger Lambelin, *Yahudi Tarihi ve Siyonist Liderlerin Protokolleri*, (Çev. Sami Sabit Karaman), İnkılâb Yayınevi, İstanbul, 2019.

FLORIOTI Hande Duymuş, “Yeni Asur Devri'nde Gerçekleştirilen Toplu Nüfus Nakillerinden Örnekler”, *History Studies International Journal History* 4/2, Temmuz 2012., s. 148-168

ERDEMİR E. - H. Erdemir Palaz, “Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Yahudiler”, *History Studies, International Journey of History*, 2, 2010.

EŞMELİ İsmet, “İnanç ve İbadetlere Etkisi Bağlamında Yahudi Sürgünü”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), s. 1047-1061.

FLAVIUS JOSEPHUS, *The Jewish War*, Vol.1 Books I-III. (H. St. J. Thackeray), MA: Harvard University Press, Cambridge, 1927, s. 6.

GOTTHEİL Richard - Samuel Krauss, “Coponius”, *Jewish Encyclopedia*, cilt 4, s. 260.

GÖKÇEK L. Gürkan, *Asurlular*, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara, 2020.

GÜRKAN Salime Leyla, *İbrâhim'den Ezrâ'ya İsrâiloğulları Tarihi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2024.

GÜRKAN, Salime Leyla, *Yahudilik*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2012.

HARMAN Ömer, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamber”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (2010), s. 127-161.

HARPER, “The Old and New Testament Student Nebuchadnezzar King of Babylon (604-561 BC)”.

HORUNLU Tuğçe, “The Last Imperialist in The Religio-Political Entanglement of Ancient Mesopotamia: Nebuchadnezzar II”.*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (2025), s. 1109-1132.

JOHNSON Paul, *Yahudi Tarihi*, (Çev. Filiz Orman), Pozitif Yayınları, İstanbul, 2001.

KURT, Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, Eskiye Yayınları, Ankara, 2019.

MEMİŞ Ekrem, *Eski Mezopotamya Tarihi*, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa, 2007.

- MERAL Yasin, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, MilelNihal Yayınları, İstanbul, 2021.
- SEEMAN Christoper, 2020 “Jewish History from Alexander to Hadrian”, in *Early Judaism and its Modern Interpreters*, Ed. Matthias Henze and Rodney Werline, VT: SBL Press, Williston, 2020, s. 21-44.
- SHERBOK Dan Cohn-Lavinia Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, (Çev. Bilal Baş), İz Yayıncılık, İstanbul, 2022.
- THOMPSON T.L., *The Exile in History and Myth: A Res-ponse to Hans Barstad*, Ed. L. L. Grabbe, *Leading Captivity Captive/The Exile as History and Ideology* içinde, Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 101-118.
- TOPTAŞ K. “Yeni Babil Devleti’nin Sürgün Politikası”, *Eski Yakın Doğu’da Sürgünler*, (Ed. İrfan Albayrak), Bilgin Yayıncılık, Ankara 2020., s.239-258..
- USTA Ahmet, “Ali Reşad’ın Tarih-i Kadiminde İbraniler”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (2003).
- VAN DE MIEROOP, *History of the Ancient Near East ca.3000-323*.
- WISEMAN Donald J, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 BC) in the British Museum*, The Trustees of the British Museum, London, 1956.
- YİĞİT Turgut, *Eski Mısır Tarihi*, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara, 2019.
- YİĞİTOĞLU Mustafa, *Yahudilik: Başlangıcından İsrail’in Kuruluşuna*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2021.
- “Amos”, *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 865-870.
- “II. Tarihler”, *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 435-471.
- “Mezmurlar”, *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 542-624.
- “Tekvin”, *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 1-55.
- “Yeremya’nın Mersiyeleri”, *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 778-883.
- “Yeremya”, *Eski Ahit (Tevrat)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2024, s. 720-777.

Extended Abstract

In studies on Jewish history, it is commonly observed that scholars divide Jewish history into two main periods. According to the Torah, the first period of this Semitic-origin people—referred to as Hebrews or the Children of Israel and dated to approximately 2000–1800 BCE—extends until the Babylonian Exile in the early 6th century BCE. The second period covers the time from the Babylonian Exile (597 BCE) to the conquest of Babylon by the Persian King Cyrus the Great (538 BCE). This study examines the policies of the Assyrian, Neo-Babylonian, and Hellenistic-Roman empires toward the Jewish people. In this context, it aims to analyze the political and religious motivations behind the policies pursued by these states, which were among the most powerful of their time. The study is structured into four main sections.

The first section, titled “The Children of Israel and Judaism,” addresses the history of Israel and the intellectual foundations of Judaism. In this context, information regarding the Prophet Abraham is first compiled. His lifetime and his migration with his family to the land of Canaan are discussed. The rapid population growth of Abraham’s people in Canaan, as well as the challenges they encountered, are evaluated within this framework. Additionally, the genealogies of the Israelites according to the Torah and the origins and geographical dispersal of the Semitic peoples are outlined. The migration of the Israelites from Canaan to Egypt due to famine is also addressed, along with the life story of Joseph, the son of Jacob, and the narrative of Moses.

The second section focuses on the Assyrian policy toward the Jewish people. The deportation policies implemented by the Assyrian state were also applied to the Jews, marking the beginning of their exile experience under Assyrian rule. The first deportation of the Jewish population began during the reign of Tiglath-Pileser III. In an effort to control strategically and economically significant trade routes, the Assyrian king launched military campaigns into the territories of Palestine and, for ostensibly political reasons, deported segments of the Jewish population to Assyrian lands. However, the major deportation occurred during the reign of Sargon II following the capture of Samaria in 722 BCE. Many people were relocated to Assyrian territories, where they were employed in the army and in heavy labor. Assyrian archives contain numerous records detailing the conditions and occupations of deported populations. Most of the deported Israelites were likely assimilated over time in the regions to which they were sent, eventually disappearing from the historical record. Following the Assyrian conquest, the Jewish population in the Kingdom of Israel began to undergo cultural and religious transformations. These changes gave rise to one of the earliest sectarian divisions within Judaism: the Samaritans. Consequently, a lasting division emerged between those Jews who were not subjected to Assyrian deportation and the mixed populations in Samaria. This division, which persists to the present day, is fundamentally rooted in disputes over sacred space. While the Samaritans claim Mount Gerizim as the true sacred center and regard themselves as the authentic preservers of the Torah, Jews recognize Mount Moriah in Jerusalem as the central holy site. This historical process laid the groundwork for the fragmentation of Jewish identity and the emergence of diverse religious interpretations.

The third section examines the policies of the Neo-Babylonian Empire toward the Jewish people. Under Nebuchadnezzar II, who succeeded his father Nabopolassar, the Neo-Babylonian Empire became the dominant power in Mesopotamia and its surrounding regions. Nebuchadnezzar was compelled to confront Egypt in order to control key trade routes, making conflict between the two

powers inevitable. With the Battle of Carchemish in 605 BCE, Babylon ended Egyptian dominance in the region, extending its control over the Eastern Mediterranean and, consequently, over the Kingdom of Judah. However, when the Kingdom of Judah violated its allegiance to Babylon and formed an alliance with Egypt, Nebuchadnezzar marched against Jerusalem. As a result of two major campaigns in 597 BCE and 587 BCE, the Temple of Solomon was destroyed. The Kingdom of Judah collapsed, and a significant portion of its population—particularly artisans and soldiers—was deported to Babylon. This exile created a profound trauma in Jewish history, prompting a re-evaluation of religious beliefs and the systematization of sacred texts. The prophet Jeremiah interpreted this catastrophe as a consequence of moral and religious decline, while exiled Jews expressed their longing for Jerusalem in the Psalms. With the conquest of Babylon by Cyrus the Great, the exile came to an end. Those who returned sought to re-establish religious unity by committing the Torah to written form, thereby laying the foundations of a more structured Jewish identity.

The fourth and final section addresses the policies of the Hellenistic and Roman empires toward the Jewish people. The pressures on the Jewish population continued during these periods. Following Alexander the Great, the Seleucid Empire emerged as the dominant power in the region and, under Antiochus IV, imposed significant restrictions on Jewish religious practices. Rituals such as circumcision and observance of the Sabbath were prohibited. These measures led to the Maccabean Revolt, after which the Jewish people experienced a brief period of independence. During the Roman period, increasing pressures resulted in further uprisings. In 70 CE, General Titus captured Jerusalem and destroyed the Second Temple. The final major revolt, led by Bar Kokhba in 132 CE, was suppressed, after which Emperor Hadrian renamed the region Syria Palaestina and expelled the Jewish population. This event is widely regarded as the beginning of the extensive Jewish diaspora that would last for centuries.

Hamide DEDE

Yüksek Lisans Öğrencisi. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Tarih Anabilim Dalı.

ORCID: 0009-0004-9674-8319

hamidedede50600@gmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 20.11.2025

Kabul/Accepted: 26.01.2026

TBMM ZABIT CERİDELERİNE GÖRE KORE'YE ASKER GÖNDERME MESELESİ

Öz

20. yüzyılın ikinci yarısında dünya siyasetini şekillendiren en önemli gelişmelerden biri olan Kore Savaşı (1950-1953), yalnızca Asya kıtasında cereyan eden bölgesel bir çatışma değil, aynı zamanda Soğuk Savaş'ın küresel boyut kazanmasının ilk örneklerinden biri olmuştur. Türkiye açısından bu savaş, dış politikanın yönünün belirlenmesinde ve Batı ittifak sistemine entegrasyon sürecinde kritik bir dönüm noktasıdır. Bu bağlamda, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) ile Kore Savaşı arasındaki ilişki sadece bir dış politika refleksi değil aynı zamanda anayasal yetkilerin yürütme ile yasama arasındaki güç dengelerinin ve demokratik meşrutiyyetin sorgulandığı bir süreç olarak dikkat çeker. Demokrat Parti Hükümeti, Kore Savaşı'nın başlamasından bir ay sonra 25 Temmuz 1950 tarihinde TBMM'nin onayını almadan Birleşmiş Milletler'in çağrısına cevaben Kore'ye askeri birlik gönderme kararı almıştır. Bu karar meclis ve kamuoyu içinde büyük siyasi ve anayasal tartışmalara neden olmuş; özellikle Cumhuriyet Halk Partisi ve Millet Partisi milletvekilleri, yürütmenin bu tek taraflı kararını TBMM'nin yetki alanını ihlal eden bir uygulama olarak değerlendirmiştir. Başta İsmet İnönü ve Osman Bölükbaşı olmak üzere birçok muhalefet lideri meclisin devre dışı bırakılmasını demokratik denetimin ve anayasal düzenin zedelenmesi olarak yorumlamıştır. Bu makale, Kore Savaşı'na asker gönderilmesi kararının TBMM'deki yansımalarını, yapılan gensoru önerilerini, iktidar ve muhalefet arasındaki söylem farklarını anayasal tartışmalar bağlamında milletvekillerinin tutumlarını incelemeyi amaçlamıştır. Bu çalışmada ele alınan temel konu, Demokrat Parti Hükümeti'nin Kore Savaşı'nın başlamasından kısa bir süre sonra TBMM'nin onayını almaksızın Kore'ye asker gönderme kararı alınmasının TBMM'de yol açtığı siyasi ve anayasal tartışmaları incelemektir. Çalışmanın temel kaynaklarını TBMM Zabıt Cerideleri oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra dönemin anayasal düzenlemeleri, siyasi partilerin söylemler, muhalefet liderlerinin meclis konuşmaları ve konuya ilişkin ikincil literatürden de yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kore Savaşı, Türkiye, TBMM, Demokrat Parti ve Meclis Muhalefeti.

**THE ISSUE OF SENDING SOLDIERS TO KOREA ACCORDING TO THE TBMM
OFFICER'S CURRICULUM**

Abstract

The Korean War (1950-1953), one of the most significant developments shaping world politics in the second half of the 20th century, was not merely a regional conflict occurring in Asia but also one of the first examples of the Cold War gaining a global dimension. For Turkey, this war marked a critical turning point in determining the direction of its foreign policy and its integration into the Western alliance system. In this context, the relationship between the Turkish Grand National Assembly and the Korean War is not only a foreign policy reflex but also a process in which constitutional powers, the

balance of power between the executive and legislative branches, and democratic constitutionalism were questioned. On July 25, 1950, one month after the outbreak of the Korean War, the Democratic Party government, without the approval of the Turkish Grand National Assembly, decided to send military troops to Korea in response to a United Nations call. This decision provoked considerable political and constitutional debate within parliament and the public; members of parliament from the Republican People's Party and the Nation Party, in particular, viewed this unilateral executive decision as a violation of the Turkish Grand National Assembly's jurisdiction. Many opposition leaders, particularly İsmet İnönü and Osman Bölükbaşı, interpreted the parliament's bypass as a violation of democratic oversight and the constitutional order. This article aims to examine the repercussions of the decision to send troops to the Korean War within the Turkish Grand National Assembly, the interpellations, the differences in discourse between the government and the opposition, and the attitudes of members of parliament within the context of constitutional debates. The main subject of this study is to examine the political and constitutional debates in the Turkish Grand National Assembly (TBMM) caused by the Democratic Party government's decision to send troops to Korea shortly after the start of the Korean War without the approval of the TBMM. The primary sources of the study are the TBMM minutes. In addition, the constitutional regulations of the period, the discourses of political parties, the speeches of opposition leaders in the parliament, and secondary literature on the subject have also been utilized.

Keywords: Korean War, Turkish Grand National Assembly, Democratic Party and Parliamentary Opposition.

Giriş

Çok sayıda sivil ve askerinin hayatını kaybetmesi ve çok geniş bir alanda etkili olması nedeniyle dünya tarihinin en yıkıcı mücadelesi olarak değerlendirilen II. Dünya Savaşı, gerek yarattığı sosyal ve ekonomik yıkım gerekse de dünya politik düzenini yeniden şekillendirmesi itibarıyla önemli sonuçlar doğurmuştur. II. Dünya Savaşı hem Amerika Birleşik Devletleri'ni (ABD) hem de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ni (SSCB) dönüştürüp onları dünya güçleri haline getirirken, iki ülke arasındaki rekabeti de arttırmıştır. Savaş sonunda eski müttefikler arasındaki gerilimler hızla büyümüş ve yirminci yüzyılın geri kalanında küresel siyasete egemen olacak yeni bir tür çatışmaya neden olmuştur. Mihver Devletlerinin yenilgisinin ardından, ABD ile SSCB arasındaki ideolojik ve siyasi rekabet, Soğuk Savaş'ın başlamasına yol açmıştır.¹

Savaş sonunda ortaya çıkan sosyal ve ekonomik yıkımdan istifade etmek isteyen Sovyet liderliği, komünist ideolojiyi araçsallaştırarak Moskova'nın küresel nüfuzunu artırma girişiminde bulunmuştur. Bu durum karşısında ABD, Sovyet yayılmasını engellemek amacıyla bir çevreleme politikası benimsemiş ve bu politika, Başkan Harry Truman yönetiminde dış politikanın belirleyici bir unsuru haline gelmiştir.² Truman Doktrini olarak isimlendirilen bu politikanın ana hedefi, Sovyetler Birliği tarafından tehdit edilen herhangi bir ülkenin, ABD tarafından desteklenmesini içermektedir. Bu bağlamda savaş sonrasında iki ülke arasındaki mücadele, iki kutuplu bir politik iklimin oluşmasına yol açmış, bu kutuplaşma çerçevesinde dünyanın farklı bölgelerinde ABD ve SSCB ekseninde nüfuz alanları oluşmaya başlamıştır.³

¹ Fahir Armaoğlu, (2018), *20. Yüzyılın Siyasi Tarihi (1914-1995)*. 24. Basım İstanbul: Kronik Kitapevi, s.319.

² Oral Sander, (2002), *Siyasi Tarih (1914-1918)*. Ankara: İmge Kitapevi, s.257-259.

³ Sedef Bulut, (2018), 38. Enlemde Güç Mücadelesi: Kore Savaşı ve Türkiye'deki Tezahürleri, *Mavi Atlas Dergisi*, C.6, s.186.

Bu süreçte Rusya'nın sıcak denizlere inme emellerini hayata geçirmek isteyen Sovyet yönetimi, Türkiye'ye yönelik tehditkâr taleplerde bulunmuştur. Sovyet tehdidi karşısında Batı bloğunda yer almak isteyen Türkiye'de dış gelişmelerin de etkisiyle iç politikada önemli değişim ve dönüşümler yaşanmaya başlamıştır.⁴ Bu bağlamda iç politikada en önemli dönüşüm, çok partili hayata geçiş yaşanmış olmasıdır. Komünist Sovyet tehdidi karşısında demokratik Batı bloğunda yer almak isteyen Türkiye'de yaşanan demokratikleşme hareketleri çerçevesinde iktidarı elinde tutan Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP) muhalif partiler kurulmaya başlamış, çok partili siyasi sisteme geçilmiştir.⁵

Bu dönemde Türk dış politikası da Sovyet tehdidi etkisinde şekillenmiştir. II. Dünya Savaşı ve sonrası ortaya çıkan yeni dünya düzeninde stratejik hamleler uygulayarak savaşta tarafsızlık politikasını uygulayan Türkiye, savaşın bitimine yakın Birleşmiş Milletlere (BM) kurucu üye olabilmek için 1944'te Mihver devletleriyle ilişkisini keserek 1945'te Almanya'ya savaş ilan etmiş ve 24 Şubat 1945'te BM beyannamesini imzalamıştır.⁶ Savaş sonunda Sovyet tehdidine karşı Türkiye, Batı ülkeleri ile yakınlaşmaya gitmiştir. ABD de komünist tehlikenin yayılması endişesiyle Türkiye ile ilgilenmeye başlayarak toprak bütünlüğünün sağlanması yönünde destek vereceğini açıklamıştır. ABD'nin Missouri isimli zırhlı gemisinin İstanbul'a gelmesi ve ABD'li kumandanların dönemin Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'yü ziyaret etmeleri, Sovyet tehdidinin Türk-ABD ilişkilerinin gelişimine etkisini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.⁷

Dünyada etkisini hızla hissettiren komünist yayılma karşısında İngiltere'nin Yunanistan ve Türkiye'nin askeri ve ekonomik yönlerden desteklenmesi gerektiğini vurgulayan raporları çerçevesinde ABD, bu devletlere askeri ve ekonomik alanda destek vermeyi hedefleyerek Sovyet yayılmasının önüne geçmeyi planlamıştır. Bu bağlamda ABD'nin Truman Doktrini ve Marshall Planı devreye konulmuştur. 1948 tarihinde Sovyet Rusya'nın yayılma politikasına hız vermesiyle saldırgan tutumda bulunması sonucunda ABD'nin ekonomik ve askeri yardımları yetersiz kalmıştır. Bu nedenle 4 Nisan 1949 tarihinde Batı ülkeleri ile ABD arasında Kuzey Atlantik Paktı (NATO) kurularak güçler birleştirilmiş, pakta üye olan devletlerden herhangi birine karşı yapılan saldırı, hepsine yapılmış sayılacağı ve müdahalede bulunulacağı kararlaştırılmıştır.⁸

Truman Doktrini ve Marshall Planı doğrultusunda Türkiye-ABD ilişkilerinin gelişmesiyle, CHP iktidarının son döneminde Türkiye Cumhurbaşkanı İnönü'nün de stratejik hamleleriyle NATO'ya başvuruda bulunulmuş fakat bu girişim ret cevabıyla sonuçlanmıştır. Mayıs 1950 seçimlerini kazanan Demokrat Parti'nin (DP) iktidara gelmesiyle Türk siyasal hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Dış politika konusunda DP iktidarı, özellikle Soğuk Savaş'ın getirdiği gerginlik ve baskıdan kaynaklı nedenlerle önceki politikaları sürdürmüş, bu bağlamda Batı bloğunda konumunu güçlendirecek adımlar atmıştır. Bu adımlardan en önemlisi, NATO'ya Türkiye'nin üyeliği için girişimlerin sürmesi olmuş ancak ilk başta istenilen sonuç alınamamıştır.⁹

⁴ Cumhur Mumcu, (2008), Türkiye'nin Savaş Dışı Kalma Çabaları ve Müttefiklerin Tutumu, (Haydar Çakmak Ed.) H. Çakmak İçinde *Türkiye Dış Politikası*, Ankara: Platin Yayınları, s.357-358.

⁵ Erik Jan Zürcher, (Y. Saner çev.). (1995). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş Basım). İstanbul: İletişim Yayınları, s.301.

⁶ Zürcher, age., s.301.

⁷ Nurullah Haşim, (2014). Türkiye'nin Kore Savaşına Katılmasının Siyasi Nedenleri ve Sonuçları, *Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi*, Batman. s.30-31.

⁸ G. Aybet, (2005). Atlantik Ötesi Güvenlik Toplumu ve Türkiye, *Foreign Policy Dergisi*, Sayı 31. s.26.

⁹ Baskın Oran, (2002). *Türk Dış Politikası (1919-1980)*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.528-529.

Türkiye'nin NATO üyeliği için yaptığı girişimler sürerken 38. Enlemden Kore Savaşı'nın başlaması, dünya siyasetinde sansasyonel bir etki yaratmıştır. Kore yarımadasında Sovyetlerin güdümünde Komünist Kuzey Kore ile ABD'nin etkisi altındaki Güney Kore arasında başlayan Soğuk Savaş döneminin ilk sıcak çatışması, iki kutuplu dünyanın aktörlerini karşı karşıya getiren bunalıma dönüştürmüştür.¹⁰ BM'den, dünya kamuoyuna barış ve güvenliğin sürekliliğini sağlamak doğrultusunda Kore'ye yardım taleplerinde bulunulması çağırısını, Türkiye fırsat olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede Türkiye, ABD'den sonra 25 Temmuz 1950 tarihinde TBMM'nin onayını almadan BM'nin çağırısına cevaben Kore'ye asker gönderme kararı alan ikinci ülke olmuştur. Çok partili siyasal yaşamda dış politikada iktidarın meclis onayını almadan verdiği bu karar gerek kamuoyunda gerekse de mecliste tartışmalara yol açmıştır.¹¹ Bu çalışmada, dönemin meclis zabıtlarına referansla Kore Savaşı, bunun TBMM'ye yansması ve en nihayetinde muhalefet-iktidar ilişkileri ele alınacaktır.

Soğuk Savaş Sürecinin İlk Sıcak Çatışması; Kore Savaşının Başlaması

II. Dünya Savaşı'nın en önemli sonuçlarından birisi, İngiltere, Fransa gibi Avrupa devletlerinin zayıflamasına ve dünya siyasetinde başat rollerini kaybetmesine yol açmasıdır. Bu gelişmeler hem ABD'yi hem de SSCB'yi dönüştürüp onları dünya lideri konumuna yükseltmiştir. Savaş sonunda Mihver Devletlerinin yenilgisinin ardından, ABD ile SSCB arasında sanattan spora, ekonomiden teknolojiye küresel ölçekte bütün alanları kapsayacak ideolojik ve siyasi bir rekabet başlamıştır. SSCB ile ABD arasında yaşanan jeopolitik gerginlik dönemi, literatüre "Soğuk Savaş" kavramı olarak girmiştir.¹²

Soğuk Savaş döneminin ilk sıcak çatışması olan Kore Savaşı, ABD ile SSCB'nin etki alanlarını genişletme mücadelesinin bir yansıması olarak Pasifikte Kore yarımadasında başlamıştır. Savaşın başat nedeni, iki dünya gücü arasında yaşanan etki alanı mücadelesine dayanmaktadır. 1945 yılında ABD-SSCB arasında yapılan anlaşmaya göre; Kore yarımadası, ABD, SSCB, İngiltere ve Çin'in ortak vesayeti altında kalacaktı. Ancak, SSCB'nin, II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sadece bir hafta önce ve ABD'nin Japonya'ya atom bombası atmasının ardından, 8 Ağustos 1945'te Japonya ile savaşa girerek birliklerini Kuzey Kore'ye sokmasıyla Pasifikte hesaplar değişmiştir. Kore yarımadasının kuzeyini işgal eden SSCB, Kore'nin 38. Paralel boyunca iki bölgeye bölünmesi yönündeki Amerikan teklifini kabul etmiştir. Böylece 38. paralel hem SSCB'nin hem de ABD'nin desteğiyle Kuzey ve Güney Kore arasında sınır haline gelmiş, fiilen Kore ikiye bölünmüştür.¹³

ABD'nin, 10 Mayıs 1948'de Güney Kore'de seçim yapılmasını sağlamasıyla Syngman Rhee'nin başkanlığında Güney Kore Cumhuriyeti kurulmuştur. Güney Koreli yetkililer, Seul'u ülkenin başkenti olarak belirlemiştir. Bunun üzerine SSCB'nin desteğiyle Kuzey Kore'de 9 Eylül 1948 tarihinde seçim düzenlenerek Kore Demokratik Halk Cumhuriyeti (KDHC) adında komünist bir rejim kurulmuştur. Kim Sung cumhurbaşkanı olarak atanmış ve yetkililer Pyongyang'ı Kuzey Kore'nin başkenti yapmıştır. Bu şekilde, yarımada'nın birleşmesini sağlama girişimi olarak başlayan süreç, iki farklı devlet ve rejimin inşasıyla sonuçlanmıştır. Bu bölünmeden sonra, savaşın başlamasına kadar,

¹⁰ Cumhuriyet, 26 Haziran 1950.

¹¹ Mustafa Albayrak, (2004). *Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti (1946-1960)*. İstanbul: Phoenix Yayınevi, s.411.

¹² Armaoğlu, age., s.319-320.

¹³ Djun Kim, (2005). *The History of Korea*, Londra: Greenwood Press Yayınevi, s.56-60.

tarafından hiçbiri Kore Yarımadası'nın birleştirilmesi konusunda adım atmadığı gibi, ABD- SSCB'nin birbirlerini takip ederek hamle yapmaları, yarımada gerginliği artırmış, Soğuk Savaş sürecinin henüz başında kutuplar arasındaki rekabetin bu bölgede yoğunlaşmasına yol açmıştır.¹⁴

Kuzey'de Kuzey Kore halk ordusunun büyük çaplı takviyesi tamamlandıktan sonra, SSCB askeri birliklerini 1948'in son aylarında yarımada ger çekerek ABD'ye Güney Kore'deki güçlerini çekmesi için baskı yapmıştır. Kim Sung'un Sovyet desteğiyle Güney Kore'ye saldırı hazırlığı yaptığı bu ortamda Sovyet birliklerinin geri çekilmesinin amacı, Kore'de muhtemel bir savaşta herhangi bir büyük gücün özellikle de ABD'nin müdahil olmasını önlemektir. Bununla birlikte, ABD'nin geri çekilmesi, 12 Aralık 1948 tarihli 195(III) sayılı Genel Kurul kararı uyarınca 15 Eylül 1948'de başlamış, Haziran 1949'da tamamlanmış, geride 500 askeri danışman bırakılmıştır.¹⁵

Kore Savaşı, ABD ve SSCB arasındaki derin ideolojik ayrılıklar, Kore'nin iki ayrı ülkeye bölünmesi ve Kuzey Kore için net bir yönetim planının olmaması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Kuzey ve Güney Kore arasında bir çatışma olarak başlayan süreç, hızla küresel güçlerin önemli ölçüde dahil olduğu bir vekalet savaşına dönüşmüştür. 25 Haziran 1950'de Kuzey Kore Devlet Başkanı'nın, 38. paralel boyunca beklenmedik bir şekilde 75.000 asker konuşlandırarak Güney Kore'ye başlattığı saldırı, Kore'de üç yıl sürecek savaşı başlatmıştır.¹⁶ Kuzey Kore'nin saldırısı karşısında ABD, BM'yi harekete geçirmiş, BM anlaşma hükümleri gereğince Güvenlik Konseyi kararıyla Güney Kore'ye yardım çağrısında bulunarak üye devletlerden askerleri yardım konusunda talepte bulunmuştur.¹⁷

TBMM'de İktidardaki Demokrat Parti ile Muhalefet Partileri Arasında Kore Savaşına Asker Gönderme Konusunda Tartışmalar

Soğuk Savaş döneminin başında Sovyet tehdidini yakından hisseden Türk dış politikasının ana hedefleri, ittifaklara katılarak Batı ile ilişkilerini güçlendirmek, NATO üyesi olmak ve Doğu Bloku ile etkileşimini sınırlamaktı. Hem CHP iktidarının son döneminde hem de DP iktidarında Türk hükümetleri, Batı bloğuyla uyum içinde olduğunda, ekonomik ve askeri kalkınmanın yanı sıra güvenliğin de garanti altına alınacağını düşünüyorlardı. Ayrıca, Batı'dan gelecek yardımlarla ülkenin kalkınmasının ve yeniden inşasının sağlanabileceğine inanılıyordu. Kore yarımadasında 25 Haziran'da sıcak çatışma başlaması üzerine ABD'nin telkinleriyle BM'nin Güvenlik Konseyi kararı sonucunda üye devletleri Güney Kore'ye yardım etmeye çağırması, NATO'ya üye olmak için çeşitli girişimlerde bulunup muvaffak olamayan Türk dış politikası açısından fırsat olarak görülmüştür. Bu bağlamda Türkiye, Kore'deki savaşa odaklanarak gelişmeleri yakından takip etmeye başlamıştır.¹⁸

BM Genel Sekreteri Trygve Lie'nin, 28 Haziran 1950 tarihinde, Güvenlik Konseyi'nin 25 ve 27 Haziran 1950 tarihli (Barış İçin Birlik) tavsiye kararları çerçevesinde üye devletlerden "*Kore'ye yapılabilecek olan yardımın içeriğinin tespit edilmesi talebi*" Türk Dışişlerine ulaşmıştır. Yardım tavsiyesini içeren BM Genel Sekreteri'nin telgrafına Türk Dışişlerinin cevabında, dünyada barışın

¹⁴ Mim Kemal Öke, (2000). *Unutulan Savaşın Kronolojisi Türkler ve Kore (1950-1953)*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, s.26.

¹⁵ İbrahim Artuç (1990). *Kore Savaşında Mehmetçik*, İstanbul: Kastaş Yayınları, s.5-8.

¹⁶ B.C.A., Dosya No:1328, Fon Kodu:10 900, Kutu No:458, Sıra No:5, s. 5-6.

¹⁷ Gökhan Durak, (2015). Türk ve Dünya Basınında Kore Savaşı ve Türkiye, *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, C.8, S.36. s.326-327.

¹⁸ Hüseyin Bağcı, *Türk Dış Politikasında 1950'li Yıllar*, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Gelişme Vakfı Yay., Ankara 2007, s.18-20.

muhafazası amacıyla “*Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti’nin BM şartından doğan sorumluluklarına sadık*” olduğu ifade edilmekle yetinilmiş, bununla birlikte üstü örtülü biçimde askeri bir yardımda bulunulabileceğinin iması da yapılmıştır.¹⁹

Genel Sekretere gönderilen telgrafın ardından, DP İzmir Milletvekili Cihat Baban, Kore’ye asker gönderme meselesini 30 Haziran’da meclis gündemine ilk kez taşıyarak Türkiye Cumhuriyeti’nin tutumu konusunda ayrıntılı bilgi talep etmiştir. Bunun üzerine Dışişleri Bakanı Fuat Köprülü TBMM’de yaptığı konuşmasında; BM’nin kuruluş ve üyelik şartlarına uygun hareket etmenin, Türk Dış politikası açısından son derece önemli olduğunu, çünkü bu şartların aslında Türk dış politikasının temel esası olan yurtda barış dünyada barış ilkesiyle de uyumlu olduğunu dile getirerek ABD ile samimî iş birliğinin yanında, İngiltere ve Fransa ile mevcut ittifakın, bu esaslar çerçevesinde yürütüldüğünü belirtmiştir. Kore’ye karşı yapılan saldırı karşısında BM derhal fiili olarak harekete geçmemiş olmasaydı yalnızca söz konusu bölge dahilinde değil dünyanın tüm bölgelerinde barış ve güvenliğin tehlikeye gireceğini ifade eden Köprülü, BM’nin bu kararını uygulama konusunda bütün kuvvetlerini derhal harekete geçirerek dünya barışını koruma yönünde hareket eden ABD hükümetinin bu tavrını bütün hükümetlerin memnuniyetle karşılamaları gerektiğini vurgulamıştır.²⁰

Köprülü konuşmasında 28 Haziran 1950 tarihinde, Trygve Lie’nin, Güvenlik Konseyi’nin kararları çerçevesinde üye devletlerden “*Kore’ye yapılabilecek olan yardımın içeriğinin tespit edilmesi talebi*” ne verilen cevabi telgrafta, Türkiye Cumhuriyeti’nin, BM Kuruluna üye bir devlet olarak üzerine düşen taahhütler ve şart hükümleri dâhilinde hareket edeceğini belirttiklerinin altını çizmiştir.²¹

18 Temmuz 1950’de Yalova’da Cumhurbaşkanı Celal Bayar’ın başkanlığında Başbakan Adnan Menderes, Bakanlar ve Kuvvet Komutanlarının katılımıyla kamuoyunun ilgisini çeken bir toplantı yapılmıştır. Bu toplantı konusunun yaygın kanaate göre Kore’ye asker gönderme mevzusu olduğu ve kararın burada verildiği fikri oluşmuştur.²² 25 Temmuz 1950 tarihinde de meclis tatilde iken Menderes hükümeti tarafından Kore’ye 4500 kişilik askeri kuvvet gönderme kararı verilmiştir.²³ DP’nin olağanüstü bir birleşimle TBMM’nin onayına başvurmadan almış olduğu Kore’ye kuvvet gönderme kararı, Türk siyasetinde bu konuya yönelik ayrılmaya yol açmış, üç farklı bakış açısı ortaya çıkarmıştır. Bunlar; DP’nin kararını destekleyenler, CHP gibi karara karşı muhalif olanlar ve çekimser davrananlardır. CHP Genel Başkanı İsmet İnönü, savaşa girme kararının anayasaya göre ancak TBMM tarafından alınabileceğini meclisin onayı olmadan Kore’ye kuvvet gönderilmesinin anayasaya ihlali olacağını ifade etmiştir. CHP’nin başını çektiği muhalefetin sert eleştirileriyle Türk askerinin Kore Savaşı’na müdahil olarak gönderilmesi, TBMM’de uzun uzadıya tartışmaların konusunu oluşturmuştur.²⁴ İnönü, Türkiye’nin kendi güvenliğini tehlikeye atmadan uluslararası yükümlülüklerini yerine getirmesi gerektiğini savunmuştur. Uzak Asya’da bir savaşa asker gönderilmesinin, Türkiye’nin gerçek güvenlik sorunlarına hizmet edip etmediğini sorgulayan İnönü, Türkiye’nin Batı ittifakına katılmasını desteklediklerini ancak NATO’ya girişin önce asker gönderelim sonra üyelik gelir şeklinde pazarlığa dönüştürülmesinin doğru olmadığını vurgulamıştır. Batı bloğunda yer almayı ya da NATO’ya üyelik yolunun açılmasını, anayasaya aykırı bir şekilde gerçekleştirmek istediğini

¹⁹ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 15, c. 1, (30 Haziran 1950): 312

²⁰ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 15, c. 1, (30 Haziran 1950): 312

²¹ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 15, c. 1, (30 Haziran 1950): 312

²² Ulus, Milliyet, Cumhuriyet, Zafer, 19 Temmuz 1950.

²³ Ali Deniz, (1994). *Kore Harbinde Türk Tugayları*, Genelkurmay Basımevi Ankara, s.55

²⁴ Vakit, 24 Kasım 1950.

eleştiren İnönü, bu işlemlerin millet iradesine bağlı kalarak yapılması gerektiğini belirtmiştir. Diğer muhaliflerden Millet Partisi Kırşehir Milletvekili Osman Bölükbaşı ve Mardin Bağımsız Milletvekili Kemal Türkoğlu, Kore'ye gönderilen savaş birliği hakkında Başbakan'dan gensoru talebinde bulunmaları, bir kez daha muhalifleri mecliste bir araya getirerek anayasa ihlali konusunu gündeme taşımalarına imkân tanımıştır. TBMM'de ve basın organlarında asker gönderme kararına yönelik sert eleştirilerden birini dile getiren muhalefet liderlerinden Osman Bölükbaşı, BM antlaşmasının 43'üncü maddesi üzerinde durmuş ve maddenin hükümet tarafından yanlış yorumlandığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Bölükbaşı, ilgili maddenin, Milletlerarası barış ve güvenliğin korunması amacıyla Güvenlik Meclisi ile devletler arasındaki antlaşmaya göre verilecek yardım kuvvetlerinin miktar ve mahiyetinin her devletin kendi anayasasına göre uygulanacağı hükmüne dikkat çekerek Kore Savaşı'na kuvvet gönderme kararını, hükümet tarafından emniyetsiz verilen bir karar olarak değerlendirmiştir.²⁵

Gensoru talebi üzerine Başbakan Adnan Menderes, DP'nin Kore'ye asker gönderme gerekçelerini meclis kürsüsünde şu ifadelerle dile getirmiştir; “*İnsanlık tarihinde birçok defa savaş yaşanmıştır. Akıbeti dünya sulhunu ve güvenliğini etkilediği gerekçesiyle devletlerin bir araya gelerek bu duruma müdahalede bulunmaları ve BM adı altında dünya sulhunu sağlamak, emniyetli bir dünyada yaşamının gerekliliğidir. Buna karşı herhangi aksi bir durum karşısında BM derhal müdahale edecektir.*” BM'nin Güvenlik Meclisi'ni anlama maddelerinden özellikle 40.,41.,42. ve 43. maddeleri üzerinde duran Menderes, bu maddelerin içeriğinde, dünya sulh ve güvenliğinin sağlanmasında, BM üye devletlerinin üzerlerine düşen sorumluluk bilinci içerisinde tüm kolaylıkları ve yardımları gerçekleştireceği ifadelerinin yer aldığını belirtmiştir. Kore'ye Türk kuvvetlerinden önce müdahalede bulunan kuvvetlerin olduğunu vurgulayan Menderes, ABD başta olmak üzere diğer bazı üye devletlerin de fiili harekete çoktan başladığını, BM anlaşması gereğince dünya sulh ve güvenliğinin sağlanması konusunda Türkiye'nin de üzerine düşen sorumluluğu yerine getirdiğinin altını çizmiştir. Türkiye'nin insanlık tarihinin adalet, sulh bilinciyle yardımda bulunduğunu, Kore'ye kuvvet göndermenin anayasa ihlali ya da anayasayı yok saymak olmadığını dile getiren Menderes, “*Kore meselesinin bir harp değil bir tertip(düzen) ve tecziye(cezalandırma) durumudur.*” açıklamasıyla Türk kuvvetlerinin bulunma amacının asla harp olmadığını bir kez daha vurgulamıştır.²⁶

Menderes'in mecliste “*Dünyanın fevkalade günler yaşadığı bu zamanda meseleyi Meclis kürsüsüne getirmekte memleket için fayda yoktur, zarar vardır.*”²⁷ şeklinde sarf ettiği sözlere karşın Osman Bölükbaşı, “*Kurtuluş Savaşı döneminde Haymana'da top sesleri gürlerken Mecliste herşey açık konuşuluyordu, milleti zafere ulaştıran bu haleti ruhiyedir*” biçimindeki ifadesiyle Kurtuluş Savaşı'nın en kritik döneminde meclisin açık tutularak kararların burada alındığına dikkat çekmiştir. BM Güvenlik Konseyi'nin vazife ve salâhiyetlerine ait 39.,40.,41.,42.,43. maddelerini, Başbakan Adnan Menderes'in açıklamaları ile karşılaştırarak ifadelerdeki farklılıklara vurgu yapan Bölükbaşı, bu maddeleri tek tek ayrıntılı olarak meclise gündeme getirmiştir. Bu çerçevede Menderes'in belirttiği gibi 39.madde, sulhun ihlâl edilmesi halinde veya sulhun korunması mevzuunda tavsiyelerde bulunacağını ifade etmekte olup bu madde, hiçbir devlete bir mükellefiyet yüklememektedir.²⁸

²⁵ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, c. 3, (1 Aralık 1950):5-6

²⁶ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, c. 3, (11 Aralık 1950): 137-138-139

²⁷ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, c. 3, (11 Aralık 1950):137-139

²⁸ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, c. 3, (11 Aralık 1950):137-139

Bölükbaşı, 40. Madde'nin durumun vahimleşmesine engel olmak amacıyla Güvenlik Meclisi'nin, 39. madde gereğince tavsiyelerde bulunmaması ya da alınacak tedbirleri kararlaştırmasından önce, ilgili tarafları, gerekli gördüğü geçici tedbirlere riayete davet edebileceği ile ilgili olduğunu, bu bağlamda ilgili maddenin diğer üye devletlerden ziyade hadiseyle alâkalı olan devletleri hedef tutan bir madde olduğunun altını çizmiştir. 41. maddede gayri askeri mahiyette tedbirler alınacağını ve bu tedbirleri üye devletlerin yerine getirmesi için davet edileceği ifadeleri mevcuttur. 42. Madde ile, 41. madde gereğince milletlerarası barış ve güvenliğin muhafazası veya yeniden tesisi için hava, deniz ve kara kuvvetleri vasıtasıyla teşebbüse geçilebilir. Bu teşebbüse BM üyeleri bütün hareketlere dahil olabilir. 43. Madde ise, BM üyesi bulunan devletlerin, askeri birlikler vermek üzere BM Güvenlik Konseyi ile müzakerede bulunacaklarını ve neticeye göre de bu kuvvetleri verebileceklerini ifade etmektedir. Bölükbaşı bu değerlendirmelerle, Güvenlik Konseyi'nin ilgili maddelerinde bir mükellefiyet ve taahhüt bulunmadığını dolayısıyla hükümetin Kore'ye asker gönderme kararının gerekçesini bu maddelerle açıklamasının yersiz olduğunu ifade etmiştir.²⁹

Bölükbaşı'nın BM Güvenlik Konseyi antlaşma maddeleri ile ilgili açıklamasının ardından onu destekler nitelikte Kemal Türkoğlu da, Kore'ye BM'nin yardım çağrısıyla asker gönderme kararı alan Türkiye'den farklı tavır sergileyen diğer BM üyesi ülkeleri örnek göstermiştir. Bu bağlamda, Afganistan, 8 Temmuz 1950 tarihli telgrafında, Kore'ye yardımda bulunamayacağını açıkça bildirilmiştir. Suudi Arabistan ise 3 Ağustos 1950 tarihinde iç güvenlik gerekçelerini ileri sürerek kuvvet gönderemeyeceğini belirtmiştir. Arjantin, 14 Temmuz 1950 tarihli cevabında, yardım konusunda hem komutanlığın hem de hükümetin kararını bekleyeceğini ifade etmiştir. Bazı ülkeler ise dolaylı veya sınırlı yardımda bulunabileceklerini beyan etmiştir. Örneğin Belçika 22 Temmuz'da ABD ile birlikte savaş alanına havadan destek sağlamaya hazır olduğunu dile getirmiştir. Bolivya 30 subay göndereceğini açıklarken, Brezilya imkanları doğrultusunda yardıma hazır olduğunu belirtmiştir. Kolombiya ise ekonomik ve siyasi önlemler aldıktan sonra müşterek komutanlıkla yapılacak müzakereler doğrultusunda yardım türünü belirleyeceğini bildirmiştir. Ekvator ekonomik ve tıbbi yardımı sağlamayı taahhüt etmiştir. Yunanistan 6 adet nakliye uçağının Kore'ye tahsis ederken, Guatemala'dan gelen telgraf yalnızca kayda geçirilmiştir. Hindistan ise askeri yardımda bulunamayacağını bildirmiştir. İran mevcut askeri kuvvetlerinin iç ihtiyaçlar için yeterli olduğunu gerekçe göstererek herhangi bir katkı sunmamıştır. Irak'ta fiili yardımda bulunmayacağını ifade etmiştir. İsrail, savaşa ilişkin doğrudan bir tutum almak yerine, düşmanlıkların sona ermesi yönünde temennide bulunmakla yetinmiştir.³⁰

Kemal Türkoğlu'na göre; bazı ülkeler sembolik nitelikte yardımlar yapmıştır. Libya yaklaşık 10 bin dolar değerinde kauçuk vereceğini belirtirken, Lübnan 50 bin dolar maddi yardımda bulunacağını beyan etmiştir. Norveç fiilen yardımda bulunamayacağını açıklamış, ancak bir nakliye gemisi temin etmeye hazır olduğunu bildirmiştir. İsveç, Kore'de bir sahra hastanesi açacağını duyurmuştur. Meksika ise BM Genel sekteri ile temasa geçmeye hazır olduğunu ifade etmiştir. Bu döneme ait çok sayıda ülkenin telgrafa verdiği yanıtlarda dikkat çeken temel husus, devletlerin kendi iç dinamiklerini ve ulusal çıkarlarını göz önünde bulundurarak temkinli hareket etmeleridir. Uluslararası toplumun büyük çoğunluğu askeri katkı yerine ekonomik, siyasi ya da sembolik yardımlarla sürece dahil olmayı tercih etmişlerdir. Bu genel eğilimin aksine, Türkiye'nin tutumu farklılık göstermiştir. Türk hükümeti

²⁹ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, c. 3, (11 Aralık 1950):137-139

³⁰ Lütfü Sel (1979), *Kore'de Cereyan Eden Muharebelerden Alınacak Dersler*, Ankara: Genelkurmay Basımevi, s.341-342.

Kore'ye asker gönderme kararını, TBMM'ye danışmadan ve çok kısa bir sürede almış; böylece ABD'den sonra Kore'ye asker gönderen ikinci ülke olmuştur.³¹ Türkiye'nin bu kararı dönemin dış politika yönelimi, Batı Bloku ile entegrasyon arzusu ve NATO üyeliği hedefi gibi faktörlerle de ilişkilendirilmiştir. Ancak karar sürecinin demokratik denetim mekanizmaları işletilmeden alınmış olması, kamuoyunda ve akademik çevrelerde eleştiri konusu olmuştur.

Kore'deki Kuvvetimizin Durumu ve Karşılaştıkları Problemlerin TBMM'deki Yansımaları

DP iktidarının aldığı karar neticesinde dünya sulhunu sağlamak amacıyla 25 Eylül 1950 tarihinde İskenderun limanından Taksin Yazıcı'nın kumandanlığında ilk etepta 4500 kişilik askeri kuvvetimiz daha önce görmediği, bilmediği bir coğrafyada ülkesi adına savaşmak amacıyla yola çıkmıştır.³² Yolculuk boyunca ABD silahı ve taktikleri üzerine gemide eğitim alan ve 17. 10.1950 günü Pusan limanına girerek Kore'ye ulaşan birliklerimiz ABD ve Kore bando birliklerinin marşı ile karşılanmıştır.³³

Bu zaman zarfı içerisinde savaşın seyri ABD ve Güney Ordusunun üstünlüğünde devam etmekte olup neredeyse bitme noktasındaydı. Türk askerlerinin bölgeye gelmesiyle ABD, Türk kuvvetlerini kendi envanterleriyle baştan aşağı donatmıştır. Türk birliğine yardımcı subaylar verilerek üç hafta boyunca yeni silahlarla bir kez daha talim yaptırılmıştır. Askeri taktikler çerçevesinde ikmal eğitimi verilen Türk Tugayına bölgenin coğrafi yapısı tanıtılarak uyum sağlamaları konusunda destek sağlanmıştır. Türk kuvvetleri, geri hatlardaki bölgelere yerleştirilip 9. ABD Kolordusuna bağlanmıştır. 26 Kasım saat 13.00'te IX'uncu kolordudan gelen haber doğrultusunda Türk Tugayının Kunuri- Wawon-Tokchon güzergahını takip ederek Tokchon şehrini ele geçirmesi ve Kuzeybatı'ya giden yolun emniyet altına alınması emredilmiştir.³⁴ Türk Tugayı ile Çin ordusu arasında bölgede çetin muharebeler yaşanmış, Türk Tugayı, sayıca fazla olan Çin Ordusunu yavaşlatarak BM kuvvetlerinin az zayıf vererek geri çekilmesini sağlamıştır. Türk askerinin disiplini, cesareti ve sadakati taktir toplayarak dünya gazetelerinde manşet olarak atılmıştır.³⁵

Savaşlardaki zaferler sadece iki gücün birbirine karşı verdiği mücadele sonucunda elde edilen bir başarı olarak değerlendirilmemelidir. Güçlü ekonomik koşullar nasılsa zaferleri getiriyorsa aynı zamanda savaşların ülkeler üzerinde bir takım olumsuz neticeler doğurduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla II. Dünya Savaşı'nın hemen arkasından Kore Savaşı'nın başlaması bu savaşa asker gönderen ülkelere ekonomik yük yüklemiştir. ABD'nin 3 milyon askeri silah altına alması ve bununda devamının gelmesiyle savaş ekonomisinin gündeme gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Benzer bir şekilde Kore Savaşı'nın Türk ekonomisi üzerindeki etkisi üzerine yapılan tartışmalar gündemde yerini almıştır. Bu bağlamda DP Eskişehir Milletvekili Muhtar Başkurt TBMM'de konuşmasında; Kore savaşı'nın karaborsacılık, ithal mallar, buğday istihali, akaryakıt tedariği başta olmak üzere Türkiye'nin ekonomik hayatı üzerindeki etkilerinin neler olduğunu, bu tesirlere karşı nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini gündeme getirmiştir. Başkurt, bu çerçevede dönemin Ekonomi ve Ticaret Bakanı Zühtü Hilmi Velibeşe'den Türk savaş ekonomisini değerlendirmesini istemiştir. Velibeşe ise bu

³¹ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, c. 3, (11 Aralık 1950):157

³² Milliyet, 4 Aralık 1950.

³³ Tahsin Yazıcı, (1963). *Kore Hatıralarım*, İstanbul: Ülkü Bakımevi, s.100

³⁴ Yazıcı, age., s.148

³⁵ Cüneyt Güven, (2007). Sebep ve Sonuçlarıyla Kore Savaşı ve Türkiye, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi*, Denizli. S.177-178

soru önergesi üzerine verdiği cevapta; Dünyanın seri bir halde savaş hazırlığına geçtiği ülkelerde mal stokçuluğunun piyasalarda ve pazar fiyatlarında yükselmeyi beraberinde getirmesiyle sıkıntıların da başladığını ifade ederek ülkemizde durumun yeni hissedilmeye başladığını, diğer dünya devletleriyle kıyaslandığında savaşın ülkemiz üzerindeki olumsuz etkilerinin hafif derecede olduğunu belirtmiştir. Bu durumun sebebini ülkemizin hammadde üreticisi olmasına ve geniş çaplı ithalat yapılmamasına bağlayan Velibeş, bu savaş durumunun ne kadar süreceğinin tahmin edilmesinin zor olduğunu, imkanlar doğrultusunda dahili ve harici önlemlerin hazırladığını, bir kısmının ise uygulamaya konulduğunu vurgulayarak uzun vadeli diğer tedbirlerin ise mal sıkıntısını önlemek, mamul maddelerin mümkün mertebede ihracını gerçekleştirmek olduğunu dile getirmiştir. Velibeş, bu ekonomik koşullar altında ortaya çıkabilecek olan karaborsacılığı, vatana ihanet olarak değerlendirileceğinin de altını çizmiştir.³⁶

Konuyla ilgili olarak bir diğer savaş ekonomisi değerlendirmesi de, dönemin Başbakanı Andan Menderes'den gelmiştir. Kore Savaşı çerçevesinde ülkenin bütçesi hakkındaki meclis konuşmasında Menderes, Kore Savaşı ve savaş ekonomisi şartları altında enflasyon ve fiyat artışlarının Avrupa ülkelerinde hissedildiğini özellikle de hammadde ihracatındaki fiyat artışların hammaddeye olan taleplerden kaynaklandığını söylemiştir. Konuşmasının devamında Menderes şunları belirtmiştir; 1950 yılında Batılı devletlerin bazılarındaki fiyat endeksleri Fransa 150, İngiltere 131, Belçika 144, İtalya ve Yunanistan 130, ABD 166 ölçütte yükselmiştir. 1951 ortasında hammadde talepleri düşmeye başladığında fiyatlarda da paralel olarak düşmeler görülmüştür. Bu durum ise, özellikle de ekonomisi hammadde ihracatına dayanan ülkelere sorunlar yaratmış, ithalata kısıtlamalar getirilmiş ve enflasyon baskıları ortaya çıkmıştır. Kısacası Kore Savaşı dönemi ve sonrası 1950'de yükselen fiyatları beraberinde getirerek 1951 sonrası durgunluk, dış ticaret açıkları, işsizlik ve üretim düşüşüne neden olmuştur.³⁷ Menderes, bu açıklamasıyla bütün dünya ülkelerinde olduğu gibi ülkemizin de savaş ekonomisinden etkilendiğini ancak olumsuz etkilenmenin dünya devletleri kadar yüksek bir seviyede olmadığını dillendirmiştir.

Savaşların ülkeler üzerinde bıraktığı bir diğer bir diğer olumsuz etki de salgın hastalıklardır. Savaş koşullarında yetersiz beslenme, farklı iklimlere yolculuk ve toplu yaşam koşulları gibi nedenlerle bir çok hastalık, askerler arasında yayılabilmektedir. Kore Savaşı'na gönderilen askeri birlikler üzerinde de bazı salgın hastalıkların etkisi gözlemlenmiştir. DP Afyon Karahisar Milletvekili Ali İhsan Sabis'in Kore'de bulunan ve oradan ülkemize geri dönen askerlerimizin sıhhi halleri hakkında bilgi talebinde bulunmasıyla bu konu TBMM'de gündeme gelmiştir. Bu bağlamda frengi benzeri bazı hastalıkların Kore'de görev yapan kuvvetlerimizi ne kadar etkilediği ve bu hastalıkların tedavi yöntemlerinin neler olduğu mecliste sorgulanmıştır. Dönemin Milli Savunma Bakanı Hulusi Köymen'in Kore'deki birliklerimizin sağlık durumuna ilişkin açıklamasında; Kore'nin geçmişte Japon işgali altında kaldığı dönemde ve Japon- Kore savaşları sonrasında büyük bir yoksulluk, sefalet dönemi yaşanmasıyla bulaşıcı hastalıkların hızlı yayılmasına elverişli bir zemin oluştuğunu bu bağlamda Kore'de zührevi hastalıkların özellikle de frengi hastalığının halk arasında oldukça yayımlandığını bundan dolayı Kore Savaşı sırasında bu hastalığın askerlerimizi de etkisi altına aldığını ifade etmiştir. Kore'de sağlık durumlarının tespitinin, ABD ve Türkiye'nin istatistiksel oranlarına göre değerlendirildiğini ancak istatistiksel oranlarda farklılıklar gözlemlendiğini ifade eden Köymen, ABD istatistiklerine göre Kore

³⁶ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX. c.4. (24 Ocak 1951):331-332-333

³⁷ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX. Toplantı 4. c.25. (16 Kasım 1953):2

halkının %33 frengi, Türk askeri doktorlarının ortak raporuna göre %10 ve Kore doktorlarına göre herhangi bir istatistiksel çalışma yapılmadığından dolayı frenginin yüzdelik oranın kesin olarak bilinmemekte olduğunu ileri sürmüştür. Kore'ye gönderilen Türk birliğindeki sağlık personelleri tarafından gerekli tüm koruma tedbirlerinin alındığını vurgulayan Köymen'e göre, alınan tedbirlere karşın durum raporlarında komutanlıkların bildirimlerine göre BM ve ABD askerlerinde olduğu gibi Türk subay, astsubay ve erler arasında da frengi vakalarına rastlanmıştır. 4 subay, 14 astsubay ve 79 er olmak üzere toplam 97 kişide frengi tespit edilmiştir. 65 kişinin tedavisine Kore'de başlamış ve tedavi cüzdanlarıyla tedavileri yapılmıştır. Geriye kalan 32 kişi Kore'den Türkiye'ye deniz yoluyla dönüş yolunda gemide yapılan sağlık taramaları sonucunda teşhis edilip derhal tedaviye başlanmış, penisilin uygulanarak bulaşıcılığı önlenmiştir. Ülkeye ulaştıklarında bir süre kontrol amaçlı gemide karantinaya alındıktan sonra Umumi Hıfzısıhha Kanunu çerçevesinde 15 erin tedavi ve gözetimi sağlanmıştır. Yeni gönderilen takviye ekipleri için sağlık önlemleri alınıp aşılama yapılarak bilgilendirme eğitimleri verilmiştir.³⁸

27 Temmuz 1953 tarihinde Kore Savaşı'nın sona ermesinin ardından, Türkiye Köylü Partisi Seyhan Milletvekili Cezmi Türk, Türkiye'nin Kore'ye gönderdiği askeri birliklerin durumu ve savaşın insani boyutuna ilişkin Milli Savunma Bakanı Hulusi Köymen'e bir soru önergesi yöneltmiştir. Bu önerge Türkiye'nin Kore'ye yaptığı askeri katkının niceliksel ve niteliksel yönlerini, savaşın yarattığı kayıpları ve devletin bu süreçteki sorumluluklarını sorgulayan bir özellik taşımaktadır. Cezmi Türk'ün önerge sorularının genel çerçevesi; Kore'ye gönderilen toplam personel sayısı, Kore'den ülkemize sağ olarak dönen askerler, şehit, kayıp,esir, firari olmaz üzere kayıplar, yaralı ve hasta personel, malul gaziler, şehitlerin defin yerleri ve mezarlık durumları ile savaş sırasındaki hastalıklar ve bunlara karşı alınan tedbirler gibi konuları içermektedir. Bu bağlamda önerge, yalnızca askeri istatistiklerin açıklanmasını değil, aynı zamanda savaşın insani boyutunun ve devletin bu süreçteki sorumluluğunun sorgulanmasını da içermektedir. Bu önerge, kamuoyuna bilgi sunma ve şeffaflık ilkeleri açısından dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Milli Savunma Bakanı Hulusi Köymen, söz konusu önergeye verdiği cevapta Türkiye'nin Kore'ye gönderdiği personel sayısının 615 subay ve askeri memur, 599 astsubay ve 9.961 er olmak üzere toplam 11.175 kişi olduğunu belirtmiştir. Bakan Köymen, ülkemize sağlıklı olarak dönen personelin ise 252 subay ve askeri memur, 274 astsubay ve 3.993 er olmak üzere toplam 4.519 kişi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca şehit olan asker sayımızın 38 subay, 21 astsubay ve 800 er olmak üzere toplam 859 kişi olduğu bildirilmiştir. Yaralanan personel sayısı 54 subay, 46 astsubay ve 1.252 er olduğu, yaralıyken ölen 18 er ile Türkiye'ye döndükten sonra ölen 2 erin bulunduğunu belirtmiştir. Malul gaziler ve emeklilik işlemleri kapsamında 12 subay ve 67 erin yer aldığı ifade etmiştir. Şehitlerin defin durumuna ilişkin olarak ise, Türkiye'de 2 erin, Japonya'daki Latalar Mezarlığı'nda 1 subay ve 8 erin, Kore'nin Pusan kentinde bulunan BM Şehitliği'nde ise diğer şehitlerin naaşlarının bulunduğunu açıklamıştır. Sonuç olarak Milli Savunma Bakanı Hulusi Köymen, Kore Savaşı'na katılan Türk askerinin durumu hakkında dönemin kamuoyuna ayrıntılı veriler sunmuş; aynı zamanda savaş sonrası TBMM'nde yürütülen denetim faaliyetlerinin ve devletin hesap verebilirlik anlayışının bir göstergesi olmuştur. Bu önerge ve cevap Türkiye'nin uluslar arası askeri katkılarının insani ve toplumsal sonuçlarını belgeleyen önemli bir tarihi kayıt niteliği taşımaktadır.³⁹

³⁸ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 2, c. 10. (30 Kasım 1951):336-337

³⁹ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 2, c.12. (11 Ocak 1952):110-111-112

Kore Savaşına Gönderilen Askeri Personel İle İlgili Kanuni Düzenlemeler

Kore Savaşı'nın başladığı dönemde Türkiye Cumhuriyeti'nde 1924 Anayasası yürürlükteydi. 1950 yılında Türk Silahlı Kuvvetleri'nin BM emrine verilerek Kore Savaşı'na katılması, yürürlükteki anayasal düzenlemelerle BM yükümlülükleri arasında hangi hükmün geçerli olacağına ilişkin tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu belirsizlik, dönemin milletvekilleri tarafından Bakanlar Kurulu'na yöneltilen çeşitli eleştirilerin temelini oluşturmuştur. Meclisteki ilk itiraz CHP Yozgat Milletvekili Avni Doğan tarafından dile getirilmiştir. Doğan, Seferberlik Kanunu'nun 2. maddesine dikkat çekerek seferberlik olağanüstü hal savaş ilanı ve savaş döneminde uygulanacak hükümler ile bu hükümlerin hangi koşullarda kullanılacağı veya ne zaman sona erdirileceğini belirleme yetkisinin Bakanlar Kurulu'na ait olduğunu vurgulamıştır. Bu çerçevede Türkiye'nin BM emri altında Kore'ye asker göndermesinin kanuna dayanağının açık bir biçimde ortaya konulması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁰ Bu tartışmaları takiben Mardin Bağımsız Milletvekili Kemal Türkoğlu ile CHP Trabzon Milletvekili Faik Ahmet Barutçu, Kore'de görev yapan Türk birliklerinin masrafları, askerin aylık maaşları, gıda giderleri ve diğer harcamaları konusunda kapsamlı bir değerlendirme yapılmasını talep etmişlerdir.⁴¹

Milletvekilleri yabancı ülkelerde görev yapan Türk askeri personelinin haklarını düzenleyen açık ve ayrıntılı bir kanun tasarısının hazırlanması gerektiğini, meclis gündemine taşımışlardır. Milletvekillerinin üzerinde durdukları bir diğer konu ise Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 26. maddesi ile BM Antlaşması'nın 43. maddesi arasındaki ilişki olmuştur. 1924 Anayasası'nın 26. maddesi, "*Devletler arası anlaşmaların ve sözleşmelerin yürürlüğe girmesi TBMM'nin tasdikine bağlıdır.*" hükmüne içerirken, BM Antlaşması'nın 43. maddesi üye devletlerin Güvenlik Konseyi'nin çağrısı üzerine uluslararası barış ve güvenliğin korunması amacıyla silahlı kuvvet, yardım ve geçiş hakkı sağlamayı öngören özel anlaşmalar yapmalarını şart koşmaktaydı. Bu iki hükmün birlikte değerlendirilmesi Türkiye'nin Kore'ye asker gönderme sürecinde hangi anayasal mekanizmanın işletilmesi gerektiği sorusunu gündeme getirmiştir.⁴²

Milletvekillerinin kanun tasarısı teklifi doğrultusunda, Bakanlar Kurulu tarafından Kore'ye gönderilen askeri birliklerimiz haklarını kanunla güvence altına almak ve yeni düzenlemeleri belirlemek amacıyla hükümler oluşturulmuştur. Bu hükümleri ayrıntılı şekilde incelendiğinde BM emrine verilen askeri birliklerimizin yabancı ülkelere ordu mensubu olarak görev aldığı müddetçe maaş, gıda, kıyafet ve sağlık hizmetleri gibi çeşitli temel ihtiyaçlarının masraflarının Bakanlar Kurulu tarafından karşılanacağı kararına öngörülmüştür. Buna ek olarak asker, askeri memur, er gibi rütbeye bakılmaksızın bir defaya mahsus yolluk ödenmesi ve ayrıca yabancı memleketlerde görev yapan askeri birlik ve personelin görev süresinin sonunda anayurtlarına dönmelerine ilişkin hava değişim masrafları, yolluk ve tedavi giderleri kapsamında kredi açılarak avans verilmesi de kararlaştırılmıştır.⁴³

Türkiye'nin NATO'ya Üyeliği

II. Dünya Savaşı'nın ardından dünya devletlerinin siyasi yapılarındaki değişiklikler yeni güç dengelerini ortaya çıkararak dünyayı neredeyse ikiye bölmek suretiyle doğu ve batı bloklarının oluşmasına zemin hazırlayarak iki lider devletin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Doğunun lider devleti

⁴⁰ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, c.3.(06 Aralık 1950):54

⁴¹ Ulus Gazetesi, Hadiseleri Nasılda Tahrip Ediyorlar (8 Aralık 1950). s.3

⁴² TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, c.3. (06 Aralık 1950):56-57

⁴³ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, c.3.(06 Aralık 1950):6

SSCB olurken batı bloğunun ki ABD'dir. Bu iki devletin birbirine üstünlük kurma arzusu sonucunda dünya iki devletin tabir yerinde ise düellosunu izlemiştir. SSCB'nin, Asya'da komünizmi yaymaya başlayarak etki alanını genişletme yolunda ilerleyen ve Çin başta olmak üzere komünist devletlerinde desteğiyle stratejik hamleler doğrultusunda Batı Bloğunu zorlayarak Avrupa ve çevresine de yayılmayı planlamaktaydı.⁴⁴ SSCB'nin yayılcı politikasına karşı ABD, Birleşik Krallık, Fransa, Belçika Kanada, Danimarka, İtalya, İzlanda, Lüksemburg, Hollanda, Norveç ve Portekiz'inde katılımlarıyla 4 Nisan 1949'da NATO kurulmuştur. Amaçsa Batı Bloğunu bir araya getirerek üye devletlerden herhangi birine dış etkenlerden gelen saldırı yanıt olarak karşı savunmaya geçilerek kolektif güvenlik sistemi ortaya koyarak bölgelerinde güven alanı oluşturmaktır.⁴⁵

Türkiye de dünya siyasi güç dengelerinin değiştiği bu dönemde kendisine yer tayini aramaktaydı. Türk hümüketi, SSCB'nin tarihi emeli olan sıcak denizlere inme, Boğazları ele geçirerek Ortadoğuda söz sahibi olma politikasını bildiğinden Batı Bloğuna doğru eğilim göstererek bölgesini güvende tutma yollarından birinin NATO'ya üye olmaktan geçtiği kanısına vararak CHP yönetimi öncülüğünde NATO'ya üyelik başvurusunda bulunmuştur. Ancak red cevabını almıştır.⁴⁶

1950 yılında Türkiye hükümet değişikliğine gitti. DP yönetimi ele aldı birkaç kez NATO'ya başvuruda bulunulsada cevabın akibeti değişmedi.⁴⁷ 25 Haziran 1950 tarihinde beklenmedik bir hadise başgösterdi. Sovyet Rusya, 38. Enlemede ilerleyerek Güney Kore'ye saldırdı. BM ve ABD dünya suhlunun tehlikede olduğunu bildirerek destek talep ettiler. DP ilk dönemlerde her ne kadar red etse de krizi fırsata çevirme yönünde manevra oluşturmanın tamda zamanı geldiğini anladığından bu çağrıya ABD'den sonra Tahsin Yazıcı komutanlığında 4500 kişilik kuvvet göndererek NATO'ya üyelik biletini kestirmişti. Türk askeri kuvvetinin Kunuri Muharebesinde ve verilen her görevde başarılı olmaları Türk kuvvetlerini ABD başta olmak üzere tüm dünya devletlerinin dikkatini çekmeyi başararak ABD'nin Türkiye'ye karşı sert tutumunu yumşatarak NATO üyeliğinin kapısında aralandı.⁴⁸

Dışişleri Bakanı Fuat Köprülü, Türkiye'nin Kuzey Atlantik Paktı'na davet edildiğini belirterek; bu davetin Dışişleri Komisyonu tarafından oy birliğiyle onaylandığını Yüksek Meclis'inde onaylaması halinde ABD hükümetiyle bir anlaşmaya yapılarak Türkiye'nin resmen NATO üyesi olacağı meclis kürsüsünde ifade etmiştir. Köprülü, NATO'nun 1949 yılının Nisan ayında, Washington'da 12 devlet arasında imzalanan bir anlaşma olduğunu hatırlatarak, bu ittifakın temelini BM'nin temel ilkelerine bağlılık, demokrasi, özgürlük ve adalet ilkeleri üzerine kurulu bir medeniyetin korunması olduğuna vurgu yaparak. Ayrıca NATO'nun yalnızca askeri bir pakt olmadığını; barış ve güvenliğe yönelik ortak bir taahhüt olduğunu belirtmiştir. Antlaşma uyarınca, üye devletlerden birine yapılacak herhangi

⁴⁴ Veli Yılmaz, (1998), *Siyasi Tarih*, İstanbul: Harp Akademileri Basımevi, s.242

⁴⁵ Ercan Kostak, (2024), Soğuk Savaş Döneminde Savunma İttifakı NATO'nun Kurulması ve Türkiye'nin Üyeliğe Giden Yolu, *History Studies* c.16, S.2 s.207

⁴⁶ Ayşe Erkmen, (2020), Türkiye'nin NATO Üyeliği ve Üyeliğinin TBMM'de Kabulü, *Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c.17., S. 2, s.1029

⁴⁷ Mustafa Sıtkı Bilgin, Sayim Türkman, (2023), Kore Savaşı'nın Başlaması ve Türkiye'nin NATO'ya Girişi (1950) Mustafa Sıtkı Bilgin (Ed.) *100.Yılında Türkiye Cumhuriyeti'nde Siyasi, Sosyal ve Ekonomik Hayat içinde* (282-300). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, c.2. s.283

⁴⁸ Serkan Aycil, (2025), Kore Savaşı Konulu Filatelik Tasarımlar: Türkiye-Kore Örneği, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Sanat ve Tasarım Dergisi*, c.2. S.1, s.22-23

bir silahlı saldırının tüm üye devletlere yapılmış sayılacağı ve buna karşı gerekli tüm savunma önlemlerinin alınacağı ilkesinin de altını çizmiştir.⁴⁹

Türkiye'nin bu yapıya davet edilmesi, ülkenin hedef ve ideallerinin NATO'nun amaçlarıyla örtüştüğünü, ayrıca bu ittifakında maddi ve manevi yükselişi hedefleyen bir dayanışma, iş birliği antlaşması olduğunu ifade eden Köprülü: Ancak dönemin hassas ve tehlikeli uluslararası şartları nedeniyle, kamuoyunun bu antlaşmayı sadece askeri yönüyle değerlendirme eğiliminde olduğunu belirtmiştir. Köprülü'ye göre nihayetinde Sovyet Birliği'nden kaynaklanan tehdit karşısında NATO'nun benimsediği kolektif güvenlik anlayışı, Türkiye açısından dış politikada bir dönüm noktası oluşturmuştur.⁵⁰

Kuzey Atlantik Antlaşması'na Türkiye Cumhuriyeti'nin katılmasına dair mecliste görüşmeler yapılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti adına oy kullanan meclis üyeleri 409'u kabul ederken 1 tane çekimser çıkmıştır meclis kararıyla kanunlaştırılmıştır. Adnan Menderes Hükümeti Kuzey Atlantik Antlaşmasına eşit haklar ve tam üyelik temin ederek hayırlı uğurlu olmasını temenni ederler.⁵¹ 18.02.1952'de Türkiye resmen NATO'ya girmiştir.⁵²

Sonuç

II. Dünya Savaşı'nın ardından dünya siyasal dengelerinde meydana gelen değişiklikler neticesinde literatüre "Soğuk Savaş" kavramı girmiştir. Bu yeni dönem, dünyayı Batı ve Doğu olmak üzere iki kutba ayırmış; Batı Bloğu'nun liderliğini ABD, Doğu Bloğu'nun liderliğini ise Sovyetler Birliği üstlenmiştir. Komünist ideolojiyi küresel ölçekte yaymayı amaçlayan Sovyetler Birliği, Çin'i de müttefiki haline getirerek Asya kıtasında etkinliğini arttırmayı hedeflemiştir. Bu doğrultuda ilk hamle olarak 38. enlemi geçerek Güney Kore'ye saldırmış ve böylece Kore Savaşı'nın patlak vermesine sebep olmuştur. Bu gelişmeyle birlikte ABD ve SSCB ilk kez doğrudan karşı karşıya gelmiş; dünya kamuoyu gözünü Kore Yarımadası'na çevirmiştir.

Türkiye bu süreçte, Sovyet yayılmacılığı karşısında yalnız başına direnmenin mümkün olmayacağı öngörerek Batı Bloğu ile yakın ilişkiler kurma arayışına girmiştir. Bu doğrultuda, Cumhuriyet Halk Partisi hem de Demokrat Parti dönemlerinde Türkiye'nin NATO'ya üyelik başvuruları yapılmış, ancak bu girişimler olumsuz sonuçlanmıştır. Ancak 25 Haziran 1950 tarihinde Kore Savaşı'nın başlaması, Demokrat Parti hükümeti tarafından Batı dünyasına entegrasyon adına bir fırsat olarak değerlendirilmiştir. BM'nin küresel barışı koruma çağrısına yanıt veren ülkeler arasında Türkiye, ABD'den sonra askeri kuvvet gönderen ikinci ülke olmuştur. Türk birliklerinin Kore'de gösterdiği başarı, uluslararası kamuoyunda Türkiye'nin saygınlığını artırmış ve NATO üyeliği yolunda önemli bir adım teşkil etmiştir.

Ancak Türkiye'nin Kore'ye asker gönderme kararı, iç politikada önemli tartışmalara yol açmıştır. Muhalefet partileri, bu kararın Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne sunulmaksızın yürütme organı tarafından alınmasını eleştirerek, anayasa'nın ve yasama organının devre dışı bırakıldığını öne sürmüştür. CHP Genel Başkanı İsmet İnönü, Türkiye'nin NATO'ya katılmasını olumlu karşıladıklarını

⁴⁹ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX. Toplantı 2. c.13.(18 Şubat 1952):314

⁵⁰ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX. Toplantı 2. c.13. (18 Şubat 1952):314

⁵¹ B.C.A., Belge Tarihi ve Sayısı: 21.9.1951, Dosya No: A6, Fon Kodu: 30.1.0, Yer No: 13.76.7.

⁵² Saime Yüceer, (2002), Tarihsel Perspektif İçinde Türkiye'nin NATO'ya Girişi ve Meclisteki Yankıları, *Atatürkçü Bakış Dergisi*, c.1., S.1.s.86-87

ifade etmekle birlikte, “uzak diyarlarda Türk askerinin ölümüne gönderilmesine razı gösteremeyiz” şeklindeki ifadeleriyle karara karşı çıktığını belirtmiştir. Diğer bir muhalefet lideri Osman Bölükbaşı ise daha sert bir tutum benimseyerek hükümetin verdiği karar hakkında gensoru talebinde bulunmuştur. Bu eleştirilere karşılık olarak dönemin Başbakanı Adnan Menderes, Kore’ye savaşmak üzere değil BM’nin barışı sağlama misyonuna destek vermek amacıyla askeri kuvvet gönderildiğini belirtmiş ve bu durumun meclis onayına sunulmasının gerekli olmadığını savunmuştur. Menderes’e göre, anayasa ve yasama süreci ihlal edilmemiş, uluslararası yükümlülükler doğrultusunda hareket edilmiştir.

Kore’de görev yapan Türk askerinin sergilediği üstün performans, yalnızca uluslararası kamuoyunun değil, Türk halkının da takdirini kazanmış; muhalefet partilerinin tutumu zamanla yumuşamıştır. ABD kamuoyunda Türkiye’ye yönelik olumsuz algıların yerini olumlu değerlendirmeler almış ve bu gelişmelerin sonucunda Türkiye, 1952 yılında resmen NATO üyeliğine kabul edilmiştir. Böylece Türkiye ile Batı dünyası arasında stratejik ve siyasi ilişkiler dönemi başlamıştır.

Kore Savaşı, Türkiye’nin siyasi perspektifinde domino taşı etkisi yaratan önemli bir gelişme olmuştur bu süreçte siyasi partiler aynı temel amaç doğrultusunda hareket etmelerine rağmen izlenecek yöntemler konusunda farklı tercihlerde bulunmuşlardır. Hangi yöntemin daha meşru ve uygun olduğu konusunda ortak bir kanaate varılamaması, iletişimsel kopukluklara ve zaman zaman bireysel ya da partisel çıkarları önceleyen tutumlara yol açmıştır. Bu durum, “şucu” ya da “bucu” gibi ötekileştirici söylemlerin benimsenmesine neden olmuş; TBMM’de ve kamuoyunda kaotik bir ortamın oluşmasını beraberinde getirmiştir. Ortaya çıkan siyasi gerilim, ülke çıkarları doğrultusunda etkin manevra alanlarının geliştirilmesine zorlaştırmış ve karşıt görüşlerin keskin bıçak sırtı bir çizgiyle ayrışmasına zemin hazırlamıştır. CHP, MP ve DP’nin ortak bir hedefi bulunmaktaydı. Bu hedef, dünya siyasetinde savaşlar nedeniyle daralan uluslararası alan içerisinde Sovyetler Birliği’nin komünist yayılma politikasını bertaraf etmek, stratejik hamlelerle Batı bloğu içinde yer almak, NATO üyeliğini elde etmektir. Ancak gerek CHP gerekse DP hükümetleri şu tarafından yapılan NATO üyelik başvurularının sonuçsuz kalması, bu hedefin gerçekleştirilmesini geciktirmiştir. Kore Savaşı’nın başlaması, Türkiye açısından yeni bir fırsat alanı yaratmıştır. DP Hükümeti, bu gelişmeyi stratejik manevra alanı çerçevesinde değerlendirmiştir. “Yurtta sulh, cihanda sulh” ilkesi doğrultusunda alınan kararların ama yasal ve meclis denetimine ilişkin bazı kuralları göz ardı edilerek uygulanması muhalefet partilerinin dikkatini çekmiştir. Bu durum muhalif çevreler tarafından “amaç doğru, yöntem yanlış” şeklinde ifade edilen eleştirilerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve siyasi tartışmaların derinleşmesine yol açmıştır.

Kaynakça

- Akkaya, B. (2012, Ocak-Şubat). Türkiye’nin NATO Üyeliği ve Kore Savaşı. *Akademik Bakış Dergisi*(28), s. 1-20.
- Albayrak, M. (2004). *Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti(1946-1960)*. İstanbul: Phoenix Yayınevi.
- Armaoğlu, F. (2018). *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi(1914-1995)* (24 b.). İstanbul: Kronik Kitap.
- Artuç, İ. (1990). *Kore Savaşlarında Mehmetçik*. İstanbul : Kastaş Yayınları.
- Aybet, G. (2005). Atlantik Ötesi Güvenlik Toplumu ve Türkiye. *Foreign Policy*(31).

- Aycil, S. (2025). Kore Savaşı Konulu Filatelik Tasarımlar: Türkiye- Kore Örneği. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Sanat ve Tasarım Dergisi*, 2(1), s. 20-39.
- B.C.A., Dosya No:1328, Fon Kodu:10.900, Kutu No: 458, Sıra No:5, s.5-6.
- B.C.A., Belge Tarihi ve Sayısı: 21.9.1951. Dosya No: A6, Fon Kodu 30.1.0, Yer No: 13.76.7.
- Bağcı, H. (2007). *Türk Dış Politikasında 1950'li Yıllar*. Ankara: Ortadağı Teknik Üniversitesi Gelişme Vakfı Yayınları.
- Bulut, S. (2018, Nisan 30). 38. Enlemede Güç Mücadelesi: Kore Savaşı ve Türkiye'deki Tezahürleri. *Mavi Atlas Dergisi*, 6(1), s. 185-204.
- Cumhuriyet, 26 Haziran 1950.
- Deniz, A. (1994). *Kore Harbinde Türk Tugayları*. Ankara: Genelkurmay Basımevi.
- Durak, G. (2015, Şubat). Türk ve Dünya Basınında Kore Savaşı ve Türkiye. *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, 8(36), s. 323-339.
- Erkmen, A. (2020). Türkiye'nin NATO Üyeliği ve Üyeliğinin TBMM'de Kabulü. *Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(2), s. 1024-1049.
- Güven, C. (2007). *Sebepler ve Sonuçlarıyla Kore Savaşı ve Türkiye*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Denizli.
- Haşım, N. (2014). *Türkiye'nin Kore Savaşına Katılmasının Siyasi Nedenleri ve Sonuçları*. Batman: Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı(Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi).
- Kim, D. (2005). *The History of Korea*. London: Greenwood Press.
- Kostak, E. (2007). Soğuk Savaş Döneminde Savunma İttifakı NATO'nun Kurulması ve Türkiye'nin Üyeliğe Giden Yolu. *History Studies* , 16(2), s. 201-223.
- Milliyet, 4 Kasım 1950.
- Mumcu, C. (2008). Türkiye'nin Savaş Dışı Kalma Çabaları ve Müttefiklerin Tutumu, (Ed): Haydar Çakmak,. H. Çakmak içinde, *Türk Dış Politikası*. Ankara: Platin Yayınları.
- Oran, B. (2002). *Türk Dış Politikası: 1919-1980*. İstanbul: İletişim.
- Öke, M. K. (2000). *Unutulan Savaşın Kronolojisi Türkler ve Kore 1950-1953*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Sander, O. (2002). *Siyasi Tarih (1918-1994)*. Ankara.
- Sel, L. (1979). *Kore'de Cereyan Eden Muharebelerden Alınacak Dersler*. Ankara: Genelkurmay Basımevi.
- TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, c.3.(06 Aralık1950)*.
- TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, Cilt 3, 1 Aralık 1950.
- TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, Cilt 3, 11 Aralık 1950.
- TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 1, Cilt 4, 24. Ocak 1951.*

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 2, Cilt 12, 11.Ocak 1952.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı 2, Cilt 13. 18 Şubat 1952.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, Toplantı Olağanüstü,Cilt 1, 30 Haziran 1950.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX,Toplantı 4, Cilt 20. 16. Kasım 1953.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XI, Toplantı 2, Cilt 10, 30 Kasım 1951.

Türkman, M. S. (1950). Kore Savaşı'nın Başlaması ve Türkiye'nin NATO'ya Girişi. M. s. Bilgin (Dü.) içinde, *100. Yılında Türkiye Cumhuriyeti'nde Siyasi Sosyal ve Ekonomik Hayat* (s. 282-300). Ankara: Atatürk araştırma Merkezi Yayınları.

Ulus, 08 Aralık 1950.

Ulus, Milliyet, Cumhuriyet, Zafer, 19 Temmuz 1950.

Vakit, 24 Kasım 1950.

Yazıcı, T. (1963). *Kore Hatıralarım*. İstanbul: Ülke Basımevi.

Yılmaz, V. (1998). *Siyasi Tarih*. İstanbul: Harp Akademileri Basımevi.

Yüceer, S. (2002). Tarihsel Prespektif İçinde Türkiye'nin NATO'ya Girişi ve Meclisdeki Yankıları. *Atatürkçü Bakış Dergisi*, 1(1), s. 71-89.

Zürcher, E. J. (1995). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş Baskı b.). (Y. Saner, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Extended Summary

The subject of this article is the evaluation of the policies developed by ruling and opposition parties in Turkey regarding the Korean issue, based on the *TBMM Proceedings (Zabit Ceridesi)*. Within this framework, parliamentary debates of the period have been examined, and the approaches of both ruling and opposition parties have been addressed from a holistic perspective in terms of both domestic and foreign policy. In the literature review, priority was given to the parliamentary records, and a detailed analysis was conducted based on these documents. The study also examines the reasons, objectives, and implementation process behind Turkey's decision to send troops to the Korean War. This decision is evaluated in line with the perspectives of the ruling and opposition parties of the period, and Turkey's role—arising from its strategic position within international power balances—is analyzed. The relationship between Turkey's efforts to gain influence on a regional and global scale and its process of joining NATO is also explained. The main focus of the article is the speeches made in parliament regarding the Korean issue based on the proceedings, as well as the political practices that emerged from these discussions. The positive and negative contributions of these practices to the Republic of Turkey are evaluated within the conditions of the period. The aim of the article is to examine Turkey's foreign policy maneuvers between 1950 and 1954 in the context of changes and transformations in the balance of power in the international system. During this period, when world politics was sharply divided between Eastern and Western blocs, Turkey's efforts to position itself in line with its national interests are analyzed. Turkey's participation in the Korean War within the framework of the United Nations is explained as an effort to contribute to international peace and security, while the impact of this participation on the process of NATO membership is also examined. The study addresses Turkey's decision to send troops to a geographically distant war within the framework of global power balances and security concerns of the period, aiming to present an academic analysis of how this decision affected the country's international position and security policies. After the Second World War, the United States and the Soviet Union became the dominant actors of the bipolar world order. The ideological and political rivalry between these two powers initiated the global tension known as the Cold War. In particular, the Soviet Union's policy of spreading communism and its pressures on Turkey increased Turkey's security concerns and accelerated its orientation toward the Western bloc. The Republican People's Party (CHP), which was in power in Turkey, ensured the country's integration into the international system by securing membership in the United Nations. Additionally, relations with the United States were strengthened within the framework of the Truman Doctrine and the Marshall Plan, and efforts were made to join NATO. However, these attempts were initially unsuccessful. The Democrat Party, which came to power after the 1950 elections, continued a pro-Western foreign policy line and adopted NATO membership as its primary strategic objective. The outbreak of the Korean War was regarded as an important opportunity for Turkey. Following the UN's call, Turkey decided on July 25, 1950, to send a military force of approximately 4,500 troops to Korea. However, the implementation of this decision without the approval of the Turkish Grand National Assembly (TBMM) led to serious domestic political debates. Opposition parties, namely the Republican People's Party and the Nation Party, strongly criticized the government, arguing that it had violated constitutional procedures. The ruling party, on the other hand, defended the decision as being in line with Turkey's international obligations and consistent with UN resolutions. Parliamentary debates during this process deepened the differences of opinion between the ruling party and the opposition, and discussions over constitutional

legitimacy became central to the political agenda. From a military perspective, Turkish troops achieved significant success in Korea and attracted international attention with their performance on the battlefield. This process accelerated Turkey's integration with the Western bloc and paved the way for NATO membership. Participation in the Korean War is thus evaluated as a multidimensional historical experience that both strengthened Turkey's international position and influenced its domestic political dynamics.

Öztekin DÜZGÜN

Öğretim Görevlisi. Kapadokya Üniversitesi. Kapadokya Meslek Yüksekokulu, Fizyoterapi Bölümü.

ORCID: 0000-0002-2428-8286

oztekinduzgun@gmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 10.12.2025

Kabul/Accepted: 05.01.2026

TÜRKİYE’DE MAKBUL YOKSUL İNŞASI ÖRNEĞİ: *PEMBE İNCİLİ KAFTAN*

Öz

24 Ocak 1980’de yayımlanan ekonomik istikrar paketi, Türkiye’de yeni bir ekonomik ve siyasal evre başlatmıştır. Ücretlerin düşürülmesi ve kamu harcamalarının sınırlandırılması gibi içerikleri olan bu paket, emek aleyhine gerçekleşen bir yapısal dönüşüm programı olarak işleyecektir. Ancak ilgili dönemdeki örgütlü emek hareketi gibi pek çok toplumsal koşul, bu kararların uygulanmasını zorlaştırmıştır. Bu “engeli” aşan 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi, Türkiye’nin uluslararası serbest piyasaya eklenmesinin yolunu açmış ve neoliberalizm Türkiye’de kök salmaya başlamıştır. Devletin ekonomik etkinliklere müdahalede bulunmasını şiddetle reddeden liberalizmin bu yeni evresi, devleti, ekonomik etkinlikleri sermaye lehine düzenleyen bir aktör hâline getirerek siyasal alanda da arayışlar içinde olmuştur. Üstel’in (2004) “Makbul Vatandaşın Peşinde” araştırması, bu evrede vatandaşlık nosyonuna iki temel özelliğin eklendiğini saptamaktadır: Müslümanlık ortak paydası ile olağanüstü hâl yurttaşlığı. Buna göre Müslümanlık ortak paydası ile toplumsal birlik yolunda adımlar atılacak; olağanüstü hâl yurttaşlığı ile “paranoid” iç ve dış düşmana karşı teyakkuzda olunacaktır. Neoliberalizmin yoksulluk üreten mekanizmalarıyla eş zamanlı yürüyen yeni makbul vatandaş, aynı zamanda makbul yoksul inşası olarak görülmelidir. Bölüşüm şoklarının yaşandığı, emek gelirlerinin düştüğü, esnek işgücü piyasalarının inşa edildiği, devletin sosyal korumadan çekildiği, sendikasılaştırılmalarla hak taleplerinin düşürüldüğü ve emek mücadelesinin zayıfladığı, sermaye lehine politikaların aktif kılındığı, hızlı bir depolitizasyon sürecinin yaşandığı bir dönemin makbul vatandaşı, büyük ölçüde bu neoliberal serbest piyasa koşullarında gittikçe yoksullaşacak birey olarak düşünülmelidir. Yoksulluk ise, doğası gereği gerçekleştiği ekonomik sitemin başarısızlığı olarak görülmelidir. Bu bakımdan neoliberalizmin sürekliliği, sistem üzerinde tehlike oluşturan yoksulları yönetme kabiliyetine bağlıdır. Türkiye’de Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) döneminde neoliberalizmin gerçekleştirdiği yoksulluk yönetimi, muhafazakâr, popülist ve klientalist özellikler barındırarak gerçekleşmiş; geleneksel ve kültürel değerler araçsallaştırılarak siyasal bir hat inşa edilmiştir. Bu araçlar, yeni ekonomik tercihlerin kalıcılığını sağlamak adına da oldukça kullanışlıdır. Kutsal devlet temasını içererek gelişen Ömer Seyfettin’in *Pembe İncili Kaftan* adlı öyküsü, neoliberal dönem makbul yoksul inşasının kaynaklarını içermesi bakımından çalışmada irdelenmiş ve bu inşa sürecindeki yoksullaşmayı ulvileştiren tutumun bir yoksulluk yönetim mekanizması olarak kabul gördüğü iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: makbul vatandaşlık, olağanüstü hâl yurttaşlığı, yoksulluk, makbul yoksulluk, neoliberalizm.

AN EXAMPLE OF ACCEPTABLE POVERTY CONSTRUCTION IN TURKEY: PEMBE İNCİLİ KAFTAN**Abstract**

The economic stabilization package announced on 24 January 1980 marked the beginning of a new economic and political phase in Turkey. Containing measures such as wage reductions and limits on public spending, this package would function as a structural transformation program operating against labor. However, various social conditions—most notably the organized labor movement of the period—made it difficult to implement these decisions. The military coup of 12 September 1980, which overcame this “obstacle,” paved the way for Turkey’s integration into the international free market, and neoliberalism began to take root in the country. This new phase of liberalism, which strongly rejects state intervention in economic activities, transformed the state into an actor that regulates economic activity in favor of capital, while also seeking new forms in the political realm. Üstel’s (2004) study *In Pursuit of the Acceptable Citizen* identifies two fundamental features added to the notion of citizenship in this period: a shared basis of Muslim identity and a state-of-emergency citizenship. Accordingly, steps would be taken toward social unity through the shared ground of Muslim identity, while state-of-emergency citizenship would keep society on alert against “paranoid” internal and external enemies. The new acceptable citizen, emerging simultaneously with the poverty-producing mechanisms of neoliberalism, should also be understood as part of an attempt to construct the “acceptable poor.” The acceptable citizen of a period marked by distributional shocks, declining labor incomes, the construction of flexible labor markets, the retreat of the state from social protection, the suppression of labor demands through de-unionization, the weakening of labor struggles, the activation of capital-friendly policies, and rapid depoliticization, should largely be seen as an individual who becomes increasingly impoverished under neoliberal free-market conditions. Poverty, by its nature, should be regarded as a failure of the economic system in which it occurs. In this respect, the continuity of neoliberalism depends on its ability to manage the poor, who pose a threat to the system itself. In Turkey, the poverty management enacted during the Justice and Development Party (AKP) era carried conservative, populist, and clientelist characteristics; traditional and cultural values were instrumentalized to construct a political line. These instruments have also proven highly useful in ensuring the permanence of new economic preferences. Ömer Seyfettin’s short story *The Pink Pearl Kaftan*, which develops around the theme of the sacred state, is examined in this study for the ways it contains the roots of neoliberalism’s construction of the acceptable poor; it is argued that the attitude of sanctifying impoverishment within this construction process functions as a mechanism of poverty management.

Keywords: acceptable citizenship, state-of-emergency citizenship, poverty, acceptable poverty, neoliberalism.

Giriş

Türkiye’de 24 Ocak (1980) Kararları ile başlayan ve 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi’yle kalıcı bir karakter gösteren neoliberal evre, teopyekûn toplumsal değişiklikler anlamına gelmekteydi.¹ Sermayenin emek karşısında güçlenmesi, emek mücadelesinin zayıflaması, uluslararası serbest piyasa sisteminin yerleşmesi, bölüşüm göstergelerinin emek aleyhine işlemesi, esnek işgücü piyasalarının kurulması, işsizliğin (özellikle atıl işgücü: % 29,6/ 12 Milyon-DİSK-AR, Ağustos 2025) yüksek sayılara çıkması gibi yoksullaştırıcı sonuçlarına rağmen neoliberalizm, 1980’den başlayarak hüküm süremeye başladığı Türkiye’ye 2000’li yıllarda tamamen hâkim olmuştur. Neoliberal dönemin toplumsal yaşamı eşitsiz ilişkiler ağına döndüren doğası, Türkiye’de askeri yönetim gölgesinde kabul edilen yeni anayasa ile birlikte tüm yaşama etki ediyor; yeni bir vatandaş profiline ulaşmaya çalışıyordu. Üstel’e (2014) göre bu yeni evrede vatandaşlık nosyonuna iki ek yapılmıştır: olağanüstü hâl yurttaşlığı ve Müslümanlık

ortak paydası. “Sermayenin karşı saldırısı” (Boratav, 2019) olarak yorumlanan bu yoksullaştırıcı evre, muhafazakâr-milliyetçi tutumun Türkiye’ye tam olarak yerleşmesiyle eş zamanlı yürümüştür.

Çalışmada, neoliberalizmin Türkiye’de ulaşmaya çalıştığı makbul vatandaş yoksulluk bağlamıyla irdelenecektir. Siyasi ve ekonomik sistemin yoksullaşmaya rağmen geniş toplum kesimlerinden itaat beklentileri, emeğin siyasi özne hâline gelmesinin engellenmesi, kültürelci ve hamasi motiflerle zihinsel sermayelerinin sağlanması gibi pek çok etki, vatandaşlık nosyonuna eklenen özelliklerin, aynı zamanda yoksul kesimden rıza üretme amacına hizmet ettiğini göstermektedir. Bu bakımdan neoliberal dönemin makbul vatandaşı, aynı zamanda makbul bir yoksul inşa etme anlamına gelmiştir. Bu tasarının kökenleri ise, yine Üstel’e atıfla, Cumhuriyet’in kuruluşundan hemen önceki döneme tekabül etmektedir. 12 Eylül’den sonra karşımıza çıkan olağanüstü hâl yurttaşlığı, ilhamını Cumhuriyet’ten önceki dönemde vatandaşlık nosyonunda yer alan “olağanüstü hâl yurtseverliği”nden almış ve ilgili dönemde Ömer Seyfettin tarafından yazılan *Pembe İncili Kaftan* (1917) adlı öyküde işlenmiştir. Çalışma, *Pembe İncili Kaftan* hikayesini merkeze alarak makbul yoksula ulaşma tasarısını irdelemektedir.

Çalışma boyunca kullanılan makbul yoksulluk kavramı, neoliberal evrede yoğun bir depolitizasyona maruz kalan ve aleyhlerine işlemesine rağmen mevcut siyasi-ekonomik sistemi onaylayan yoksul kesimleri karşılamaktadır. Depolitizasyona uğrayan vatandaşlara düşünsel sermaye sağlayan özelliklerin çalışmada bir yoksulluk yönetimi anlamına geldiği; sosyal yardımlar, klientalist ağlar, şartlı nakit transferleri gibi ekonomik ve siyasi saiklerle gerçekleştirilen yoksulluk yönetiminin kültürelci ve hamasi bir içeriği de aynı zamanda barındırdığı ifade edilmektedir. Yine çalışmada geçen dilsizleşme kavramı, Erdoğan’ın (2023) çalışması referans alınarak kullanılmıştır. Bu göre mevcut ekonomik-siyasi sistemin yoksullaştırıcı mekanizmaları, yoksulları düşünsel üretim araçlarından mahrum bırakmış ve dilsizleşmeye neden olmuştur.

Kısa Yoksulluk Literatürü ve Türkiye

Yoksulluk olgusu tarih boyunca toplumların ekonomik, siyasi ve kültürel örgütlenmelerinin merkezinde yer almıştır. Antik dönemlerden itibaren yoksulluğa yüklenen anlamlar hem dinsel hem de iktisadi bağlamlarda farklılaşmıştır. Kutsal metinlerde yoksulluk, sabır ve tevekkül ile ilişkilendirilmiş; modern çağda ise üretim ve bölüşüm ilişkilerinin sonucu olarak ele alınmıştır. Modern dönemde bireyin hangi kabullerle “yoksul” kategorisinde yer alacağı sorusu ise, bir “yoksulluk çizgisi/yoksulluk sınırı” belirleme ihtiyacına neden olmuş ve Booth’un 1889’da yaptığı çalışmalarından ilhamla 1901’de Rowntree, temel ihtiyaçları karşılamaktan yoksun bireyler için “birincil yoksulluk”; temel ihtiyaçları karşılayabilen fakat bunun dışında bir harcama yapamayan bireyler için “ikincil yoksulluk” kategorisi belirlemiştir. Modernleşme sonrasında bu kavramlar “mutlak yoksulluk” ve “görelî yoksulluk” olarak ifade edilmiştir. Mutlak yoksulluk, bireyin alması gereken kalori miktarının dahi en alt sınırdan belirlenmesi gibi nedenlerle eleştiri alırken görelî yoksulluk, her ülkenin farklı sosyokültürel özellikler barındırması ve ihtiyaçların da buna göre şekillenmesi gibi nedenlerle eleştiri almıştır (Gölçek ve Organ, 2023: 74).

“Yoksulluk kültürü”, “sosyal dışlanma”, “yeni yoksulluk”, “çalışan yoksulluğu” gibi olgularla alan genişlemesi yaşayan günümüz yoksulluk çalışmalarındaki temel ayırım, yoksulluğun kaynağında yapısal nedenler aramak ile bireysel nedenler aramak olmuştur. Bu perspektifle yoksulluk probleminin çözümüne de yapısal ve bireysel açıklamalar getirilmiştir. Liberal ekonomik tercihlerin bu bakımdan bireysel çözümler üzerinde durduğu ve neoliberal dönem yoksullarının kendi kendine koruma

sağlamaları gerektiği salık verilmiştir. Şüphesiz bu, liberalizmin serbest piyasa sistemine sıkıca bağlı olmasından kaynaklanmakta ve neoliberal dönemin yoksulluk üreten mekanizmalarını derinleştirmektedir. Yoksulluk probleminin yıkıcı yaşamsal etkilerinin sosyal politikalarla hafifletilmesi; bu bakımdan devletin yoksullara koruma sağlaması bir zorunluluk hâline gelmişken bu probleminin bireysel açıklamalarla ele alınması, yapısal tercihlerin ürünüdür. Toplumsal refahın düştüğü ve sosyal politikaların hak temelli yaklaşımdan uzaklaştığı bir süreç de yine bu tercihlerin sonucudur. 24 Ocak 1980’de açıklanan yeni ekonomi paketi ile uluslararası serbest piyasaya entegre olmaya başlayan Türkiye, yeni liberal politikaları esas alarak sosyal korumadan da çekilmeye başlamış ve yoksulluk, bireysel açıklamalarla anlaşılmaya çalışılmıştır.

Türkiye’de 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi’nden sonra geçilen yeni dönemin iktisat tarihi bakımından “Sermayenin Karşı Saldırısı” (Boratav, 2019: 161) olarak anılması dahi, yoksullar aleyhine büyük bölüşüm şoklarının yaşandığına işaret eder. Benimsenen yeni liberal politikalar temel ihtiyaçların piyasalaşması, ücretlerin düşürülmesi gibi sonuçlar üretmiş ve yoksulluğun artış göstermesi kaçınılmaz olmuştur. Emek hareketi ise zorlu süreçler geçirerek zayıflamıştır. AKP iktidarına kadarki süreçte neoliberalizmin üreticisi olduğu pek çok problem, yoksulların korumasız kalmasına neden olmuş; sosyal politikasını “hayırseverlik” ekseninde gerçekleştiren AKP iktidarı, bu yönlü bir yoksulluk yönetimi gerçekleştirmiştir.

Neoliberal politikaların yoksulluğu bitirmeyi amaçlamadığı, ancak yönetilmesi adına şartlı nakit transferleri gerçekleştirmek gibi uygulamalarda bulunduğu ve yoksulların bu yollarla derin bir belirsizlik sürecine girdiği ifade edilmektedir (Yılmaz, 2012). Yoksulluğun yönetiminde ekonomik olduğu kadar yoksulların zihinsel seferberlik süreçlerine nüfuz eden katmanlı ve kaotik bir siyasal ortamın inşa edilmesi de yine neoliberalizmin etki alanı içerisinde değerlendirilebilir. Neoliberalizm ve devlet/hükümet ortaklığının yoksullarda bir “dilsizleşme” ortaya çıkardığı hususuna da bu bakımdan ayrıca değinmek gerekmektedir. Erdoğan’ın (2023) yoksulluk merkezli araştırmasında yer alan bu kavram, AKP dönemi yoksullarının düşünsel üretim mekanizmalarından mahrum bırakıldığı tespitini içerir. Bu bakımdan neoliberalizm ve devlet/hükümet ortaklığı, yoksulların sınıfsal konumlarını bilinç düzeylerinden düşürerek siyasal tercihlerini, beğenilerini vs. yönetmektedir. Dilsizleşme, makbul bir yoksula ulaşma amacının bir yansıması olarak 12 Eylül’le birlikte vatandaşlık nosyonuna eklenen özellikler aracılığıyla hamaset devşirilmesinin önünü açmakta; devletin kutsallaştırılarak sosyal koruma mekanizmaları olmaksızın sahiplenilmesini sağlamaktadır.

Özellikle belediyeçilik hizmetleri ve sosyal yardımlar vesilesiyle yoksullarla organik bağ kuran AKP’nin popülist-klientalist ilişkiler gerçekleştirdiği ifade edilmektedir (Koray, 2017: 26). Ancak muhafazakâr hat üzerinden otoriter devletin de inşa olduğu (Bedirhanoğlu vd., 2010), aleyhine gelişen bölüşüm ilişkilerine rağmen muhafazakârlık, milliyetçilik, depolitizasyon gibi etkenlerle yoksulların da AKP destekçisi olduğu düşüncesi belirlemektedir. Neoliberalizmin yasaları işlerken gerçekleşen yoksullaşmanın yönetilmesi, geleneksel ve kültürel temaların araçsallaştırılmasını da içermiştir. Vatandaşları milliyetçi değerler ve muhafazakâr ahlak temelinde biçimlendirirken aynı zamanda neoliberal bireyler yetiştirmeyi amaç edinen AKP, örneğin millî eğitim politikalarında Müslümanlık ve Türklüğün birbirinden ayrılmaz bileşenler olduğunu kabul etmektedir (Coşar, 2014: 75). Eğitim politikalarının istendik davranış üretim alanı olarak vatandaşları biçimlendirici etkilerinin olması, devletin/hükümetin ulaşmak istedikleri bir vatandaş profili olduğunu imler. Bu perspektifle Üstel’in (2004) vatandaşlık eğitiminde kullanılan ders kitaplarını ele alarak ulaşmaya çalıştığı “makbul vatandaş” profili, neoliberal dönemde Türk-İslam sentezini içererek araştırma konusu olur. 12 Eylül’le

başlayan neoliberal dönemin AKP iktidarlarında hâkim unsurlar hâline gelmesiyle AKP iktidarlarının 12 Eylül'ün çıktısı olarak düşünülmesi üzerine yoğunlaşmak gerekmektedir. Neoliberal politikaların sürekliliği adına geleneksel ve kültürel temalardan beslenen bir siyasal hattın kurulması ve bunun AKP'nin ilk dönemlerinde sıklıkla söylem alanını işgal eden "istikrar"lı bir yönetim anlayışı oturtulması, uzun erimli seçim zaferleri elde edilmesine de ortam hazırlanmıştır. Ancak Eylül'le başlayan yeni ekonomik evre, bölüşüm ilişkilerinin emek aleyhine gerçekleştiği yoksullaştırıcı politikalar bütünü olarak kavranmaktadır. Bu bakımdan neoliberalizmin makbul vatandaşı, aynı zamanda bir makbul yoksul inşa süreci olarak işlemiş; geniş toplum kesimlerinin hak talepleri otoriterlik ekseninde pasifleştirilmiştir. Ücretlerin düşürülmesi, sendikasılaştırmanın gerçekleşmesi, esnek işgücü piyasalarının inşa edilmesi, sosyal politikanın hak temelinden kopartılıp hayırseverlik temeline dönüştürülmesi gibi pek çok olumsuz etki, 12 Eylül'le başlayan yeni ekonomik evre, siyasal meşruiyet alanı inşa etmeden gerçekleşemez durumdadır. Bu bakımdan 12 Eylül'le başlayan depolitizasyon sürecinin, hamasi içerikleri belirgin bir siyasal meşruiyet sahası inşa etmeyle eş zamanlı yürüdüğünü göstermektedir. Neoliberalizmin kalıcı ekonomik politikaları için ihtiyaç duyduğu siyasal meşruiyeti Türkiye'de AKP'den devşirdiği ve AKP'nin bu amaçla geleneksel ve kültürel temaları araçsallaştırdığı ifade edilebilir.

Neoliberalizm, Yoksulluk ve Türkiye

İskoçyalı bir ahlak felsefecisi olan Adam Smith (1723-1790), sanayi devrimi öncesi ve sonrasına tanık olmuş ve "görünmeyen el" olarak ifade ettiği kendi kendine işleyen bir piyasa sistemi inşa olduğunu fark etmiştir. Refah yaratan bu sistemin serbest bırakılması ve herhangi bir müdahale yapılmaması gerekliliği üzerine düşünmüştür. Aslında Smith serbestleşmeyi, merkantilist döneme bir tepki olarak görmüştü. Devlet korumasıyla imtiyazlı hâle gelenleri ihracat fazlasıyla zenginleştirmeyi prensip edinen bir sistem olarak ifade edebileceğimiz merkantilizm karşısında serbestleşme, Smith'e, zenginleşmenin daha geniş bir alana yayılmasına hizmet edeceğini düşündürmüştü. Ancak öyle olmadı. Serbest piyasa ekonomisini hâkim unsur olarak kabul eden liberalizm, emekçi kesimin zenginleşmeden pay alamayıp yoksullaşmasına neden oldu (Kazgan, 2016: 14-18).

Liberalizm ile neoliberalizm arasındaki temel farkları iki ana eksenden değerlendiren Kazgan (2016), yeni liberalizmi ilkin, İngiltere'nin yürütücüsü olduğu küresel serbestlik düzeninin yaslandığı "altın-para" sisteminden ABD'nin yürütücülüğünde sermaye hareketleri serbestisi sağlayan "kâğıt-para" sistemine geçiş olarak görür. ABD dolarının küresel etki gücünün artışı ve ABD'nin neoliberal evrede hâkim güç olması bu değişime bağlanmıştır. İkinci fark ise, liberalizmin serbest piyasayı dayatan uygulamalarını ülkeler nezdinde değil, IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası kurumlar aracılığıyla ülkelerin borçlandırılarak gerçekleşmesidir (Kazgan, 2016: 22-23).

Kapitalizmin yeni bir aşaması olarak yorumlanan neoliberal evre, "üst sınıfların güç ve gelirlerinin yeniden tesis edildiği yeni bir toplumsal düzen" olarak tanımlanmaktadır (Dumeni ve Levy, 2014: 26). Tanımda yer alan "yeniden" ifadesi, şüphesiz II. Dünya Savaşı'ndan sonra hâkim olan refah devleti modelleriyle alt sınıflara yönelik sosyal harcamalar kastedilmektedir. 1945-70 arasına hâkim olan Keynesyen politikaların sermaye birikim sürecine katkı sunacağı düşünülerek tercih edilmesi ve yönetici sınıfların beklentilerinin karşılanmamasıyla bu politikalarından vazgeçilmesi (Campbell, 2014: 308), refah devletlerinin de dönüşümüne neden olmuştur. Sosyal alana yönelik harcamaları daraltan/yok eden neoliberal politikalar, piyasaya müdahaleyi reddederek kendiliğinden gelişecek olan piyasanın tüm toplumsal katmanlarla uyumlu hâle geleceğini savunan Şikago Okulu'nda teşekkül etmiştir.²

Neoliberalizm, ilkin, ekonomi politikalarındaki reformları içermektedir. Buna göre devlet, ekonomi politikalarını düzenleyici işlevini terk ederek özelleştirmelerin desteklenmesini ve ticaretin serbestleştirilmesini hedeflemekte; piyasanın kendi dinamikleriyle düzenlenmesini savunmaktadır (Steger ve Roy, 2010: 12-14, akt. Ganti, 2014: 91). II. Dünya Savaşı sonrasında toplumsal refahta artış gösteren emek politikalarına karşı “küresel bir saldırı” olarak kabul edilen neoliberalizm, “bölüşüm şokları, yoksulluk ve mülksüzleştirme” sonuçlarıyla kapitalizmin özgül bir evresi olarak yorumlanmaktadır (Dumenil ve Levy, 2000; Harvey, 2007, akt. BSB, 2015: 179).

Liberal perspektifin temel kabulü olan piyasaya müdahaleyi reddetme, kendiliğinden kurulacak piyasa ilişkilerinin devlet/hükümet/asker eliyle gerçekleştirilmesiyle ikircikli hâle gelir. İşgücü piyasalarının düzenlemelerden arındırılarak esnekleşmesi, ücretlerin düşürülmesi gibi politikalara karşı emeği koruyacak sendika gibi mekanizmaların da geriletilmesi, devlet müdahalesi olmaksızın gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla neoliberal yeniden yapılandırma süreçleri, iktisadi sürecin siyasetle birlikte yürütülmesi (Munck, 2014: 108) ve geniş toplum kesimlerince kabul görmeye zorlanması süreci olarak da görülmelidir. Türkiye’de 1980’de açıklanan ve 24 Ocak Kararları olarak tarihe geçen neoliberal yeniden yapılandırma politikalarının ancak bir askeri darbeyle yürürlüğe konulabileceği düşüncesi, bu ikircikli durumu belirgin kılmaktadır.

Neoliberal politikaların bir diğer temel prensibi ise, tam istihdama erişmekten vazgeçilmesi olmuştur. İşsizliğin artışı ve yedek işgücü ordusunun kurulması, emek örgütlerinin zayıflaması, ücretlerin düşmesi gibi yoksulluk üreten mekanizmalar oluşmuş ve toplumsal refahta belirgin bir azalma yaşanmıştır (Lapavitsas, 2014:65).

Türkiye’nin neoliberalizme fiilen geçişi, 24 Ocak 1980’de açıklanan kararlar ve aynı yıl Haziran ayında Uluslararası Para Fonu (International Monetary Fund-IMF) ile yapılan üç yıllık stand-by anlaşmasıyla gerçekleşmiş; 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi’yle bu politikalar katılarak sürmüştür. 24 Ocak Kararları’nı geçmiş ekonomi paketlerinden ayıran temel unsur, kısa vadeli olmayıp serbestleşme ve dışa açılma ekseninde uzun vadeye yayılmış yapısal uyum programı olmasıdır. Zira 1983’te iktidara gelen Anavatan Partisi (ANAP) ile iç ve dış piyasaların serbestleşme süreci hızlanmış; 90’lı yıllara “istikrarsızlığın, krizlerin ve finansal dalgalanmalar”ın damga vurmasıyla 1998 yılında IMF gözetimine sokulan Türkiye ekonomisi, 2000 yılında yürürlüğe giren stand-by anlaşmaları vesilesiyle koalisyon hükümeti ve sonrasındaki AKP hükümetlerince yeni liberal politikaları sürdürmüştür (Sönmez, 2009: 25-26; 55). Bu paralelde neoliberalizmin Türkiye’de devlet ve siyaset eliyle hegemonik bir yol tutturması da evreler hâlinde düşünülebilir. 12 Eylül militarist uygulamalar yoluyla otoriter devlet inşasına yönelirken sonraki evre, Anavatan Partisi (ANAP) dönemidir. Başarısız sonuçları olsa da bu evrede Yeni Sağ politikalarla hegemonik hamleler gerçekleştirilmiştir. Üçüncü evre, 1990’larda siyasal hegemonya kriziyle birlikte yürüyen neoliberal milli güvenlik hâkimiyetine sahne olmuştur. AKP dönemi ise son evre olarak neoliberalizmin muhafazakâr, popülist ve otoriter açılımlarla inşa edilmesi sürecine denk düşmektedir (Akça, 2018: 28).

Yine 24 Ocak Kararları ile Türkiye’nin neoliberalizme geçişi emekçiler nezdinde bir yoksullaştırma programı olarak işlemiştir. Ücretlerin yüksek olduğu ve bu nedenle Türkiye’nin ihracat yapamayıp batış yaşayacağı savunusu içinde olan kararlar, ücretleri disipline etmenin yollarını aramıştır. Sermaye çevrelerinin talepleriyle de uyumlu olan bu neoliberal arayış, ekonomik krizlerin faturasını emekçi kesimlere kesen bir sürekli yoksullaştırma programı olarak işleyecektir. 12 Eylül’le birlikte işgücü piyasasının denetim altına alınması ve sürekli emek aleyhinde işlemeye başlamasıyla neoliberal

politikaların hâkim unsurlar hâline geleceği şüphesizdir. Kararların mimarı olan Turgut Özal'ın sırasıyla başbakanlık müsteşarlığı, başbakan yardımcılığı, başbakanlık ve cumhurbaşkanlığı yapması, neoliberalizmin kalıcı bir iktisadi yol tutturmak istediğini ve siyasal alanda da en yüksek seviyelerde temsil edildiğini göstermektedir (Boratav, 2019: 162-163).

1980-83 arasında askeri rejimin ve 1984-88 arasında Anavatan Partisi'nin (ANAP) iktisadi yöneliminde belirleyici olan neoliberal politikalarından 1989 yılındaki işçi eylemleri ve ANAP'ın yerel seçimleri ağır bir şekilde kaybetmesiyle gönülsüzce de olursa popülist ödünler verilmiştir. Bu bakımdan emekçi sınıflar, 12 Eylül'le başlayan olumsuz ekonomik süreci kendi lehlerine çevirebilmişlerdir. Ancak neoliberalizmin işleyiş biçimine aykırı olan bu durum ile neoliberal politikaların önerdiği serbestleşme süreci eş zamanlı gerçekleşmiş; popülizmle neoliberalizmin ortaklaştığı bir evre yaşanmıştır. 1998'den sonra artan kriz ortamı ve siyasal istikrarsızlıklar sonucunda Türkiye ekonomisi ve siyaseti uluslararası kuruluşların gözetiminde olacak ve AKP iktidarıyla birlikte Türkiye'de pek çok toplumsal, siyasal, ekonomik dönüşüm yaşanacaktır (Boratav, 2019: 193-198).

Günümüz kapitalizminin benimsediği neoliberal politikalarla yoksulluk küreselleşmiş (Şenses, 2006); Türkiye'de, AKP iktidarlarında, gerçekleşen yoksulluk deneyiminin siyasal yansımaları kaçınılmaz olmuştur. Muhafazakâr-milliyetçi-popülist siyasi oluşumların geleneksel-kültürel-günlük politikalarla yoksulların oy davranışında etkili olduğu olgusunu kaçırarak AKP dönemi yoksullarının, sosyal politikanın ve bölüşümün yoksulların aleyhine işlemesine rağmen AKP'yi destekliyor olması tartışılır olmuş ve bu kimi zaman suçlayıcı bir hâl de içermiştir. En genel hâliyle AKP döneminde sosyal politika hayırseverlik yaklaşımıyla bir dönüşüm geçirmiş ve bu, neoliberal politikalarla, dolayısıyla IMF-Dünya Bankası gibi uluslararası kurumlarla uyumlu bir dönüşüm olarak yoksulların aleyhine işlemiş; yoksulları denetim altına alan güdümlü piyasa ilişkileri üretmiştir.

Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TÜİK) 2023 yılını referans alarak yayımladığı 2024 Yoksulluk ve Yaşam Koşulları İstatistikleri, görece yoksulluğu 13,6 olarak hesaplamıştır. Ancak TÜİK hesaplamaları ile veri yayımlama politikalarındaki tutarsızlıklar, yoksulluğun ölçülmesinde engel teşkil etmektedir. 2025 Temmuz ayındaki işgücü ve yoksulluk istatistikleri, neoliberalizmin Türkiye'de makbul yoksul tasarısına ulaşma ihtiyacını açıklar cinstedir. Buna göre, geniş tanımlı işsizlik oranı % 29,6; geniş tanımlı işsiz sayısı 12 milyon 30 bin olmuştur. Temmuz 2023'te 8 milyon 706 bin, Temmuz 2024'te 10 milyon 693 bin olan geniş tanımlı işsiz sayısı yükseliş göstermektedir. Yine işsizlerin % 83'ünün işsizlik ödeneğinden yararlanamadığı ve iş bulma umudunun sürekli azalıp umutsuz sayısının sürekli artış gösterdiği ifade edilmektedir (DİSK-Ar, 2025a). İşsizler için beliren kötü tablo, çalışanlar için de geçerlidir. Tüm çalışanların % 47,8'ine (8,3 milyon) denk gelen asgari ücret ve komşuluğunda çalışan sayısı, ücretin asgari değil ortalama olduğunu kanıtlamakta; ücretlerin reel düşüşü karşısında alım gücü düşmekte ve işsizlerin yanında emekçilerin de yoksullaşmasına neden olmaktadır (DİSK-Ar, 2025b). Açlık ve yoksulluk sınırı hesaplamaları da Türkiye'deki yoksulluk tablosunu derinleştirmektedir. Asgari ücretin 22.104 TL olduğu aynı dönemde (Temmuz 2025) dört kişilik bir ailenin açlık sınırı 25.952 TL, yoksulluk sınırı 89.768 TL'dir (BİSAM, 2025).³ Bekâr bir çalışanın yaşam maliyeti ise 33.982 TL ile asgari ücretin epey üstündedir (TÜRK-İŞ, 2025).

Neoliberal evreye geçildikten sonra zaten kötüleşen bölüşüm göstergeleri, AKP döneminde gerçekleşen rejim değişikliğinden sonra artarak devam etmiştir. 2016 yılında (Başkanlık rejiminden önce) Gayri Safi yurtiçi Hasıla'da (GSYH) emeğin payı %36,3 iken 2022'de on puan gerileyerek 26,3 olmuştur. Aynı dönemde sermayenin payı ise %47,5'ten %53,72'ye yükselmiştir (DİSK-AR, 2022). Yine Türkiye'de

en zengin %5 ile en yoksul %5 arasındaki gelir uçurumu, başkanlık rejiminden sonra bireysel gelir dağılımında bozulmaların yaşandığını ve gelir eşitsizliğinin derinleştiğini göstermektedir. 2016 yılında en zengin %5'in geliri en yoksul %5'in gelirinin 23,2 katı iken 2022 yılında 31 katına çıkmıştır. Bu yükseliş aynı zamanda, son yılda en zengin %5'lik kesimin gelirlerinin 11 puan yükselmesi olarak da hesap edilmiştir. Aynı yıl Türkiye'de Gini katsayısı⁴ 0,433'e yükselmiş ve Avrupa Birliği (AB) ülkeleri ile karşılaştırıldığında Türkiye'de ciddi bir gelir eşitsizliği yaşandığı saptanmıştır (DİSK-AR, 2024a).

Türkiye, bölüşüm şokları karşısında yoksul kesimlere koruma mekanizmaları sağlamada da yetersiz kalmış; sosyal korumaya diğer ülkelere oranla daha az kaynak harcamıştır. ILO verilerine göre dünyada ortalama olarak GSYH'nin %19,3'ü kadar kaynak ayrılan sosyal korumaya Türkiye GSYH'nin %10,5'i kadar kaynak ayırmış ve vatandaşına dünya ortalamasının yarısı kadar sosyal koruma sağlayabilmiştir. Batı, Kuzey ve Güney Avrupa'da ortalama olarak %27,9'a kadar çıkan sosyal koruma harcamaları (DİSK-AR, 2024b), gelir eşitsizliğinin derinleştiği Türkiye gibi ülkelerde çok daha fazla kaynak ayrılmasına ihtiyaç duyulmasına rağmen azalmış; yoksullaşmanın şiddeti derinleşmiştir. Yine güncel dönem emeklilik göstergeleri de Türkiye'de yaşanan yoksulluğun boyutları hakkında fikirler vermektedir. 2024 yılında sosyal koruma harcamalarına (sağlık harcamaları dahil) Ermenistan, Irak ve Azerbaycan'dan sonra en az kaynak ayıran dördüncü ülke olan Türkiye'de emeklilik harcamaları, GSYH'nin %4,3'üne denk düşmektedir. İtalya'nın %14,9 ile ilk sıradayken Yunanistan %16,3 ile ikinci sıradadır. Ülkelerin emekliliğe ayırdığı bütçeyi hesaplayan İLO verileri, Türkiye'nin emeklilere en az pay ayıran ülkelerden biri olduğunu kanıtlayarak emekli aylıklarının artırılmasına yönelik taleplere karşı hükümetin kaynak olmadığına dair savunularını da boşa çıkarmaktadır (DİSK-AR, 2024b).

Makbul Yoksulluk

AKP'nin başarısız ekonomi politikalarına rağmen iktidarını sürdürmesi, güncel dönem Türkiye'sinde hâlihazırda tartışılan bir olgudur. Ülkedeki politik atmosferin sertleşmesi dolayısıyla toplumsal kamplaşmaların olması, siyasi hesaplar, kimlik politikaları, muhafazakârlaşma, medyanın ve basının kontrolü, rejim değişikliği gibi pek çok nedenle bu soruya açıklama getirilebilir. Ancak hiçbiri, belirsizliklerin ve risklerin yaşandığı, temel yaşam gereksinimlerine ulaşımın zorlaştığı, belirgin bir şekilde refahın düştüğü, işsizliğin ve özellikle atıl iş gücünün çoğaldığı, çalışanların büyük hak kayıplarına uğradığı, çalışma saatlerinin arttığı, reel ücretlerin düştüğü, kamu hizmetlerinin piyasalaştığı ve dolayısıyla eğitim/sağlık gibi temel kamusal hizmetlere erişimin zorlaştığı bir dönemde, mevcut siyasal iktidarın varlığını sürdürebilmesine cevap üretmeye yeterli olmaz. Bu durum, ekonomik hayatın güdümlü ilişkilerle kontrol edilmesini gerekli kılmaktadır. Yoksulların siyasal davranışı üzerinde kontrol ve yönlendirme mekanizmalarının varlığını iddia etmek, bir yandan "komplo teorileri" yakıştırmalarına da maruz kalmaktır. Ancak küresel ve ulusal ölçekte gerçekleşen yoksulluk yönetimi, güdümlü ilişkiler vasıtasıyla siyasal davranışı kontrol etmiştir. Ekonomik süreçlerin siyasal süreçler vasıtasıyla kabul gördüğü bir serbest piyasa ekonomisine sahip olan Türkiye'de, yoksulluk üreten bir mekanizma olan neoliberal politikalara verilen destek, AKP'ye verilen destek anlamına gelmektedir. Elbette AKP'ye verilen her destek neoliberal politikalar dolayısıyla değildir. Bunun siyasal, toplumsal, tarihsel pek çok nedeni mevcuttur.

AKP dönemlerindeki yoksulların lehine ekonomik uygulamaları referans olarak yoksulluğun siyaset üzerinde yönlendirici bir etkisinin olduğu görüşü çerçevesinde etkin; siyasal ve ekonomik sistemin karar ve uygulamalarıyla ise edilgen görünen yoksullar, siyasal tercihlerini etkileyen pek çok unsura maruz kalmaktadır. Bir bakıma yoksulluk yönetimi anlamına gelen bu maruziyet, yoksulların hak talep eden

aktif vatandaşlar olarak var olmasını engellemektedir. Yoksulların demokratik süreçleri aktif kullanan kişiler olma ihtimali, ekonomik ilişkileri biçimlendiren siyaset üzerinde baskı oluşmasına neden olacaktır (Yılmaz, 2012: 399). Bu bakımdan, II. Dünya Savaşı'ndan sonra hâkim Keynesyen iktisat politikalarının sermaye birikim sürecine destek olabileceği kanısıyla sermayedarlar tarafından tercih edildiği düşüncesi kadar, emek mücadelesiyle elde edilmiş kazanımlar sonucu olduğu da ifade edilmektedir (Campbell, 2014: 305-324). Yoksulların demokratik aktif vatandaşlığı, aynı zamanda hak talepleri olarak işleyecektir. Bu sebeple piyasa ve kamu ortaklığı teşekkülünden oluşan neoliberal politikalar, Türkiye'de vatandaşlık nosyonları açısından belirleyici olmuşlar ve yoksullaştırıcı mekanizmaların gittikçe artış göstermesine rağmen varlıklarını koruyabilmişlerdir.

Makbul yoksul ifadesi, Üstel'in (2004) "*Makbul Vatandaş'ın Peşinde*" adlı eserinden ilhamla tercih edilmiştir. Çalışmada, vatandaşlık eğitiminde kullanılan kitaplardan⁵ istifade ederek cumhuriyet öncesi dönemden günümüze kadar olan süreçte, "siyaset sınıfının" ulaşmayı amaçladıkları "makbul vatandaş" profili analiz edilmektedir. Bu bakımdan neoliberal dönemin makbul vatandaş tasarısı, aynı zamanda neoliberal yoksullaştırma mekanizmalarından kaynaklanan bir makbul yoksul inşa süreci olarak da düşünülmelidir.

Üstel'in 1980'den sonra çizdiği makbul vatandaş profiline, "siyasi istikrarın sağlanması" adına "tehlikelere karşı devletini koruyan" ve milliyetçi-muhafazakâr tutumu belirgin kılan iki önemli özellik eklenmiştir: Müslümanlık ortak paydası ile olağanüstü hâl yurttaşlığı. Buna göre, '80'den önce "dil" ve "ırk" olan vatandaşlık ortak paydalarına ek olarak eklenen Müslümanlık ortak paydası, "birlik-beraberlik duygusunun pekişmesinde dindaşıktan yarar ummak"tır (2004: 328). Olağanüstü hâl yurttaşlığı ise, ekonomik ilişkilerin toplumsal yaşamı belirlediği düşüncesinden oldukça uzak kalarak mevcut sistemin vatandaşlarca korunması ihtiyacına denk düşmektedir:

"1980 sonrası Vatandaşlık Bilgileri kitaplarında dikkati çeken bir başka nokta da erken Cumhuriyet dönemi militan yurttaş profilinin bu kez boyutları ve aktörleri genişletilmiş ve ayrıntılandırılmış bir tehdit ve tehlike algısına karşı seferber edilmesidir. "İç" ve "dış" düşmanlardan oluşan paranoid dünya tasarımında, gerçek ya da potansiyel tehdit ve tehlike temasından söyleminden hareketle sürekli teyakkuz ruhunun egemen olduğu bir olağanüstü hal" yurttaşlığı (ve yurtseverliği) telkin edilir." (2004: 328).

'80 sonrasında ücretlerin düşürülmesi gibi emek tarafı için hayati önem taşıyan politikaların yanında sendikasılaştırma, korumasız bırakma ve depolitizasyon gerçekleştirme gibi etkenlerle mücadele alanlarını tıkayan pek çok unsur mevcuttur. Bu bakımdan olağanüstü hâl yurttaşlığı, yapısal nedenlerle gerçekleşen yoksullaştırmaya karşı mücadeleyi, "iç düşman" olarak kabul etme eğilimi barındırmaktadır.

12 Eylül'den sonra Türkiye'de uygulamaya konan neoliberal politikaların AKP döneminde tam hakimiyet sağlaması, vatandaşlık nosyonuna eklenen Müslümanlık ortak paydası ve olağanüstü hâl yurttaşlığı ile mümkün olmuştur. Siyaset sınıfının genelde vatandaşların, özeldede yoksulların sınıfsal konumlarını gölgeleme işleviyle kimliklendirerek biçimlendirmesi, neoliberalizmin Türkiye'de kök salmasına imkân tanımıştır. AKP döneminde milliyetçi-muhafazakâr referansların giderek ekonomik bir rasyonalite anlamına gelmesiyle yoksullar "parti, STK, belediye, cemaat" gibi oluşumlarda bulunmaya yönlendirilirken (Özet, 2020: 344) mevcut ekonomik ve siyasi sistemin "korunması", yoksullara yüklenen bir borç olarak düşünülmelidir.

Neoliberalizmin makbul yoksul tasarısının kaynakları cumhuriyet öncesi makbul vatandaş profiline kadar uzanmaktadır. Türk hikâyeciliğinde özel bir yeri olan Ömer Seyfettin'in, konusunu Osmanlı tarihinden aldığı *Pembe İncili Kaftan* adlı öyküsü (Akyüz, 1995: 187), Üstel'in "makbul vatandaşın peşinde" iken cumhuriyet öncesi için saptadığı "olağanüstü hâl yurtseverliği" paralelinde gelişmektedir. Öykü, içeriğiyle '80 sonrası olağanüstü hâl yurttaşlığının kaynaklarını belirgin kılması ve makbul yoksul tasarısına bir zemin oluşturması bakımından incelenecektir.

Türkiye Makbul Yoksulu İnşasının Kaynaklarından Bir Örnek: Muhsin Çelebi

Pembe İncili Kaftan (1917) öyküsü, içeriği ve atmosferiyle kutsal devlet olgusunu işlemekte; devletin itibarı için fedakârlığı ve sadakati merkeze alarak gelişmektedir. Öyküde başkışı Muhsin Çelebi şahsında, devletin onuru ve şanı için servetini hiçe sayan ve bu yolla yoksullaşan birey anlatılır. Muhsin Çelebi, devlet için yoksullaşmayı önemsemeyen, hatta bundan gurur duyan bir kimsedir. Öykü, ulus inşa sürecinin hemen öncesinde yayımlanır ve devletin yeniden yapılandırıldığı modernleşme kaotik ortamdan değil, tarihi bir dönemden bahseder. Ancak öykü, cumhuriyet dönemi vatandaşlık anlayışının temellerini ve neoliberal dönem Türk vatandaşlığının kökenlerini barındırması bakımından önem arz eder ve makbul yoksul tasarısına yerinde bir örnek oluşturur.

Öykünün zamanı, Osmanlı padişahları ile Şah İsmail arasındaki mücadelelerin gerçekleştiği bir döneme denk gelir. Öykü, Osmanlı tarihinde Safevilerle yapılan mücadelelerin simge padişahı I. Selim (Yavuz Sultan) döneminden önceki II. Bayezid dönemidir ve bu padişah, öyküye göre tasavvufa meyilli, savaştan hoşlanmayan bir kimsedir. Öyküde padişahın özellikleri, vatanını korumaktan aciz bir tonlama içererek devlete sahip çıkılması gerektiğini hissettirmektedir. Bu bakımdan bu öyküyü, Safevilerle mücadelede başarılı olmanın zeminini içeren bir öykü olarak değerlendirmek gerekir. AKP döneminde işleyen "ecdadın icadı" (Ünal Çınar, 2020) sürecinin de benzediği üzere bu öyküde de kutsal devlet, geleneksel temalarla inşa edilmiştir.

Devletlerarası mücadelelerin düşmanlaşma ürettiği ulus inşa süreçleri, öykünün yayımlandığı tarihlerde özellikle hatırlanmakta ve "vatanını seven" güçlü bir figür üzerinden temsiliyetler oluşturmaktadır. Öyküdeki milliyetçi muhafazakâr tutum, öykünün atmosferinden ve kurgusundan net olarak sezilmektedir. Sözelimi Muhsin Çelebi, devletini seven, namaz kılan bir kimsedir. Öykü, yazıldığı tarih ve koşulları itibarıyla tezli edebiyat⁶ ürünü olarak görülebilir.

Devletin yeniden yapılandırılması ve ulus merkezli yeni bir kuruluş süreci halkın biçimlendirilmesi olarak işlemiş ve edebiyat; Yeni Lisan hareketi, Türkçülük ve Türkçecilik hareketleri ile entelektüel zemine kavuşmuştur. Öykünün yayımlandığı tarihte halkın biçimlenişi ise, konu alanımız bakımından tarihsel bir önem taşımaktadır. 1908'den sonraki *Malumat-ı Medeniye* kitaplarında işlenen "olağanüstü hâl yurtseverliği", 12 Eylül rejimi vatandaşlığının atası konumdadır:

"...Balkan Savaşları'nın ulusal onurda yarattığı travma, arkadan vurulmuşluk duygusu ve geç milliyetçiliğin (Türkçülük) alelacele kotarmak zorunda kaldığı "vatan" anlayışı, yurtseverliğin tanımının bir olağanüstü hâl yurtseverliği (ve çatışma dili) temelinde belirlenmesine yol açacaktır. Söz konusu yurtseverlik anlayışının, iki temel sonucu olacaktır. İlki, yurtseverliğin en yüce dışavurum biçimi olarak kabul edilen "hakk-ı hayatını vatan uğrunda feda etme"nin, nekrofil bir dayanışma duygusuna zemin hazırlamasıdır. İkincisi ise, kimi ders kitabı yazarlarında görüldüğü gibi imparatorluk bakiyesi Türkler üzerinden inşa edilmek istenen bir organik "ulus" ve yurttaşlık anlayışıdır. Bu anlayış, daha sonra Cumhuriyet dönemi kitaplarına da damgasını vuracak olan

"kurucu unsur Türkler" vurgusuna, ulusun özcü niteliklerle donatılmasına (benzersizlik söylemine) uygun bir çerçeve sunacak, dolayısıyla da "dünün tebaası" kimi unsurlardan hareketle kurgulanacak "öteki"lerin icadında önemli bir işlev yüklenecektir." (Üstel, 2004: 321-322).

12 Eylül rejimiyle vatandaşlık nosyonuna eklenen "olağanüstü hâl yurttaşlığı" motifi, kaynağını, II. Meşrutiyet'le birlikte girilen vatandaşları biçimlendirme sürecinden ilham almaktadır. Bu perspektifle devlet, toplumsal hayatın kurgulanışı bakımından kutsallaştırılmış; yapısal ekonomik tercihlerin yürütücüsü olarak sorgulanmadan uzaklaştırılmıştır.

Öyküde vezir ve sadrazamlar, baş başa verip devletin şanını koruyacak bir elçi arayışına girmişlerdir. Çünkü, Şah İsmail'in "altınlara, sırmalara ve elmaslara boğarak kendilerine gönderdiği elçisi"ne padişahın elini öpme izni vermeyip dizini öptürmüşlerdir ve Şah İsmail'in buna karşılık vereceğini düşünmekteledir. Düşmanlaşan özellikleriyle Şah İsmail'in mat edilmesi gerekmektedir. Ancak Şah İsmail, kendisine gönderilen elçiyi küçük düşürecek ve belki de öldürecektir. Bu sebeple cesur ve devletine leke sürülmesine izin vermeyecek; Şah İsmail'le mücadele verebilecek bir elçiye ihtiyaç vardır. Bu arayışın sonucu olarak bulunan öykünün başkışisi Muhsin Çelebi'nin ilk tariflenmesini içeren kısım şöyledir:

"- Ben, tam bu elçiliğe uygun bir adam biliyorum, dedi, babası benim yoldaşımdı. Ama devlet memurluğunu kabul etmez.

- Kim?

- Muhsin Çelebi.

Sadrazam bu adamı tanımıyordu. Sordu:

- Burada mı oturuyor?

- Evet.

- Ne iş yapıyor?

- Biraz zengindir. Vaktini okumakla geçirir. Tanımazsınız efendim. Hiç büyüklerle ahbaplık etmez. Büyük mevkiler istemez.

- Niye?

- Bilmem ama, belki "düşüşü var" diye.

- Tuhaf...

- Ama çok yüreklidir. Doğrudan ayrılmaz. Ölümünden çekinmez. Birçok kez savaşımıştır. Yüzünde kılıç yaraları vardır.

- Bize elçi olmaz mı?

- Bilmem.

- Bir kere kendisini görsek...

- Bilmem, çağırınca ayağınıza gelir mi?

- Nasıl gelmez?

- Gelmez işte... Dünyaya minneti yoktur. Şahla dilenci, gözünde birdir.

- Devletini sevmez mi?

- Sever sanırım.

- O halde biz de kendimiz için değil, devletine hizmet için çağırırız.

- Deneyiniz efendim."

(Seyfettin, Erişim tarihi: 12.09.25)

“Devletini sevme” motifinin öyküde temel referanslardan biri olmasıyla gerçekleşen Muhsin Çelebi’nin davranış biçimleri, yoksul bireylerin “vatan, devlet” gibi kavramlar aracılığıyla sınıfsal konumlarını unutturma işleviyle var olur. Ancak öyküde Muhsin Çelebi, zengin bir kimsedir ve devleti için yoksullaşmayı özellikle tercih etmiştir. Bu bakımdan egemen sınıflara yönelik bir çağrı da içermiş olabilir öykü: Devletiniz için servetinizden vazgeçin! Ancak egemen sınıflar, özellikle feodal sistemin çözülüşünden sonra piyasalar aracılığıyla yapısal süreçleri kontrol etmeye başlamışlardır. Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki ekonomik arayışlar ve 29 Bunalımı’nın etkisiyle içe kapanma gerçekleşmiş ve devletçilik ilkesiyle piyasayı kurgulayan müdahaleci bir ekonomik yaşam inşa olmuştur. Ancak Türkiye de diğer ülkeler gibi, sermaye birikimi sürecine girmek zorunda kalmış ve zamanla neoliberalizmin sahil ülkelerinden biri hâline gelmiştir. Yoksul ve zengin arasındaki ekonomik ve sosyal mesafeleri/uçurumları sermaye lehine soğurma işlevine, kutsal devlet motifine önyak oluşturan milliyetçi muhafazakâr bir Türk-İslam senteziyle ulaşılmıştır.

Başkişinin özellikleri etrafında bir biçimlenme içeren öykü, Muhsin Çelebi’nin servetini satarak devlet görevini yerine getirmekteki ısrarını da ayrıca içerir. Muhsin Çelebi, devletine basit sayılabilecek bir hizmet/görev için olsa bile yoksullaşmayı umursamamaktadır. Hatta, sadrazamın ısrarlarına rağmen devletin maddi desteğini özellikle kabul etmez ve elçilik görevini yerine getirmenin tek koşulu olarak giderlerini kendisi karşılayarak lüks içerisinde Şah İsmail’e gidecektir. Muhsin Çelebi’nin öyküdeki ikinci tariflenmesi de milliyetçi-muhafazakâr bir içerikle kurulmakta ve olağanüstü hâl yurtseverliğinin biçimleniş dinamikleri hakkında fikirler vermektedir:

“...Sadrazam hâlâ ellerinde tuttuğu kıvrık kâğıtlara bakarak içinden, "Ne biçim adam? Acaba deli mi?" diyordu. Ama hayır... Bu çelebi, çok akıllı bir insandı! Yiğide, alçağa gerek duymayacak kadar bir serveti vardı. Çamlıca ormanının arkasındaki büyük mandırayla büyük çiftliğini işletir, namusuyla yaşar, kimseye eyvallah demezdi. Yoksula, zayıflara, gariplere bakar, sofrasından konuk eksik olmazdı. Dinine bağlıydı. Ama tutucu değildi. Din, ulus, padişah aşkını ta yüreğinde duyanlardandı. Devletin büyüklüğünü, kutsallığını anlardı. Tek ülküsü, "Tanrı'dan başka kimseye secde etmemek, kula kul olmamak"tı..." (Seyfettin, Erişim tarihi: 12.09.25).

Öyküden alıntılanan bu kısım, tezli edebiyat içeriğinin bu öyküdeki örneğini oluşturmaktadır. Muhsin Çelebi, her açıdan “üstün” bir kimsedir ve milliyetçiliğin ana savunusu olarak üstünlük sıfatlarını ve belirteçlerini taşır. Bu sebeple de devleti için görevini yerine getirirken herhangi bir ücret talep etmez ve bütün giderlerini, servetini göz kırpmadan harcayarak karşılar. Yoksullaşması ve ömür boyu yoksul yaşayacak olması önemli değildir. “Buyun eğmeyen”, “el etek öpmeyen”, “devletlilerin arkasında dalkavukluk yapmayan”, sadrazamın karşısında “dimdik duran” Muhsin Çelebi, modern vatandaş temsiliyeti içerir ve servetini devlet için harcar. Bu bakımdan başkişi, varsıl kitlenin biçimlenmesi uğraşısı olarak görülebilir. Ancak aynı zamanda devlet için göze alınacak bir yoksullaşmayı da içerir. Öyküde Muhsin Çelebi, devleti temsil ederken uğruna evini, mandırasını vs. rehine verdiği pembe incili kaftanı Safevi Şah’ına bahşiş bırakırcasına fırlatır ve devletin şanını korur. Görevi bitince herhangi bir beklentiye girmez ve gözlerden uzak borçlu bir yoksul hayatı sürer.

Öyküde konumu alanımız bakımından bir diğer önemli nokta, devletin şanı için gerçekleşen bu yoksullaşma sürecinde Muhsin Çelebi’nin devlet görevlilerinin dahi şaşkınlıkla karşıladığı pembe incili kaftanı alma düşüncesi ve sürecidir. Muhsin Çelebi, devlet için fedakârlık yapmak istemekte ve bu görevi kendi koşullarıyla yerine getirecektir. Ancak devletin şanı için gerekli olan zenginlik göstergelerini edinmek, büyük bir servete sahip olmakla eşdeğerdir. Muhsin Çelebi, pembe incili kaftan

adında çok pahalı bir kaftan alacağını söyler. Sadrazam, görevinden sonra kullanamayacağı değerli bir eşya için kendini zora sokmaması gerektiğini ifade etse de Muhsin Çelebi'nin cevaplarında kutsal devlet motifinin aynı zamanda yoksullaştırma ile birlikte gerçekleştiğini görülür:

“- Hayır, dedi (Muhsin Çelebi), hazineden bir pul almam. Gerekli göz alıcı muhteşem takımlı atları, süslü hizmetkârları ben kendi paramla düzeceğim. Hatta...

Sadrazam gözlerini açtı.

- ... Hatta sırtıma Şah İsmail'in ömründe görmediği ağır bir şey giyeceğim.

- Ne giyeceksin?

- Sırmakeş Toroğlu'ndaki, kumaşı Hint'ten, harcı Venedik'ten gelme, "Pembe İncili Kaftan"ı alacağım.

- Ne... O kadar parayı nereden bulacaksın, oğlum?

...Muhsin Çelebi bu ünlü kaftanı nasıl alacağını anlattı:

- Çiftliğimle mandıramı ve evimi rehine vereceğim. Tüccarlardan on bin altın borç toplayacağım, iki bin altını atlarla hizmetkârlara harcayacağım. Geriye kalan sekiz bin altınla da bu kaftanı alacağım.

Sadrazam bu davranışı uygun bulmadı:

- Geldikten sonra bu kaftan senin işine yaramaz. Yalnız bir gösteriş aracıdır. Mallarımı elinden çıkaracaksın. Yoksul düşeceksin.

- Hayır, sekiz bin altına alacağım kaftanı altı ay sonra Toroğlu benden yedi bin altına geri alır. Yedi bin altınla ben çiftliğimi rehinden kurtarırım. Geri kalan borçlarımı ödeyemezsem, varsın babamın yadigâr bıraktığı mandıram devlete feda olsun... Devletten hep alınmaz ya... Biraz da verilir!”

(Seyfettin, Erişim tarihi: 12.09.25).

Öykünün konu alanımız bakımından kritik cümlelerinden biri de yukarıdaki alıntıda yer alan son cümledir. Devletten “hep alınmaz” ifadesinin detaylarını elbette bilemiyoruz. Ancak, devlet adı verilen yönetim organizasyonlarını içeren kurumsal yapıların feodal dönemde halkı ya da vatandaşı “tebaa” olarak gördüğü bilinen bir gerçektir. Feodalitenin devleti de -farklı araçlar ve kabuller içerse de- kapitalizmde olduğu gibi vergiler aracılığıyla alt sınıflardaki kesimleri yoksullaştırma süreci olarak işlemiştir. Seçkin bir yapı anlamına gelen “soylu” ya da “ayan” olarak ifade edilen kesimlerin devlet organizasyonlarını yönetme kapasitelerinin artışı ve toplumsal hareketlerin artış göstermesi gibi nedenlerle feodal yönetimler tarih sahnesinden silinmiştir. Ancak yoksul kesimler, eşitsizlik mekanizmalarının devam ettiği bir yaşam sürmek zorunda kalmışlardır. Bu bakımdan yoksul kesimlerin sığınacağı bir devletlerinin olması düşüncesi işlenmiş ve devlet, yoksulların emeği üzerine inşa edilmiştir. Öyküde ifade edilen “devletten hep alınmaz, biraz da verilir” ifadesinin yoksulları biçimlendirme uğraşısını bu açıdan göz önünde tutmak gerekir. Kapitalist süreçleri işleten devletin varlığı, halkının yoksullaşmasına bağlı gibidir.

Öyküde Muhsin Çelebi, devlet görevini mağrur bir şekilde yerine getirir ve pembe incili kaftanı Şah İsmail'in sarayında özellikle bırakır. Bu, devletin şanını korumak için düşmanı alaya almanın nedeni olarak işlenir:

“...Muhsin Çelebi, tahtın önünden çekilince şöyle bir çevresine baktı. Oturacak bir şey yoktu.

Gülümsedi. İçinden, "Beni zorla ayakta, saygı duruşunda tutmak istiyorlar galiba..." dedi. Bir an düşündü. Bu harekete nasıl karşılık vermeliydi? Hemen sırtından Pembe İncili kaftanını çıkardı.

Tahtın önüne yere serdi. Şah İsmail, vezirleri kumandanları aptallaşmışlar, şaşkınlık içinde bakıyorlardı. Sonra bu değerli kaftanın üzerine bağdaş kurdu. Dev, ejderha resimleri işlenmiş sivri kubbeyi, yaldızlı kemerleri çınlatan gür sesiyle:

- Mektubunu verdiğim büyük padişahım. Oğuz Kara Han soyundandır! diye haykırdı. Dünya yaratıldığından beri onun atalarından kimse kul olmamıştır. Hepsi padişah, hepsi hakandır. Ataları doğuştan beri hükümdar olan bir padişahın elçisi, hiçbir yabancı padişah karşısında divan durmaz. Çünkü dünyada kendi padişahı kadar soylu bir padişah yoktur... Çünkü...

Muhsin Çelebi Türkçe olarak bağırdıkça; Türkçe bilmeyen şah kızıyor, sararıyor, morarıyor, elinde heyecandan açamadığı mektup tir tir titriyordu... Tahtının arkasındaki cellatlar kılıçlarını çekmişlerdi. Muhsin Çelebi bağırdı, çağırdı. Danışmanlar, vezirler, cellatlar, savaşçılar hükümdarlarının sabrına, buna dayanmasına şaşıyorlardı. Hatta içlerinden birkaçı mırıldanmaya başladı. Muhsin Çelebi sözünü bitirince izin filan istemedi, kalktı. Kapıya doğru yürüdü. Şah İsmail taş kesilmişti. Çaldıran'da kırılacak olan gururu, bugün bu tek Türk'ün ateş bakışları altında erimişti. Muhsin Çelebi dışarı çıkarken, kendi gibi şaşkınlıktan donan nedimelerine:

- Şunun kaftanını veriniz! dedi.

Savaşçılardan biri koştu. Tahtın önünde serili kaftanı topladı. Türk elçisine yetiştirdi:

- Buyurun, kaftanınızı unuttunuz.

Muhsin Çelebi durdu. Güldü. Çıktığı kapıya doğru dönerek şahın işiteceği yüksek bir sesle:

- Hayır, unutmuyorum. Onu size bırakıyorum. Sarayınızda büyük bir padişah elçisini oturtacak seccadeniz, şilteniz yok... Hem bir Türk, yere serdiği şeyi bir daha arkasına koymaz... Bunu bilmiyor musunuz? dedi."

(Seyfettin, Erişim tarihi: 12.09.25).

Milliyetçi söylemin tercih edildiği bu öyküde kutsal devlet için bütün servetini satarak kaftan alan Muhsin Çelebi, bu kıymetli eşyaya düşmanın onurunu kıracak şekilde basitçe yaklaşmış ve tüm tavır ve davranışlarıyla onları mat etmiştir. Ancak Muhsin Çelebi'nin milliyetçi gururu, bu üstün davranışını anlatmasına da izin vermemektedir. Devleti için yoksul kalan Muhsin Çelebi'nin bundan sonraki yaşamı farklılaşacaktır:

“(Sadrazam)- Ben satın almak istiyorum oğlum, kaftanın burada mı? dedi.

- Hayır, getirmedi.

- Acemistan'da mı sattın?

- Hayır, satmadım.

- Çaldırdın mı?

- Hayır.

- Ya ne yaptın?

Sadrazam üsteledi, tekrar tekrar sordu. Kaftanın ne olduğunu bir türlü anlayamadı. Muhsin Çelebi yaptığıyla övünecek kadar küçük ruhlu değildi. O akşam Üsküdar'a döndü. Ertesi gün yedi bin altını geri almak için kendisini bulan sırmakeş Toroğlu'na da, kaftanı ne yaptığını söylemedi. Meraklı İstanbul'da hiç kimse, ünlü "Pembe İncili Kaftan"ın "Nasıl, nerede, niçin" bırakıldığını öğrenemedi. Tebriz Sarayı'ndaki serüven, tarihin karanlığına karıştı, sır oldu. Ama eski zengin Muhsin Çelebi, bu kaftan için girdiği borçları verip, çiftliğini, mandirasını, iratlarını rehinden kurtaramadı. Elçilikten yadigâr kalan atıyla değerli taşlarla süslü takımını satıp, Kuzguncuk'ta

minimini bir bahçe aldı. Onu ekip biçti. Çoluğunun çocuğunun ekmeğini çıkardı. Ölüncüye kadar Üsküdar Pazarı'nda sebze sattı. Pek yoksul, pek acı, pek yoksun bir hayat geçirdi. Ama yine de ne kimseye boyun eğdi, ne de bütün servetini bir anda yere atmakla gösterdiği fedakârlık üzerine gevezelikler yaparak, boşu boşuna övündü..." (Seyfettin, Erişim tarihi: 12.09.25).

Yeni bir devletin kuruluş sürecinde bu türden öykülerin yazılması doğal bir sürecin ürünü görünmektedir. I. Dünya Savaşı ve sömürgecilik rekabetinin dünyayı getirdiği nokta itibarıyla ulusal bir kurtuluş reçetesi sunmanın ekonomik olduğu kadar toplumsal, tarihsel nedenleri de ayrıca mevcuttur. Ancak kutsal devlet motifi, meşrutiyet döneminin 12 Eylül rejimine devrettiği miras ve bunun AKP dönemindeki topyekûn piyasalaşma sürecinde politik kabiliyet sağlayan hamasi içerikler üretmiş; emekçi sınıflar ve yoksullar aleyhine işleyen kapitalizmin yeni aşamasında destekçi hâline gelmiştir. 12 Eylül rejimi ile gerçekleşen olağanüstü hâl yurttaşlığı, AKP döneminde darbe girişimi sırasında ve sonrasındaki toplumsal ve siyasal atmosferi belirlemiş ve bunun etkisiyle rejim değişikliğine gidilmiştir. Başkanlık Sistemi gerek ulusal gerek uluslararası ölçekte piyasalaşmayı sürdürürken "güçlü devleti" inşa etme uğraşısı vermiş, vermektedir. AKP mitinglerinde sıklıkla tekrar edilen "Tek Millet, Tek Bayrak, Tek Vatan, Tek Devlet" gibi sloganların ve "yerli ve milli" gibi söylemlerin içermediği ekonomik yaşam, aslında emek-sermaye çelişkisi, zenginlik-yoksulluk ilişkisi arasındaki yaşamsal mesafe içeriğinin baskılanması anlamına gelmektedir.

Sonuç

Neoliberal politikalar, 24 Ocak Kararları (1980) vesilesiyle Türkiye'de aktif olmaya başlamış ve 12 Eylül Askeri Darbesi ile uluslararası piyasalara eklenme süreci hız kazanmıştır. Darbenin toplumsal, ekonomik, siyasal, hukuki atmosferi yeni politikalar çerçevesinden yapılandığı kapitalizmin bu yeni evresi, Türkiye'de vatandaşlık nosyonuna eklenen kültürelci ve hamasi etkenlerle birlikte yürümüştür. Bu bakımdan neoliberal dönem Türkiye makbul vatandaşı, bir anlamda makbul yoksul olarak konumlanmıştır. Bölüşümün sermaye lehine düzenlenmesiyle yoksullar piyasa dinamikleri karşısında korumasız kalmış ve sosyal politika, AKP iktidarlarında hayırseverlik ekseninde dönüşüm geçirmiştir. Yoksullaştırıcı politikalara rağmen AKP iktidarlarında tam hakimiyet kurulmasıyla Türkiye'ye yerleşen neoliberalizm, yeni makbul vatandaşı Müslümanlık ortak paydası ve olağanüstü hâl yurttaşlığı ile biçimlendirme uğraşısı vermiştir. Cumhuriyet öncesindeki olağanüstü koşullar, Türkiye'ye özgü neoliberal dönem makbul yoksul kaynaklarını barındırması bakımından bu çalışmaya konu olmuş; Türk hikâyeciliğinde özel bir yeri olan Ömer Seyfettin'in *Pembe İncili Kaftan* adlı öyküsünde olağanüstü hâl yurtseverliği ve yurttaşlığının yansımaları irdelenmiştir. AKP döneminde de belirgin olan devletin yoksullara koruma sağlaması prensibinden, vatandaşların yoksullaşmalarına rağmen devletini koruması gerektiği prensibine geçiş, paranoid dayanaklarla desteklenmiştir.

Kaynakça

Akça, İsmet (2018). "1980 Sonrası Türkiye'de Hegemonya Projeleri ve Otoriterizmin Değişen Biçimleri", *"Yeni Türkiye"ye Varan Yol- Neoliberal Hegemonyanın İnşası*, Der. İsmet Akça, Ahmet Bekmen, Barış Alp Özden, İstanbul: İletişim Yayınları.

Akyüz, Kenan (1995). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi.

BSB (Bağımsız Sosyal Bilimciler) (2015). *AKP'li Yıllarda Emeğin Durumu*, İstanbul: Yordam Kitap.

BİSAM (Birleşik Metal İşçileri Sendikası) Sınıf Araştırmaları Merkezi (2025). Açlık ve Yoksulluk Sınırı Araştırması, <https://birlesikmetal.org/aclik-ve-yoksulluk-siniri-temmuz-2025-donem-raporu/>. Son erişim tarihi: 12/09/2025.

Bedirhanoglu, P., Uzel, İ., & Duru, B. (2010). “Türkiye’de Neoliberal Otoriter Devletin AKP’li Yüzü”, *World Policy Journal*, 24(3), 63-73.

Boratav, Korkut (2019). *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2015*, 24.bs., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Campbell, A. (2014). “ABD’de Neoliberalizmin Doğuşu: Kapitalizmin Yeniden Örgütlenmesi”, *Neoliberalizm- Muhalif Bir Seçki*, Haz. A. S. Filho ve D. Johnston, Çev. Şeyda Başlı-Tuncel Öncel, s. 305-324, İstanbul: Yordam Kitap.

Coşar, Simten (2013). “AKP’nin İktidarla Dansı: Neoliberalizm ve Türk-İslam Sentezi”, *İktidarın Şiddeti- AKP’li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar*, Haz. Simten Coşar, Gamze Yücesan-Özdemir, s. 72-90, İstanbul: Metin Yayınları.

Dumenil, G. & Levy, D. (2014). “Neoliberal (Karşı)Devrim”, *Neoliberalizm- Muhalif Bir Seçki*, Haz. A. S. Filho ve D. Johnston, Çev. Şeyda Başlı-Tuncel Öncel, s. 25-41, İstanbul: Yordam Kitap.

Erdoğan, Necmi (2023). *Kayıp Halk – Günümüzde Yoksulluk Halleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ganti, Tejaswini (2014). “Neoliberalizm” *Annu. Rev. Anthropol*, 43:89–104.

Gölçek, A. G., & Organ, İ. (2023). “Yoksulluk Paradigmalarının Evrimi: Tarihsel ve Kavramsal Bir İnceleme”, *Politik Ekonomik Kuram*, 7(Özel Sayı), 69-93.

İLOSTAT (2024) Türkiye verileri, <https://ilostat.ilo.org/data/country-profiles/tur/>. Erişim Tarihi: 01.12.2025.

Kazgan, Gülten (2016). *Liberalizmden Neoliberalizme*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Koray, Meryem (2017). “AKP Dönemi: Neo-liberalizm, Neo-Muhafazakârlık, Neo-Popülizm Beşiğinde Sallanan Sosyal Devlet ve Sosyal Politika”, *Himmet, Fitrat, Piyasa – AKP Döneminde Sosyal Politika*, Der. Meryem Koray-Aziz Çelik, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kudret, Cevdet (2016). *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Lapavitsas, C, (2014), “Neoliberal Dönemde Anayolcu İktisat Kuramı”, *Neoliberalizm- Muhalif Bir Seçki*, Haz. A. S. Filho ve D. Johnston, Çev. Şeyda Başlı-Tuncel Öncel, s. 59-75, İstanbul: Yordam Kitap.

Munck, R., (2014). “Neoliberalizm ve Siyaset, Neoliberalizmin Siyaseti”, *Neoliberalizm- Muhalif Bir Seçki*, Haz. A. S. Filho ve D. Johnston, Çev. Şeyda Başlı-Tuncel Öncel, s. 106-122, İstanbul: Yordam Kitap.

Özet, İrfan (2020). *Fatih-Başakşehir- Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus*, 3. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.

Palley, T. I., (2014). “Keynesçilikten Neoliberalizme: İktisat Biliminde Paradigma Kayması”, *Neoliberalizm- Muhalif Bir Seçki*, Haz. A. S. Filho ve D. Johnston, Çev. Şeyda Başlı-Tuncel Öncel, s. 42-58, İstanbul: Yordam Kitap.

Seyfettin, Ömer (1917). *Pembe İncili Kaftan*, Türk Ocakları Genel Merkezi: <https://www.turkocaklari.org.tr/omer-seyfettin/pembe-incili-kaftan/123>. Son erişim tarihi: 12/09/2025.

Sönmez, Sinan (2009). “Türkiye Ekonomisinde Neoliberal Dönüşüm Politikaları ve Etkileri”, *Küreselleşme, Kriz ve Türkiye’de Neoliberal Dönüşüm*, Der. Nergis Mütevellioğlu-Sinan Sönmez, 25-76. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Şenses, Fikret (2006). *Küreselleşmenin Öteki Yüzü: Yoksulluk*, 4. bs., İstanbul: Letişim Yayınları.

Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu Araştırma Merkezi (DİSK-AR) (2023). Araştırma Bülteni 1 Eylül 2023, <https://arastirma.disk.org.tr/wp-content/uploads/2023/09/DiSK-AR-Kim-Ne-Kadar-Buyudu-Arastirma-Bulteni-2022-yillik-1.pdf>. Son erişim tarihi: 13/09/2025.

Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu Araştırma Merkezi (DİSK-AR) (2024a). Araştırma Bülteni 29 Ocak 2024, <https://arastirma.disk.org.tr/wp-content/uploads/2024/01/DISK-AR-Gelir-Dagilimi-bulten-rev.pdf>. Son erişim tarihi: 13/09/2025.

Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu Araştırma Merkezi (DİSK-AR) (2024b). Araştırma Bülteni 2 Ekim 2024, <https://arastirma.disk.org.tr/wp-content/uploads/2024/10/Dunya-ve-Turkiye-Emekliler-Icin-Na-Harciyor.pdf>. Son erişim tarihi: 13/09/2025.

Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu Araştırma Merkezi (DİSK-AR) (2025a). İşsizliğin Görünümü Raporu, <https://arastirma.disk.org.tr/wp-content/uploads/2025/08/Issizligin-gorunumu-Agustos-2025.pdf>. Son erişim tarihi: 12/09/2025.

Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu Araştırma Merkezi (DİSK-AR) (2025b). Asgari Ücret Araştırması 2025, <https://arastirma.disk.org.tr/wp-content/uploads/2024/12/ASGARI-UCRET-ARASTIRMASI-2025.pdf>. Son erişim tarihi: 12/09/2025.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) (2024). Gelir ve Yaşam Koşulları İstatistikleri, <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Yoksulluk-ve-Yasam-Kosullari-Istatistikleri-2024-53714>. Son erişim tarihi: 12/09/2025.

Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu (TÜRK-İŞ) (2025). Temmuz 2025 Açlık ve Yoksulluk Sınırı, <https://www.turkis.org.tr/turk-is-temmuz-2025-aclik-ve-yoksulluk-siniri/>. Son erişim tarihi: 12/09/2025.

Ünal Çınar, Reyhan (2020). *Ecdadın İcadı-AKP İktidarında Bellek Mücadelesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Üstel, Füsün (2004). *“Makbul Vatandaş”ın Peşinde*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yılmaz, Zafer (2012). *Yoksulları Ne Yapmalı?*, İstanbul: Dipnot Yayınları.

¹ Bu makale, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yoksulluk Çalışmaları Programında Prof. Dr. Aziz Çelik danışmanlığındaki doktora tezinden yola çıkarak hazırlanmıştır.

² “Şikago Okulunun önde gelen temsilcileri olarak Milton Friedman, George Stigler, Ronald Coase ve Gary Becker’in isimlerinden bahsedilebilir. Bu isimlerin hepsi de iktisat alanında Nobel Ödülü almıştır.” Bkz. Thomas I. Palley, (2014), “Keynesçilikten Neoliberalizme: İktisat Biliminde Paradigma Kayması”, *Neoliberalizm: Muhalif Bir Seçki*, Haz. Alfredo Saad-Filho – Deborah Johnston, Çev. Şeyda Başlı-Tuncel Öncel, İstanbul: Yordam Kitap, s. 42.

³ Türk-İş’e göre bu rakamlar sırasıyla 26.413; 86.036’dır. Bkz: <https://www.turkis.org.tr/turk-is-temmuz-2025-aclik-ve-yoksulluk-siniri/>. Son erişim tarihi: 12/09/2025.

⁴ Gini katsayısı, gelir dağılımını ölçmek için kullanılan yöntemlerden biridir. “0” ile “1” arasında bir değer alan Gini katsayısında “0” mutlak eşitlik anlamı taşırken “1” mutlak eşitsizlik anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla değer “0”a yaklaşması gelir dağılımının iyileştiği anlamını taşımakta; değer “1”e yaklaştığında gelir dağılımının kötüleştiği anlaşılmaktadır.

⁵ Çalışma, ilki 1908 tarihli *Malumat-ı Medeniye ve Hukukiye* olan ders kitaplarından günümüz *Vatandaşlık ve İnsan Hakları Eğitimi* ders kitaplarına kadar olan süreçteki vatandaşlık eğitimi ders kitaplarını analiz ederek makbul vatandaş profili çıkarmaktadır. Bkz. Füsun Üstel, *“Makbul Vatandaş”ın Peşinde*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

⁶ Edebiyatın estetik bir haz oluşturma işlevini geriletilerek toplumsal ve siyasal pek çok nedenle okuru eğitmek ve sorgulatmak amacıyla “tezli” ifadesi sıklıkla kullanılmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, Tanzimat edebiyatında tezli eserler veren romancı olarak bilinir. Modernleşme sonrasında ise Kemal Tahir romancılığı için de aynı durum ifade edilebilir. Kemal Tahir’in bu konuda şöyle bir söyleşi vardır:

“-Roman sanatı eski olan Fransa’da toplumsal sorunları işleyen bir yığın roman daha önce yazılmış olduğundan, bunun Fransız edebiyatında geniş bir birikimi olduğu için bugün roman başka alanlara dökülebilir, ‘roman pure’ yazılabilir. Biz yazamayız. Daha o birikim yok bizde, o aşamaya gelmedik.

-Yani hâlâ bir çeşit Ahmet Mithat Efendi mi olmak gerekiyor?

-E, ne yapalım, biraz öyle!” (Mehmet Seyda, *Türk Romanı*, 1969, s. 4-5, akt. Kudret, 2016, s. 800-801).

Extended Summary

The historical trajectory of poverty in Turkey is closely linked to shifts in economic models. During the final period of the Ottoman Empire, the breakdown of the tax system and property relations created deep inequalities in rural areas. In the early years of the Republic, state-centered policies aimed to create a foundation for prosperity by ensuring public control over the means of production. However, the neoliberal transformation following 1980 led to the weakening of the welfare state and the resurgence of poverty. This historical context is crucial for understanding the emergence of the figure of the “acceptable poor” in Turkey.

The management of poverty has shaped the nature of the state’s relationship with the economy, particularly in the neoliberal era. During this period, in which the poor have become not only an economic but also a political category, social assistance and philanthropic practices have transformed into tools of political legitimacy. The Ak Party (AKP) era represents a period in which this process became particularly pronounced. The poor have become the target audience of both economic vulnerability and cultural power. The AKP era represents a phase where this neoliberal paradigm converged with political hegemony. Through the organic relationships it established in local administrations, the party reached the poor directly; it transformed social assistance into a mechanism for generating voter loyalty. In this context, poverty has become a managed social condition. The state’s “benevolent hand” rhetoric has, in fact, functioned as a tool that deepens economic dependency.

The AKP’s social assistance policies are largely based on a logic of charity. The aid networks established by the ruling party aimed to manage poverty rather than eliminate it. In this process, the poor have been represented not as citizens demanding their rights, but as “individuals in need of assistance.” The fact that social assistance is administered through party-affiliated channels rather than bureaucratic processes has driven the poor into political dependency.

During the neoliberal era, the “welfare state” was replaced by the “assistance state,” a shift that brought about transformation at both the economic and cultural levels. Municipal services, religious communities, foundations, and civil society organizations have become the key actors in this new social assistance regime. The poor who receive assistance must also possess the characteristics of a politically “acceptable” citizen. In this context, poverty has functioned not only as an economic problem but also as a disciplinary mechanism. This article analyzes how the state’s relationship with poverty in Turkey during the neoliberal era was shaped through the concept of the “acceptable poor”; the historical roots of this process are linked to the symbolic themes in Ömer Seyfettin’s short story “The Pink-Embroidered Caftan.”

The concept of the “acceptable poor,” drawing on Füsün Üstel’s conceptualization of the “acceptable citizen,” can be used to explain the poverty management policies of the neoliberal era. Üstel’s identification of the notion of “state of emergency citizenship” has been decisive in legitimizing the economic and political order after 1980. The citizen has been shaped into a figure who unquestioningly obeys the state’s policies. The new form this understanding took during the AKP era is the construction of the “acceptable poor.” This figure is a type of citizen who both accepts their poverty and transforms it into an element of identity. It is a figure who, while benefiting from the state’s aid policies, also demonstrates loyalty to these policies and determines their political preferences through a sense of “gratitude.”

Ömer Seyfettin’s short story “The Pink-Embroidered Caftan” is a narrative centered on the concepts of the sanctity of the state, loyalty, and self-sacrifice during the early periods of Ottoman-Turkish modernization. The story’s protagonist, Muhsin Çelebi, is a character who sacrifices his wealth to protect the state’s honor. His story symbolizes the act of sacrificing one’s individual existence in the face of the state’s grandeur. This narrative not only establishes the cultural foundations of the concept of citizenship during the Republican era but also hints at the origins of the “acceptable poor” typology of the neoliberal era. Muhsin Çelebi’s willingness to risk losing his fortune reflects a mindset in which loyalty to the state takes precedence over material interests. The concept of “state of emergency citizenship” added to the notion of citizenship in post-September 12 Turkey can be seen precisely as a continuation of this intellectual legacy. The state’s interests have been placed before the individual’s well-being; poverty has been legitimized through sacrifice and patriotism.

The statement in the story, “You don’t just take from the state; you also give a little,” aligns with the neoliberal era’s accepted logic of poverty. This discourse obscures the state’s responsibility while reinforcing the idea that the citizen is indebted to the state. The figure of the “acceptable poor” has taken shape within this historical continuity. Muhsin Çelebi’s voluntary embrace of poverty, when combined with the “gratitude”-themed discourses of the poor during the neoliberal era, plays a significant role in the production of social consent. The state’s aid policies have come to operate precisely through such cultural codes. In this process, the concept of the “acceptable poor” has become the key to the ideological reproduction of poverty. The neoliberal emphasis on “individual responsibility” has merged with the conservative value of “resignation”; thus, the poor have been directed to seek the cause of their poverty not in the system, but within themselves.

As a result, neoliberal policies in Turkey have gone beyond being merely an economic paradigm to reshape social relations and the consciousness of citizenship. At the center of this reshaping process, the

state is positioned not as a protective but as a guiding actor; the poor, meanwhile, have been transformed into an ethical rather than an economic category. The silence of the “acceptable poor” is one of the most invisible yet most effective pillars of the neoliberal state’s continuity.

Umran GÖKYER

Doktora Öğrencisi. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı.

ORCID: 0009-0004-2223-1341

umrangokyer@hotmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 17.01.2026

Kabul/Accepted: 23.04.2026

**GÖLGEDE KALMIŞ BİR VAKÂR: ARŞİV BELGELERİ VE HÂTİRALAR IŞIĞINDA
FATMA PESEND HANİMEFENDİ (1876 – 1928)***

Öz

Sultan II. Abdülhamid, Türk tarih yazımında gerek iç gerekse dış literatürde hakkında en çok araştırma yapılan, Osmanlı hükümdarlarının başında gelmektedir. Ancak mevcut akademik çalışmaların büyük çoğunluğu; Sultan'ın diplomasi dehası, denge politikaları, eğitim hamleleri, askeri reformları ve mali kurumlar üzerindeki merkezî yönetimi gibi makro konulara yoğunlaşmıştır. Bu yoğun siyasi ve idari odak, hükümdarın resmî kimliğinin ardındaki "insan", "erkek" ve "baba" portresini büyük ölçüde gölgelemiştir. Küçük yaşta annesiz büyümenin getirdiği kalıcı hüznün, siyasi entrikalarla örülü bir saray atmosferi ve harem hiyerarşisindeki değişimlerin yarattığı yalnızlık, Sultan'ın mizaç yapısını şekillendiren temel unsurlar olmasına rağmen göz ardı edilmiştir. Bu makale, Sultan II. Abdülhamid'in hayatındaki on üç eşi arasında, sadakati ve aristokratik duruşuyla temayüz eden beşinci ikbâli Fatma Kadriye Pesend Hanım'ın hüznü yaşam hikâyesini merkeze almaktadır. Çalışmanın temel amacı, literatürde genellikle sadece künye bilgileriyle yer alan ve diğer saray simalarının gölgesinde kalarak silikleşen Fatma Pesend Hanım'ın hayatını; Açıba ailesine dayanan kökeninden Sultan'a duyduğu vefalı sevgisine kadar geniş bir perspektifte analiz etmektir. Özellikle 1909 yılında Sultan II. Abdülhamid'in hal' edilmesiyle başlayan ve 1924 yılındaki Hanedan sürgünü kararı ile devam eden süreçte yaşanan büyük sıkıntılar, Fatma Pesend Hanım özelinde ele alınmıştır. Kızı Hatice Sultan'ın vefatıyla şekillenen evlat acısının bir sosyal devlet abidesine (Hamidiye Etfal Hastanesi) dönüşme süreci ve Hanedan'ın İslâmî değerlerle örülü geleneksel yaşantısı, Fatma Pesend Hanım'ın biyografisi üzerinden yeniden inşa edilmektedir. Bu hüznü hikâye, Osmanlı'nın ihtişamlı günlerinden Cumhuriyet döneminin sivil ve zorlu yaşamına kadar uzanmaktadır. Sonuç olarak çalışma, bir cihan padişahının en mahrem dairesindeki insani gerçekliğini ve bu gerçekliğin en sadık tanığı olan Fatma Pesend Hanım'ın saraydan sürgüne, sürgünden Cumhuriyet dönemi İstanbul'una kadar uzanan, vefatıyla mühürlenmiş vakur yaşamını tarih ilmi disipliniyle gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sultan II. Abdülhamid, Fatma Kadriye Pesend Hanım, Osmanlı Harem Sosyolojisi, 1909 Hal'i, 1924 Hanedan Sürgünü, Hamidiye Etfal.

**A DIGNITY IN THE SHADOWS: FATMA PESEND HANİMEFENDİ (1876–1928) IN THE
LIGHT OF ARCHIVAL DOCUMENTS AND MEMOIRS (1876–1928)**

Abstract

Sultan Abdulhamid II remains one of the most extensively researched Ottoman monarchs in both domestic and international Turkish historiography. However, the vast majority of existing academic

* Bu makale Prof. Dr. İbrahim YILMAZÇELİK danışmanlığında yürütülen doktora tezinden üretilmiştir.

studies have concentrated on macro-level themes such as the Sultan's diplomatic genius, policies of balance, educational initiatives, military reforms, and centralized administration over financial institutions. This intensive political and administrative focus has largely overshadowed the portrait of the "man," the "husband," and the "father" behind the monarch's official identity. Elements such as the enduring melancholy resulting from growing up motherless at a young age, a palace atmosphere intertwined with political intrigue, and the solitude created by shifts in the harem hierarchy have been largely neglected, despite being the fundamental components that shaped the Sultan's temperament.

This article focuses on the poignant life story of Fatma Kadriye Pesend Hanım, the fifth *ikbal* (consort) of Sultan Abdulhamid II, who distinguished herself among his thirteen wives through her loyalty and aristocratic bearing. The primary objective of this study is to analyze the life of Fatma Pesend Hanım—who often appears in literature only with brief biographical labels and has faded into the background of other palace figures—from her origins in the Açıba family to her devoted love for the Sultan within a broad perspective. In particular, the great hardships experienced during the period starting with the deposition of Sultan Abdulhamid II in 1909 and continuing with the 1924 decree for the exile of the Ottoman Dynasty are examined through the specific experiences of Fatma Pesend Hanım. The process by which the maternal grief resulting from the death of her daughter, Hatice Sultan, was transformed into a monument of the social welfare state (Hamidiye Etfal Hospital) and the traditional life of the Dynasty interwoven with Islamic values are reconstructed through Fatma Pesend Hanım's biography. This somber narrative extends from the glorious days of the Ottoman Empire to the challenging civilian life of the Republican era. Consequently, this study aims to bring to light the human reality within the most private sphere of a global sovereign and the dignified life of its most faithful witness, Fatma Pesend Hanım, spanning from palace to exile, and from exile to Republican Istanbul, sealed by her death.

Keywords: Sultan Abdulhamid II, Fatma Kadriye Pesend Hanım, Sociology of the Ottoman Harem, Deposition of 1909, 1924 Exile of the Dynasty, , Hamidiye Etfal.

Giriş

Sultan Abdülmecid'in mahdumu olarak 21 Eylül 1842 tarihinde dünyaya gelen Sultan II. Abdülhamid, Osmanlı hanedanının otuz dördüncü padişahı olarak, 31 Ağustos 1876 tarihinde tahta çıkmıştır. Otuz dört yaşında cülus etmesi döneminde sembolik bir tevafuk olarak görülmüş; yaklaşık otuz üç sene süren saltanatı ise imparatorluğun dağılma sürecine karşı verilen topyekûn bir "*beka mücadelesi*" olarak tarihe geçmiştir. Gençlik yıllarında amcası Sultan Abdülaziz ve ağabeyi V. Murad'ın tahttan indirilişine şahitlik etmesi, onun yönetim anlayışında ihtiyat, şahsi denetim ve merkeziyetçilik kavramlarını temel dinamikler haline getirmiştir.

Tarih ilmi açısından onun dönemi; Hicaz Demiryolu gibi stratejik projeler, eğitim reformları ve Hamidiye Etfal Hastanesi gibi modern kurumların inşasıyla taçlanan bir imar asrıdır. Şahsi hayatında marangozluktaki mahareti, dindarlığı ve mutedil yaşam tarzıyla bilinen Sultan'ın bu karakter yapısı, üzere saray hayatının ve aile münasebetlerinin de temel belirleyicisi olmuştur.

Sultan II. Abdülhamid'in şemâli; hafifçe uzun boylu, yürürken ve otururken öne doğru biraz meyilli, ancak muhatapları üzerinde derin bir intiba bırakan vakur bir görünüme sahipti. Hanedan-ı Âl-i Osman'a mahsus karakteristik alametler simasında ve vücut yapısında bariz şekilde fark edilirdi. Özellikle ırsî özelliklerini taşıyan iri ve hafif kemerli burnu, parlak ve büyük gözleriyle belirgin bir çehreye sahipti. Mizacı ise son derece soğukkanlı olmakla birlikte, dönemin siyasi şartlarının da bir tezahürü olarak ihtiyatlı ve vehimli bir yapıya sahipti. 27 Nisan 1909'da hal' edilen Sultan, hayatının son on yılını "Sultan-ı Sâbık" sıfatıyla Selânik'teki Alatini Köşkü ve İstanbul'daki Beylerbeyi

Sarayı'nda geçirmiş, 10 Şubat 1918'de fâni âleme veda etmiştir¹. Sultan II. Abdülhamid'in mizaç yapısındaki ihtiyat ve disiplinin kökenleri, şehzadelik yıllarında aldığı çok yönlü eğitimde ve maruz kaldığı saray hiyerarşisinde aranmalıdır. Henüz on yaşındayken validesi Tirimüjgan Kadın Efendi'yi kaybetmesi, onun karakterinde erken yaşta bir içe dönüklük ve olgunluk meydana getirmiştir. Manevi annesi Piristü Kadın Efendi'nin nezaretinde, Hanedan-ı Âl-i Osman'ın geleneksel terbiyesiyle büyüyen Şehzade Abdülhamid, dönemin mümtaz âlimlerinden İslami ilimler, musiki ve lisan dersleri almıştır. II. Abdülhamid'in manevi dünyasının ve ahlaki formasyonunun istikamet kazanmasında, ikame validesi sıfatıyla Piristü Kadın Efendi'nin telkin ettiği geleneksel hânedan disiplini ve dini hassasiyetlerin önemli bir payı olduğu mütalaa edilmektedir².

Ancak onu akranlarından ayıran temel vasıf, teorik eğitimin ötesine geçen şahsi gayretidir. Amcası Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahatine iştirak ederek, Batı'nın idari ve teknik ilerlemesini bizzat müşahade etmiş; İstanbul'a döndüğünde ise Maslak Çiftliği'nde ziraat, hayvancılık ve ticaretle bizzat meşgul olmuştur³.

Sultan II. Abdülhamid Han'ın değişmeyen iki alışkanlığı vardı; kitap okumak ve marangozluk⁴. O, marangozluk, musiki ve hat gibi şahsi zanaat becerilerini Osmanlı'daki devlet hamiliği geleneğiyle birleştirerek, mimari, müzecilik ve sinema gibi modern alanların kurumsallaşmasını sağlamıştır. Bu dönemde sanat faaliyetleri, Osmanlı Devleti'nin Batı dünyasına karşı "ben de varım" deme ihtiyacından doğan diplomatik bir araç ve meşruiyet zemini olarak kullanılmıştır. Yıldız Sarayı'ndaki ikametiyile klasik devir sultanlarının "görünmeden hükmetme" usulünü benimseyen Padişah; halktan fiziksel olarak uzaklaşsa da sanat eserleri ve semboller aracılığıyla tebaası üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır. Neticede onun sanat hamiliği, sadece kişisel bir ilgi değil, Hilafet makamının nüfuzunu pekiştirmeyi ve İmparatorluğu modern dünyada saygın bir konuma taşımayı hedefleyen bilinçli bir devlet politikasıdır⁵. Sultan II. Abdülhamid'in sanat hamiliği, devlet yönetiminde estetik bir tercihin ötesine geçerek; dış dünyada modern ve güçlü bir imparatorluk imajı tescil ederken, iç politikada sanatın birleştirici gücüyle "Hakan ve Halife" otoritesini sarsılmaz bir meşruiyet zeminine oturtmuştur.

Sultan II. Abdülhamid Han'ın doğum tarihine dair literatürde bazı farklı iddialar mevcut olsa da; Rusçuk Tüccar Vekâleti ile gerçekleştirilen resmî yazışmalar⁶ ve bizzat Sultan Abdülmecid Han'ın konuya dair fermanı⁷ bu tarihin 21 Eylül 1842 (16 Şaban 1258) olduğunu kati surette tevsik etmektedir⁸. Çırağan Sarayı'nda vuku bulan bu veladet, dönemin şairlerinden Raif, Mahir ve Ahmed Hamdi'nin kaleme aldığı tarih manzumeleriyle de edebî bir mühürle tescil olunmuştur⁹. Padişah'ın nesebi hakkında, bilhassa Batı menşeli neşriyatta ve muarız çevrelerde kasıtlı olarak ortaya atılan

¹ Azmi Özcan, *Bir Sultan Bir Paşa: Sultan II. Abdülhamid ve Gazi Osman Paşa*, İstanbul: Gaziosmanpaşa Belediyesi Yayınları, 2018, s. 17; Abdurrahman Şeref, *Sultan Abdülhamid Han-ı Sâni*, İstanbul: Sabah Matbaası, 1334 (1918), s. 3; Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 1, İstanbul 1988, s. 223

² Ziya Nur Aksun, *II. Abdülhamid Han*, haz. Erol Kılınç, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2010, s. 14; Ömer Faruk Yılmaz, *Sultan II. Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, Hamidiye Kitaplığı, 2015 İstanbul, s. 21-26

³ Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", s. 217; Ömer Faruk Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, s. 25-27

⁴ Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, s. 25-27

⁵ Ayşe Ersay Yüksel, "Sultan II. Abdülhamid'in Sanat Hâmiliği", *Sanat Tarihi Dergisi*, Cilt: XXVI, Sayı: 2, Ekim 2017, s. 261-293.

⁶ BOA, HR.SFR.04, 399/29, H-11.05.1324 (3 Temmuz 1906)

⁷ BOA, HR.SFR.3, 3/54, 30.12.1842.

⁸ BOA, Y.PRK.ZB., 4/116, 27 Ağustos 1889.

⁹ BOA, C.SM., 79/3961, H. 29.12.1258 (31 Ocak 1843).

iddialar ise tarih ilminin süzgecinde mesnetsiz kalmaktadır. Osmanlı saray ananesinde gayrimüslim tebaadan harem sakini alınması, köklü usul ve teamüllere aykırıdır. Nitekim Ayşe Osmanoğlu'nun hatıratında sarıh bir surette ifade edildiği üzere, Sultan II. Abdülhamid'in validesi Tirmüjân Kadın Efendi, Kafkasya'nın Şapsih boyuna mensup bir asilzadedir. Sultan'ın, bu aile efradına bizzat "validemizin soyu" şeklinde hitap buyurması, bu tarihî hakikati sarsılmaz bir karine hâline getirmektedir¹⁰. Sultan II. Abdülhamid Han'ın nesebi üzerinden yürütülen bu asılsız iddialar, aslında Padişah'ın şahsını ve Hilafet makamının itibarını sarsarak, Osmanlı Hanedanı'nın meşruiyetini uluslararası kamuoyu nezdinde tartışmaya açma gayesi güden siyasi bir bilgi çarpıtma stratejisidir.

Sultan II. Abdülhamid Han'ın çocukluk yıllarına damga vuran en hazin hadise, henüz on bir yaşındayken validesi Tir-i Müjân Kadın Efendi'yi verem illetinden kaybetmiş olmasıdır. Bu erken vefat, Şehzade Abdülhamid'in karakterinde hayatı boyunca hissedilecek olan derin bir hüznün ve temkin halinin ilk tohumlarını atmıştır. Validesinin hassa ruhlu ve narin mizacı, Sultan'ın estetik dünyasına tesir ederken; vefatından sonra kendisini öz evladı gibi benimseyen Piristû Kadın Efendi'nin şefkati, onun manevi sığınağı olmuştur. Piristû Kadın Efendi, biyolojik evladı olmamasına rağmen hem Sultan Abdülhamid'i hem de benzer bir kaderi paylaşan Cemile Sultan'ı yüksek bir terbiye ve muhabbetle yetiştirmiştir¹¹. Sultan'ın ileride tahta çıktığında Piristû Kadın Efendi'ye "Mehd-i Ulyâ-yı Saltanat" (Saltanatın Yüce Beşiği) payesini vermesi ve ona olan sarsılmaz hürmetiyle tescillenmiş bir vefa örneğidir. Piristû Kadın Efendi, Osmanlı Devleti'nin son ve padişahı kendisi doğurmadığı halde valide sultan olan tek kadındır¹². Bu unvan, sadece bir hitap değil, Valide Sultanlık makamının en ağırbaşlı ve resmî karşılığıdır. Sultan II. Abdülhamid, biyolojik validesi Tir-i Müjân Kadın Efendi'nin vefatı sebebiyle, çocukluğunu ve terbiyesini borçlu olduğu Piristû Kadın Efendi'yi bu makama getirerek ona devletin "Birinci Kadını" statüsünü vermiştir.

Sultan II. Abdülhamid'in çocukluk dönemi, Tanzimat'ın getirdiği bürokratik şatafata rağmen şahsi bir izolasyon ve mahzunluk içinde geçmiştir. Veremli bir ebeveyninden dünyaya gelmesinin getirdiği fizyolojik hassasiyetin üzerine, henüz on yaşındayken validesini kaybetmesinin yarattığı derin boşluk eklenmiş; bu durum onun karakterinin temelini oluşturan "mücadeleci yalnızlığı" doğurmuştur¹³. Babası Sultan Abdülmecid'in, evladını huzuruna çağırırken kullandığı "*Gel bakalım benim hüznümlü evlâdım*" ifadesi¹⁴, sadece babacan bir sevgi sözcüğü değil, Şehzâdenin o dönemde dahi fark edilen içine kapanık mizacına ve erken yaşta olgunlaşmış ruh haline yönelik tarihî bir tespittir. Bu hüznün iklimi, Sultan'ın ileride hem aile hayatında hem de devlet idaresinde sergileyeceği o meşhur temkinli ve mütevekkil duruşun ilk habercisi olmuştur. Sultan II. Abdülhamid, validesinden sonra henüz on dokuz yaşında iken babası Sultan Abdülmecid'i de tüberküloz sebebiyle kaybetmiştir; Sultan Abdülmecid, 25 Haziran 1861 tarihinde otuz sekiz yaşında Ihlamur Kasrı'nda vefat etmiştir¹⁵ bu tarihten itibaren amcası Sultan Abdülaziz'in himayesinde daha siyasi bir iklimle adım atmıştır.

¹⁰ Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid (Hatıralarım)*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1984, s. 14-15; Harun Açıba, *Kadın Efendiler: 1839-1924*, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2007, s. 7-8.

¹¹ Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, İstanbul: Hamidiye Kitaplığı, 2015, s. 21

¹² Aksun, *II. Abdülhamid Han*, s. 14; Yılmaz Öztuna, *II. Abdülhamid Zamânı ve Şahsiyeti*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2008, s.18; Yılmaz, *Sultan II. Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, s. 24.

¹³ Ziya Şakir, *Sultan Abdülhamid*, İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2018, s. 354

¹⁴ Özcan, "*Bir Sultan Bir İnsan*", s. 17

¹⁵ Dilek Dişbudak, Ihlamur Kasrı, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1999 İstanbul, c. 19, s. 82; Cevdet Küçük, "Abdülmecid", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, s. 262

Sultan II. Abdülhamid Han'ın erken yaşta vefat eden validesi Tir-i Müjgân Kadın Efendi'ye duyduğu vefa, saltanatı döneminde hem mimari hem de askerî eserlere yansımıştır. Padişah, annesinin hatırası için 1887'de Rodos'un Kalamina bölgesinde Tir-i Müjgân Camii'ni inşa ettirmiştir¹⁶. Bu camiye dair tarihî fotoğraflar günümüzde İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir¹⁷. Ayrıca, Londra'da inşa edilen ve askerî sevkîyat amacıyla kullanılan bir buharlı nakliye vapuruna da Tir-i Müjgân ismi verilmiştir¹⁸.

Sultan, çocukluğunda mahrum kaldığı anne şefkatini ve zihninde biriktirdiği özlemi, saltanat yıllarında somutlaştırarak bir teselli aramıştır. Rodos'taki cami, bu özlemin manevi bir limanı olarak annesinin ruhunu kutsal bir mekânda sabitlerken; denizlerde süzülen vapur, annesinin ismini imparatorluğun ufkunda hareketli bir varlık haline getirmiştir. Tarihçi nazarıyla bu tablo; bir hükümdarın, çocukluk travmasının yarattığı boşluğu "vefa" ile doldurma ve annesini devletin koruyucu kanatları altında yeniden "yaşatma" çabasıdır.

Sultan II. Abdülhamid'in şahsiyetine yönelik yürütülen karalama faaliyetlerinin en mühim ayaklarından birini, onun nesebine dair ortaya atılan mesnetsiz iddialar teşkil etmektedir. Ayşe Osmanoğlu, bu hususun altını çizerek pederinin haremindeki tüm hanımların Çerkez asıllı olduğunu ve Osmanlı saray teşkilatına Tanzimat sonrasında dahi Rum veya Ermeni asıllı kadınların asla kabul edilmediğini kesin bir dille belirtmiştir¹⁹.

Sultan II. Abdülhamid Han'ın şahsiyetine yönelik yürütülen dezenformasyon faaliyetleri sadece dâhilî muhalefetle mahdut kalmamış, dış matbuatta da geniş bir akis bulmuştur²⁰. Bu dezenformasyon faaliyetleri sadece "Fransız kanı" iddiasıyla sınırlı kalmamış; Gladstone gibi Avrupalı politikacılar tarafından "Koca Katil", Clemenceau tarafından "Yıldız Canavarı" ve Ermeni komitacıların etkisiyle Batı'da "Kızıl Sultan" (Sultan Rouge) gibi yaftalamalarla sistematik bir hal almıştır²¹.

31 Mart Hadisesini müteakip 27 Nisan 1909 tarihinde toplanan Meclis-i Millî, Şeyhülislam Ziyaeddin Efendi tarafından imzalanan "*hal' fetvası*" ile Sultan tahttan indirmiştir. İttihatçıların sevk ve idaresindeki bu karara; 31 Mart isyanına sebebiyet vermek, dini kitapları tahrif edip yaktırmak (esasen sansür uygulamaları), devlet hazinesini israf etmek ve halkı katletmek (Jön Türkler ve Ermeni olaylarına atıfla) gibi ağır ve pek çoğu mesnetsiz iddialar gerekçe gösterilmiştir²². Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinin ardından, Padişah'ın İstanbul'da kalmasının yeni bir karşı ihtilal riski doğuracağı tezi öne sürülmüştür. Bu gerekçeyle Sultan ve aralarında Fatma Pesend Hanım'ın da bulunduğu aile mensupları, aynı gece Selânik'teki Alatini Köşkü'ne sürgün edilmiştir²³.

¹⁶ H. Açıba, *Kadın Efendiler*, s. 8; Ayrıca bkz. BOA, DH.MKT., 1098-7; HH.İ., 72-84

¹⁷ Merve Yıldırım Özbaş, "Oniki Ada'da Geç Osmanlı Dönemi Kamu Yapıları", *TDİD*, s. 79-80.

¹⁸ BOA, Y.A.HUS., 504 - 101, H-23-05-1324 (4 Temmuz 1907); BOA, İ.TAL., 401 - 11, H-03-06-1324 (25 Temmuz 1906); BOA, Y.PRK.ASK., 237 - 34, H-29-12-1323 (24 Şubat 1906).; Hikmet Feridun Es, "Tir-i Müjgân Nasıl Battı?", *Akşam Gazetesi*, 6 Teşrinievvel 1931. (Geminin batığına dair enkaz çıkarma çalışmaları 2017 yılında başlamıştır).

¹⁹ Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, s. 14-15

²⁰ BOA, HR. SFR.04, 399/29, H-05.06.1316 (21.10.1898). Berlin Sefaretinden asılsız iddialara dair gönderilen tahrirattır.

²¹ Sultan II. Abdülhamid'e yönelik Batı matbuatında ve siyasî çevrelerinde yürütülen dezenformasyon faaliyetleri hakkında bkz: François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 445-450. (Eserde, Gladstone ve Clemenceau gibi figürlerin kullandığı "Koca Katil" ve "Yıldız Canavarı" tabirleri ile Ermeni komitacıların etkisiyle yayılan "Kızıl Sultan" yakıştırmasının siyasî arka planı tahlil edilmektedir).

²² Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, s. 145-150; Küçük, "Abdülhamid II" s. 222-223.

²³ Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar: Türkiye (1074-1990)*, c. II, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2005, s. 220-222; Aksun, *II. Abdülhamid Han*, s. 150-151, 578; Küçük, "Abdülhamid II", s. 222-223; Selânik yolculuğu ve Alatini

Tahttan indirilerek, Selânik'e nakledilen Sultan II. Abdülhamid Han, burada sıkı bir muhafaza altında tutulmuştur²⁴. Balkan Savaşları patlak verince Rumeli baştanbaşa kana ve ateşe bulanmıştı. Zulmün, ateşin ve kanın kovaladığı bütün Rumeli halkıyla birlikte bir kişi daha Selânik'ten İstanbul'a getirilmeliydi: Sultan II. Abdülhamid²⁵. Bu dönemde Garb Ordusu Kumandanı Ali Rıza Paşa, Harbiye Nezareti'ne gönderdiği tahriratta, bölgedeki askerî durumu bildirerek, harbin şiddetlenmesi halinde sabık padişahın başka bir mahalle nakledilip edilmeyeceğini sormuştur²⁶. Nihayetinde artan güvenlik tehditleri sebebiyle Sultan ve beraberindekilerin İstanbul'dan gönderilmiş olan ve Alman sefaretine ait Loreley savaş gemisine bindirilmiş ve 1 Kasım 1912'de İstanbul'a gelen sabık padişah Beylerbeyi Sarayı'na yerleştirilmiştir²⁷.

Balkan Harbi'nin patlak vermesi ve Selânik'in düşme tehlikesinin belirmesi üzerine Sultan II. Abdülhamid, 1 Kasım 1912'de Alman zırhlısı *Loreley* ile İstanbul'a getirilerek Beylerbeyi Sarayı'na yerleştirilmiştir. Burada geçirdiği yaklaşık altı yıllık hapis hayatı, Selânik'e nispeten daha korunaklı ancak dış dünyadan tamamen tecrit edilmiş bir hâlde geçmiştir. Padişah, ömrünün bu son demlerinde vaktini ibadetle, marangozlukla ve hâtıralarını ailesine nakletmekle geçirmiştir. 10 Şubat 1918 tarihinde saat 15.00'te, Beylerbeyi Sarayı'nın nemli ve soğuk atmosferinde şiddetli bir zatürreye yenik düşerek fâni âleme veda eden Sultan'ın naaşı, Divan Yolu'ndaki dedesi Sultan II. Mahmut'un türbesine defnedilmiştir²⁸. Bu gidiş, sadece bir hakanın toprağa verilmesi değil, Osmanlı asırlarının üzerine bir devrin bizzat tarih tarafından kilitlenmesidir.

Sultan II. Abdülhamid Han'ın vefatıyla sarsılan harem hayatının en hüznü ve vakur kesiti, Fatma Pesend Hanımefendi'nin şahsında tecelli etmiştir. Sultan'ın diğer eşlerinin hayat hikâyeleri hâtıratlar ve akademik çalışmalarla büyük ölçüde gün yüzüne çıkarılmış olsa da, Fatma Pesend Hanımefendi'nin biyografisi ve hanedana olan derin sadakati tarih sayfaları arasında nispeten mahzun kalmıştır. Bu çalışma, onun bilinmeyen bu yaşam öyküsünü ve Sultan'ın 10 Şubat 1918'deki vefatı ile başlayan münzevi son yıllarını aydınlatmayı amaçlamaktadır.

Sultan'ın vefatı, Beylerbeyi Sarayı'nda sadece bir devrin kapanışı değil, Fatma Pesend için on yıl sürecek mutlak bir yalnızlığın başlangıcı olmuştur. Sultan'a olan sarsılmaz bağlılığının bir ifadesi olarak vefatın hemen ardından saçlarını kestiren ve bir daha asla ayna karşısına geçmeyen Pesend Hanımefendi, 1924 sürgününde yasal statüsü gereği İstanbul'da kalmış olsa da, aslında ömrünü çoktan Beylerbeyi'nin hatıralarına hapsetmiştir. 1928 yılındaki vefatına kadar geçen sürede bu ağır

Köşkü'ndeki mahpusluk hayatına dair birinci elden aile tanıklıkları için bkz: Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid* (s. 187-190; Mislimelek Hanım, *Haremden Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, haz. Nemika Deryal Marşanoğlu, İnkılap Yayınları, 2011 İstanbul, s. 135-140; Leyla Açıba, *Harem Hatıraları*, Timaş Yayınları, 2004 İstanbul, s. 28-32

²⁴ BOA, DH. MKT.2798 - 9, H-10-04-1327 (1 Mayıs 1909)

²⁵ Halid Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, Özgür Yayınları, 2003 İstanbul, s. 369; Sâmîha Ayverdi, *Boğaziçi'nde Târih*, Kubbealtı Neşriyat, 2006 İstanbul, s. 377

²⁶ Milli Savunma Bakanlığı Askerî Tarih Arşivi, 76 - 18 - 2, 13.10.1912, 110-9-1-7 / Balkan Harbi (1912-1913)

²⁷ Küçük, Abdülhamid II, s. 223

²⁸ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. 4, Türkiye Yayınevi, 1972 İstanbul, s. 446; Küçük, "Abdülhamid II", s. 223; Aksun, *II. Abdülhamid Han*, s. 155-160; Osmanoğlu, *Babam Sultan*, s. 210-215; Öztuna, *II. Abdülhamid Zamanı ve Şahsiyeti*, s. 209; François Geogon, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, 2006 İstanbul, s. 452-454. (Cenaze merasimindeki toplumsal psikolojinin analizi, halkın gösterdiği teveccüh ve bu vefatın bir dönemin sonu olarak sosyolojik tahlili üzerine); Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*, Büyük Doğu Yayınları, 2011 İstanbul, s. 510-515. (Sultan'ın tabutu geçerken Divan Yolu'nda yaşanan mahşerî kalabalığın, halkın feryatlarının ve vefatın manevî yankılarının tasviri üzerine). Mislimelek Hanım, *Haremden Sürgüne*: s. 178-179; Ali Vâsıb Efendi, *Bir Şehzâdenin Hâtratu Vatan ve Menfâda Gördüklerimiz ve İştiklerim*, haz. O. Selaheddin Osmanoğlu, Yapı Kredi Yayınları, 2004 İstanbul, s. 418

yası vakarla taşıyan Hanımefendi, vasiyeti üzerine Karaca Ahmet Mezarlığı'na defnedilmiştir. Bugün onun kabir kitabesinde yer alan ve "*Sultan Abdülhamid-i Sâni Hazretlerinin dördüncü ikbali...*" ibaresiyle başlayan satırlar, hânedan tarihinin bu az bilinen ama sadakatle örülmüş yaşam öyküsünün Karaca Ahmet'in servileri altındaki son vesikasıdır.

FATMA KADRIYE PESEND HANIMEFENDİ (III. İKBAL)

Kökeni, Saraya Girişi ve İzdivacı

Sultan II. Abdülhamid'in haremindeki en dikkat çekici figürlerden biri kaynaklarda on birinci eş (ikbal) olarak gösterilen Fatma Pesend Hanımefendi olup, Kafkasya'nın en köklü hanedanlarından biri olan **Açba** (Ançabadze) ailesine mensuptur²⁹. Fatma Pesend Hanım'ın tarihî kimliği, hem saray protokolündeki resmî statüsü hem de hanedan öncesi aristokratik kökeniyle mürekkep bir yapı arz eder. Bu hususta en mühim birincil kaynak olan yeğeni Leyla Açba'nın, halasını, hatıratında "*Fatma Pesend III. Hanımefendi-i Hazretleri Prenses Fatma Kadriye Açba*" unvanıyla zikretmesi, tarihsel bir tanımlamanın ötesinde üçlü bir kimlik inşasına işaret etmektedir³⁰. Bu unvanın ilk bileşeni olan "*Fatma Pesend*" ismi, Osmanlı harem geleneğine uygun olarak Farsça "*beğenilen, makbul*" anlamlarını taşıyan edebi bir adlandırmadır. Unvanda yer alan "*III. Hanımefendi-i Hazretleri*" ibaresi ise, A.D. Alderson'ın teknik tablolarında "Üçüncü İkbali" olarak karşılık bulan resmî protokol rütbesini teyit eder³¹. Ancak isimlendirmedeki en dikkat çekici unsur, saray öncesi adı olan "Fatma Kadriye" ile birlikte kullanılan "Prenses" ve "Açba" (Achba) vurgularıdır. Bu niteleme, Fatma Pesend Hanım'ın sadece bir saray mensubu değil, Kafkasya'nın köklü asilzade ailelerinden birine mensup hür bir Hanım-zade olduğunu tescil eder niteliktedir. Leyla Açba, halasının sadece bir "Osmanlı hanımı" değil, Kafkasya'nın hür ve soylu bir prensesi olduğunu vurgular. Bu, saray dışı, tarihsel ve ailevi bir kimliktir. Dolayısıyla, Leyla Açba'nın bu takdimi, Fatma Pesend Hanım'ın saraydaki meşruiyetini sadece evlilik bağına değil, aynı zamanda doğuştan gelen Abhaz soyluluğuna (aristokrasisine) dayandırdığını göstermektedir.

Fatma Pesend Hanım'ın doğum tarihi ve soy kütüğü hakkında literatürde farklı bilgiler mevcuttur. Yaygın görüşe göre 13 Şubat 1876 tarihinde İstanbul'un Horhor semtinde bulunan ve ailesine ait olan Açba Köşkü'nde dünyaya gelmiştir. Bu köşk; Leyla Açba'nın dedesi Ömer Bey tarafından inşa ettirilmiş, geniş bir park içerisinde konumlanan ve kırk odadan mürekkep mimari bir ihtişama sahip "muhteşem" bir yapı olarak tasvir edilmiştir. Ancak bu tarihi yapı, 1922 yılında çıkan ve nedeni belirlenemeyen bir yangında tamamen yanarak kül olmuştur³². Fatma Pesend Hanım'ın şeceresine dair aile üyelerinden Edadil Açba, önemli tashihlerde bulunmaktadır. Edadil Açba, büyük halasının doğum tarihinin çeşitli kaynaklarda yanlış zikredildiğini, doğru tarihin 1880 olduğunu ifade etmektedir³³.

²⁹ L. Açba, *Harem Hatıraları* s. 25

³⁰ L. Açba, *Harem Hatıraları*, Timaş Yayınları, 2004 İstanbul, s. 28. (Açba'nın kullandığı bu üslup, şahsiyetin ailevi kökeni ile saray hiyerarşisindeki yerini birleştiren sentetik bir unvan niteliğindedir).

³¹ D. Alderson, *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, çev. Şerafettin Severcan, İz Yayıncılık, 2004 İstanbul, s. 176, (Alderson, Pesend Hanım'ın 1909 yılı itibarıyla yükseldiği Üçüncü İkbali makamını teknik verilerle sunar).

³² L. Açba, *Harem Hatıraları* s. 19, 28. (Leyla Açba, köşkün oda sayısını ve park düzenlemesini özellikle belirterek, ailesinin yaşam standardını ve mekânsal prestijini vurgular).

³³ Edadil Açba, "Fatma Pesend Açba", *Jineps Gazetesi*, 1 Haziran 2015, <https://jinepsgazetesi.com>, (Erişim Tarihi: 12.05.2025).

Fatma Pesend Hanım'ın aile yapısı, imparatorluğun farklı coğrafyalarındaki aristokratik bağların bir sentezi niteliğindedir. Babası Abaza prenslerinden Sami Bey Açıba, annesi ise Tatar prensesi Fatıma İsmailевна Mamleeva'dır. Bu evlilik vesilesiyle Fatma Pesend Hanım'ın soyu, anne tarafından Kırım'ın efsanevi Giray Hanedanı'na kadar uzanmaktadır. Gerek Leyla Açıba ve gerekse Harun Açıba hatıratlarında, Fatma Pesend Hanım'ın bu soylu silsile içindeki yerini ve ailesinin Kafkasya'daki tarihsel ağırlığını büyük bir titizlikle vurgular³⁴.

1896 yılında gerçekleşen izdivaç esnasında Fatma Pesend Hanım yirmi yaşında genç bir Hanım zade, Sultan II. Abdülhamid ise saltanatının yirminci yılında, elli dört yaşında bir hükümdardır. Aradaki yaş farkı, geleneksel saray evliliklerinin mutad bir tablosu olarak karşımıza çıkmaktadır³⁵. Farsça kökenli olan bu kelime, “*beğenilmiş, makbul ve seçilmiş*” anlamlarına gelmektedir³⁶. Literatürde genellikle Fatma Pesend olarak anılsa da, hânedân kayıtları ve dönemin resmî yazışmaları incelendiğinde asıl isminin Fatma Kadriye olduğu görülmektedir³⁷.

Harem hiyerarşisi içerisinde önceleri beşinci ikbâl olan Fatma Pesend Hanım, 1901'de dördüncü, 1909 yılında ise üçüncü ikbâl payesine yükselmiştir³⁸. Leyla Açıba, akrabalık bağlarına da değindiği hatıratında Fatma Pesend Hanım'ı şu sözlerle tanıtmaktadır: “...*Teyzem Peyveste Hanım'dan sonra Sultan II. Abdülhamid Han'ın haremine giren sevgili amcazadem Fatma Hanım, babamın amcası Sami Bey'in kerimesiydi*”³⁹.

Mislimelek Hanım ise, onun Sultan tarafından çok sevilen eşlerinden biri olduğunu vurgulayarak; gayet bilgili olduğunu ve Fransızca dışında farklı yabancı dillere de hâkimiyetini ifade etmektedir⁴⁰. Fatma Pesend Hanım'ın şahsiyeti, dönem şahitlerinden Mislimelek Hanım'ın ifadeleriyle daha derinlikli bir boyut kazanmaktadır. Mislimelek Hanım, onun saray hiyerarşisindeki yerinin ötesinde, entelektüel donanımına ve dil yeteneğine dikkat çekerek; Fransızca başta olmak üzere birden fazla yabancı dile hâkim olduğunu zikretmektedir. Bu bilgi, Pesend Hanım'ın temsil ettiği “saray hanımefendisi” profilinin Batılı eğitim standartlarıyla harmanlanmış asilzade bir kimlik olduğunu kanıtlar niteliktedir. Sultan II. Abdülhamid'e olan sadakati ve kendisini her gün ziyaret etmesiyle bilinen Fatma Pesend Hanım, hükümdarın özel teveccühüne mazhar olmuş eşlerinden biridir. Nitekim M. Çağatay Uluçay ve Ömer Faruk Yılmaz, Padişah'ın Fatma Pesend Hanım'a karşı derin bir muhabbet beslediğini ve bu ikbalini haremde müstesna bir mevkide tuttuğunu önemle vurgulamaktadırlar⁴¹. Sultan II. Abdülhamid'in Fatma Pesend Hanım'a gösterdiği özel ilginin temelinde; sadece saray disiplini değil, Pesend Hanım'ın soylu ailesinden gelen kültürel birikimi ve bilgili şahsiyetinin olduğu söylenebilir. Leyla Açıba ve Mislimelek Hanım gibi dönem şahitlerinin de

³⁴ L. Açıba, *Harem Hatıraları* s. 26; H. Açıba, *Kadın efendiler*, s. 148

³⁵ Örik, *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar*, s. 138-140; Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, s. 95; H. Açıba, *Kadın efendiler*, s. 149

³⁶ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, 2013 Ankara, s. 869; Abdurrahman Naci Tokmak, *Osmanlı Sultanlarının Kadınları ve Kızlarının Adlarında Bulunan Farsça Unsurlar*, s.23. (ss. 20-26)

³⁷ H.Açıba, *Son Dönem Osmanlı Eşleri Kadın efendiler (1839-1924)*, Profil Yayıncılık, 2007 İstanbul, s. 148; L. Açıba, *Harem Hatıraları*, s. 30; Mislimelek Hanım, *Saraydan Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, s. 156. BOA, Y.PRK.SGE., 10 - 96, H-22-07-1325 ; (Belge, Sultan II. Abdülhamid'in hanımlarından Kadriye Sultan'ın, cariyelerine verilen Şefkat Nişanının değiştirilmesi istihramı); Harun Açıba, *Kadın efendiler*, s. 148; Mislimelek Hanım, *Saraydan Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, s. 156

³⁸ Abdullah Erdem Taş, *Sultan II. Abdülhamid'in Ailesi ve Haremi*, İstanbul 2020, s. 24

³⁹ L. Açıba, *Harem Hatıraları*, s. 30

⁴⁰ Mislimelek Hanım, *Haremden Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, s. 29, 156

⁴¹ M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ötüken Neşriyat, 2011 İstanbul, s. 250; Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, s. 116

belirttiği üzere; kendisinin yabancı dil bilgisi ve yüksek eğitimi, Padişah ile olan ilişkisini, sadece bir evliliğin ötesine taşıyarak zihinsel bir yakınlığa dönüştürmüştür.

Fatma Kadriye Pesend Hanım'ın saraya girişi ve Sultan ile tanışması ailevi bir ziyaret vesilesiyle gerçekleşmiştir. Şehzâde Yusuf İzzeddin Efendi ve ardından Şehzâde Selim Efendi'nin hizmetinde bulunan Leyla Açıba'nın amcası Sami Bey'in eşi Fatıma Hanım, bir gün Bedri Felek Kadın Efendi'nin daveti üzerine iki kızını da yanına alarak, Yıldız Sarayı'na gitmiştir. Sarayda Padişah'ın ikamet ettiği köşkün önünden geçtikleri sırada Sultan II. Abdülhamid ile karşılaşmışlardır. Fatma Hanım, penceredeki şahsın kim olduğunu yanındaki kalfalara sormuş; "Padişah" cevabını alınca durup nezaketle eğilerek Sultan'ı selamlamıştır. Genç kızın bu zarif tavrı Sultan II. Abdülhamid'in dikkatini çekmiş, Baş Hazine Ustası vasıtasıyla kızın kimliğini araştırtmıştır. Kızın, Selim Efendi'nin maiyetindeki Sami Bey'in kerimesi olduğunu öğrenince Sami Bey'i huzuruna çağırarak kızını talep etmiştir⁴². Bu sırada Fatma Hanım henüz on beş yaşındadır⁴³.

Fiziksel Özellikleri ve Şahsiyeti

Fatma Pesend Hanım, sadece zarafetiyle değil, entelektüel birikimiyle de öne çıkan bir saray hanımefendisidir. Çok iyi bir piyanist ve ressam olan Fatma Hanım, Türkiye'nin ilk kadın ressamı kabul edilen kuzeni Mihri Rasim Müşfik ile birlikte resim dersleri almıştır. Fransızca ve İtalyanca dillerine ileri derecede hâkim olan Hanımefendi, aynı zamanda binicilik konusunda da oldukça mahirdir ve ailesine ait Arap atlarıyla sık sık gezintilere çıkmıştır⁴⁴. Fatma Pesend Hanım'ın sahip olduğu bu donanım, onun Sultan II. Abdülhamid nezdindeki itibarını artırmış ve Padişah ile aralarında güçlü bir zihinsel yakınlık kurulmasını sağlamıştır.

Evliliği, Hatice Sultan'ın Vefatı ve Hamidiye Etfal Hastanesi

Fatma Pesend Hanım, 20 Temmuz 1896 tarihinde Yıldız Sarayı'nda gerçekleşen izdivaç ile ikbâl payesiyle Sultan II. Abdülhamid'in eşleri arasına katılmıştır. Bu evlilikten bir yıl sonra, 10 Temmuz 1897 (9 Safer 1315) tarihinde, Sultan'ın on beşinci evladı ve onuncu kızı olan Hatice Sultan dünyaya gelmiştir.⁴⁵ Ancak küçük sultan henüz sekiz aylıkken, dönemin amansız hastalıklarından biri olan kuşpalazına (difteri) yakalanmıştır. Besim Ömer Paşa ile Almanya'da tahsilini tamamlayıp dönen Doktor İbrahim Paşa gibi dönemin mümtaz hekimlerinin tüm tıbbi müdahalelerine rağmen Hatice Sultan kurtarılamayarak 14 Şubat 1898 tarihinde vefat etmiştir⁴⁶. Vefatının ardından Yahya Efendi Dergâhına defnedilen Hatice Sultan'ın sandukası üzerindeki kitabede 22 Ramazan 1315 yılında vefat ettiği yazar ki⁴⁷ bu tarih Miladi olarak 14 Şubat 1898 yılına tekabül etmektedir.

Daha evvel kızı Ulviye Sultan'ı da benzer bir hazin kaza neticesinde kaybeden Sultan II. Abdülhamid, bu derin evlat acısını toplumsal bir merhamet abidesine dönüştürme kararı almıştır. "Başka babaların da yüreği yanmasın, fakir fukara istifade etsin" düşüncesiyle, 1899 yılında Hatice

⁴² L. Açıba, *Harem Hatıraları*, s. 30-31; Harun Açıba, *Kadın Efendiler*, s. 148-149.

⁴³ E. Açıba, 1 Haziran 2015, "Fatma Pesend Açıba", *jinepsgazetesi.com*, Erişim 12.05.2025

⁴⁴ H. Açıba, *Kadın Efendiler*, s.148; L. Açıba, *Harem Hatıraları*, s. 30-31; Mislimelek Hanım, *Haremden Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, s. 29

⁴⁵ Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, s. 38; Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, s. 182; Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, s. 132.

⁴⁶ A. Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, s. 38, 264; Ömer Faruk Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, s. 132; Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, s. 182; Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, s. 511; H. Açıba, *Kadın Efendiler*, s. 149.

⁴⁷ Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, s. 132

Sultan'ın anısına Şişli'de Türkiye'nin ilk çocuk hastanesi olan Hamidiye Etfal Hastanesi'ni inşa ettirmiştir⁴⁸. Bu müessese, sadece bir sağlık kurumu değil, bir hakanın ve ikbâlinin şahsi kederlerinden neşet eden bir sosyal devlet vizyonunun nişanesidir.

Hastanenin idari ve tıbbi teşkilatlanması bizzat Sultan'ın nezaretinde en yüksek standartlarda tutulmuştur. Almanya'da tahsilini tamamlayıp dönen Doktor İbrahim Paşa, hastanenin Ser-tabipliği görevini üstlenerek modern tıp tekniklerinin kuruma aktarılmasında öncü bir rol oynamıştır⁴⁹.

1902 tarihli arşiv belgeleri, hastanenin idari ve tıbbi kadrosuna dair mühim veriler sunmaktadır. Nitekim bu dönemde hastanenin İkinci Müdürlüğü görevini yürüten Nûri Bey'e 600 kuruş, hastane tabibi olarak tayin edilen Yüzbaşı Rasih Efendi'ye ise 400 kuruş maaş tahsis edildiği kayıt altına alınmıştır⁵⁰. 1907 yılına gelindiğinde ise hastanenin cerrahi kadrosunun genişlediği görülmektedir. Bu dönemde Operatör Kolağası Raif Efendi ve Binbaşı Biyer Bey gibi mahir isimler görev yapmış, hatta Raif Efendi'ye tıp alanındaki başarılarından dolayı Sırbistan Hükümeti tarafından üçüncü rütbeden St. Sava Nişanı tevcih edilmiştir⁵¹.

Hastanenin cerrahi ve teknik kadrosu, alanında yetkin isimlerle tahkim edilmiştir; bu bağlamda Binbaşı Biyer Bey, kurumun mühim operatörlerinden biri olarak görev yapmıştır⁵². Hastanenin ilmi çalışmalarının merkezinde yer alan Kimyager-başı Kaymakam Ali Rıza Bey'in vefatı ise kurum için büyük bir kayıp olmuştur. 15 Ocak 1904 (26 Şevval 1321) tarihli arşiv belgeleri, merhumun cenaze masraflarının devlet tarafından karşılanmasına dair süreci tescil etmektedir⁵³. Vefatının ardından, Ali Rıza Bey'in şahsi kütüphanesinde bulunan ve "fenn-i kimyaya" dair kıymetli bilgiler içeren yetmiş yedi ciltlik eser koleksiyonu, hastane kimya-hanesi için elzem görülerek koruma altına alınmıştır. Söz konusu kitaplar, ilmi sürekliliği sağlamak amacıyla Hastane Kütüphanesi'ne dahil edilmiş; kitapların bedeli ise Hazine-i Hassa tarafından varislerine ödenerek hem ilmi mirasa sahip çıkılmış hem de ailesi mağdur edilmemiştir⁵⁴.

Hamidiye Etfal Hastanesi'nin modern tıp dünyasındaki gelişmeleri takibi, personel seçiminde de kendini göstermiştir. Ayşe Osmanoğlu hâtrâtında, kurumun hemşire kadrosunun Almanya'dan getirildiğini zikretmektedir⁵⁵. Nitekim arşiv vesikaları da bu bilgiyi teyit eder mahiyettedir. 19 Nisan 1900 tarihli Berlin Sefareti'nden Mabeyn-i Hümayun'a gönderilen tahriratta, hastanede istihdam edilmek üzere Anna (Annabel) ve Paulina (Pavla) isimli iki hemşire ile kontrat imzalandığı ve Berlin'den yola çıkarıldıkları bildirilmiştir⁵⁶. Yine hastane için gerekli tüm malzemeler de Almanya'dan getirilmekte ve en seçme doktorlar bu hastanede çalıştırılmaktaydı⁵⁷. Hastanenin tabip kadrosu ise en seçme isimlerden teşkil edilmiş olup, 26 Ağustos 1900 tarihli belgeler bu disiplinli çalışma düzenini ortaya koymaktadır. Kayıtlara göre, aralarında Kolağası Muhyiddin, Hacı Ziya,

⁴⁸ Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, s. 38, 264; BOA, HH.d., 29197, H-08-11-1316(20 Mart 1899); BOA, HH.d., 29197 , H-08-11-1316(20 Mart 1899); H. Şeyhsuvaroğlu, *Asırlar Boyunca İstanbul*, s. 146; Uluçay *Padişahların Kadınları ve Kızları*, s. 258-259; Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, s. 133; Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, s. 511.

⁴⁹ BOA, HH.İ., 131 - 2, H-01-07-1318 (25 Ekim 1900)

⁵⁰ BOA, HH.İ., 138 - 39, H-10-11-1319 (18 Şubat 1902)

⁵¹ BOA, İ.HUS.160 - 119, H-09-10-1325 (15 Kasım 1907); BOA, HH.İ., 190 - 67, H-24-02-1325 (7 Mayıs 1907).

⁵² BOA, HH.İ., 190 - 67, H-24-02-1325 (7 Mayıs 1907)

⁵³ BOA, HH.İ., 168 - 30, H-26-10-1321 (15 Ocak 1904)

⁵⁴ BOA, HH.İ., 176 - 54, H-19-11-1322 (27 Aralık 1904)

⁵⁵ Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, s. 38.

⁵⁶ BOA, Y.MTV., 201 - 78, H-18-12-1317 (19 Nisan 1900).

⁵⁷ Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, s. 38.

Yüzbaşı Haydar Haşim ve Rıdvan Aziz Efendiler'in de bulunduğu mümtaz doktorlar, haftada iki gün hastanede bizzat vazife yaparak şifa dağıtmışlardır⁵⁸.

Hamidiye Etfal Hastanesi'nin ihtiyacı olan tıbbi malzeme, cihaz ve ilaçların temini, dönemin modern sağlık anlayışına uygun olarak titizlikle yürütülmüştür. Bu süreçte yerli müstahzaratın yanı sıra Avrupa'dan yapılan ithalatın koordinasyonunda Eczacı Kasapyan Efendi, "Ecza Müteahhidi" sıfatıyla kilit bir rol üstlenmiştir. Söz konusu alımların bedelleri, kurumun hamisi olan Hazine-i Hassa tarafından düzenli olarak karşılanmıştır⁵⁹. Arşiv vesikaları, bu finansal akışın ne derece şeffaf ve kayıtlı olduğunu tescil etmektedir. Nitekim 1908 tarihli bir belgeden anlaşıldığı üzere; 1322 (1906) senesinin Mart, Nisan ve Mayıs aylarını kapsayan üç aylık tıbbi ecza ve malzeme bedeli olarak Kasapyan Efendi'ye yirmi bin sekiz yüz doksan yedi kuruş elli santim ödeme yapılmıştır⁶⁰. Bu hassas muhasebe kayıtları, hastanenin en küçük tıbbi ihtiyacının dahi saray bütçesiyle ve devlet ciddiyetiyle takip edildiğinin en somut delilidir.

Hamidiye Etfal Hastanesi, sadece tıbbi bir merkez değil, aynı zamanda Osmanlı mimarisinin ve çocuk odaklı sağlık anlayışının estetik bir tezahürü olarak yükselmiştir. Kuruluş felsefesi gereği sadece çocukların tedavi ve bakımına tahsis edilen bu müessese, devrin şartlarına göre ileri derecede "tam teşekküllü" bir yapı arz etmekteydi. Hastane kompleksi içerisinde; her bir hastalığın türüne göre ayrılmış havadar koşullar, cerrahi müdahaleler için modern ameliyathaneler, eczane ve tecrithaneler (izolasyon odaları) titizlikle planlanmıştı. Odaların, çocukların ruh sağlığı da gözetilerek oldukça geniş ve aydınlık tutulması, bakımlarına gösterilen üst düzey itinanın mimari bir yansımasıydı. Bu tezyinat ve nizam; Sultan II. Abdülhamid ve Fatma Pesend Hanım'ın evlat açısından doğan hassasiyetlerinin toplumsal bir merhamete dönüşmesidir. Neticede Hamidiye Etfal Hastanesi, sadece tıbbi bir müessese değil, aynı zamanda Osmanlı sosyal devlet anlayışının modern ve estetik bir sembolü olarak tarihteki yerini almıştır.

Hastanenin sunduğu bu seçkin sağlık hizmeti, sadece saray çevresiyle sınırlı kalmamış, devletin en ücra köşelerinden gelen kimsesiz ve muhtaç çocuklara da kapılarını açmıştır. Bu sosyal kapsayıcılık, dönemin matbuatında (basınında) geniş bir yer bulmuştur. *İkdam*, *Sabah* ve *Servet-i Fünûn* gibi devrin mühim gazetelerinde yer alan haberlerde; hastanenin tertibi, hijyen standartları ve personelin sergilediği yüksek vefakârlık sitayişle (övgüyle) anılmıştır.

Gazeteler, burada görev yapan doktor ve hemşirelerin "vatan evlatlarını" kurtarmak adına gösterdikleri özveriyi, bir imparatorluğun geleceğine yapılan en büyük yatırım olarak nitelendirmişlerdir. Bu durum, Hamidiye Etfal'i sadece bir şifa yurdu değil, aynı zamanda II. Abdülhamid döneminin halkla bütünleşen en başarılı sosyal projelerinden biri haline getirmiştir. Fatma Pesend Hanım'ın hastane üzerindeki şefkatli nezareti, bu kurumsal başarıyı bir annelik hassasiyetiyle birleştirerek halkın nazarında hastaneye "kutsal bir yuva" hüviyeti kazandırmıştır⁶¹.

Fatma Pesend Hanım, evladının aziz hatırasını yaşatan bu müessesenin idaresi ve inkişafıyla, Sultan II. Abdülhamid'in 1909 yılında tahttan indirilmesine kadar fiilen ve büyük bir hassasiyetle meşgul

⁵⁸ BOA, HH.İ., 227 -119, H-30-04-1318 (26 Ağustos 1900)

⁵⁹ BOA, HH.İ., 128 - 103, H-29-12-1317 (30 Nisan 1900); BOA, HH.İ., 128 - 73, H-06-12-1317 (7 Nisan 1900); BOA, HH.İ., 130 - 41, H-23-04-1318 (20 Ağustos 1900); BOA, HH.İ., 132 - 30, H-06-11-1318 (25 Şubat 1901).

⁶⁰ BOA, HH.İ., 186 - 56, H-20-08-1324 (9 Eylül 1906).

⁶¹ Hülya Öztürk, Atiye Emiroğlu, Osmanlı Devleti'nin Son Dönemleri ile Erken Cumhuriyet Dönemi Çocuk Yetiştirme Politikaları, *Lokman Hekim Dergisi - Lokman Hekim Journal*, 2022; 12(3), s. 570

olmuştur. Tarihî kayıtlar ve şahitlikler; Fatma Pesend Hanım'ın haftada en az bir kez Şişli'deki hastaneyi bizzat ziyaret ederek binanın fiziki durumu, hijyen standartları ve küçük hastaların tedavi süreçleriyle yakından ilgilendiğini, onlarla bizzat mülaki olduğunu tescil etmektedir⁶².

Ayşe Osmanoğlu'nun hatıratında zikrettiği ve arşiv belgelerinin de teyit ettiği üzere, hastanenin modernizasyonu için hemşireler dahi Almanya'dan getirilerek en ileri tıp tekniklerinin uygulanması hedeflenmişti⁶³.

Sultan II. Abdülhamid, bu müesseseyi vücuda getirirken şahsi kederini aşan bir devlet felsefesiyle; hânedana ait ferdi bir acıyı, tebaanın masum yavrularını kapsayan kolektif bir hamiyet ve şefkat projesine tahvil etme gayesini gütmüştür. Bu basiretli yaklaşım neticesinde, hastanenin kapıları din ve mezhep tefriki gözetilmeksizin tüm tebaaya açılmıştır. Padişah'ın bu tavrı, onun sadece bir monark değil, tebaasının dertleriyle hemhal olan "Hâmi-i Bî-kesân" (Kimsesizlerin Koruyucusu) vasfını ve "baba" figürü olarak şahsiyetini tamamlamaktadır. Bu irade, Fatma Pesend Hanım'ın annelik hassasiyeti ve hastane üzerindeki müstemir (sürekli) nezaretiyle birleşince, Hamidiye Etfal Hastanesi tıbbi bir müessese olmanın ötesine geçerek; Klasik Osmanlı vakıf kültürünün modern tıbbi imkânlarla mezcedildiği, "sosyal devlet" anlayışının abidevi bir tezahürü haline gelmiştir.

Şahsiyeti ve Harem Hayatındaki Konumu

Fatma Pesend Hanım, Sultan II. Abdülhamid'in en çok itimat ettiği ve şahsi hukukuna en ziyade riayet ettiği eşlerinden biriydi. Aralarındaki bağın bir nişanesi olarak Padişah'ı her gün ziyaret etmeyi bir ihtimam haline getirmiş; ancak bu yakınlık, harem hiyerarşisi içerisinde Müşfika Hanım ile aralarında "amansız bir rekabete" zemin hazırlamıştır⁶⁴. Mislimelek Hanım'ın aktardığı bir hadise, Fatma Hanım'ın mensup olduğu Açıba hanedanının izzet-i nefsinin her şeyin üzerinde tutan vakur karakterini tevsik etmektedir. Bir gün Padişah'ın yanında Müşfika Hanım'ın olduğunu öğrenince hiddetlenerek dairesine çekilmiş; Sultan'ın davetine ise asaletine vurgu yaparak: "*Ben bir bey kızyım, sizin taht-ı nikâhınızda bulunan benim, bu köle cinsinden gelen kadın değil*" sözleriyle mukabele etmiştir. Sultan II. Abdülhamid bu kırgınlığı gidermek için bizzat eşinin dairesine giderek gönlünü almıştır⁶⁵. Fatma Pesend Hanım'ın fiziksel özellikleri, dönemin tanıkları tarafından hayranlıkla tasvir edilmiştir. Harun Açıba onun uzun boylu, kıvrıkcık kumral saçlı ve mavi-ela tonlarındaki badem gözlerini "baygın" bir tesire sahip olarak betimlerken; Mislimelek Hanım onu "sarışın, ince belli ve hoş bir kadın" olarak tanımlamaktadır⁶⁶.

Sultan II. Abdülhamid Selânik'e sürgün edileceğini öğrendiğinde "*Benim sonum Selânik'te pek karanlık olabilir. Öyle olmasa bile evlatlarımın orada türlü sıkıntı ve eziyet çekmelerini arzu etmem. Annelerinin de evlatlarının başında bulunmaları gereklidir. Fakat Fatma Hanım'ın çocuğu yoktur. Bana yalnız o refakat etsin*" demişti⁶⁷. Selânik sürgünü (1909) sonrası yaşadığı derin hayal kırıklığı dikkat çekicidir. Sultan'ın sürgünde kendisine sadece Fatma Hanım'ın refakat etmesini istemesine rağmen, Alatini Köşkü'ndeki idari boşluktan faydalanan Müşfika ve Saliha Naciye Hanımların

⁶² H. Açıba, *Kadınfendiler: Son Dönem Osmanlı Padişah Eşleri (1839-1924)*, s. 149; Leyla Açıba, *Harem Hatıraları*, Timaş Yayınları, İstanbul 2004, s. 31-33

⁶³ BOA, Y.MTV., 201 - 78, H-18-12-1317 (19 Nisan 1900)

⁶⁴ Osmanoğlu, *Babam Abdülhamid*, s. 15; Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı* (2015), s. 116.

⁶⁵ Mislimelek Hanım, *Haremden Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, s.156.

⁶⁶ H. Açıba, *Kadınfendiler: Son Dönem Osmanlı Padişah Eşleri*, s. 149; Mislimelek Hanım, *Haremden Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, s.156.

⁶⁷ Örik, *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar*, s. 141.

Padişah'ın hizmetinde ön plana çıkması, Fatma Hanım için bir statü kaybına dönüşmüştür. Kendisi huzura çıkmak için kapıda bekletilirken diğer hanımların hiçbir engelle takılmadan içeri girmesine teessür duyan Fatma Hanım; "Oysa ben efendimizin en hakikatli haremiyim" diyerek 1910 yılında İstanbul'a dönme kararı almıştır⁶⁸.

Sultan II. Abdülhamid'in bizzat eşinin dairesine giderek gönlünü alması, Fatma Hanım'ın Padişah nezdindeki ağırlığının saray protokollerini dahi aşabildiğini kanıtlamaktadır. Bu tavır, aynı zamanda Sultan'ın siyasi dehasının temelinde yatan 'denge kurma' yeteneğinin özel hayatındaki bir yansıması olup; haremdeki hanımlara birer cariye değil, hukukuna riayet edilmesi gereken birer 'insan ve eş' nazarıyla baktığını tescil etmektedir. Artık Abdülhamid Han ile yolları ayrılan Fatma Pesend Hanım, Kuruçeşme Sarayı'nda Nâile Sultan'ın yanında kalmış, ardından Vaniköy'deki baba ocağına çekilmiştir. Ailesinin yanında Yıldız Sarayı'ndaki eski günlerin ve tahttan indirilme hadisesinin kederini unutmaya çalışsa da, Padişah'a olan bağlılığını daima korumuştur. Fatma Pesend Hanım, zevci Sultan II. Abdülhamid'in Beylerbeyi'ndeki mahpusluk yıllarında ona hizmet edebilmek için defalarca saraya başvurmuş, ancak bu talepleri dönemin siyasi şartları ve harem kuralları gereği her seferinde geri çevrilmiştir⁶⁹. Sultan II. Abdülhamid'in vefatının ardından saçını örüp keserek denize attırılmıştır⁷⁰.

Derin Bir Sadakat Sembolü Olarak Yas Süreci ve "Saç Kestirme" Hadisesi

Sultan II. Abdülhamid'in 1918 yılındaki vefatı, Fatma Pesend Hanım'ın hayatında sadece bir eşin kaybı değil, dünyevi hayattan manevi bir inzivaya çekilişin de miladı olmuştur. Dönemin kaynaklarına ve aile şecerelerine yansıyan bilgilere göre; Fatma Hanım, Sultan'ın vefatının hemen ardından büyük bir teessürle saçlarını ördürüp kestirmiş ve bu saçları denize emanet etmiştir. Bu eylem, Osmanlı saray hayatında nadir rastlanan ancak Kafkas (Abaza/Çerkes) geleneklerinde derin karşılıkları olan sembolik bir yas ritüelidir⁷¹.

Akademik bir perspektifle analiz edildiğinde, Fatma Pesend Hanım'ın bu vakur davranışı dört temel manayı bünyesinde barındırmaktadır:

- **Dünyevi Güzelliğe Veda:** Saray kadınları için kadınlık gururunun nişanesi olan saçların feda edilmesi; Padişah'ın yokluğunda, güzelliğin de bir hükmü kalmadığının ilanıdır.
- **Kafkas Gelenekleri ve Yas:** Mensup olduğu Açıba ailesinin kökeni olan Abaza kültüründe saç kesmek; merhuma duyulan saygının en uç noktası ve ölene sunulan bir "can borcu" törenidir. Bu durum, M. Jurayev ve Z. Resulova'nın Özbek folkloru üzerine yaptığı tespitlerle paraleldir; nitekim Türk dünyasında saçın kesilmesi, karı-kocalık ilişkisinin dünyevi planda bittiğinin ve yasın başladığının en keskin beyanıdır⁷².

⁶⁸ Örik, *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar*, s. 141; Mislimelek Hanım, Mislimelek Hanım, *Haremden Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, s.156.

⁶⁹ Örik, *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar*, s. 141; H. Açıba, *Kadın Efendiler*, s.149; Mislimelek Hanım, *Saraydan Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, s. 152,156

⁷⁰ H. Açıba, *Kadın Efendiler*, s.149

⁷¹ Mislimelek Hanım, *Saraydan Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, s. 156; Harun Açıba, *Kadın Efendiler*, s. 149. Fatma Pesend Hanım'ın Sultan'a olan sadakati ve hânedan içindeki vakur duruşunun teyidi için ayrıca bkz. Leyla Açıba, *Harem Hatıraları*, 31-33.

⁷² Mamatkul Jurayev - Zebinisa Resulova, "Saçın Büyü Yapma Özelliği ve Özbek Halk Masallarında Ele Alınması", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, Cilt: XIII, Sayı: 1, Yaz 2013, s. 223-230.

- **Sır ve Ebediyet (Bahre Emanet):** Kesilen saçların suyun derinliklerine bırakılması, Padişah ile arasındaki bağın mahremiyetini sonsuzluğa devretmek anlamını taşır. Etnografik veriler, saçın rastgele atılmasının (kuşların yuva yapması veya yakılması gibi) sahibine ruhsal zarar vereceği inancıyla, saçın mutlaka "temiz ve kutsal" bir mekana (suya veya toprağa) teslim edilmesi gerektiğini vurgular.
- **Mutlak Sadakat:** Bu eylemle Fatma Hanım, hayatının geri kalanını sadece Sultan'ın hatırasına sadık kalarak geçireceğini mühürlemiştir. Nitekim 1924 sürgün kararı sonrası dahi eşinin hatırasına yakın olabilmek için İstanbul'da kalmayı tercih etmiştir.

Kültürel Köken Analizi: Neden Kafkas Geleneği?

Fatma Pesend Hanım'ın sergilediği bu sembolik yas eylemi, Osmanlı saray protokolünde emsaline az rastlanan bir durumdur. Bu davranışın arka planındaki kültürel kodlar, şu üç temel tarihsel ve antropolojik veriye dayandırılmaktadır:

1. Etnografik Veriler ve Ritüelistik Süreklilik: Kafkasya halkları üzerine yapılan çalışmalar, kadının yas sürecinde saçının merkezi bir önemi olduğunu ortaya koymaktadır. Jurayev ve Resulova'nın aktardığı üzere, Dağıstanlı kadınların eşleri ölünce saçlarını kesip merhumun göğsüne koyması geleneği, saçın "öbür dünyada yoldaşlık etmesi için kurban edilmesi" mantığıyla örtüşür. Fatma Pesend Hanım, bir Açıba soylusu olarak saray terbiyesi olsa da, bu arkaik kültürel refleksleri muhafaza etmiştir.

2. Tanığın Kültürel Kimliği: Hadiseyi nakleden Mislimelek Hanım'ın bizzat Kafkas kökenli olması mühim bir karinedir. Olayı aktarırken bu eylemi yadırgamaması, bu eylemin her iki hanımefendinin de ortak kültürel ikliminde bilinen bir "yas dili" olduğunu kanıtlamaktadır.

3. Literatür ve Aile Mirası: Harun Açıba'nın *Kadınfendiler* eserinde vurguladığı üzere, Açıba ailesi İstanbul'da yaşasalar dahi geleneklerini aile içinde diri tutmuş bir Kafkas prensliğidir. Tarih ilmi perspektifiyle; hânedan mensuplarının saray dışı kültürel refleksleri, ancak mensup oldukları folklorik kökenlerle (Harezm'den Kafkasya'ya uzanan Türk dünyası ortak kodlarıyla) açıklanabilmektedir.

1909 Sonrası Hayatı, Vefatı ve Defni

İmparatorluğun nihayete ermesi ve Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte daha mütevazı bir hayat süren Fatma Pesend Hanım, diğer harem mensupları gibi ciddi iktisadi sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır. Sâzkâr ve Peyveste Hanımlar ile birlikte kendilerine maaş tahsis edilmesi için verdikleri dilekçe; Maliye Vekâleti tarafından "ikbâllerin nikâhlı zevce kabul edilemeyeceği" gerekçesiyle reddedilmiştir. Dilekçelerinde; ikbâl unvanının sadece bir saray teşrifatı olduğunu ve aslen nikâhlı eşlerden hukuken farkları bulunmadığını beyan etseler de, bu itirazlar idari makamlarca dikkate alınmamıştır⁷³. Bu sürecin ardından Fatma Pesend Hanım, ömrünün son yıllarını Vaniköy ve Beşiktaş civarında daha kısıtlı imkânlarla geçirmiştir.

Fatma Pesend Hanım'ın vefat tarihi üzerindeki literatür ihtilafı ise; Edadil Açıba tarafından sunulan resmî veraset ilamları ve Mehmet Nermi Haskan'ın bizzat yerinde tespit ederek fotoğrafladığı mezar kitabesindeki 1346 (1928) ibaresiyle, literatürdeki 1924 tarihli sehvin tashih edilmesi sonucu kesin

⁷³ BCA, 30-10-0-0 / 202-381-10, Dosya Ek: 244, (23.01.1923)

olarak 10 Nisan 1928 şeklinde mühürlenmiştir⁷⁴. Leyla Açba'nın hâtıralarında 1924 tarihinin geçmesi, yayım veya tercüme hatası olarak değerlendirilmektedir⁷⁵.

Sultan II. Abdülhamid'in zevcelerinden Fatma Pesend Hanım, ömrünün son yıllarında Beşiktaş'ta bir konak satın alarak hayatını yeniden tanzim etme teşebbüsünde bulunmuşsa da bu girişimi ani ve trajik bir vefatla neticelenmiştir. Yeğeni Leyla Açba'nın şahitliğine göre; şiddetli bir diş ağrısını dindirmek amacıyla kullandığı ilacın tesiriyle komaya girmiş ve 10 Nisan 1928 tarihinde vefat etmiştir⁷⁶.

Vefatından sonra, yeni rejimin hânedan imtiyazlarını sona erdirmesi hasebiyle Yahya Efendi Türbesi Haziresi'ne değil; Karacaahmet Mezarlığı'na, Miskinler Tekkesi'nin arka kısmındaki 8. adaya defnedilmiştir⁷⁷. Edadil Hanım kabrinin mermer bir sütunla süslü olduğunu ve halen ailesi tarafından bakımının yapıldığı bilgisini nakletmektedir. Mezar kitabesi şöyledir: "*Firdevs-i Aşiyân Sultan Abdülhamid-i Sani Hazretlerinin Dördüncü İkbali Fatma Hanım Türkiye'nin ilk kadın ressamı Mihri Müşfik (Açba) Fatma Hanım'ın kuzinidir*"⁷⁸.

Mehmet Nermi Haskan'ın *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar* adlı eserinde fotoğrafıyla tescil edilen mezar şahidesi, onun Sultan Abdülhamid Han'a olan ebedi bağlılığını şu vakur ibareyle ifade etmektedir:

"*Hüve'l-Bâkî. Es-Sultân el-Gâzî Abdülhamîd-i Sâni Hazretlerinin dördüncü ikbali ve dâmâd-ı şehriyârî Prens Sâmî Beyefendi Hazretlerinin hemşiresi Fatma Pesend Hanımefendi'nin rûhiçün el-Fâtîha. 1346 (1928)*"⁷⁹.

Netice itibarıyla; bu çalışma kapsamında Fatma Pesend Hanım'ın vefat tarihi, epigrafik veriler ve resmî belgeler ışığında netleştirilmiştir. Bu tespit, sadece biyografik bir veriyi düzeltmekle kalmamış; aynı zamanda öznesi olduğu statü değişiminin (hanedan mensubiyetinden sivil vatandaşlığa geçiş) hukuki ve tarihî sınırlarını da tayin etmiştir. Hamidiye Etfal Hastanesi'nin hamiliğinden, Karacaahmet'teki sade mezar taşına uzanan bu hayat hikâyesi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden vakur bir sadakat abidesi olarak tarihteki yerini almıştır.

Fatma Pesend ve Behice Hanımlar Özelinde Sultan II. Abdülhamid'in Zevceleri İçin Bir Akıbet Analizi

Fatma Pesend ve Behice Hanımların 1924 sonrası hayat seyirleri, aslında Sultan II. Abdülhamid'in tüm zevcelerinin yaşadığı geniş çaplı dönüşümün mikro birer yansımasıdır. Bu iki hanımefendi özelinde görülen farklılaşma, 431 sayılı Kanun ile birlikte imparatorluk aristokrasisinin sarsılan statüsünü ve sivil hayata geçişin sancılarını özetlemektedir.

⁷⁴ E. Açba, "Fatma Pesend Açba", *Jineps Gazetesi*, (Erişim 12.05.2025); Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, C. 2, s. 679.

⁷⁵ E. Açba, "Fatma Pesend Açba", *Jineps Gazetesi*, (Erişim 12.05.2025).

⁷⁶ L. Açba, *Harem Hatıraları*, s. 28-30.

⁷⁷ Örik, *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar*, s. 142; A. Osmanoğlu, *Babam Abdülhamid* s. 39; E.Açba, "Fatma Pesend Açba". 1 Haziran 2015.

⁷⁸ E. Açba, 1 Haziran 2015, "Fatma Pesend Açba".

⁷⁹ Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, C. 2, İstanbul, Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2001, s. 679. ("*Hüve'l-Bâkî. Es-Sultân el-Gâzî Abdülhamîd-i Sâni Hazretlerinin dördüncü ikbali ve dâmâd-ı şehriyârî Prens Sâmî Beyefendi Hazretlerinin hemşiresi Fatma Pesend Hanımefendi'nin rûhiçün el-Fâtîha. (1347 - 1928)*" Bazı kaynaklarda veya taşın diğer ikinci yüzünde görülen 1347 rakamı, vefattan kısa bir süre sonra taşın dikildiği yılı veya Hicrî yılbaşının (o yıl Haziran ayına denk gelmesi) geçilmesini ifade ediyor olabilir.)

Fatma Pesend Hanım, vatan toprağında kalmış; ancak resmî imtiyazlarını geride bırakarak mahzun bir sivil yaşam sürmüştür. Karaca Ahmet'teki sessiz kabri, bu dünyevi statü kaybının somut bir nişanesidir. Diğer tarafta Behice Hanım ise, aynı kanunla vatanından ayrılmak zorunda kalmış ve ömrünü gurbet ellerin yabancılığı ile maddi yoksunlukları içinde tamamlamıştır. Birinin İstanbul'da "sıradan bir vatandaş" olarak kalışı, diğerinin ise yabancı topraklarda "sürgün bir saraylı" olarak yaşayışı; aslında Sultan'ın tüm eşlerinin yeni dünya düzenindeki hazin yerini temsil eden genel bir tablodur.

Nihayetinde Fatma Pesend Hanımefendi'nin hayatı; sarayın ihtişamından Karaca Ahmet'in sessizliğine, evlat acısından bir şifa müessesesinin doğumuna kadar uzanan bir sadakat destanıdır. Onun hikâyesi, II. Abdülhamid devri harem sosyolojisinin sadece protokollerden ibaret olmadığını, derin bir vefa ve insaniyet üzerine inşa edildiğini gösteren en somut vesikadır.

Sonuç

Bu çalışma ile Sultan II. Abdülhamid'in şahsi dünyasında ve saray hiyerarşisinde müstesna bir mevkie sahip olan Fatma Pesend Hanım'ın hayatı; birinci elden arşiv belgeleri, hânedan hâtıratları ve saha araştırmaları ışığında tahlil edilmiştir. Elde edilen veriler, Pesend Hanım'ın sadece bir hânedan azası değil, aynı zamanda asaleti, entelektüel birikimi ve sarsılmaz sadakatiyle temayüzetmiş abidevi bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır.

Fatma Pesend Hanım'ın hayat serüveni, şahsi bir kederin nasıl kurumsal bir merhamet abidesine dönüştüğünün en somut örneğidir. Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı üzere, kızı Hatice Sultan'ın henüz sekiz aylıkken vefatı, Pesend Hanım'ın hayatında derin bir keder evresi açmış; ancak bu acı, sarayın kapalı kapıları ardında kalmamıştır. Sultan II. Abdülhamid'in eşine duyduğu hürmet ve bu ortak acı, Türkiye'nin ilk çocuk hastanesi olan Hamidiye Etfal Hastanesi'nin inşasına vesile olmuştur. Bu yönüyle Pesend Hanım, klasik Osmanlı vakıf geleneğini modern tıbbın imkânlarıyla birleştiren "sosyal devlet" vizyonunun en önemli manevî paydaşlarından biri olarak tarihe geçmiştir. Evlat acısıyla sarsılan bir annenin uzattığı bu şefkat eli, bir asrı aşan süredir dünden bugüne uzanmaya devam etmekte; Fatma Pesend Hanım'ın hüznle yoğrulan mirası, bugün hâlâ binlerce çocuğun nefesinde yaşayan bir şifa eli olarak varlığını sürdürmektedir. Şahsiyetin karakterine dair en canlı detaylar, hânedan mensuplarının şهادetlerinde saklıdır. Ayşe Osmanoğlu, babasının Pesend Hanım'a olan derin hürmetini bizzat naklederken; Mislimelek Hanım ve Leyla Açıba'nın hâtıraları, sarayın en hüznü anlarında onun sergilediği vakur duruşu insânî bir derinlikle sunarak resmî belgelerin soğuk dilini tamamlamıştır. Harun Açıba'nın titiz araştırmaları ise, bu biyografik verileri ilmî bir zemine oturarak şahsiyetin Kafkasya'dan saraya uzanan soy kütüğünü tescil etmiştir.

Buna karşın, Fatma Pesend Hanım'ın tarih yazımında ve popüler hânedan hâtıratlarında, Sultan'ın diğer eşleri veya kızları kadar derinlemesine tetkik edilmediği, bir bakıma hânedan tarihinin "sessiz ve mahzun" bir sayfası olarak gölgede kaldığı müşahede edilmektedir. Bu durum, onun siyasi hırslardan uzak münzevi karakterinden ve hâtıratlardaki yerinin genellikle sadece Hatice Sultan ile olan hüznü bağı üzerinden kurulmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu çalışma göstermiştir ki; Pesend Hanım'ın hânedan kroniklerindeki bu "görece belirsizliği", üstlendiği sosyal misyonun büyüklüğü ile ters orantılıdır.

Sultan'ın 1909'da tahttan indirilmesi ve ardından gelen hânedan tasfiyesi, Pesend Hanım'ın hayatındaki en büyük sınanma noktaları olmuştur. Sürgün yıllarında eşine olan sadakati ve İstanbul'daki münzevi ama vakur yaşamı, bir imparatorluk hanımefendisinin şahsiyet disiplinini yansıtmaktadır. 1928 yılındaki vefatıyla Karacaahmet Mezarlığı'na defnedilen Pesend Hanım'ın mezar taşı kitabesinde yer alan (H. 1347 / 1928) ifadeler, onun "Sultan eşi" ve "Prens hemşiresi" olarak taşıdığı tarihî kimliğin son mührüdür.

Netice itibarıyla Fatma Pesend Hanım; Osmanlı saray gelenekleri ile Cumhuriyet Türkiye'sinin şafağı arasında köprü vazifesi gören, şahsi trajedisini toplumsal bir şifaya dönüştürebilmiş müstesna bir figürdür. Bu çalışma, hânedan tarihinin bu hüznü sayfasını aydınlatarak, dönemin saray hayatına, kadın figürlerine ve Osmanlı yardımseverlik anlayışına dair literatüre bütüncül ve mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

A. Arşiv Belgeleri

- **T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA):**
 - C.SM. (Cevdet Saray): 79/3961.
 - DH.MKT. (Dahiliye Mektubî): 1098/7; 2798/9.
 - HH.d. (Hazine-i Hassa Defterleri): 29197.
 - HH.İ. (Hazine-i Hassa İradeleri): 128/73; 131/2; 138/39; 168/30.
 - HR.SFR. (Hariciye Berlin Sefâreti): 03, 3/54.
 - İ.HUS. (İrade Hususi): 160/119.
 - Y.A.HUS. (Yıldız Sadaret Hususi): 504/101.
 - Y.MTV. (Yıldız Mütenevvi): 201/78.
 - Y.PRK.SGE. (Yıldız Şehremaneti): 10/96.
- **T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA):**
 - 30-10-0-0 / 202-381-10.
- **Milli Savunma Bakanlığı Arşivi (MSB ATASE):**
 - Balkan Harbi Kataloğu (1912-1913), No: 76-18-2; Dosya No: 110-9-1-7.

B. İkincil Kaynaklar, Hatıratlar ve Şahsi Şehadetler

- AÇBA, Leyla; *Harem Hatıraları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.
- ALİ VÂSİB EFENDİ; *Bir Şehzâdenin Hâtıratı: Vatan ve Menfâda Gördüklerim ve İşittiklerim*, haz. O. Selaheddin Osmanoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- AYVERDİ, Sâmiha; *Boğaziçi'nde Târih*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- MİSLİMELEK HANIM; *Saraydan Sürgüne: Haremın Son Tanığı Mislimelek Hanım'ın Anıları*, haz. Nemika Derya Marşanoğlu, İstanbul: İnkılap/Kapı Yayınları, 2011.
- OSMANOĞLU, Ayşe; *Babam Sultan Abdülhamid (Hatıralarım)*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- UŞAKLIGİL, Halid Ziya; *Saray ve Ötesi*, İstanbul: Özgür Yayınları, 2003.

C. Tetkik Eserler ve Makaleler

- AÇBA, Harun; *Kadınfendiler (1839-1924)*. Profil Yayıncılık, 2007.
- AKSUN, Ziya Nur; *II. Abdülhamid Han*, haz. Erol Kılınc. Ötüken Neşriyat, 2010.
- ALDERSON, A.D.; *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, çev. Şerafettin Severcan. İz Yayıncılık, 2004.
- DANİŞMEND, İsmail Hami; *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. 4. Türkiye Yayınevi, 1972.
- GEORGEON, François; *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktaç. İletişim Yayınları, 2006.
- HASKAN, Mehmet Nermi; *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, c. 2. Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2001.
- JURAYEV, Mamatkul – RESULOVA, Zebinisa; "Saçın Büyü Yapma Özelliği ve Özbek Halk Masallarında Ele Alınması", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XIII/1, (Yaz 2013), s. 223-230.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl; *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*. Büyük Doğu Yayınları, 2011.
- KÜÇÜK, Cevdet; "Abdülhamid II", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 1, İstanbul 1988.
- ÖRİK, Nahid Sırrı; *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ÖZCAN, Azmi; *Bir Sultan Bir Paşa: Sultan II. Abdülhamid ve Gazi Osman Paşa*. Gaziosmanpaşa Belediyesi Yayınları, 2018.
- ÖZTUNA, Yılmaz; *II. Abdülhamid Zamânı ve Şahsiyeti*. Kubbealtı Yayınları, 2008.
- TAŞ, Abdullah Erdem; *Sultan II. Abdülhamid'in Ailesi ve Haremi*. 2020.
- YILMAZ, Muammer; *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*, ed. Ömer Faruk Yılmaz, Hamidiye Kitaplığı, İstanbul 2015.
- SAKAOĞLU, Necdet, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*. Oğlak Yayıncılık, 2008.
- ULUÇAY, M. Çağatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*. Ötüken Neşriyat, 2011.
- YILMAZ, Ömer Faruk, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*. Hamidiye Kitaplığı, 2015.
- ZİYA ŞAKİR, *Sultan Abdülhamid*. Akıl Fikir Yayınları, 2018.

D. Süreli Yayınlar ve Dijital Kaynaklar

- AÇBA, Edadil, "Fatma Pesend Açıba", *Jineps Gazetesi*, 1 Haziran 2015.
- ES, Hikmet Feridun, "Tir-i Müjgân Nasıl Battı?", *Akşam Gazetesi*, 6 Teşrinievvel 1931.
- ERSAY YÜKSEL, Ayşe, "Sultan II. Abdülhamid'in Sanat Hâmiliği", *Sanat Tarihi Dergisi*, Cilt: XXVI, Sayı: 2, 2017.
- ÖZTÜRK, Hülya - EMİROĞLU, Atiye, "Osmanlı Devleti'nin Son Dönemleri ile Erken Cumhuriyet Dönemi Çocuk Yetiştirme Politikaları", *Lokman Hekim Dergisi*, 12(3), 2022.

Extended Summary

While Sultan Abdulhamid II is a central figure in Ottoman historiography, academic focus has predominantly remained on "high politics," diplomacy, and administrative reforms. This study departs from these macro-narratives to provide a microscopic analysis of the Sultan's private life through the biography of Fatma Kadriye Pesend Hanım, his fifth *ikbal*. The research aims to reconstruct the life of a palace woman who was not only a consort but also a representative of the Caucasian aristocracy and a witness to the Empire's most turbulent years.

Adopting a methodology based on "biographical history" and "harem sociology," this study utilizes a triangulated source base consisting of the Ottoman State Archives (BOA) and primary memoirs. The memoirs of Ayşe Osmanoğlu serve as a fundamental pillar, providing an indispensable insider's perspective on the Sultan's private life and harem discipline. In terms of narrative sources, the study relies on Leyla Açıba (2004 Timaş edition) for familial nuances and Ömer Faruk Yılmaz (2015 Hamidiye Kitaplığı edition) for technical genealogical data. Furthermore, the comprehensive studies of Harun Açıba on dynastic families and the memoirs of Mislimelek Hanım are integrated to cross-verify the social hierarchy of the harem and Fatma Pesend Hanım's intellectual standing. Finally, Hazine-i Hassa (Privy Purse) records are analyzed to clarify the administrative and financial structure of the Hamidiye Etfal Hospital, illustrating the transformation of personal grief into a social welfare monument.

Fatma Pesend's presence in the palace was defined by her Açıba and Giray roots. Her education in music, painting, and languages (French and Italian) marks her as a transitional figure between traditional harem discipline and modern intellectualism. A significant portion of the research focuses on the death of Hatice Sultan (1898), arguing that the establishment of the Hamidiye Etfal Hospital was a physical manifestation of a father's and mother's shared grief, evolving into a pioneer social welfare institution. The research also tracks the transition from the 1909 deposition to the 1924 exile, highlighting Pesend Hanım's unwavering loyalty, exemplified by her symbolic act of cutting her hair upon the Sultan's death in 1918.

Fatma Pesend Hanım's biography serves as a historical seal that validates the human reality of Abdulhamid II's reign. Her life, ending in a modest grave in Karaca Ahmed Cemetery, represents the dignified endurance of the Ottoman Dynasty's women during the transition to a modern state. This study concludes that illuminating the "shadows" of the Sultan's most private circle is essential for a holistic understanding of the late Ottoman era.

Esra ÖZLÜK

Doktora Öğrencisi. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı.

ORCID: 0000-0002-2203-7133

esraozluk60@gmail.com

Pınar ÜLGEN

Prof. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

ORCID: 0000-0002-1587-657X

ulgenpinar@gmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 26.02.2026

Kabul/Accepted: 27.04.2026

DOĞU VE BATI HERETİKLİĞİNDE KADIN

Öz

Hristiyanlık ve İslam öğretileri, başlangıç evrelerinde cinsiyet eşitliğini savunan bir söylemi benimsemişlerdir. Bu eşitlikçi çağrı, toplumun ezilmiş kesimlerini oluşturan kadınların yeni dinlere olumlu yanıt vermesiyle sonuçlanmıştır. Ancak bu söylem, genellikle içine doğduğu ataerkil toplumun etkisi altında zamanla kısıtlayıcı ve baskıcı bir anlayışa doğru evrilmiştir. Bu evrilme süreci özellikle Hristiyan toplumunda daha belirgin bir şekilde tecelli etmiştir. Buna rağmen Batı dünyasındaki heretik gruplar, kadınlar konusunda daha eşitlikçi bir anlayışı benimsediği için kadınları cezbetmeye devam etmiştir.

Doğu dünyasında da benzer bir dönüşümün yaşandığı ileri sürülebilir. Ancak Batı dünyasından farklı olarak Doğu dünyasında ortaya çıkan heretik oluşumlara katılan kadınların temel motivasyonları, bu grupların eşitlikçi söylemleri olmamıştır. Doğu toplumunda kadınlar çoğunlukla kutsal metinlerin farklı yorumlanması ve siyasi etkenler nedeniyle heretik oluşumların içerisinde yer almışlardır. Şöyle ki, İslam'ın ilk dönemlerinde kadınların davete olumlu yanıt vermesini sağlayan eşitlikçi perspektif, süreç içerisinde yerini eşitsizliğe bırakmıştır. Zira İslam'dan farklı olarak İslam kültüründe yer eden Yahudilikte kadının *ikincil yaratılış* ilkesi ve Havva'nın asli günahın kaynağı olarak görülmesi gibi teolojik kabuller, kadınların sosyal konumunun olumsuz algılanmasına neden olmuştur.

Bu çalışmanın temel amacı Doğu ve Batı toplumlarında kadın algısını karşılaştırmalı olarak incelemek ve dönüşen algıların dindar kadınların tutumları üzerindeki etkisini tartışmaktır. Araştırma IX. ve XII. yüzyıllar arasında Avrupa'da Katolik Kilisesi'nin benimsediği eşitlikçi olmayan yaklaşımın kadınları Katharlar, Valdocular, Beguinelar gibi heretik gruplara yönlendirip yönlendirmediği sorusuna odaklanmaktadır. Benzer bir bağlamda İslam toplumları ve devletlerinde eşitlikçi olmayan söylem ve uygulamaların kadınları İslam dünyasının heretikleri olarak görülen Karmatiler ve Nizarîler gibi gruplara katılmaya itip itmediği incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ, Batı Dünyası, Doğu Dünyası, Kadın, Heretik Akımlar.

WOMEN IN EASTERN AND WESTERN HERESY

Abstract

Christianity and Islam adopted a discourse advocating gender equality in their early stages. This egalitarian call resulted in women, who constituted the oppressed segments of society, responding positively to the new religions. However, this discourse gradually evolved into a restrictive and oppressive understanding, largely under the influence of the patriarchal society in which it originated. This evolution was particularly evident in Christian society. Nevertheless, Christian heretical groups continued to attract women because they embraced a more egalitarian understanding of women.

It can be argued that a similar transformation has taken place in Islamic society. However, unlike in the Christian world, the primary motivation for women joining heretical movements in Islamic society has not been the egalitarian rhetoric of these groups. Women in Islamic society have mostly joined heretical movements due to different interpretations of sacred texts and political factors. That is, the egalitarian perspective that enabled women to respond positively to the call in the early days of Islam has given way to inequality over time. Unlike Islam, theological beliefs prevalent in Judaism within Islamic culture, such as the principle of women's secondary creation and Eve being seen as the source of original sin, have led to a negative perception of women's social status.

The primary objective of this study is to examine perceptions of women in Eastern and Western societies in a comparative manner and to discuss the impact of changing perceptions on the attitudes of religious women. The research focuses on the question of whether the unequal approach adopted by the Catholic Church in Europe between the 9th and 12th centuries directed women towards heretical groups such as the Cathars, Waldensians, and Beguines. In a similar context, it examines whether unequal discourses and practices in Islamic societies and states pushed women to join groups such as the Qarmatians and Nizarî Ismailî, who were considered heretics in the Islamic world.

Keywords: Middle Ages, Western World, Eastern World, Women, Heretical Movements.

Giriş

Heretizm

Heretik, Ortodoks olmayan bir görüşü benimseyen kişi, *heresi* ise Hıristiyan Kilisesi'nin Ortodoks düşüncesinin karşısında duran düşünce olarak tanımlanmaktadır (Reader's Digest, 1969; Ayverdi, 2005). Ayırma, yönelme ve seçme anlamına gelen *heresi* sözcüğü, Yunanca *aireis* kelimesinden türemiştir (Temiztürk, 2022a: 75). Heretizm kavramı ise, teolojik bağlamda Katolik inancının bilinçli olarak reddedilmesi ve benimsenen hatalı tutumda ısrar edilmesi durumu olarak kavramsallaştırılmaktadır. Bu çerçevede bir kavram olarak heretik, vaftiz yoluyla Katolik Kilisesi'ne intisap etmiş olmasına rağmen kendisine atfedilen kutsiyeti daha sonra açıkça inkâr eden sapkın birey olarak tanımlanmaktadır (Gündüz, 2004b: 11).

Bu bağlamda dini inancı temel alan toplumsal yapılarda ortodoksluğun ortaya koyduğu ve kabul gördüğü genellikle çoğunluk tarafından benimsenen yorumlara itiraz eden ve dini metinlere farklı yaklaşımlar getiren gruplar *heretik* olarak tanımlanabilir. Ancak hangi grupların *heretik* tanımına dahil edileceği ve bu sınırların nasıl belirleneceği konusu akademik bir tartışma alanıdır (Gündüz, 2004a: 75). Söz gelimi modern düşünürlerden Robert Grosseteste'ye göre sapkınlık, sadece Kitab-ı Mukaddes'e aykırı düşünmekle kalmayıp aynı zamanda bu düşüncenin alenen beyan edilmesi ve inatla savunulmasıdır (Lambert, 2015: 13). Yukarıda ifade edildiği üzere genel kabul gören anlamlardan farklı bir yaklaşımı benimsemiş olarak görülen heretizm, başlangıçta Katharlar gibi heretik bir akım için

kullanılmış, ancak sonraları Katolik Kilisesi'ne karşı olan herkesi tanımlamak için yaygınlaşmıştır (Esen, 2020: 81).

Kilise, heretizmle mücadele sürecinde kendi hegemonik konumunu korumak amacıyla kutsal metinlerin yorumlanması üzerindeki otoriteyi, temel inanç esaslarını, hiyerarşik ruhban yapılanmasını ve konsil mekanizmalarını birer araç olarak kullanmıştır. Bu araçlar Kilise'nin *tek doğru yol* olarak tanımladığı *Ortodoksluk* ile kurumsal otoriteye muhalif olan *heretizm* arasındaki ayrımı keskinleştirmesini ve *tek tanrı, tek inanç* söylemi üzerinden kendi iktidarını pekiştirmesini sağlamıştır (Jones, 2005: 3926).

Bu konu bağlamında Doğu ve Batı dünyası arasındaki temel benzerlik, her iki inanç mensuplarının da kendi duruşlarını *Ortodoks* (doğru yol), ötekini ise hatalı ve *heretik* olarak konumlandırmasıdır. Bununla birlikte iki yaklaşım arasındaki en belirgin yapısal ayrım, İslam dünyasında merkezi bir otoritenin veya bağlayıcı bir konsil yapısının bulunmamasıdır. Bu durum İslam teolojisinde resmi ve kurumsal yapıdan, yani ortodoksluktan söz edilmesini imkânsız kılmaktadır (Öztürk, 2021: 1). Bununla birlikte gerek Orta Çağ Avrupa'sında gerek Orta Çağ İslam toplumunda ortodokslar ile ortodoksların heretik olarak ilan ettiği kişi ve gruplar arasında ciddi bir çatışma ortamı olduğuna şahit olunmaktadır. Bu çatışma sürecinde genellikle siyasi ve askeri erki arkasına almayı başaran ortodokslar tek doğrunun kendi yorumları olduğu konusunda oldukça ısrarcıdır. Onlara göre doğru tektir, o da kendileridir (Gündüz, 2004b: 10). Tıpkı Augustin'in *tek tanrı, tek inanç, tek vaftiz* sözünde olduğu gibi (Esen, 2020: 71).

Doğu dünyasında da ana akımın dışındaki eğilimlere yaklaşım konusunda durum çok farklı değildir. Şöyle ki Sünni eğilimlere sahip âlimler kendi çizgileri dışındaki düşünceleri kabul etme konusunda çok istekli olmayıp çoğunlukla ana akımın dışında kalmayı *sapma* olarak tanımlıyor ve onların kafir olduklarını düşünüyorlardı (Daftary, 2020: 19).

Batı Dünyasında Kadın Algısı

Roma İmparatorluğu döneminde yayılmaya başlayan Hristiyanlık öğretisi, kadın-erkek, hür-köle ayrımı yapmadığından kadınlar için bir cazibe merkezi olmuştur (Berktaş, 1996: 98). Söz gelimi Yeni Ahit metinleri Hz. İsa'nın kadınlara karşı oldukça olumlu bir tutum sergilediğini göstermektedir. Yuhanna İncili'nde de Hz. İsa'nın dirilişinin ilk tanıklarının annesi Meryem, teyzesi, Klopas'ın karısı Meryem ve Mecdelli Meryem olduğu ifade edilmektedir. Aynı şekilde Luka İncili'nde de Hz. İsa'yı takip eden ve destekleyen kadınlardan söz edilmektedir. Hz. İsa'nın Martha ve Mecdelli Meryem adlı iki kadınla sohbet ettiği de aynı İncil'de belirtilmektedir. Günahkâr bir kadının saçlarıyla Hz. İsa'nın ayaklarını silerek affedildiği de aktarılanlar arasındadır. Bunlara ek olarak Markos İncili'nde Hz. İsa, kadınlarla muhatap olurken Matta ve Yuhanna İncilleri Hz. İsa'nın inançlarından dolayı bazı kadınları övdüğünü ve havarilerin onun kadınlarla sohbet etmesine şaşırıldığını kaydetmektedir (Kurt Fidan, 2019: 62).

Havarilerin mektuplarından da anlaşıldığı üzere, Hristiyanlığın başlangıç dönemlerinde kadınların inançları uğruna büyük fedakârlıklarda bulunduğu görülmektedir. Bu inanan kadınlar, öğretinin yayılması için davet çalışmalarında bulunmuşlardır (Bakhtiyar ve Rızaî, 2012: 67). Bu kadınlardan bazıları Azize unvanı almış, bazıları da teolog olarak ün salmıştır (Er, 2024: 77). Gnostik İncillerde de benzer durum söz konusudur. Örneğin Philip İncili'nde Mecdelli Meryem, havarilerin en çalışkanlarından biri olarak zikredilir ve Hz. İsa onun ilahi sırları anlama becerisini takdir eder. Pistis Sophia ve Meryem İncili gibi metinler de Mecdelli Meryem'in şahsında kadınların ön planda tutulduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Hristiyanlığın erken dönemlerinde kadınların

öğretmenlik ve vaaz vermek gibi lider pozisyonlarda bulunduğu ve bazı erkek havarilerin itirazına rağmen Hz. İsa'nın bu kadınları desteklediği söylenebilir (Kurt Fidan, 2019: 63).

Dolayısıyla Hz. İsa'nın dinî öğretisi, farklı cinsiyetler arası ilişkinin saygı ve eşitlik çerçevesinde kurulmasını öngörmekteydi. Hz. İsa'ya göre evlilik ancak saygı ve bağlılıkla sürdürülebilirdi ve sorumlulukların eşler arasında eşit şekilde bölüşülmesi vurgulanmaktaydı. Nitekim İncil'de geçen "ve ikisi tek bir beden olacak" ifadesi bunun en açık delilidir (Efesliler, 5:31-32: 367). Dolayısıyla Hz. İsa'nın öğretilerinde cinsiyet ayrımı yoktu. Meryem'in sevgi, merhamet ve anlayışı sembolize ettiği bu inanç yapısında kadın, önemli ve değerli bir varlık olarak kabul edilmekteydi (Er, 2024: 78).

Ancak Hristiyanlık, bu eşitlikçi anlayışa uygun bir ortam sunmayan Roma toplumu ve Yahudi kültürü içinde yayılmaya devam etmiştir (Berktay, 1996:98). Roma ise kadın konusunda Yunan kültürünün etkisinde kalmıştır. Zira Antik Çağ'ın genelinde Greko-Romen perspektifinden kadına atfedilen toplumsal roller sınırlı olup kadınlar ev içi rollerle yani eş, anne ve ev hanımı olma beklentileriyle tanımlanmaktaydı (Caterina, 2022: 51-54). Örneğin Yunan kültüründe erkek, evin reisi olup karısının ve çocuklarının ona sorgusuz sualsiz boyun eğmesi beklenirdi. Hatta erkek, gerektiğinde karısını öldürme yetkisine dahi sahipti. Kız çocuğunun ailede söz hakkı veya mal sahibi olma hakkı bulunmamakta ve baba kızını dilediği kişiyle evlendirebilmekteydi (Kazıcı, 2020: 60).

Aristoteles'e göre bu eril otoritenin meşruiyeti, insanlar arasındaki doğal eşitsizliğe dayandırılmaktadır. Kadın, ontolojik olarak zayıf ve akıldan yoksun addedildiğinden hiyerarşik yapılanmada erkeğe tâbi konumda görülmüştür. Üreme sürecindeki işlevi ise salt biyolojik bir taşıyıcılığa indirgenmiş olup bu süreçte aktif bir role sahip olmadığı öne sürülmüştür (Badinter, 1992: 302). Dönemin cinsiyet algısı bağlamında Sophocles'in "Bir kadına hiçbir zaman itaat edilmemeli. Eğer kadına uymak kaçınılmaz ise, o halde bir erkek bizi öldürsün. Kadınlara yenildi, diye alay edilmesindenense bu durum daha iyidir." şeklindeki beyanı da söz konusu yaklaşımı örneklemesi bakımından manidardır (Sophocles, 1994: 37).

Yahudi kültüründe ise kadın edilgen ve zayıf bir yaratık olarak kabul görmektedir (Bakhtiyar ve Rızaî, 2012: 62). Bu çerçevede Sinagoglarda kadınların erkeklerden ayrı bölümlerde ibadet etmeleri uygun görülmüş ve dua ibadetine katılmaları yasaklanmıştır (Hadimi ve Hüseyini, 2014: 73). Kadınların ibadete önderlik yapmaları da yasaklanmıştır. Yahudilerin günlük ibadet rutininde erkekler, kadın olarak yaratılmadıkları için Tanrı'ya şükrederler. Aynı şekilde Yahudilikte kadının zekâsının kıt olduğuna inanılır ve kadının şahitliğine itibar edilmez (Şeker, 2015: 255). Yahudi kültüründe yaratıcıya ibadet, ahiret saadeti ve mükafat bağlamında kadınlar ve erkekler kesinlikle eşit değillerdir (Haydarî ve İbrahimeseb, 2010: 79). Eski Ahit'ten yapılan alıntılar da bu olumsuz algıyı desteklemektedir: "ve kadını ölümden acı buldum. O kadın ki yüreği tuzaklar ve ağlar, elleri ise zincirlerdir. Allah'ın önünde iyi olan adam ondan kaçıp kurtulur." (Yasdıman, 2002: 103). Yahudi mitolojik anlatılarına göre Tanrı'nın Âdem'in eşi olarak yarattığı Lilith, Âdem'in ontolojik üstünlüğünü reddetmesi neticesinde cennetten sürgün edilmiş ve şeytanla gerçekleştirdiği izdivaçtan yarı insan yarı şeytan melez varlıklar dünyaya getirmiştir. Efsanelerde istikrarlı bir biçimde kızıl saçlı olarak betimlenen Lilith figürü ile benzer motifler Âdem ve Havva'nın cennetten kovuluş anlatısında da gözlemlenmektedir. Bu anlatıya göre kahverengi saçlı olan Havva, kızıl saçlı yarı yılan-yarı insan bir suret tarafından aldatılarak yasak meyveyi tüketmiş ve bu eylemin ardından saçları kızıla dönüşerek işlenen günahın somut bir göstergesi haline gelmiştir. Bu sembolik anlatı çerçevesinde kızıl saçlı kadın figürü tarihsel süreçte baştan çıkarıcılıkla özdeşleştirilerek suçlanmış ve kızıl saçlı bireylerin toplumdaki sayısal azlığı da bu gruba yönelik güvensizliği pekiştiren bir unsur olmuştur (Rhodes, 2012: 101). Benzer bir bağlamda uzun saç

da kadınlara atfedilen abartılı doğanın geleneksel bir simgesi ve kadının temsil ettiği potansiyel tehlikenin bir sembolü olarak değerlendirilmiştir (Frugoni, 2005: 341). Bununla birlikte Yahudi hukukunun, doğası gereği durağan olmadığı, aksine tarih boyunca toplumsal ve coğrafi gerekliliklere uyum sağlayarak dönüştüğü ifade edilmektedir (Vasile, 2025).

İşte Yunan ve ataerkil Yahudi kültürünün etkili olduğu böyle bir ortamda yayılan Hristiyanlık, bazı ataerkil inançları reddetmesine rağmen kadının ilk günden sorumlu tutulması, cennetten kovulma sorunsalı ve Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına ilişkin eski kabulleri devam ettirmiştir (Berktay, 1995: 100). Dolayısıyla Hristiyan öğretisinin de zamanla içine doğduğu toplum ve kültürle uyumlu bir dönüşüm yaşadığı ileri sürülebilir (Berktay, 1996: 98). Nitekim Kilise sonraları kendi görüşlerini kutsal kitabın yerine ikame ederek kadınları dini alandan uzaklaştırmıştır (Bakhtiyar ve Rızaî, 2012: 62).

Zamanla gelişen bu olumsuz algı sonucunda Hristiyanlık, kadınların sadece manevi alanda ve bireysel hayatta varlık gösterebileceği bir alan olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Buna göre kadınlar kilisede görev alamaz ve rahibe olamazdı. Nitekim Mesih'in hiç kadın havarisinin bulunmaması da bu durumun en önemli göstergelerinden biriydi (Abaydın, 2023: 295). Bu durum zamanla kadınların havarilik yaptığı unutulmuş ya da göz ardı edildiğini göstermektedir Hristiyan toplumunda kadının ikincil konumda kabul edilmesinin bir diğer göstergesi de doğurganlık özelliğinin bile Tanrı'nın bir lütfu değil, laneti olarak görülmesidir (Le Goff, 2019: 318; Haydarî ve İbrahimineşeb, 2010: 75). Pavlus'un bu sözü de bu durumun bir göstergesi olarak ele alınabilir "... Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı; aldatılan da Âdem değildi, kadın aldatılıp suç işledi. Ama doğum yapıp kurtulacaktır; yeter ki sağduyuyla iman, sevgi ve kutsallıkta yaşasın." (1. Timoteos, 2/13-15: 399).

Orta Çağ'da kilise tarafından ruhbanlar, savaşanlar ve çalışanlar şeklinde taksim edilen sosyal grupların ilk ikisinde kadınlara yer verilmemiştir. Kadınlar yalnızca toplumun en alt sınıfını temsil eden üçüncü grup içerisinde varlık gösterebilmiştir. Aynı şekilde kadınlar kutsal ya da politik bir görev üstlenemez, askeri bir amaca hizmet edemez, hâkim ya da avukat olamazdı. Kilise hukuku, kadınlara geniş haklar tanınmasını uygun bulmamaktaydı. Kilise, halkı kontrol altında tutabilmek amacıyla şükür ve sabır gibi değerleri sıklıkla empoze etmiş ve özellikle kadınlardan sessiz, sakin, sabırlı ve kanaatkâr olmaları beklenmiştir. Bu beklentilerin kaynağı da Kutsal Kitap olarak gösterilmiş ve kadınların bu şekilde davranmalarını salık veren ayetler delil olarak sunulmuştur (Şahin, 2021:3).

Batı toplumundaki bu inanışlara kadınların ontolojik yaratılışlarından kaynaklanan biyolojik özellikleri de eklenmiştir. Bu bağlamda en dikkat çekici hususlardan biri adet kanamasının dahi dişi bedeninin "soğukluğunun" bir göstergesi olarak kabul edilmesidir (Sissa, 2005: 86). Oysa esasen yapısal ve işlevsel olan bu biyolojik farklılıklar ne yazık ki bir noksanlık olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Orta Çağ'dan itibaren bu fizyolojik ayrımların batıl inanç düzeyinde karşılık bulması ve kadının sürekli olarak *eksik bir varlık* şeklinde inşa edilmesi dönemin zihniyet yapısını yansıtmaktadır (Ülgen ve Özer, 2018, 193).

Bununla birlikte Orta Çağ'da adet gören bir kadının aynaya bakınca onu kararttığı yönündeki inanışlarda Aristotelesçi düşüncenin izlerine rastlanmaktadır. Nitekim Albertus Magnus, bu fenomeni dönemin bilimsel verileriyle açıklamaya çalışmıştır. Aristotelesçi ve Galenosçu teorilerle uyumlu olan bu yaklaşıma göre pasif bir organ olan göz, adet kanının bir kısmını içine çekmekte ve hava yoluyla yayılan zararlı bir buğu aracılığıyla aynayı etkilemektedir. Benzer bir yaklaşımla menopoz sonrası

dönemdeki kadınların son derece tehlikeli kabul edilmeleri de vücuttaki zararlı özsuların artık adet kanaması yoluyla tasfiye edilememesi gerekçesine dayandırılmıştır (Magnus, 1669: 195).

Augustinus, Tertullian ve Thomas Aquinas gibi Hristiyan öğretisinin şekillenmesinde etkili olan isimler de kadınların kilise hiyerarşisinde yer almaması gerektiği konusunda hemfikirdi (Temiztürk, 2022a: 78). Örneğin Aziz Augustinus, kadının yaratılış amacı üzerine derinlemesine düşünmüş ve yoldaşlık ya da yardımcılık için bir erkeğin diğer bir erkeğe daha iyi olabileceği sonucuna varmıştır. Ona göre kadının tek varlık nedeni çocuk doğurarak neslin devamını sağlamaktır (Berktaş, 1995: 105). Kadına “Sen, cehennem kapısısın!” diyen Kuzey Afrikalı teolog Tertullianus’ın da kadınlara yönelik görüşleri oldukça serttir. Tertullianus kadınlar hakkında “Sen, Tanrının yasasına ilk karşı gelensin. Sen, şeytanın yanına yanaşmaya cesaret edemediği erkeği kandırıyorsun. Sen, Tanrının suretinde yaratılmış olan erkeği kolayca mahvettin. Senin suçun yüzünden Tanrının oğlunun bile ölmesi gerekti.” İfadelerini kullanmaktadır (Berktaş, 1995: 106). Tertullianus ayrıca kadınlar için “Siz, şeytanın kapısısısınız. Siziniz o yasaklanan ağaçtan yiyen. Siziniz ilahî kanunlara muhalefet eden...” şeklinde ithamlarda bulunmuştur (Kazıcı, 2020: 64). Tertullianus, *De cultu feminarum* adlı eserinde Tekvin’in üçüncü bölümüne atıfla kadınlara şu şekilde seslenmektedir: “Sizler acı ve ıstırap içinde doğum yapmaya mahkûmsunuz; kocalarınızın tahakkümü altındasınız ve onlar sizin efendinizdir. Her birinizin birer Havva olduğunu bilmiyor musunuz? Tanrı’nın cinsinize dair hükmü hâlâ geçerlidir; bu nedenle birer lanetli olarak yaşamayı hak etmektesiniz.” Tertullianus devamında Şeytan’ın kadınların içinde olduğunu, yasak ağacın mührünü bozan ve İlahi yasağa ilk karşı gelenlerin onlar olduğunu belirtir. Tertullianus’a göre kadın, Şeytan’ın doğrudan alt etmeyi başaramadığı erkeği, yani Tanrı suretini kandırarak tuzağa düşüren kişidir. Ona göre bu eylemin bedeli ölümdür ve hatta Tanrı’nın Oğlu’nun ölümüne dahi sebebiyet vermiştir. Tertullianus, tüm bu teolojik suçlamalara rağmen kadınların hâlâ dış görünüşlerini süsleme arayışında olmalarını eleştirmektedir (Alexandre, 2005: 407). Aynı şekilde Pavlus, kadınların kocasına karşı çıkamayacağını belirtmiştir (Haydarî ve İbrahimineşeb, 2010: 82).

Johannes Chrysostomas, kadınların “tamamen erkekleri tatmin için yaratıldığını” iddia ederken Papa II. Pius da “Kadın gördüğünde dur ve düşün. O, bir şeytan olabilir.” diyerek kadınlar hakkındaki genel yargıyı dile getirmiştir (Ülgen, 2018: 14). Hatta Meryem hariç kadınların bir ruhu olduğu bile kabul edilmezdi (Alvikî, 1979: 37).

Hukuki düzenlemeler de nişanlısını kaybetmiş hamile bir kadının hapsedilmesi gerektiği örneğinde olduğu gibi genellikle erkek egemen yapının ve Kilise otoritesinin lehine işleyerek kadınların aleyhine bir durum ortaya koymuştur (Ülgen, 2023: 13). Kadınların maruz kaldığı mağduriyetler bununla sınırlı kalmamış, onların toplumsal konumlarını güçlendirmelerini engellemeye yönelik somut tedbirler kapsamında mirastan pay almaları da engellenmiştir. (M. Bloch, 2005: 252).

Kutsal kitapta da “Ey kadınlar, Rabbe bağımlı olduğunuz gibi kocalarınıza bağımlı olun. Çünkü Mesih, beden kurtarıcısı olarak kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Kilise Mesih’e bağımlı olduğu gibi, kadınlar da her durumda kocalarına bağımlı olsunlar.” (Efesliler, 5/22-24: 366-367), “Kadınlar toplantılarınızda sessiz kalsın. Konuşmalarına izin yoktur. Kutsal Yasa’nın da belirttiği gibi uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır.” (1. Korintliler 14/34-35: 327) ve “Kadın sükunet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının öğretmesine, erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum; sakın olsun.” (1. Timoteos 2/11-12: 399) gibi kısıtlayıcı ifadeler bulunmaktadır. Öte yandan kadınların düşünce dünyası ve iradeleri üzerinde baba, koca ve ruhban sınıfının tahakkümü belirgin bir şekilde hissedilmektedir.

Görüldüğü üzere Hristiyanlık ile ataerkil öğreti, kadın algısı konusunda zamanla birbirini destekleyen bir literatür oluşturmuştur ve birbirlerine paralel olacak şekilde oluşumlar sergilemişlerdir. Hatta yaratılış öyküleri ve dini kitaplar da bu olumsuz kadın algısının oluşumunda temel teşkil etmiştir. Bu kabule göre erkeğin cennetten kovulmasının müsebbibi Havva'dır ve tarih boyunca tüm kadınlar bu ilk günahın nasibini alacaktır (Bakhtiyar ve Rızaî, 2012: 63). Bu egemen anlayışta Havva baştan çıkarıcı, zayıf bir yaratık olarak resmedilirken Âdem güçlü ve iradeli olmasına rağmen Havva, şeytanın taktikleriyle onu yoldan çıkarmış şeklinde tasvir edilmektedir. Hristiyan teolojisi ve ataerkil öğreti, kadının yerilmesine gerekçe olarak Âdem'in kaburgasından yaratılması ve "Ona boyun eğeceksin!" denerek cezalandırılması gibi unsurları göstermiştir. Kiliseye göre kadın sinsi bir düşmandır ve erkek onu kontrol altında tutmalıdır (Şahin, 2021:4). Kadınların bazı durumlarda erkek tarafından şiddete maruz kaldığı da bilinmektedir (Çeken, 2023:26).

Tapınak Şövalyeleri Tarikatı'nın kadınlara yönelik tutumu da Papalık onayıyla 1129 yılında Troyes Konsili'nde resmileştirilen tüzük metinleri aracılığıyla tesis edilen katı bir dışlama prensibine dayanmaktadır. Tarikatın genel işleyişini düzenleyen bu tüzükler, kadın meselesine dair temel yaklaşımlarını belirlemiş; özellikle 70. ve 71. maddeler, tarikatın kadına bakış açısını ve tarikata kabul konusundaki kesin duruşunu netleştirmiştir. Bu düzenlemeler bağlamında kadın, Şeytan tarafından kandırılarak Âdem'in Cennet yolundan sapmasına neden olan bir varlık olarak kabul edilmiş ve dolayısıyla onun arkadaşlığı, tarikatın manevi disiplini açısından son derece tehlikeli olarak nitelendirilmiştir. Tüzük, biraderlerin iffet ve erdemini muhafaza etmelerini temin etmek amacıyla kadınların "kız kardeş" statüsünde dahi tarikata kabul edilmesini katı surette yasaklamıştır. Tapınak Şövalyeleri'nin bu kısıtlayıcı yaklaşımı, kadınlarla fiziksel teması ve hatta görsel teması da kapsayan son derece sıkı yasaklarla tezahür etmiştir. Buna göre biraderlerin, dul veya genç kız ayrımı yapmaksızın anneleri, teyzeleri, halaları veya kız kardeşleri gibi yakın akrabaları olsalar bile bir kadını öpmeleri bir yana, yüzüne uzun süre bakmaları bile tehlikeli bir eylem olarak değerlendirilmiş ve bu tür davranışlardan mutlak surette kaçınmaları istenmiştir. Bu yasaklara riayet etmeyen Tapınak biraderleri için önemli cezaî müeyyideler öngörülmüştür (Çeken, 2023:35).

Bu olumsuz bakış açısının yanı sıra döneme ait bilgilerin de yine kadın karşıtı söyleme sahip din adamlarınca aktarılmış olması dikkate değer bir durumdur. Orta Çağ kadınlarına ilişkin ulaşılan bilgilerin önemli bir kısmı din adamlarının kuşkularından, kesinliklerinden ve fantezilerinden kaynaklanmaktadır. Kadınlar hakkında yapılan yorumlar genellikle kadın varlığını yok sayan erkekler tarafından yapılmıştır. Bu erkeklerin de hayatı boyunca kadın dünyasına yabancı kalmış bekâr erkekler olduğu söylenebilir. Tanımadığının düşmanı olan bu erkekler, kadınlara yönelttikleri eleştirilerde bilgiden ve gerçekten uzak acımasız eleştirilerde bulunmuşlardır (Şahin, 2021:7). Duby'nin de ifade ettiği gibi XII. yüzyıl özelinde kadınları erkeklerden öğrenmek durumunda kalmaktayız (Duby, 2015: 222).

Kadına ilişkin tüm bu olumsuz yaklaşımlar, düşünceler, anlatılar ve uygulamalar neticesinde kadınlar zamanla dine ve kiliseye tepki göstermişlerdir. Örneğin, XI. yüzyılda Gregoryen reformu ile kadınların dini görevlerinin ellerinden alınması, onların kiliseden daha da uzaklaşmasına neden olmuştur (Temiztürk, 2022:78). Nitekim kadınların sapkın hareketlerde etkin rol oynamış olması mevcut koşullardan memnun olmadıklarının açık bir göstergesidir (Le Goff, 2019: 320). Dinin hâkim olduğu Orta Çağ Avrupası'nda kadınlar, sosyal statülerinden bağımsız olarak kısıtlanmış bir hayat sürmüşlerdir.

Ancak kadına ilişkin bütün bu olumsuz anlatılara karşın bu başlığın ilk paragraflarında da ifade edildiği üzere Hristiyanlığın erken dönemlerinde (yaklaşık M.S. 300'e kadar) kadınların cemaat içinde hizmet, havarilik, ev kiliselerine ev sahipliği ve müjdecilik gibi kritik görevler üstlenerek kilisenin misyonunu yerine getirmesinde büyük ölçüde katkı sağladığı bilinmektedir (Hughes, 2021: 380-385). Nitekim Hildegard von Bingen (Bingen'li Hildegard) kadın konusunda farklı bir yaklaşım ileri sürmektedir. Hildegard'ın teolojik yaklaşımındaki en ayırt edici unsur, asli günahın sorumluluğunu salt Havva'ya ve dolayısıyla tüm kadın cinsine yükleyen yerleşik algıya karşı yürüttüğü mücadeledir. Hildegard, günahın ontolojik varlığını ve gerekliliğini tartışmaksızın suçun şahsiliği ilkesi gereği bu durumun sadece Âdem ve Havva ile sınırlı kalması gerektiğini savunmuştur. Ona göre ilk çift, kötülükle yüzleşerek cezalarının bedelini zaten ödemiştir. Kilise'nin suçu tek taraflı olarak Havva'ya yükleyen yaklaşımının aksine Hildegard, asıl fail olan Şeytan'ın göz ardı edildiğini vurgulamıştır. Şeytan, Havva'nın Âdem'e duyduğu derin sevgiyi ve zafiyeti istismar ederek yasak meyvenin tüketilmesini sağlamıştır. Ancak bu süreçte Âdem'in de aynı eyleme iştirak ettiği gerçeği göz ardı edilmemelidir. Hildegard'ın Yaratılış teolojisi ve kadının Hristiyanlıktaki konumuna dair geliştirdiği bu özgün ve cesur yorumlar hem kendi döneminde hem de takip eden yüzyıllarda benzerine rastlanmayan bir entelektüel duruştur (Ülgen ve Özer, 2018:194). Bu açıdan Geç Orta Çağ dönemi barındırdığı felaketler, çatışmalar, dinî hezeyanlar, kültürel ve ekonomik krizler ve kıyamet beklentilerine karşın, kadınlar açısından önemli bir bilinçlenme ve pozitif bir değişim evresi olarak da nitelendirilebilir. Ayrıca dönemin sonunda Avrupa toplumunda meydana gelen köklü dönüşümlere cadılık inançlarının yaygınlaşması ve cadı olarak yaftalanan kadınlara yönelik uygulanan sistematik zulüm de eşlik etmiştir (Opitz, 2005: 256).

Yine bu dönemde Marie de France gibi kadınların varlığı da bilinmektedir. Ancak onun sözleri yoğun erkek gürtlüsünün arasında duyulmadan bastırılmıştır. Marie de France, şiirleri ve masallarıyla tanıdığımız kadın şair ve yazardır (Ülgen ve Özlük, 2023: 223). Marie de France'ın biyografik kimliğine dair kesin veriler sınırlı olup tarihsel varlığı büyük ölçüde Fables adlı eserinin son sözünde yer alan Adım Marie, Fransa'danım (Marie ai num, si sui de France) ifadesine dayanmaktadır (R. H. Bloch, 2003: 2). XII. yüzyılın sonlarına doğru ise kadınlar, kendilerini daha farklı alanlarda da öne çıkarmaya başladılar. Özellikle de şiirler yazmaya başlamaları çok dikkat çekti. Hatta Marie De Vantardorn adlı kadını, birkaç erkek ozanı desteklemesinin yanında kendi romantik şiirlerini de yazdı. Marie, üstelik tek kadın ozandı. Bunun yanı sıra güney Fransa'dan yaklaşık yirmi kadar kadının da şiir yazdığı biliniyordu. Böylece kendisi aslında saray edebiyatına hâkim olan eril tona, kadınsı bir bakış açısı kazandırmıştı. Çoğunlukla erkek meslektaşlarıyla benzer şiir geleneklerinden yararlanmalarına rağmen günümüze kadar ulaşan eserlerinin önemli bir kısmı daha özel ve doğal özellikler barındırmaktaydı. Bu duygusal gerçeklik, fiziksel sevginin hazlarının yüceltildiği eserlerde oldukça göze çarpmaktadır. (Marie de France, 1987; Cosman, 2000: 2). Kral II. Henry'ye ithaf edilen eserleri ve Latince, İngiliz-Norman Fransızcası, Orta İngilizce ve Bretonca gibi dillerdeki yetkinliği Marie de France'ın soylu bir sınıfa mensup olduğunu veya İngiliz saray çevresinde eğitilmiş bir çevirmen olarak faaliyet gösterdiğini işaret etmektedir (Burgess ve Busby, 2003: 7, 36). Marie, eserlerinde saray aşkı geleneğini merkeze almakla birlikte bu olguyu sıklıkla eleştirmiştir (Johnson, 2020: 1). Saray aşkının harikalar, kurt adamlar ve sihirle tamamlanmış en abartılı hayallerini çok zekice tasvir eden bir yazardır. Marie aynı zamanda erkek-kadın ilişkilerine yönelik komik ve kaba masallar da yazmıştır. Kendisi iyi bir hikâye çevirmeni idi. En iyi Orta Çağ cinsel mizahına sahip bir mizahçı idi. Onun öyküleri, kaderlerini kontrol etmek için anatominin yanı sıra dil ve zekâ kullanarak bundan zevk alan kadınları tasvir ediyordu. Aslında bu kadınlar, entelektüel bir aristokrasiye mensuplardı (Boccaccio, 2013: 521; Cosman, 2000: 4) Marie de

France, şiirsel tonda kaleme alınmış ilahi ve şarkı içerikli kısa öyküleriyle de ünlüydü bir zamanlar. En çok da kadın ve erkeklerin başarısızlıklarını, çılgınlıklarını ve ahlaki zaafalarını tasvir eden fabl türündeki etkileyici öyküleriyle tanınıyordu. Christine'nin yazıları ile de karşılaştırıldığında bazen kadınları kurnaz ve şeytani tasvir ettiği gerekçesiyle anti feminist olarak yargılanmıştır. Kitaplarından bazılarını erkeklere adanmıştır. Ayrıca kadınları ve kelimeleri tasvir etmeyi de oldukça benimsemiştir. Marie de France'ın eserlerinde kelime temaları oldukça baskındır. Örneğin kadınlar ve vaatler, kadınlar ve aceleci sözler, gerçekleri kötüleyen kadınlar, kadınların dilinin görüldüğünden farklı olması, kadınların kelime tabuları, şans getiren veya felaketi karşılaştıran kadınların kelime formülleri gibi (Cosman, 2000: 7 -9; Favier,1967).

Erkek çağdaşlarının aksine Marie, kadın karakterlere derin bir iç dünya bahşederek onları pasif nesnelere olmaktan çıkarıp kararlı ve gerçekçi öznelere tasvir etmiştir (Hanning ve Ferrante, 1982: 4). Özellikle Yonec ve Bisclavret gibi eserlerinde zorla evlilik ve mekânsal hapis gibi unsurlar üzerinden ataerkil otoriteye karşı bir direniş sergilenmekte ve gerçekçi kadın deneyimleri sunulmaktadır (Johnson, 2020: 33; Kinoshita ve McCracken, 2012: 148). Maria, sadece hikayeleri aktaran bir anlatıcı değil, aynı zamanda insan deneyimini gelecek nesiller için şerh eden çok yönlü bir entelektüeldir. Bu özelliğiyle Antik Çağlar ile Avrupa edebiyatı arasında köprü kuran temel figürlerden biri olan Marie de France, eserlerinde kullandığı ironik mesafe ve anlatı teknikleriyle modern araştırmalara ilham kaynağı olmayı sürdürmüştür. (Whalen, 2008: 12). Aslında kadının konumu ve durumuyla ilgili kararsız bir duruşa sahip olan Batı dünyasının bu ikircikli halini en tasvir eden Brenda Bolton'dur. Bolton, Batı'nın kadına ilişkin dinse yaklaşımının aktif biçimde düşmanca olmasa da en iyi ihtimalle olumsuz olduğunu belirtmektedir (Bolton, 1976:143).

Bununla birlikte XV. yüzyıl İngiltere'sinde Lollard hareketine mensup kadınların deneyimleri bu olumsuz tabloya karşı dinsel katılımın farklı bir boyutunu gözler önüne sermektedir. Dönemin egemen anlayışı kadınların eve ve aileye bağlı rollerini bir ikincillik göstergesi olarak okurken Lollard kadınları bu *kadınsı* ve *ailevi* alanları teolojik bir anlam kaynağına dönüştürmüştür. Bu kadınlar Kilise'nin aracı rolünü reddederek Mesih ve İncil ile doğrudan, kişisel ve deneyimsel bir ilişki kurmuş; buna ek olarak ev içi rollerini ve mekanlarını kendi dini kimliklerini inşa ettikleri bir zemine çevirmiştir (Edmonds, 2013: 6-7).

Batı Heretikliğinde Kadın

Batı dünyasında Katolik kilisesinin otoritesine karşı çıkan birçok heretik akım ortaya çıkmıştır. Bunların en etkili olanlarının başında şüphesiz Katharlar gelmektedir. Aynı şekilde Valdocular, Humiliati ve Beguine hareketleri de diğer birçok hareket gibi Katolik kilisesini uğraştırmıştır.

Kathorosçuluk, XIII. Yüzyılda görülen en etkili sapkın harekettir. Fransa'nın Albi şehrinde etkili olmuşlardır ve bu nedenle Albililer olarak da anılmışlardır. Katharlar, düalist bir bakış açısına sahiptir (Ülgen, 2020:155). Katharlar için Orta Çağ'ın en büyük dini hareketiydi demek mümkündür. Öylesine etkiliydiler ki Katolik Kilisesi onları *Büyük Sapkın Hareket* olarak isimlendirirdi. XII. yüzyıldan XIII. yüzyıla geçiş süreci, Katharların en etkili ve güçlü oldukları dönem olduğu söylenebilir. Bu dönemde Aragon'dan Flanders'a, Napoli'den Languedoc'a kadar Katharların varlığı bilinmektedir. Katharlar, halk tarafından da benimsenmişti. Hatta krallardan kontlara, marangozlardan dokumacılara kadar birçok kesimden taraftar ve destekçi edinmişlerdir. Katharlar, kadınlar tarafından da benimsenen bir hareket olmuşlardır. Katharlar Roma'ya korku salacak kadar etkili bir noktaya gelmişti. O açıdan Katolikliğin

Katharlarla mücadele etmiş olması normal karşılanmalıdır. Zira Fransa'nın güneyindeki bazı bölgelerde Katharlar Katoliklerden sayıca daha fazlaydı (Çetin Ünal, 2023a: 32). İş öyle bir noktaya gelmişti ki bazı Katolik papazlar Katharları doğru yola döndürebilmek amacıyla tıpkı havariler gibi sade bir hayat yaşamının etkili olacağına inanırdı (Smith, 1885: 373).

Kilise hiyerarşisine ve Katolik inançlara karşı çıkan bir hareket olarak bilinen Katharlara bakıldığında onların düşüncelerinin cinsiyet temelli olmadığı görülür. Zira onlara göre cinsellik, şeytana has bir olguydu (Şahin, 2021:3). Bu cinsiyeti temel almayan düşünce yapısı Katharların daha eşitlikçi bir öğreti sunmalarına yardımcı olmuş ve hareketi kadınlar için çekici hale getirmiştir. Katharların, Hristiyanlığın ilk halini yaşatmaya adanmış bir grup olarak görülebileceği ve bu yönüyle erkekler kadar kadınlara da değer verilip saygı gösterildiği söylenebilir. Üstelik Kathar hareketinde kadın liderlere de rastlanması kadınların erkeklerden daha aşağı görüldüğü bir toplumsal ortamda oldukça ilerici ve destekleyici bir tutumdu (Çetin Ünal, 2023a: 37).

Yeniden vurgulamak gerekirse Katharlar, Katolik Kilisesi'nin tanımadığı birtakım hakları kadınlara tanımaktaydı. Örneğin Katharosçuluğu benimseyen bir kadın, koşulları yerine getirdiği takdirde *Kusursuz* unvanına erişebilir ve böylece tıpkı erkekler gibi şeytanın boyunduruğundan kurtulabilirdi. Katharlarda *Kusursuzlar* adı verilen bu sınıf aslında Katharların kaderini belirleyen küçük bir gruptu. *Kusursuzlar*, eşit sayıda kadın ve erkekten oluşurdu, sayıları ise toplam taraftarlar göz önüne alındığında çok olmadığı söylenebilir (Lambert, 2015a:145). *Kusursuzlar* o kadar temiz ve erdemli bir hayat yaşamışlardır ki düşmanları bile onların gerçekten kutsal ve iyi insanlar olduklarını kabul etmişlerdir (Çetin Ünal, 2023a: 32). *Kusursuz* statüsü almış bir kadın, baş rahibeden daha etkiliydi (Ülgen, 2020: 156). Kişiler ancak *Consolamentum töreni* ile *kusursuzlar* grubuna dâhil olabiliyordu. Bu törenlerde kişi *Pater Noster* duasını okumaya yetkili sayılıyor ve kişinin ruhu şeytanın tesirinden sıyrılıyordu (Lambert, 2015a: 145). Bu seremoni, bir tür vaftizdi ancak su kullanılmıyordu (Ülgen, 2020: 155) Katharların kusursuz vaftizleri, yeni inancın kabulünü sembolize eden bir takım ritüelleri kapsamaktadır. Bu kişinin eskiden inandığı tüm inanç sisteminden sıyrılmış ve yeni öğretilere zihnini ve yüreğini açmış olduğu manasına gelmekteydi. *Consolamentum* töreni tamamen bunları ifade etmekteydi (Işık, 2019: 280). Ayrıca duayı yönetecek bir erkeğin bulunmadığı durumlarda bir kadın *Kusursuz*, bu görevi üstlenebilirdi. Bir kadın *Kusursuz*, *Melioramentum* selamına muhatap olabilir ve tıpkı erkekler gibi öğretilerini yaymak için vaazlar verebilirdi. İşte tüm bu haklar Katharosçuluğu kadınlar için cazip hale getirmekteydi (Lambert, 1998: 155-156, 161). Malcolm Barber'ın Engizisyon kayıtlarına dayanan araştırmaları da bu durumu doğrulamaktadır. Buna göre Kathar Kilisesi'nde *perfecti* (erkek yetkinler) ile *perfectae* (kadın yetkinler) arasında ruhani yetki ve saygınlık bakımından bir ayrım yapılmamıştır. Bir *perfecta*, erkek meslektaşıyla aynı manevi hizmetleri sunabilmekte, *consolamentum* sakramentini yönetebilmekte ve inananlardan aynı saygıyı (*melioramentum*) görmektedir (Barber, 1977: 45, 48). Ayrıca bu kadınlar sadece manevi bir elit sınıf oluşturmakla kalmamış dokumacılık yapmak, yiyecek satmak veya kredi vermek gibi ekonomik faaliyetlerle de topluluğun devamlılığını sağlayan aktif ve merkezi bir rol üstlenmişlerdir (Barber, 1977: 49, 51).

Engizisyon kayıtları, kadın Katharların seçkin grubunu temsil eden *Kusursuzların* yetiştirildiği evlerle ilgili önemli bilgiler sunmaktadır. Özellikle köylerde kurulan bu evler kadınların eğitildiği, vaazların verildiği ve *Consolamentum töreni* için hazırlıkların yapıldığı merkezlerdi. Dul bir kadının evinde bu tür hizmetler sunması sık rastlanan bir durumdu. Hatta *Kusursuz* olabilmek için kocasından boşanan kadınlara dahi rastlanmaktaydı (Lambert, 2015a: 152).

Kusursuz kadın evleri, aynı zamanda kimsesiz ve yoksul kadınlara ve kızlara yuva olur, yemek ve eğitim imkanı sunardı (Loos, 1974:173). Kadınlar burada misafirperverliği ve diğer güzel ahlaki erdemleri öğrenir ve inandıkları değerleri yaymaya çalışırdı (Abels ve Harrison, 1979: 216). Lauragais semtinde Kathar kadınları, yoksullaşan soylu ailelerin kızlarını evlerine alarak onlara Kathar öğretisi doğrultusunda eğitim verilmiştir. Dolayısıyla kadınların Kathar inancının yayılmasında gösterdikleri çaba yadsınamaz. Bu cemaatte erkekler inananları güçlendirmek ve sayılarını artırmak için dolaşp vaaz verirken kadınlar da ev merkezli çalışmalar yürütürdü. *Blanche de Laurac* gibi *Kusursuz* olmayı başarmış soylu kadınlar, kendi evlerini *Kusursuzlar* için bir merkeze çevirmiş ve çocuklarını da bu değerlere göre yetiştirmiştir. *Furneria* adlı kadın da eşinden ayrılarak Kusursuz kadın evlerinden birinde yaşamış ve kendi çabalarıyla kızının da *Kusursuz* olmasını sağlamıştır (Lambert, 2015a: 152-156).

Katharlarda kadın konulu çalışmalar yapan ilk araştırmacılardan biri olan G. Koch'a göre Katharlar hareketine mensup kadınlar ve onların eksenindeki aileler, Orta Çağ'da erkek egemen sisteme ve Katolik Kilisesine başkaldırmışlardır (Uzunoğlu Saçmal, 2022: 60). Bu bağlamda aile dinamiklerini daha ziyade kadınların belirlediği inancı nedeniyle kadınların Kathar düşüncesini yayma konusunda çok önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Kathar öğretisini benimseyen kadınlar, özgürlük ve eşitlik için mücadele vermiş ve Katolik Kilisesi tarafından kadınların ikinci sınıf vatandaşlar olarak muamele görmesine karşı çıkmışlardır (Çetin Ünal, 2023a: 37). Bu sayede toplumun birçok kesiminden kadın bu harekete katılım göstermiştir (Godfrey, 2011:13).

Kilise, Katharların kadınlara verdiği değer kadınlara heretik akımlara çektiğini gözlemleyince bunun önüne geçmek için ilk rahibe topluluklarını oluşturmaya ve kadın manastırları kurmaya başlamıştır. Bu anlamda Katharların Kilise'nin bu zorunlu girişiminde etkili olduğu söylenebilir. Aslında Katharların sadece kadın manastırlarının kurulmasında değil, Kilise'de yüzyıllarca etkisini gösterecek olan Dominiken tarikatının kurulmasında, çeşitli reformların yapılmasında ve kilisede önemli yapısal değişikliklere gidilmesinde de dolaylı etkileri olmuştur (Uzunoğlu Saçmal, 2022: 132).

Kathar hareketinin içerisinde yayıldığı Languedoc toplumu ilerici ve gelişmiş bir toplumdur. Bu durum, hareketin kadınlar konusunda baskıcı ve kısıtlayıcı Kilise öğretilerinden uzak durmasını sağlamıştır. Katharların kadınlara dini lider statüsü vermeleri ve kadın-erkek eşitliğine inanmaları, Languedocların Katharlara karşı olumlu yaklaşmasında etkili olmuştur. Nitekim Katolik hiyerarşisi ile Kathar *perfectae*'si arasındaki temel zihniyet farkı 1207 yılında Pamiers'de gerçekleşen bir tartışmada somutlaşmıştır. Foix Kontu'nun kız kardeşi ve bir *perfecta* olan Esclarmonde de Foix, teolojik bir tartışmaya katılmak istediğinde Rahip Etienne de Nîmes tarafından "Gidin hanımefendi, ipliğinizi eğirin; bu tür tartışmalarda konuşmak size düşmez." sözleriyle azarlanmıştır. Bu olay Güney Fransa'nın kadınlara daha fazla kendini ifade etme imkânı sunan sosyal yapısı ile Kilise'nin kadını ikincil gören feodal ve hiyerarşik tutumu arasındaki çatışmayı gözler önüne sermesi bakımından dikkat çekicidir (Barber, 1977: 53-54). Bunun üzerine Aziz Dominik, bu durum karşısında kadınların Katolikliğe geri dönmesi için özel çalışmalar yapmaya başlamış, kadınlar için minik dini gruplar oluşturmuş ve hatta Katharların kadın çalışma gruplarından esinlenerek kadınlara has manastırlar kurmuştur. Bu manastırlar kısa zaman sonra Dominiken tarikatının eğitim merkezlerine dönüşmüş ve çok sayıda kadın ile çocuk bu manastırlara yerleştirilmiştir (Uzunoğlu Saçmal, 2022: 132).

Kiliseye göre sapkın bir hareket olarak görülen diğer bir grup da XII. yüzyıl gezgin vaiz hareketlerinden biri olan Valdocularıdır. Valdocular, bir reform hareketidir. Bu hareket Lyons'lu zengin bir tüccar olan Peter Valdo tarafından 1170'lerde mülkünün önemli bir bölümünü bağışlayarak fakir, mütevazı bir

yaşam sürmeye karar vermesiyle başlatılmıştır (Le Goff, 2019: 94). Valdo, Kitabı Mukaddesin bir kısmını tercüme ettirmiş ve bu bölümleri ezberlemek suretiyle vaazlarında kullanmıştır (Bainton, 1956: 51). Peter Valdo, İncil'deki "Eğer kâmil bir kişi olmak istiyorsan, git elindekileri sat ve fakirlere ver; o zaman gökte hazinen olur. Sonra gel benim takipçim ol." emrine uyduğunu ifade etmiştir (Matta, XIX; 21). Valdocular, halkın İncil'i daha iyi anlaması için onu yerel dillere çevirmeleriyle dikkat çekmişlerdir. Valdocular, dönemin hızla genişleyen ticaret sınıfını ve kilise adamlarının zenginliğini doğru bulmuyorlardı. Sade bir hayatı öngörüyorlardı ve kısa sürede birçok taraftar kazanmışlardı. Valdo, İncil'i vaaz etmeye başlamış, vaazlarında din adamlarını yermiştir Amacı, İncil'deki *Yetmişler* gibi, *Havariler* gibi, yoksul bir hayatı anlatmak ve yaşamaktı. Bu hareket, 1184 Verona Konsili'nde Papa III. Lucius tarafından çıkarılan *Ad abolendam* fermanıyla Kilise teşkilatı tarafından bütünüyle reddedilmiş ve heretik ilan edilmiştir (Yavaş, 2022: 69).

Valdocuların da kadınlara yaklaşımı Katoliklerden farklı olup Katharlarla benzerlik arz etmekteydi. Valdocular, 1180'den sonra kadınlara vaftiz etme, vaaz verme, hatta papazlık rütbesine sahip olma gibi erkeklerle eşit sayılabilecek haklar tanımışlardır. Valdocuların kadınlara karşı sergilediği bu eşitlikçi yaklaşım, başta Katharlar olmak üzere diğer heretik mezheplerde de dikkat çekmektedir (Federici, 2011: 62; Shahar, 2001: 24). Ancak Kenneth Mick'in çalışması, Valdocu hareket içerisinde kadınların konumunun statik olmadığını ve tarihsel süreçte belirgin bir dönüşüm geçirdiğini ortaya koymaktadır. Buna göre hareketin erken dönemlerinde (yaklaşık 1170-1230) kadınların vaaz verme ve öğretme faaliyetlerinde buldukları doğrulanmakla birlikte resmi konsillerde veya tartışmalarda liderlik rolü üstlendiklerine dair kanıtlar sınırlıdır. Ayrıca Valdocu karşıtı polemiklerin kadınların bu rollerini abartmış olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. İlerleyen süreçte (yaklaşık 1300-1530) hareketin kurumsallaşması ve baskıların artmasıyla birlikte kadınların kamusal alandaki görünürlüğü azalmıştır. Bu geç dönemde vaizlik görevi sadece erkeklere hasredilmiş, kadınlar ise daha çok sözlü tarihi ezberleme, aktarma ve potansiyel inananları harekete kazandırma gibi geri plan görevler üstlenmişlerdir. Nitekim 1532 yılında *Valdocu rahibeler* düzeninin kaldırılmasıyla kadınların rollerindeki bu ayrışma ve özelleşme süreci tamamlanmıştır (Mick, 2014: 102-104). Valdoculara karşı yürütülen politikanın başarısız olmasından sonra Papalığın bu durumdan ders çıkararak benzer söylemlere sahip olan Fransiskanlar ve Dominikenlere karşı daha dikkatli davranmaya başladığı ve bu hareketlerden istifade ettiği öne sürülmüştür (Eliade, 2003: 214).

Beguine hareketi de Orta Çağ'da dikkate değer bir etki yaratan kadın hareketlerinden biri olarak öne çıkmaktadır (Ülgen, 2024: 84). Bu hareketin tarihsel analizi, Beguinelerin ortaya çıkışından önceki dönemde kadının toplumsal konumu ve hareketin kadınlar üzerindeki dönüştürücü etkisinin incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Orta Çağ Avrupası'nda kadınlar ekseriyetle yok sayılmış ve toplumsal varlıkları göz ardı edilmiştir. Dönemin tek hegemonik gücü olan Kilise kendi otoritesi dışında hiçbir gücün veya düşüncenin meşruiyetini tanımamıştır. Bu bağlamda kadınlar şeytan, büyücü veya falcı gibi nitelermelerle marjinalize edilerek suçlamaların odağı haline getirilmiştir. Nitekim Engizisyon mahkemelerinde çok sayıda kadın cadılık ithamıyla idam edilmiştir. Ancak tüm bu baskıcı atmosfere rağmen kendini geliştiren ve varlığını kanıtlamaya çalışan kadın figürlerine de rastlanmaktadır (Çetin Ünal, 2023b: 10).

Hristiyanlık tarihinde kadınların iştirak ettiği mistik yapılanmalar Beguineler ile sınırlı olmayıp erken dönemlerden itibaren mistik eğilimli kadınların toplumda yer edindiği görülmektedir. Örneğin hasta bakımı ve yardıma muhtaçlara hizmeti esas alan kadim *Hospital Orders* geleneği, Kilise tarafından

heretik ilan edilen *Humiliati*, *Premonstratensianlar* ve daha sonraki süreçte tezahür eden *Devotio Moderna* (Modern Dindarlık) gibi hareketlerin yanı sıra Dominicans, Cistercians, Benedictines, Franciscans ve Karmelit tarikatları da bünyesinde kadınlara alan açılmıştır. Ancak bu gruplardaki kadınların büyük çoğunluğu kadınlara özgü müstakil bir çatı altında örgütlenmekten ziyade genellikle dilenci tarikatlara eklenen kadın evlerinde ve sınırlı sayıda temsil imkânı bulmuşlardır. Herhangi bir kurumsal yapıya bağlı olmaksızın faaliyet gösteren bağımsız mistik kadınlara ise nadiren rastlanmaktadır (Temiztürk, 2022b: 48).

XII. ve XIII. yüzyıllarda çok sayıda kadın bekâret, yoksulluk, dua ve oruç gibi dini vaatler ekseninde Beguinelerin dindar topluluklarına katılım sağlamıştır (Rückert, 2009: 52). Kendi ekonomik ihtiyaçlarını bireysel emekleriyle kendileri sağlayan bu dindar kadınlar, herhangi bir kurumsal hiyerarşi veya örgütlü yapı içerisinde yer almamıştır. Topluluk mensuplarına yönelik bağlayıcı bir yemin mükellefiyeti getirmeyen Beguineler, maddi birikimden imtina ederek gönüllü yoksulluk prensibini tercih etmiştir (Ülgen, 2020: 160-161). Hristiyanlığın hayırseverlik ülküsü doğrultusunda hareket eden Beguineler, ihtiyaç sahibi hemcinslerine destek olmak, hastalara ve ölüm döşeğindeki bireylere özveriyle bakım sağlamak amacıyla hayatlarını bu hizmete adanmıştır (Witt, 2005: 13). Dindar bir yaşam pratiği içerisinde iffet ve takva odaklı bir hayat sürmeye odaklanan Beguineler evlilik veya seküler çalışma hayatına dönme iradesi gösterdiklerinde topluluktan ayrılma özgürlüğüne sahip olmuşlardır. Rahibelerin aksine kendilerini bağlayan resmi ve ebedi yeminlerin bulunmaması onlara daha esnek bir yaşam alanı tanımış ve yine rahibelerden farklı olarak özel mülkiyet hakkını muhafaza etmelerine olanak sağlamıştır. Gündelik yaşam pratiklerini dini ideallerle sentezleyen bu kadınlar, seküler dünya ile münzevi yaşam arasında keskin sınırlar çizmemiştir. Bu bağlamda benimsedikleri sade ve dindar yaşam tarzıyla laik kesimden ayrışırken manastır kurallarına tâbi olmamaları bakımından da rahibelerden farklılaşan özgün bir hareket niteliği taşımaktadır (Temiztürk, 2022b: 49). Söz konusu hareketin coğrafi yayılımı incelendiğinde ise yoğunlukla Aşağı Ülkeler, Rheinland, Kuzey Fransa, İsviçre ve Orta Avrupa bölgelerinde etkinlik gösterdiği görülmektedir (Ülgen, 2020: 161).

Beguine hareketinin kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılması ve toplumsal kabul görmesi çok boyutlu dinamiklere dayanmaktadır. Öncelikle bu hareketin yerleşik Hristiyan manastır yaşamına alternatif bir yaşam pratiği sunduğu belirtilmelidir (Çetin Ünal, 2023b: 10). Bununla birlikte yetişkin erkek nüfusundaki azalma, demografik artış ve iktisadi faktörler de hareketin genişlemesini tetikleyen unsurlar arasında sayılmaktadır (Kahveci, 2013). Ayrıca bu yapı, Kilise hiyerarşisine doğrudan eklenmeksizin dindar bir yaşam sürdürme arzusunda olan bireyler için alternatif bir mecra işlevi görmüştür (Temiztürk, 2022b: 53).

Öte yandan Beguinelere yönelik Kilise içerisindeki algı, tarihsel süreçte ikircikli ve farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Din adamlarının bir kısmı bu kadınları kendi hallerinde yaşayan dindar bireyler olarak nitelendirirken diğer bir kesim onları tehlikeli bir grup olarak tanımlamıştır. Hareketin XIV. yüzyıldan önce dikkatleri üzerine çekmesinin temelinde bu tartışmalar yatmaktadır. Başlangıçta kilise yetkilileri tarafından takdirle karşılanan ve hayranlık uyandıran bu kadınların bilahare baskı ve takibatın hedefi haline gelmesi sahip oldukları göreceli özgürlüklerin ve öz yönetim kapasitelerinin dini otorite ve kontrol mekanizmaları açısından bir tehdit olarak algılanmaya başlanmasıyla ilişkilendirilmektedir (Çetin Ünal, 2023b: 13). Nitekim başlangıçta hem laik hem de dini çevrelerden destek gören Beguine yaşam tarzı, zamanla zulme ve eleştiriye maruz kalmıştır (Kastenhofer, 2010: 7). Beguineler, XIV. yüzyılda tarih sahnesinden silinmiştir (Lambert, 1998: 254).

Benzer bir durum, XII. yüzyılda İtalya'nın Lombardy bölgesinde faaliyet gösteren ve Kilisenin sapkın kabul ettiği heretik bir akım olan *Humiliati Hareketi* için de söz konusudur. Bu harekette erkeklerin yanı sıra kadınlar da aktif rol almış, sağlık hizmetleri ve hasta bakımı gibi işlerde çalışmışlardır. Bu durum Papalık tarafından yasaklama kararı alınmasına neden olmuştur (Temiztürk, 2022b: 48). Dilenmek yerine vaaz hakkı isteyen ve insanları iyi olana yönlendiren bir ruhban sınıfı talep eden *Humiliati Hareketi*, kilise tarafından yasaklanmıştır (Ülgen, 2020, s.158)

İngiltere'de XIV. yüzyılın sonlarından itibaren etkili olan Lollard hareketi ise heretik akımların kadınlar için her zaman bir çekim merkezi olduğu yönündeki genel kabulün aksine farklı bir toplumsal cinsiyet tablosu sunmaktadır. Shannon McSheffrey'in (1995), 1420-1530 yılları arasındaki Lollard topluluklarını incelediği çalışması bu hareketin kadınlardan ziyade erkekleri cezbediğini ortaya koymaktadır. İncelenen topluluklarda yer alan şüphelilerin %72'sini (684 kişi) erkekler oluştururken kadınların oranı %28'de (271 kişi) kalmıştır. Üstelik kadınların harekete katılımı genellikle bireysel bir tercihten ziyade Lollard olan koca veya baba gibi erkek akrabaların etkisiyle ailevi bağlar üzerinden gerçekleşmiştir. Nitekim kadınların sadece %8'i ailesinde erkek bir Lollard olmadan harekete dahil olmuştur (McSheffrey, 1995: 3, 165-166). Lollard öğretisinin Orta Çağ Katolikliğinde kadınların görece etkin olduğu azizlere dua, Meryem Ana kültü ve imgelere tazim gibi pratikleri reddetmesi kadınların dindarlıklarını ifade edebildikleri, yaratıcı ve aktif rol oynadıkları alanları daraltmıştır. Bu durum hareketin kadınlar nezdindeki cazibesini erkeklere kıyasla sınırlandırmıştır (McSheffrey, 1995: 148). Buna karşın, Coventry gibi kentsel merkezlerde Alice Rowley gibi yüksek sosyal statüye sahip kadınların liderliğinde kadınlara özgü toplantıların (conventicles) düzenlendiği ve kadınların okuma, öğrenme ve öğretme süreçlerinde daha aktif roller üstlendiği istisnai durumlar da görülmüştür (McSheffrey, 1995: 36, 124).

Batı toplumunda ortaya çıkan bir diğer heterodoks hareket olan *Montanizm* de kadınların liderlik rollerini benimsemesiyle dikkat çekmektedir. *Montanizm*'in öncülerinden olan Priscilla ve Maximilla gibi kadınlar, bu mezhebin önde gelen isimleri ve kurucuları arasında anılmaktadır (Hughes, 2021: 490-492).

Benzer şekilde XV. yüzyıl İngilteresi'nde ortaya çıkan Lollard hareketi, kadınların sadece pasif takipçiler olmadıklarını, aksine harekete anlamlı ve değerli katkılarda bulduklarını göstermesi açısından önemlidir. Margery Baxter ve Hawisia Mone gibi figürlerin yargılanma kayıtları, bu kadınların *sapkınlık okullarını* kendi evlerinin mahrem odalarında yönettiklerini, yasaklı kitapları saklayıp taşıdıklarını ve komşularını bu öğretiye davet ettiklerini ortaya koymaktadır (Edmonds, 2013: 22, 27). Lollard kadınları için ev, sadece fiziksel bir barınak değil, aynı zamanda Kilise otoritesinin nüfuz edemediği, İncil'in anadil olan İngilizce ile okunup tartışıldığı alternatif bir ibadet mekanıydı. Örneğin Margery Baxter, *gerçek haçın* kilisedeki cansız imgelerde değil, kişinin kendi evinde olduğunu savunarak kutsal mekan algısını sarsmıştır (Edmonds, 2013: 242-243). Ayrıca Baxter'ın rahminde bir *kurtuluş berati* taşıdığına dair iddiası, kadın bedeninin ve ev içi alanın kurumsal kilisenin denetiminden bağımsız bir kurtuluş ve otorite sahası olarak kurgulandığını göstermektedir (Edmonds, 2013: 266). Dolayısıyla bu kadınlar okuma-yazma bilmemeleri veya eve bağlı olmaları nedeniyle marjinalleşmek yerine bedenlerini ve evlerini *evanjelik birer araç* olarak kullanarak Lollard öğretisini yaşatmış ve yaymışlardır (Edmonds, 2013: 293).

Doğu Dünyasında Kadın Algısı

Doğu dünyasında kadın algısı her zaman aynı olmamış ve zaman içerisinde değişime uğramıştır. Dini öğretiler genellikle ilk dönemlerinde tüm toplumu kucaklayıcı bir mesaj içerir, kadın ve erkeğin eşit hak ve sorumluluklara sahip olduğu bir anlayışı benimserler (Calderini, 2022: 820; Shafî, 2012: 58). Ancak zaman içinde bu kapsayıcı öğreti, yerini çoğunlukla ayırıştırıcı bir bakış açısına bırakır (Bakhtiyar ve Rızaî, 2012: 62). Zira toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel yapılar da dini öğretilerin gelişim ve değişimini derinden etkilemektedir (Berktaş, 1995: 15). Bu çerçevede gerek Doğu toplumunda gerekse Batı toplumunda ilk dönemlerde mevcut olan eşitlikçi ve kucaklayıcı öğreti, sonradan kadına karşı olumsuz bir bakış açısına evrilmiştir. Doğu toplumuna gelince Hz. Peygamber'in davetine birçok kadının olumlu yanıt vermesi ve bu mesajı kitlelere taşımak için mücadele etmesi, ilk dönem İslam mesajının cinsiyetçilikten uzak, eşitlikçi ve kuşatıcı olduğunu göstermektedir (Tevhidî ve Shafî, 2013: 58).

Tabakat kitaplarında söz edilen kadın sahabelerin hayatından da anlaşıldığı üzere İslam toplumunun ilk dönemlerinde kadınlar zabıtalık, ilim ve kültür çalışmaları, siyasi ve sosyal faaliyetler ile hicret ve biat faaliyetlerinde varlık göstermişlerdir (Ezzuhaylî, 1990: 303; Azizi, 2015: 89). Kadınların çalışmaları engellenmemiştir (Moosa, 2022: 748) Kadınlar, bu dönemde savaflara da erkeklerle beraber katılmışlardır (Shavandî, 2012: 25). Bu açıdan ilk İslam toplumunda kadının biat, nikâh, vekâlet, vasiyet, hibe gibi ekonomik ve sosyal bütün haklar haklar noktasında erkeklerle eşit olduğu söylenebilir (Birekul, 2015:122). Ümmü Varaka, Hz. Peygamber tarafından erkek ve kadınlardan oluşan aile efradına ibadetlerinde imamlık etmek üzere görevlendirilmişti (Calderini, 2022: 828) Zira Kur'an-ı Kerim ve İslam öğretisi erkeği ve kadını yaratılışın özünde eşit insani cevhere sahip olarak görmekte ve kemâlât (olgunluk) yolunda cinsiyetin bir şart veya engel teşkil etmediğini açıkça belirtmektedir (Ahlakî, 2019: 8; Bakhtiyarî, 2010: 37). Nitekim Ahzâb Suresi 35. ayette inanan, itaat eden, sabreden, sadaka veren ve oruç tutan erkekler ile kadınların Tanrı katında aynı mağfirete ve büyük ödüle mazhar olacağı açıkça vurgulanarak manevi sorumluluk ve mükafat bağlamında cinsiyet eşitliği ortaya konmuştur. Benzer bir teolojik eşitlik vurgusu Nahl Suresi 97. ayette de görülmekte; "Kadın veya erkek, kim inanarak salih amel işlerse ona mutlaka güzel bir hayat yaşatacağız." denilerek ruhsal kurtuluşun ve tanrısal lütfun cinsiyete değil, salt inanç ve eyleme dayandığı temellendirilmektedir.

Ancak ilk dönem sonrası İslam toplumu için aynı eşitlikçi durumdan söz etmek güçtür. Zira ilk dönem İslam toplumunda kadınlar, erkeklerle eşit bireysel haklara sahipken ve onlarla birlikte sosyal hayata katılabilirken sonraki dönemlerde bu durum değişmiştir (Nazarî, 2006: 20; Zeydan, 1993: 922). Bu durumun nedeni olarak Hz. Muhammet sonrası kadınlara yönelik olumsuz yaklaşımlar zikredilebilir.

İslam toplumunun coğrafi ve toplumsal sınırlarının genişlemesi ve farklı kültürlerle etkileşime girmesi çeşitli sorunları ve dönüşümleri de beraberinde getirmiş ve kadınlar da bu süreçten etkilenmiştir (Biçer, 2011: 41; Nazarî, 2006: 20). Kent devletleri ve şehirleşmenin ortaya çıkışı, İslam toplumunda ataerkil sistemin güçlenmesine neden olmuştur (Berktaş, 1996: 80). Ancak aristokrat aile kadınları ile şehirli kadınlar nispeten kendi mahrem alanlarını yaratmakta başarılı olmuşlardır. Örneğin bazı kadınlar, kadınlara özgü okullar açmışlardır. Bu da kadınların toplumsal hayattan bütünüyle kopmadığını göstermektedir. Bilhassa saray ortamında ve entelektüel varlıklı ailelerde yaşayan kadınlar, ilim ve kültür hayatında faaliyet göstermeye devam etmiş, ilim-sanat meclislerine katılmış ve ders vermişlerdir (Özlük, 2019:1). Örneğin Hz. Hüseyin'in kızı Sükeyne bint Hüseyin (ö. 735), bu seçkin ve entelektüel kadın profilinin en çarpıcı örneklerinden biri olarak gösterilebilir. O, sahip olduğu yüksek kültür, şiir ile musikiye dair derin anlayışı ve zarif kişiliğiyle dönemin hukukçularını, şairlerini ve sanatçılarını evinde

toplamsı; Hicaz bölgesinin edebiyat ve kültür hayatına yön veren öncü bir kadın olarak toplumda yer almıştır (Hitti, 2011, s. 374). Bu dönemde kadınların ilim ve edebiyat meclisleri dışında siyasetle de ilgilendikleri görülmektedir. Örnek olarak Hz. Hüseyin'in elçisi Müslim bin Akil'e yardım eden ve Hz. Hüseyin'in Kufe'ye gitmesini engellemek için mektuplar yazan kadınlar gösterilebilir (Rezevibini, 2004: 5). Fakat sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in vefatının ardından "Kadınlara okuma ve yazma öğretmeyin." gibi uydurma hadislerin ortaya çıkışıyla birlikte kadınların bilgiden ve eğitimden uzaklaştırıldığı ifade edilebilir (Goldziher, 1988: 90).

Kadının eğitim hayatından uzaklaşmasının Hz. Ömer'in hilafeti döneminde başladığı söylenebilir (Gözütok, 2001: 11). Hristiyan dünyasında Aziz Pavlus'un ataerkilliği kurumsallaştırmasına benzer şekilde Hz. Ömer döneminde (634-644 hicri) kadınların camiye gitmeleri tasvip edilmemiş, Peygamber eşlerinin hacca gitmelerine de yasak getirilmiştir (Berktaş, 1996:121). Aynı şekilde Emevi Halifesi İkinci Velid döneminde harem uygulaması başlamış ve böylece kadın, kademeli olarak sosyal hayattan uzaklaştırılmaya başlamıştır (Şeyban, 1996: 16).

Abbasilerin ilk dönemlerinde kadınlar; İslam hukuku, felsefe, tıp, astronomi, şiir, edebiyat ve musiki gibi pek çok ilim ve sanat alanında varlık göstermiş, hatta saraylarda dönemin âlimleri huzurunda bu alanlarda çetin imtihanlar verebilecek düzeyde entelektüel bir seviyeye ulaşmışlardır (Hitti, 2011, s. 537). Örneğin, Harun Reşit ve Memun dönemlerinde kadınlar halifeler huzurunda erkeklerle ilmi münazaralarda bulunmuş (Hasan, 1997: 342), siyasette de etkili olmuş ve devlet yetkililerini karar noktasında yönlendirmişlerdir (Kardan, 2013: 14). Ancak Abbasilerin son dönemlerine doğru durum tamamen farklı bir boyut kazanmış ve kadınlar eğitimden uzak tutulmuşlardır (Tanukhî, 1971: 174).

Doğu dünyasında önemli ve etkin bir siyasetçi olan Nizamülmük'ün şu sözleri de Peygamber sonrası dönemlerde kadına bakışın geldiği boyutları gözler önüne sermektedir: "Tarihin bütün devirlerinde hükümdarın karısı hükümdara egemen olduğunda rezalet, şer, fitne ve fesattan başka bir şey ele geçmemiştir." (Nizamülmülk, 2009: 163). Bu sözler aslında Nizamülmülk'ün Melik Şah'ın eşi Terken Hatun'la olan anlaşmazlığı üzerine söylediği de düşünülebilir (Calderini, 2022: 828).

Kadın konusunda Endülüs toplumu özel bir öneme sahiptir. Zira Endülüs'te kadınlar sosyal alanda varlık göstermeyi başarmıştır. Kadınlar burada kendi medreselerini açmış ve talebe yetiştirmiştir. Ayrıca ekonomik özgürlüklerini elde edebilecekleri çeşitli faaliyetlere de katılmışlardır. Nitekim bu dönemde yaşayan ve hüsnü hat sanatında yetkin olan kadınlar Kur'an-ı Kerim'i ve diğer dini kitapları istinsah etmişlerdir (Çınar, 2015: 35). Endülüs kadınları bu dönemde tıp alanıyla da ilgilenmişlerdir (Kadiri, 2009: 100).

Görüldüğü gibi İslam toplumunda Hz. Peygamber'in vefatından sonra her ne kadar baskı altına alınmaya çalışılsa da kadınlar, toplum içinde var olma mücadelesine devam etmiştir. İslam'ın kutsal kitabında ilk günahın kadına yüklenmemiş olması (Birekul, 2015:118) ve Batı teolojisinde Hz. Havva'nın günahı nedeniyle bir lanet ve ceza olarak kodlanan doğum meşakkatlerinin (Le Goff, 2019, s: 318), Doğu teolojisinde kadını yücelten kutsal bir eyleme dönüşmesi bu durumun en önemli teolojik dayanaklarından. Öyle ki Lokman Suresi 14. ayette kadının hamilelik ve doğum sırasındaki çektiği acılar bir ceza olarak değil; evladın anneye şükran, saygı ve itaat duymasını gerektiren kutsal bir fedakârlık olarak övülmüştür. Hz. Peygamber'in ilk eşi olan Hz. Hatice'nin güçlü bir kişiliğe sahip olması ve Hz. Peygamber üzerinde etkili oluşu (Afrasyabpur ve Çardehçerik, 2012: 65; İbni Esir, 1996: 72), Hz. Peygamber'in diğer bir eşi olan Hz. Ayşe'nin ilme verdiği büyük değer ve katkı (Burke, 2022:

411) ve gerektiğinde halifelere karşı kendi görüşünü cesaretle ifade eden diğer kadınların varlığı göz önünde bulundurulduğunda İslam toplumunda kadınların toplumsal ve dini hayatın içinde var olmayı kısmen başardığı söylenebilir (Özdemir ve Ata, 2024: 100).

Doğu Heretikliğinde Kadın

Doğu toplumlarında tıpkı Batı toplumunda olduğu gibi, ana akımlara karşı çıkan, muhalefet eden ve yeni bir söylem geliştirme çabasında olan hareketler ortaya çıkmıştır. Bu hareketlere örnek olarak Karmatiler ve Nizarîler verilebilir. Doğu toplumlarında kadınların heretik akımlara ilgi duymasının altında farklı sebepler yatmaktadır. Sözelimi kadınların dini ve toplumsal mahrumiyet ve dışlanmışlık nedeniyle heretik akımlara meylettığı tezi, genel kabul görmez. Zira İslam toplumunda egemen Sünni anlayışın dışında kalmış ve sapkın olarak görülen grupların kadına bakış açıları ana akımın anlayışından büyük ölçüde farklılık göstermez. Bu nedenle İslam toplumlarındaki mahrumiyet ve dışlanmışlık nedeniyle kadınların heretik akımlara yöneldiği söylenemez.

Karmatiler, Sünni dairenin dışında kalmış heretik bir hareket olup İslam dünyasında ortaya çıkan eşitlikçi olmayan durumlarla ve iktisadi-sosyal farklılaşmayla mücadeleyi öğretisinin ana unsuru olarak kabul etmiş ve dünyaya adalet getirecek bir kurtarıcı beklentisi üzerine odaklanmıştır. Bu durum farklı alt yapılardan gelen insanlar için bir umut olmuştur (Ekinci, 2005: 97). Karmatiler zamanla Abbasilere ciddi bir tehdit oluşturan toplumsal protesto hareketi niteliği kazanmıştır (Daftary, 2017: 189). Karmatiler, ilahi öğretinin zahirî ve batınî manalar taşıdıklarına inanırdı. Onlara göre Peygamberler zahirî anlamları açıklar, batınî manaları ise ancak imamlar tevil edebilirdi. Birçok kavrama batınî, sembolik anlamlar yükleyen Karmatiler tenasühe de inanırlardı (Hizmetli, 2001: 513).

Karmatiler'in kadın algısıyla ilgili çelişkili bilgiler mevcuttur. Bir rivayete göre Karmatiler, topluluklarındaki kadınları diğer mallarla birlikte ortak olarak kullanmışlardır. Ayrıca, Karmati kadınları da tıpkı erkekler gibi çalışmakla yükümlüydü ve elde ettikleri gelirleri kendi yöneticilerine verme zorunluluğu vardı. Karmati kadınlarının bu şekilde rahat ve serbest hareket etmeleri, erkeklerle toplantılara katılmaları, Ehli Sünnet mensupları tarafından hafif meşrep bir tutum olarak görülmekteydi (Avcu, 2013: 357).

Doğu dünyasında varlık gösteren bir diğer heretik grup olan Nizarîler ve liderleri Hasan Sabbah da Doğu toplumunda ciddi bir etki bırakmıştır. İran'da İsmailî bir *Daî* olarak faaliyet gösteren Hasan Sabbah 1090 yılında Alamut kalesine hakim olmuş ve Nizarî devletini kurmuştur (Daftary, 2017: 459) Nizarîler daha çok siyasi bir hareket olarak kabul edilir. Din daha çok bir motivasyon aracı olarak kullanılmıştır. Hasan Sabbah, masum imama inanır ve batınî bir din anlayışını benimserdi (Özaydın, 1997: 347). Hasan Sabbah ve ahalişi Haşhaşiler olarak anılırdı, devlet adamlarına suikastlar düzenlerler ve herkesin kalbinin korkuyla dolmasına neden olurlardı (Shepard, 2022: 307). Hasan Sabbah'ın inancına göre yaratıcı akıl ve düşünce yoluyla bulunamazdı. Yaratıcı ancak imamın rehberliğiyle bulunabilirdi. Bu bilgiye ulaşmak için akıl yeterli olsaydı fikir ayrılıkları olmazdı. Akıl yeterli değildir. İmamın varlığı ve yol göstericiliği şarttır (Daftary, 2017: 517). Selçuklular, Nizarîlerin inançlarının halk arasında yankı bulmasının önüne geçebilmek ve Sünni öğretiyi güçlendirmek için medreseler açtılar (Yavarî, 2022: 470) Nizarîler de otoriteye meydan okumaya devam ettiler (Griffel, 2022: 477)

İsmaililerdeki takiyye ve gizlilik esası, Nizarî eserlerinin tahrip edilmesi ve kaotik siyasi ortam nedeniyle Nizarî İsmaililerin kadın algısına dair kesin bilgilere ulaşmak oldukça zorlaşmaktadır. Ancak Nizarî kadınlarının da diğer heretik akımlardaki kadınlar gibi ekonomik faaliyetlere katıldıkları ve

topluluklarına destek oldukları bilinmektedir. Hatta bizzat Hasan Sabbah'ın eşi ve iki kızının da bu faaliyetlerden muaf tutulmadığı görülmektedir (Furuzani ve Dehkan Husampur, 2011:160).

Orta Çağ Doğu dünyasında devlet kurmayı başaran ve heretik bir düşünce olan İsmaili inancını benimseyen Fatımîler; İsmaili inancını yaymak için *Dailik* sistemini geliştirmiş ve bu yolla inançlarını daha geniş kitlelere ulaştırma imkânına kavuşmuştur. (Chilunger, 2015: 106). *Dai*, insanları öğretmeye davet etmek için imam tarafından görevlendirilen kişiye verilen isimdir (Öz, 1993: 420).

Fatımî dönemine ait kaynakların daha ulaşılabilir olması nedeniyle Fatımîlerin kadın algıları hakkında daha fazla bilgiye ulaşmak mümkün olmaktadır. Fatımîlerde *Dâilerin* meclislerinde kadınlara da yer verildiği ve kadınların eğitiminin önemsendiği görülmektedir (Kazî Numan, 1995: 133). El-Ezher medresesinde özellikle saray eşrafından kadınlar için konuşmalar düzenlenmekteydi. Fatımîlerde erkek ve kadınların eğitim hakkı eşit görülmekteydi. Ayrıca Fatımîlerde kadın ekonomik hayatta da etkin rol almaktaydı. 1046 yılında memurluk görevini bırakarak hayallerinin peşinden giden İsmaili inancına mensup seyyah Nasır Hüsrev de (Waines, 2022: 442) *Sefername*'de bu durumdan bahsetmektedir (Furuzani ve Dehkan Husampur, 2011: 152-160).

Fatımî sarayında halifelerin anneleri, eşleri ve kızları yüksek bir statüye sahipti. Özellikle Fatımî hanedanına mensup kadınlar *al-Ciha al-'Âliya* (Yüce Kesim) ve *al-Seyyida* (Hanımefendi) gibi onur unvanları almaktaydı. Cami, ribat ve bilimsel kütüphaneler gibi hayır kurumları inşa ederek dinî ve toplumsal yaşamda aktif rol oynardı (Moustafa vd., 2023: 9).

Fatımî halifesi el-Aziz Billah'ın kızı olan Sitt al-Mulk de Fatımî Devleti yönetiminde belirgin bir siyasi rol oynamış ve kardeşi el-Hakim'in suikastında rol oynadığı iddia edildikten sonra el-Zahir'in ilk hükümdarlık dönemini yönetmiştir. Bu kadınların yüksek mevkilere ulaşması, İsmailî geleneğin kadınlara verdiği değer ve onlara atfedilen siyasi ve idari yeteneklerin kabulü ile yakından ilişkilidir (Moustafa vd., 2023: 7).

Etnografik araştırmalar; savaş ve zorunlu göç gibi sarsıcı süreçlerde yerinden edilen İsmailî Müslüman kadınların cemaatin sosyal yapısını ve dayanıklılığını muhafaza etme hususunda merkezi bir rol üstlendiğini göstermektedir. Söz konusu kadınlar dağılan cemaat yapılarını yeniden inşa etmek amacıyla çeşitli sorumluluklar almışlardır. İbadet mekanlarının temizlenmesi, dini bayramlarda yemek hazırlanması veya yaşlı bireylere bakım sağlanması gibi görünüşte sıradan olan eylemler bu çabaların temelini oluşturmaktadır. Toplum tarafından çoğunlukla göz ardı edilen bu gündelik pratikler ve emekler, aslında toplumsal yaşamın ve ruhani dokunun kesintisiz bir şekilde devam etmesi bakımından hayati bir öneme sahiptir. Özetle kadınların sergilediği bu fedakârlıklar, onların cemaatin inşası ve devamlılığındaki görünmez fakat son derece derin olan katkılarını gözler önüne sermektedir (Khoja-Moolji, 2023: 288-289, 294).

Ancak Fatımî döneminde kadınlara yönelik farklı tutumlardan da söz etmek mümkündür. Söz gelimi Fatımî halifesi Hakim Biemrillah döneminde kadınlarla ilgili ciddi yasaklar konulmuştur. Kadınların dışarı çıkmasını önlemek için kadın ayakkabısı imalatı durdurulmuş, sadece ihtiyaç sahibi kadınların her yerlerini örterek ticaret yapmasına izin verilmiştir (Bağlıoğlu, 2012: 11).

Bu çerçevede örneğin Sünni toplumun dışında varlığını ortaya koyan ve başarılı bir yönetici olan Melike Erva da anılabilir. Melike Erva, Suleyhi Devleti hükümdarlarından. Suleyhi devleti Hicri 439-532 yıllarında varlığını sürdüren, İsmailî öğretiyeye mensup, Fatımî halifeliğine bağlı olan bir devletti. Yemen'de hüküm sürmekteydi. Kurucusu Ali b. Muhammed es-Suleyhi'dir (Özlük, 2021, s. 121).

Melike Erva, ilk kadın Şii hükümdar unvanına sahiptir. Fatımî halifesi kendisini takdir etmiş (Chilunger, 2015: 114) ve *daîlikten* hüccet makamına yükseltmiştir ki bu durum, İsmailî tarihinde bir ilktir (Ahmedi, 2007: 41). Melike Erva, halkı tarafından da çok sevilen bir liderdi (Tahiri, 2017: 150). Edebi metinlerde de onu güzel ahlakından övgüyle söz edilmiştir (el-Şami, 2013). Melike Erva'nın kadınların eğitimine çok değer verdiği, kendi döneminde kadınlar sıkı bir eğitim aldığı ve bu kadınlardan geriye birtakım elyazmalarının kaldığı bilinmektedir. Ancak Melike Erva'nın İslam toplumunun kadına karşı olumsuz tutumlarından dolayı İsmailî öğretiyi benimsediğine dair herhangi bir tarihi veri bulunmamaktadır. Bu tür tercihlerin temel saiklerinin siyasi olduğu söylenebilir.

Melike Erva dışında İsmailî hareket içerisinde yer alan ve adından söz ettiren Es-Seyyide Rasad'dan da bahsetmek yerinde olacaktır. Kendisi Fatımî Devleti'nde cariyelikten naibeliğe yükselmiş ve yönetim üzerinde neredeyse kırk yıl etkili olmuş bir kadındır. Bu özelliğinden dolayı kendisine "iktidar kapısı" unvanı verilmiştir (Yazılıtaş, 2011: 529). Ancak Es-Seyyide Rasad'ın da egemen Sünni dünyanın kadın bakış açısına bir tepki olarak İsmailî mezhebine mensup olduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Dolayısıyla İslam toplumunda kadınların heretik gruplara yönelme nedeninin sosyal mahrumiyet ve toplumsal dışlanmışlık olmadığı tezi, ana çizgiden ayrılmış hareketlerde faaliyet gösteren bazı kadınların hayatlarına bakılarak daha net anlaşılabilir.

Sonuç

Kadın konusu, oldukça kozmopolit bir yapıya sahiptir. Özellikle tarihsel açıdan farklı bir öneme sahiptir diyebiliriz. Orta Çağ'ın en belirgin özelliği yeniden doğuş mantığıdır. Peki Orta Çağ açısından baktığımızda da bu yeniden doğuş mümkün olmuş mudur? Aslında evet. Avrupa açısından mümkün olmuştur. Çünkü bu dönemde pek çok Rönesans yaşanmıştır. Peki ya her biri sanatın farklı alanlarında başarılı olan ve her şeyin simgesi olan kadın figürünün sahibi olan kadınlar. Bu noktada da aklımıza farklı sorular gelmektedir. "Onlar için de bir Rönesans var mıydı? Ya da onlar, yarattıkları sanat eserleriyle bu Rönesansın bir parçası oldular mı?" gibi...

İşte bu çalışmada Doğu ve Batı heretikliğinde kadına olan bakış açısını değerlendirmeye çalıştık. Yapılan değerlendirme sonucunda özellikle yeni dini mesajların etkisi altındaki her toplumda kadınların, kendilerini muhatap alan ve erkek inananlarla eşit tutan yeni dinlere ilgi gösterdiği görülmüştür. Ancak bu mesaj geniş kitlelere ulaşip kurumsallaştıkça kadınlar yeni otoriteler tarafından toplumsal ve dini alandan uzaklaştırılmışlardır. Bu kısıtlayıcı tavır özellikle Batı toplumunda dini metinlerle de desteklenmiştir. Bu durum, özellikle Batı dünyasında kadınların farklı fikirlere ve kadınlara değer veren heretik akımlara ilgi duymalarında belirleyici rol oynamıştır. Önemli Kathar tarihçilerinden biri olan Wakefield, *Heresy, Crusade and Southern France* adlı eserinde Orta Çağ'da kadınların Kilise'nin öğretilerinden ziyade heretik öğretilere karşı daha istekli olduklarını belirtmiştir. Tarihçi G. Koch da Kathar hareketini, kadınların Orta Çağ'da erkek egemen sistemin temsilcisi olan Katolik Kilisesine başkaldırısı olarak tanımlamıştır (Uzunoğlu Saçmal, 2022: 60). Anlaşıldığı üzere Batı dünyasında siyasi, sosyal ve ekonomik olguların kadını kısıtladığı görülmektedir. Ancak bu durum Batı dünyasında kadınların bireysel olarak özgürleşme duygusunu tetiklemiştir ve günümüz toplumunda mücadeleci kadın hareketlerinin tüm dünyada oluşumunun zeminini hazırlamıştır.

Ancak Doğu dünyasında durum daha farklı bir seyir izlemiştir. İslam'ın ilk dönemlerinde kadınlar toplumsal hayatta erkeklerle birlikte ve eşit şekilde yaşamlarını sürdürmüş olsalar da özellikle Hz. Ömer dönemi, Emevi ve Abbasiler döneminde kadın toplumsal, dini ve siyasi hayattan uzak tutulmaya

çalışılmıştır. Ne var ki bu kısıtlayıcı tutum, kadınların dönemin sapkın denilen heretik akımlarına yönelmelerini tetikleyen temel etken olmamıştır. Bu da Doğu dünyasındaki kadına bakış açısının biraz daha farklı olduğunun apaçık göstergesidir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken husus Doğu dünyasında kadınların heretik hareketlere ilgi duymalarının daha çok siyasi sebeplere dayanmasıdır. Burada belki de Doğu dünyasındaki kadınların durumu da sosyolojik ve psikolojik olarak değerlendirilmelidir. Çünkü Doğu dünyasında süreç farklı olsa da kadınların bireyselleşme yönünde yeteneklerinin ve duygularının bastırılmış olması olasılık dahilindedir. Sebep ne olursa olsun Doğu ve Batı dünyasında kadınların heretik akımlara yönelmesi, toplumsal olarak büyük bir kimlik bunalımı ve arayışı içinde olduklarını göstermektedir. Kısacası kadınlar, erkek egemen zihniyetin inşa ettiği belirlediği normlar ve kurallar tarafından kontrol edildikleri, izlendikleri bir dünyada yaşadılar. Zira ideal yaşam tarzının bu olduğu düşünülüyor ve kadınların bu yaşam biçimine uyması bekleniyordu. Ancak kadınlar, her defasında küllerinden doğmayı başardılar. Bu çerçevede düşünce tarihine ilişkin dönemeçlerin çoğunda kadınların ve sanatın aslında pek çok ortak noktasının bulunduğu söylenebilir. Şöyle ki, kadınlar da sanat da yeni düşüncelere ilham kaynağı olmuş, uygar insanların yetiştirdiği lükslerdir.

Kaynakça

- Abaydın, H. (2023). Luther'in Katolisizm bağlamında kadın konusundaki eleştirileri ve reform sürecinde kadınların rolü. A. O. Kurt vd. (Ed.), *Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu -I- Bildiri Kitabı* içinde (s. 291-314). Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Yayınları.
- Abels, R., & Harrison, E. (1979). The participation of women in Languedocian Catharism. *Medieval Studies*, 41, 215-251.
- Afrasyabpur, A. E., & Çardehçerik, F. V. (2012). Nakş-i zen der zindigi-ye peyamberan-i ilahi. *Faslname-i İlmi-Pejuheşi-ye Zen ve Farhang*, 4(14), 57-68.
- Ahlakî, M. (2019). Caygah ve makam-e zen der Yehudiyet ve İslam. *Faslname-i Takhassusi-ye Pejuheşha-ye İslami-ye Cinsiyet ve Hanuvade*, 2(2), 7-17.
- Ahmedi, F. C. (2007). Daîyân hükümetger Suleyhi der Yemen. *Faslname-i İlmi-Pejuheşi Ulum-i İnsani-ye Danişgah-i Ezzehra*, 16(59), 33-56.
- Alexandre, M. (2005). İlk Hıristiyan kadınlar. G. Duby ve M. Perrot (Edler.), *Kadınların Tarihi I (Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizlere)* içinde (s. 407-441). (A. Fethi, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Alvikî, A. E. (1979). *Zen der ayine-yi tarih*. Şirket-i Çap-e Tahran.
- Avcu, A. (2013). Bir ötekileştirme aracı olarak ibaha: İsmâîlîlik örneği. *Mezhep Araştırmaları*, 6(2), 355-390.
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli büyük Türkçe sözlük*. Kubbealtı Yayınları.
- Azizi, H. (2015). Caygah-i ilmi-ye zenan der tarihnigari-ye muslimin. *Pejuheşhaye Tarihi (İlmi-Pejuheşi) Danişgah-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani Danişgah-i İsfahan*, 7(1), 85-102.
- Badinter, E. (1992). *Annelik sevgisi: 17. yüzyıldan günümüze bir duygunun tarihi* (K. Çelik, Çev.). Afa Yayınları.

- Bağlıoğlu, A. (2012). Sıradışı bir Fatimî halifesi: Hâkim Biemrillâh. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4(8), 4-32.
- Bainton, R. H. (1956). *The medieval church: The age of the reformation*. D. Van Nostrand Company.
- Bakhtiyar, M., & Rızaî, E. (2012/1391 ş.). Berresi-ye makam ve caygah-i zen der İslam ve Mesihîyet. *Faslname-i İlmî Pejuheşi-ye Zen ve Farhang*, 3(11), 61-73.
- Bakhtiyarî, M. (2010/1388 hş.). Makam-i zen der irfan ba tekye ber ârâ-yi İbni Arabî. *Neşriye-i Zen ve Farhang*, 3, 35-39.
- Barber, M. C. (1977). Women and Catharism. *Reading Medieval Studies*, 3, 45-62.
- Berktaş, F. (1995). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın*. Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (1996). *Tarihin öte yakası: Kadın tarihi*. Metis Yayınları.
- Biçer, R. (2011). Orta Çağ İslam teolojisinde kadın imgesi. A. Çetin (Ed.), *Orta Çağda kadın içinde* (s. 28-45). Lotus Yayıncılık.
- Birekul, M. (2015). Adalet-eşitlik dikotomisi ve toplumsal bir tip / cinsiyet olarak ilk dönem İslam toplumunda kadın. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 114-133.
- Bloch, M. (2005). *Feodal toplum* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Bloch, R. H. (2003). *The anonymous Marie de France*. University of Chicago Press.
- Boccaccio, G. (2013). *The Decameron* (W. A. Rehorn, Ed.). W. W. Norton & Company. (Orijinal eserin yayım tarihi 1353).
- Bolton, B. M. (1976). Mulieres sanctae. S. M. Stuard (Ed.), *Women in medieval society içinde* (s. 141-159). University of Pennsylvania Press.
- Burgess, G. S., & Busby, K. (2003). Introduction. M. de France, *The lais of Marie de France* (G. S. Burgess ve K. Busby, Çev.; s. 7-36) içinde. Penguin Classics.
- Burke, J. C. (2022). Eğitim. A. Rippin (Ed.), *İslam dünyası içinde* (s. 435-452). (M. N. Şellaki, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 2008).
- Calderini, S. (2022). Kadınlar toplumsal cinsiyet ve insan hakları. A. Rippin (Ed.), *İslam dünyası içinde* (s. 818-835). (M. N. Şellaki, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 2008).
- Caterina, A. (2022). *Boundaries of identity and gender in classical antiquity: Warrior women and witches* [Yayımlanmamış lisans tezi]. John Cabot University.
- Chilunger, M. A. (2015). Caygah-i zenan der teşkilat-i davet-i Fatimîyan. *Pejuheşha-yi Tarihi-yi İran ve İslam*, (15), 105-120.
- Cosman, M. P. (2000). *Women at work in medieval Europe*. Checkmark Books.
- Çeken, M. (2023). Tapınak şövalyelerinde kadın. *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 87(308), 23-51.
- Çetin Ünal, B. (2023a). Sapkın bir hareket olarak Katharizmde kadının yeri. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 20(20), 31-40.
- Çetin Ünal, B. (2023b). Orta Çağ Avrupası'nda mistik bir oluşum: Beguineler. *ETÜT Dergisi*, 6, 9-20.

- Çınar, F. M. (2015). Astronomdan gramer uzmanına, doktordan kâtime Endülüslü kadınlar. *Derin Tarih*, (Özel Sayı 4), 32-37.
- Daftary, F. (2017). *İsmâîlîler: Tarihleri ve öğretileri*. Alfa Yayınları.
- Daftary, F. (2020). *Şii İslam tarihi*. Alfa Yayınları.
- Duby, G. (2015). *Batı'da aşk ve cinsellik*. (A. Gür. Çev.) İletişim Yayınları.
- Edmonds, K. (2013). *Beware of the bee: Lollard women and the fifteenth-century heresy trials in the diocese of Norwich, England* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Murdoch University.
- Ekinci, A. (2005). *Ortadoğu'da marjinal bir hareket: Karmatiler: Ortadoğu'da ilk sosyalist yapılanma*. Odak Yayınları.
- El-Şamî, F. (2013/1392 hş.). Banu-yi Erva, ferman reva-yi İsmailî mezheb-i Yemen (Z. İshakî, Çev.). *Neşriyey-i Heft Aseman*, 15(56), 109-130.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi Muhammed'den reform çağına III* (A. Berktaş, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Er, N. (2024). Tek tanrılı dinlerde kadının yeri ve rolü: Sosyolojik bir inceleme. *Şura Akademi Dergisi*, (7), 69-85.
- Esen, S. (2020). Katolik Kilisesi'nin heretik hareketlerle mücadelesinde engizisyon mahkemelerinin ve Dominiken Tarikatı'nın rolü. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, 10, 68-84.
- Ezzuhayli, V. (1990/1411 h.). *Tefsir el-munir* (Cilt 9). Dar el-Fikr el-Muasır.
- Favier, M. (1967). *Christine de Pisan: Muse des cours souveraines*. Lausanne, Rencontre
- Federici, S. (2011). *Caliban ve cadı* (Ö. Karakaş, Çev.). Otonom Yayıncılık.
- Frugoni, C. (2005). Tasavvur edilmiş kadın. G. Duby ve M. Perrot (Edler.), *Kadınların tarihi 2 (Orta Çağ'ın sessizliği)* içinde (s. 216-403). (A. Fethi, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Furuzani, S. E., & Dehkan Husampur, Z. (2011/1390 ş.). Berresi-ye nekş-e zenan der tarih-i tahavvulat siyasi ve ictimai-ye İsmailiyan. *Mecelle-ye Pejuheşha-ye Tarihi-ye Danişgah-i Sistan ve Belucistan*, (9), 149-170.
- Godfrey, J. E. (2011). *Attitudes toward post-menopausal women in the high and late Middle Ages, 1100-1400*. Xlibris Corporation.
- Goldziher, I. (1988). İslam'da eğitim. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2(7), 79-94.
- Gözütok, Ş. (2001). İslam tarihinde kadın öğretimi ile ilgili bazı yaklaşımlar. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2), 269-301.
- Griffel, F. (2022). Gazzalî. A. Rippin (Ed.), *İslam dünyası* içinde (s. 475-484). (M. N. Şellaki, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 2008).
- Gündüz, Ş. (2004a). Başkaldırı geleneği ve heterodoksi. *Bilimname*, 6(3), 75-85.

- Gündüz, Ş. (2004b). Dinlerde ayrılık ve çatışma: Ortodoks-heresi kavgası. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), 2-19.
- Hadimi, M. A., & Hüseyini, A. (2014/1393 hş.). Berresi-ye nekş-i zen der Yahudiyat. *Faslname-i İlmi Pejuheşi-ye Zen ve Farhang*, 5(22), 71-85.
- Hanning, R., & Ferrante, J. (1982). Introduction. M. de France, *The lais of Marie de France* (R. Hanning ve J. Ferrante, Çev.) içinde. Labyrinth Press.
- Hasan, İ. H. (1997/1376 hş.). *Tarih-e siyasi-ye İslam*. Sazman-i İntişarat-i Cavidan.
- Haydarî, H., & İbrahimineşeb, Y. (2010/1389 hş.). Caygah-i zen der gozer-i tarikh ve seyr-i der hukuk-i an. *Faslname-i İlmi-Pejuheşi-ye Zen ve Farhang*, 2(5), 71-84.
- Hitti, P. K. (2011). *Siyasi ve kültürel İslam tarihi* (S. Tuğ, Çev.). İFAV Yayınları.
- Hizmetli, S. (2001). Karmatîler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 24) içinde. TDV Yayınları.
- Hughes, J. C. (2021). The forgotten disciples: The faithful witness of women in early Christianity. *Eleutheria: John W. Rawlings School of Divinity Academic Journal*, 5(1), s. 134-165.
- Işık, H. (2019). Katharlar: Balkan kökenli, Avrupa Orta Çağında Katoliklerce yakılarak öldürülen heretik Hristiyan dinî hareket üzerine bir inceleme. *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 279-321.
- İbni Esir, İ. (1996). *Kamil İbni Esir*. Darul Kitab-ul Arabî.
- İncil. (2009). (8. bs.). Yeni Yaşam Yayınları.
- Johnson, A. L. (2020). *Marie's knowing winks: Ironic play, courtly love, and the disruption of generic conventions in Chaitivel, Lanval, and Yonec* [Yüksek lisans tezi, Clemson University]. TigerPrints.
- Jones, L. (Ed.). (2005). Heresy: Christian concepts. L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion* (c. 6, s. 3926) içinde. Thomson Gale.
- Kadiri, F. (2009/1388 hş.). Nakş-i zan dar adabiyat-i Endülüs, ba te'kid bar Vellade. *Mutalaat-i İctimai-Revanşinahti Zenan*, (22), 97-114.
- Kahveci, K. (2013). Mistik düğün/Mystic wedding. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (50), 83-89.
- Kardan, S. G. (2013/1392 hş.). *Mukayese-i karkerdha-ye aşikar ve penhan-i siyasi-ye zenan der destgah-i hilafet-i Abbasi az Mutevekkil ta Elmu'tasimbillah* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Danişgah-i Ezzehra.
- Kastenhofer, M-R. (2010). *Die neuen Beginen-Eine Anregung für zeitgenössische kirchliche Lebensformen?* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Universität Wien.
- Kazıcı, Z. (2020). İslâm'da kadın: (Bir mukayese). *İlahiyat Akademi Dergisi*, (11), 57-72.
- Kazî Numan, E. N. B. M. (1995). *Risale iftitah adda'va*. Daru'l Manzar.
- Khoja-Moolji, S. (2023). *Rebuilding community: Displaced women and the making of a Shia Ismaili Muslim sociality*. Oxford University Press.

- Kinoshita, S., & McCracken, P. (2012). *Marie de France: A critical companion*. D. S. Brewer.
- Kur'an-ı Kerim meali. (2001). (H. Altıntaş ve M. Şahin, Çev.) Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurt Fidan, M. (2019). *Gnostik metinlerde dişil imgeler: Nag Hammadi literatürü örneği* [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Lambert, M. (2015a). *Orta Çağ'da dinsel sapkınlıklar*. (E. Gökyaran, Çev.) Kabalıcı Yayıncılık.
- Lambert, M. (1998). *The Cathars*. Blackwell.
- Le Goff, J. (2019). *Orta Çağ Batı uygarlığı*. (H. Güven ve U. Güven, Çev.) Doğu Batı Yayınları.
- Loos, M. (1974). *Dualist heresy in the Middle Ages* (c. 10). Springer Science & Business Media.
- Magnus, A. (1669). *De secretis mulierum. Item, de virtutibus herbarum, lapidum et animalium*. Apud Henricum et Theod. Boom.
- Marie de France. (1987). *Fables* (H. Spiegel, Çev.). University of Toronto Press.
- McSheffrey, S. (1995). *Gender and heresy: Women and men in Lollard communities, 1420-1530*. University of Pennsylvania Press.
- Mick, K. (2014). Gender and heresy in medieval Europe: The roles of women in the Waldensian movement, c.1170-c.1530. *20th Annual Massachusetts Undergraduate Research Conference*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.16625.53602>
- Moosa, E. (2022). Sosyal değişim. A. Rippin (Ed.), *İslam dünyası içinde* (s. 738-753). (M. N. Şellaki, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 2008).
- Moustafa, Y. M., Mahmoud, S. A. E. R., & Abd El-Razik, S. S. (2023). Women in the Fatimid era (358-567 AH/969-1171 AD). *Minia Journal of Tourism and Hospitality Research*, 16(2), 1-24.
- Nazarî, Z. A. (2006/1384 hş.). Te'sir-i fatavat-i muslimin ber tahavvul-i paygah-i zen dar came'-yi İslamî. *Faslname-yi İlmî-Pejuheşi Danışgah-i Ezzehra*, 15(53), 19-44.
- Nizamülmülk. (2009). *Siyasetname* (M. T. Ayar, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Opitz, C. (2005). Geç Orta Çağ'da yaşam. G. Duby ve M. Perrot (Edler.), *Kadınların tarihi 2 (Orta Çağ'ın sessizliği)* içinde (s. 255-301). (A. Fethi, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Öz, M. (1993). Dâî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 8) içinde. TDV Yayınları.
- Özaydın, A. (1997). Hasan Sabbâh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 16) içinde. TDV Yayınları.
- Özdemir, M. N., & Ata, Z. (2024). Hz. Ömer döneminde kadının konumu. A. Karaoğlan (Ed.), *İlahiyat alanında uluslararası akademik çalışmalar* içinde (s. 95-114). Serüven Yayınevi.
- Özlük, E. (2019). *Orta Çağ İslam dünyasında iz bırakan Müslüman kadınlar* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi.
- Özlük, E. (2021). Yemen'de İsmaili Suleyhi Devleti ve ilk Şii kadın hükümdar Melike Erva. P. Ülgen (Ed.), *Orta Çağ'dan kesitler* içinde (s. 121-147). Yeditepe Akademi.

- Öztürk, B. (2021). *Josef Van Ess'e göre kelim literatüründe heretik gelenek* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Reader's Digest. (1969). *The Reader's Digest great encyclopedic dictionary*. Atlantic Book Company.
- Rezevibini, A. (2004/1383 ş.). *Te'sir-i taaruz-i sünen-i cahili ve amuzeha-i dini ber faalliyetha-i siyasi zenan dar dovre-i Beni Ümeyye ve asr-i evvel-i Abbasi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ezzehra Üniversitesi.
- Rhodes, C. (2012). *Modası geçmiş batıl inançlar kitabı, kara kediler ve kem gözler* (B. Ulukan, Çev.). Doğan Yayınları.
- Rückert, M. M. (2009). Regulierung und Differenzierung. Die "weibliche" Klosterlandschaft im deutschen Südwesten im Hochmittelalter. *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 27, 51-71.
- Shafîi, M. (2012/1391 hş.). Zen ez nigah-i peyamber. *Faslname-i İlmi-Pejuheşi-ye Zen ve Farhang*, 3(12), 23-35.
- Shahar, S. (2001). *Women in a medieval heretical sect* (Y. Lotan, Çev.). The Boydell Press.
- Shavandî, K. (2012/1391 hş.). *Vaziyet-i zenan der kurun sevvom ve charom hicri der khilafat-i Abbasiyan* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Danishgah-i Bakıelulum Aleyhisselam.
- Shepard, W. (2022). Şiilik. A. Rippin (Ed.), *İslam dünyası içinde* (s. 295-309). (M. N. Şellaki, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 2008).
- Sissa, G. (2005). Platon ve Aristoteles'in cinsiyet felsefeleri. G. Duby ve M. Perrot (Edler.), *Kadınların tarihi I (Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizlere)* içinde (s. 66-99). (A. Fethi, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Smith, P. (1885). *The history of the Christian church during the Middle Ages*. Harper & Brothers.
- Sophocles. (1994). *Antigone, Oedipus the King & Electra* (H. D. F. Kitto, Çev.). Oxford University Press.
- Şahin, B. (2021). Orta Çağ yazınsal ürünlerinde toplumsal cinsiyetin izleri. *ESOGÜ Tarih Dergisi*, 4(1), 1-18.
- Şeker, C. (2015). Yahudilikte evlilik ve cinsellik anlayışı/ahlakı. *İLTED*, (44), 247-271.
- Şeyban, L. (1996). *İlk dönem Abbasilerde kadın* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Tahirî, H. (2017/1395 hş.). *Süleyhiyân-i Yemen ba te'kit ber dâi eddua-yi Yemen: Melike Erva* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Danişgah-i Edyan ve Mezahib.
- Tanukhî, E. A. M. E. (1971). *Nashvar almuhadara ve akhbar almuzakere* (Cilt 2). Metabi' Dar Sadır.
- Temiztürk, H. (2022a). Orta Çağ'da Kilise ve Hristiyan mistikler arasındaki ortodoksi ve heresi tartışmasının temel nedenleri. *Orta Çağ Araştırmaları Dergisi*, 5, 73-83.
- Temiztürk, H. (2022b). Kutsallık ve heretiklik arasında bağımsız mistik kadınlar: Beguineler. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, 43-69.

- Tevhidî, E., & Şafîî, S. (2013/1392 ş.). Berresi-ye tarihi nakş-i İslam der tağyir-i sebk-i zindigi-ye zenan. *Faslname-i İlmi Pejuheşi-ye Zen ve Farhang*, 5(17), 55-64.
- Uzunoglu Saçmalî, Feyza. (2022). *XII. Ve XIII. Yüzyıl Languedoc Bölgesindeki "Katarlar" ve Katolik Kilisesi Çatışmasına Bourdieu'cu Bir Yaklaşım*. (Yayımlanmamış Doktora tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ülgen, P. (2018). *Kadınlar ve Cadılar*. Yeditepe Yayınları.
- Ülgen, P. (2020). *Orta Çağ Avrupa Tarihi*. Yeditepe Yayınları.
- Ülgen, P. (2023). *Orta Çağ Avrupası'nda Aşk, Tutku, Entrika ve Romantizm*. Yeditepe Yayınları.
- Ülgen, P. (2024). Orta Çağ Avrupasının Kültür Elçileri: Entelektüel Kadınlar. *Tarih Dergisi Turkish Journal of History*, 82,75-96.
- Ülgen, P. ve Özer, G. (2018). Batıl inançlarda kadın algısı (Öncesi ve Orta Çağı'ı ile). *Cappadocia Journal Of History And Social Sciences* Vol.10-April, 188-206.n
- Ülgen, P. ve Özlük, E. (2024). Orta Çağ'ın Entellektüelliğinde İz Bırakan Doğu ve Batı Dünyasının Ünlü Bilim Kadınları. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (18), 216-229.
- Vasile, A. (2025). The Role of Women in Contemporary Judaism. Tradition and Modernity. *RAIS Conference Proceedings, April, 17-18*.
- Waines, D. (2022). Seyahat. A. Rippin (Ed.), *İslam dünyası içinde* (s. 435-452). (M. N. Şellaki, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 2008).
- Whalen, L. E. (2008). *Marie de France and the poetics of memory*. Catholic University of America Press.
- Witt, G. (2005). *Beginenhöfe: Die Stiftungen der Johanna und Margareta von Konstantinopel, Gräfinnen von Flandern und Henggau (Regentschaft 1206-1280)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Universität der Künste Berlin.
- Yasdıman, H. Ş. (2002). Yahudi kutsal metinlerinde kadın karşıtı söylemler. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), 97-121.
- Yavarî, N. (2022). Nizamülmülk. A. Rippin (Ed.), *İslam dünyası içinde* (s. 463-474). (M. N. Şellaki, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 2008).
- Yavaş, H. (2022). XII. yüzyılda Waldoculuğun kuruluşu ve Hristiyan heretikliğindeki yeri. *The Legends Journal of European History Studies*, 3, 65-75.
- Yazılıtaş, F. (2011). Fatımîler döneminde Mısır'da kadınların durumu. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 14(40), 529.
- Zeydan, C. (1993/1372 hş.). *İslam medeniyeti tarihi* (A. Cevahirkelam, Çev.). Müessese-i İnişarat Emir Kebir. (Orijinal eserin yayım tarihi 1902-1906).

Extended Summary

The primary purpose of this study is to comparatively examine the perception of women in Eastern (Islamic) and Western (Christian) societies during the Middle Ages and to discuss how shifting gender paradigms influenced the attitudes and religious choices of women. Specifically, the research aims to uncover whether the restrictive and non-egalitarian approaches adopted by orthodox religious institutions—namely the Catholic Church in the West and Sunni orthodoxy in the East—functioned as a catalyst for women to join heretical or heterodox movements. By exploring the roles of women in Western heretical groups such as the Cathars, Waldensians, and Beguines, alongside Eastern heterodox factions like the Qarmatians and Nizari Ismailis, this study seeks to illuminate the diverse motivations driving female religious participation outside the established orthodoxies.

Historically, both Christianity and Islam emerged with egalitarian messages that resonated strongly with women, offering them active and significant roles in the early stages of these faiths. However, as these religions institutionalized and assimilated into pre-existing patriarchal cultures (such as Greco-Roman and traditional Middle Eastern/Jewish cultural norms), their egalitarian frameworks progressively deteriorated. In the Christian West, theological doctrines began to define women primarily through the lens of Eve's original sin, rendering them inherently flawed, spiritually deficient, and subordinate to male authority (Berkday, 1995: 100). Similarly, in the Islamic East, the inclusive practices of the Prophetic era were eventually overshadowed by socio-political transformations during the Umayyad and Abbasid periods, which increasingly confined women to the private sphere (Şeyban, 1996: 16). The central problem this study addresses is how women navigated these increasingly oppressive orthodox environments, and whether their participation in heretical sects was a deliberate socio-religious rebellion against gender-based marginalization.

This study employs a comparative historical and qualitative analysis. It examines primary theological texts, historical chronicles, and modern historiographical literature concerning the Middle Ages in both European and Islamic contexts. The study juxtaposes the evolution of orthodox gender doctrines against the practices and theological tenets of various heretical movements. By comparing the Western European experience with the Eastern Islamic experience within a similar medieval timeframe, the methodology highlights the differing socio-political dynamics and theological motivations that influenced women's involvement in non-conformist religious groups.

The research findings reveal significant divergences between the Eastern and Western contexts regarding women's motivations for engaging in heresy. In the Western world, the Catholic Church's stringent patriarchal structure marginalized women, denying them leadership roles and sacramental authority (Abaydin, 2023: 295). Consequently, heretical movements offered an appealing alternative. The Cathars, for instance, maintained a dualistic theology that minimized the importance of physical gender, allowing women to attain the highest spiritual rank of *Perfect* (*perfectae*) and administer the *consolamentum* sacrament (Barber, 1977: 45; Lambert, 1998: 155-156). Similarly, the early Waldensian movement permitted women to preach and baptize, while the Beguines offered a unique framework for women to live independent, pious lives free from monastic enclosure and marital subordination (Temiztürk, 2022b: 49). For Western women, these movements functioned as platforms for spiritual agency and resistance against a hostile orthodox hegemony.

Conversely, the findings in the Eastern Islamic world present a different paradigm. While early Islam granted women substantial rights and public visibility, subsequent periods witnessed a patriarchal contraction, exacerbated by urbanization and state centralization (Biçer, 2011: 41). Heterodox and heretical groups like the Qarmatians and Nizari Ismailis did provide some unconventional spaces for women, and in states like the Sulayhid dynasty or the Fatimid Caliphate, women such as Queen Arwa and Sitt al-Mulk achieved unprecedented political authority (Moustafa et al., 2023: 7; Özlük, 2021: 121). However, the evidence does not support the thesis that Eastern women gravitated toward these movements primarily as a reaction to gender exclusion or social deprivation. Unlike the Catholic Church, mainstream Sunni society's view of women did not drastically differ from the gender paradigms of the heterodox sects. Therefore, Eastern women's participation in heretical movements was largely driven by political allegiances, family ties, and sectarian theological debates rather than an explicit search for gender equality.

The study concludes that while both Eastern and Western religious traditions underwent a shift from early egalitarianism to subsequent patriarchal orthodoxy, the implications for female heresy were contextually distinct. In the Western tradition, systemic gender oppression and the theological demonization of women by the Catholic Church directly catalyzed female participation in heretical movements, laying early groundwork for female individualization and agency. In the East, although women experienced a similar marginalization in the orthodox sphere, their engagement with heterodox groups was primarily rooted in political and sectarian motivations rather than an overt rebellion against gender norms. Ultimately, whether through spiritual leadership in Cathar communities or political maneuvering in Ismaili states, women in both spheres demonstrated remarkable resilience, continually navigating and subverting the male-dominated norms of the Middle Ages to carve out their own spaces of influence.