

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**SİYASİ KÜLTÜR VE FOLKLOR BAĞLAMINDA ZEYBEK KÜLTÜRÜNÜ
YENİDEN DÜŞÜNMEK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet ATALAY

MAYIS-2021

GÜMÜŞHANE



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**SİYASİ KÜLTÜR VE FOLKLOR BAĞLAMINDA ZEYBEK KÜLTÜRÜNÜ
YENİDEN DÜŞÜNMEK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet ATALAY

**MAYIS-2021
GÜMÜŞHANE**



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**SİYASİ KÜLTÜR VE FOLKLOR BAĞLAMINDA ZEYBEK KÜLTÜRÜNÜ
YENİDEN DÜŞÜNMEK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet ATALAY

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Salih AKKANAT

**MAYIS-2021
GÜMÜŞHANE**

BİLDİRİM

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlamış olduğum “Siyasi Kültür ve Folklor Bağlamında Zeybek Kültürünü Yeniden Düşünmek” isimli bu çalışmanın, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve alıntı yaptığım tüm çalışmaların kaynakçada yer aldığını taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

11/ 05 / 2021

.....

Ahmet ATALAY

ÖNSÖZ

Siyasi kültür kavramının oldukça eski dönemlere dayanan bir geçmişi olduğu, fakat terminolojik olarak geç dönemlerde kavramsallaştırıldığı görülmektedir. Bununla birlikte siyasi kültür kavramı, bazı pratik ve faydacı kaygılarla uzunca bir süre dar bir çerçevede tanımlanmıştır. Tarihsel gelişim süreci içerisinde kavramın antropolojiye konu olması onu mit, hikâye ve belli anlatı türlerinin alanına yaklaştırırken sembolik ifade biçimleri ile olan ilişkisini de gün yüzüne çıkarmıştır. Siyasi kültür kavramı bir diğer yönüyle toplum-devlet ilişkisi içerisinde, inanç sistemleri ve buna bağlı değerler üzerinden beliren bir kavrama işaret etmektedir. Bu çalışmada siyasal kültür yaklaşımları en temel görünümleri ile ortaya koyulmaktadır. Bir kültür çevresi oluşturan zeybek gruplarının devlet ve toplum ile girmiş olduğu ilişkideki, sembolik olan ve olmayan yönler ele alınmaktadır. Türk siyasi kültürünün Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyeti’ne devredilen süreklilikleri göz önünde bulundurulurken, Cumhuriyet rejimine geçiş ile birlikte zeybek kurumunun dönüşümü, bu bağlamda konu edilmektedir. Zeybek giyim kuşamı, zeybek oyunu, türküleri ve geçiş törenleri incelemenin folklorik yönünü oluşturmaktadır. Zeybek kültürünün hâkim siyasal kültüre muhalefeti ve toplum ile girmiş olduğu ilişki biçimi bahsedilen folklorik öğeler üzerinden değerlendirilmektedir.

Ortaya koyulan bu çalışma “Siyasi Kültür ve Folklor Bağlamında Zeybek Kültürünü Yeniden Düşünmek” başlığıyla 2021 yılında Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Araştırmanın hazırlanması sürecinde maddi ve manevi yönden desteğini esirgemeyen birçok ismin katkısı belirtmeliyim. Başta engin bilgi birikimi ile beni yönlendiren, çalışmalarım esnasında bana sabırla ve hoşgörüsüyle yaklaşan hocam, Doç. Dr. Salih AKKANAT’a sonsuz teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmayı yapabilmemi sağlayan, maddi koşulları oluşturan ve manevi varlığını daima hissettiğim babam, İbrahim ATALAY’ı anarken, süreç içerisinde desteğini hiçbir koşulda benden esirgemeyen annem, Nebahat ATALAY’a sonsuz şükranlarımı sunarım. Değerli dostlarım Bahadır KOÇ ve Burak YILDIRIM’ın tez sürecinde yanımda olmaları ve olumlu telkinlerinin önemini ifade

etmeliyim. Son olarak Gümüşhane Üniversitesi Aysin Rafet Ataç Kütüphanesi'nin güler yüzlü çalışanlarına teşekkürlerimi sunarım.

Gümüşhane-2021

Ahmet ATALAY



ÖZET

ATALAY, AHMET. Siyasi Kültür ve Folklor Bağlamında Zeybek Kültürünü Yeniden Düşünmek, Yüksek Lisans Tezi, 2021, (XII+97)

Siyasi kültür kavramı, köklü bir kavram olmakla beraber, onu konu edinen yaklaşımlar temelinde bir anlam ve tanım çeşitliliği göstermektedir. En temelde toplumsal değerler alanına atıf yapan ve bu değerlerin siyasal sistemi etkilediğini varsayan siyasi kültür yaklaşımı, tarihsel gelişim sürecinde antropolojik bir kavram olarak açıklayıcı kapasitesini artırmıştır. Mitlerin ve sembollerin açıklayıcı gücünün keşfedilmesi siyasi kültür kavramını, “siyasal olana yönelim” gibi kısıtlayıcı ve indirgemeci bir yaklaşımdan uzaklaştırmıştır. Çalışmada zeybek kültürünün hikâyesi ve sembolik anlatım tarzları, siyasi kültürün sembolik anlamlara eğilen bakış açısıyla ele alınmıştır.

Toplumun zeybekler ile olan sembolik etkileşiminin folklorik öğelerde bulunan siyasal imgelem yolu ile gerçekleştiği görülmüştür. Toplum, Osmanlı siyasal kültürünün üretmiş olduğu yapıyı “adaletsiz” olarak imlerken ona alternatif oluşturabilecek kendi bilincine tanıdık hâkimiyet imgeleri ile süslü olan zeybek kurumuna yönelmiştir. Osmanlı devlet söyleminde yok edilmesi gereken eşkıyalar olarak değerlendirilen zeybekler, Cumhuriyet ile birlikte kahraman ilan edilmişlerdir. Cumhuriyet döneminde Zeybek direnişi, zeybek imgesi kullanılarak, yüklenmiş olduğu iktidar sembollerinin anlam dünyası ile birlikte, hâkim siyasal kültür tarafından dönüştürülerek bir tür manipülasyona uğratılmıştır. Zeybek miti veya imgesi siyasal elit söyleminde, hikâyesinden uzaklaştırılarak yeniden tanımlanmış ve siyasal inşa sürecinde kullanılan bir metaa dönüştürülmüştür. Bu yok oluş süreci, zeybek imgesinin devlet lideri tarafından kullanılması yolu ile zeybeklerin halk kahramanı hüviyetini silikleştirirken, milli kahraman olan zeybek figürünü ön plana çıkarmış ve zeybeklerde bulunan isyan kültürünü bir tür söylemsel entegrasyon ile ortadan kaldırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Folklor, Göstergebilim, Siyasi Kültür, Zeybek

ABSTRACT

ATALAY, Ahmet, Rethinking Zeybek Culture in the Context of Political Culture and Folklore, Master Thesis, 2021, (XII+97)

Although the concept of political culture is a deep-rooted concept, it shows a variety of meaning and definition on the basis of the approaches that take it as a subject. The political culture approach, which basically refers to the field of social values and assumes that these values affect the political system, has increased its explanatory capacity as an anthropological concept in the historical development process. The discovery of the explanatory power of myths and symbols has distracted the concept of political culture from a restrictive and reductionist approach such as an “orientation to the political”. In the study, the zeybek culture is handled with its story and symbolic narrative styles with the perspective of political culture focusing on symbolic meanings.

It has been seen that the symbolic interaction of the society with the zeybeks is realized through the political imagination found in folkloric elements. While the society marks the structure produced by the Ottoman political culture as "unjust", it has turned to the zeybek institution, which can create an alternative to it and is decorated with images of domination familiar to its own consciousness. Zeybeks, who were considered as bandits to be destroyed in the Ottoman state discourse, were declared heroes with the republic. In the Republican era, the Zeybek resistance was manipulated by the dominant political culture by using the zeybek image, along with the meaning world of the power symbols it was loaded with. Zeybek myth or image has been redefined in the discourse of the state and the political elite by being removed from its story and turned into a commodity used in the political construction process. While this extinction process obscured the folk hero identity of the zeybeks through the use of the zeybek image by the state leader, it brought the national hero zeybek figure to the forefront and the rebellion culture in the zeybeks was eliminated with a kind of discursive integration.

Keywords: Folklore, Semiology, Political Culture, Zeibek

İÇİNDEKİLER

DIŞ KAPAK

İÇ KAPAK

KABUL VE ONAY	III
BİLDİRİM	IV
ÖNSÖZ.....	V
ÖZET.....	VII
ABSTRACT	VIII
İÇİNDEKİLER	IX
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVE	5-36
1.1. Siyasi Kültür.....	5
1.1.1. Siyasi Kültür Tanımları	9
1.1.2. Siyasi Sosyalleşme	13
1.1.3. Siyasi Alt Kültürler.....	15
1.1.4. Sembolik Sistem Olarak Siyasi Kültür	17
1.2. Hâkim Siyasi Kültür Olarak Türk Siyasi Kültürü	20
1.2.1. Osmanlı Klasik Dönemi ve Öncesinde Siyasi Kültür.....	20
1.2.2. Adalet Dairesi'ni Anlamak	22
1.2.3. Bozulan İktisadi Ve Siyasi Düzen	24
1.2.3.1. Bekayı Devlet Kaygısı ya da Devleti Kurtarmak	25
1.2.3.2. 1839 Tanzimat Fermanı ve Sonrası	26
1.2.3.3. Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Fikir Akımları	27
1.2.3.4. Değişen Yapılar ve Değişmeyen Siyaset.....	28

1.2.3.5. Aşkın Devlet Anlayışı	29
1.3. Siyasal Kültür ve Folklor İlişkisini Anlamak	31
1.3.1. Siyasalın İnşasında Folklorun Rolü	32
1.3.2. Siyasal Kültür ve Folklor Açısından Kült İnancılar	33
1.3.2.1. Dağ Kültü	34
1.3.2.2. Ağaç Kültü.....	34
1.3.2.3. Hayvan Kültü.....	35

İKİNCİ BÖLÜM

2. ZEYBEK KÜLTÜRÜ	37-62
2.1. Zeybek Kültürünün ve Eşkıyalığın Gelişebildiği Sosyo-Ekonomik Koşullar	37
2.2. Zeybek Kültüründe Önemli Kavramlar	41
2.2.1. Efe, Zeybek, Kızan	41
2.2.2. Kır Serdarı, Düze İnme.....	42
2.3. Zeybek Kültüründe İnanç, Töre ve Törenler	43
2.3.1. Efeliğe Geçiş Töreni	44
2.3.2. Kızanlığa Geçiş Töreni	45
2.4. Zeybek Kültüründe Giyim Kuşam	48
2.5. Zeybek Oyunu	51
2.6. Sosyal Eşkıyalık Bağlamında Zeybek Kültürü	54
2.7. Zeybek Türküleri	57
2.7.1. Zeybek Türkülerinde Devlet ve Zeybek İlişkisi	58
2.7.2. Zeybek Türkülerinde Halk ve Zeybek İlişkisi	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. FOLKLORDEN SİYASALA ZEYBEK KÜLTÜRÜ	63-97
3.1. Geleneksel ve Modern Devlette Adalet Anlayışı	63
3.2. Zeybek Kültürü Neden Siyasaldır?	64
3.3. Göstergebilim	68
3.3.1. Anlamlandırma	69

3.3.2. Düz Anlam ve Yan Anlam	70
3.3.3. Roland Barthes'ın Mit Anlayışı.....	70
3.3.3.1. Biçim, Kavram, Anlamlama	71
3.3.3.2. Mitin Çözümlemesi	72
3.4. Zeybek Kültürünü Anlamak ya da Göstergeleri Takip Etmek.....	73
3.4.1. Zeybek Kıyafetlerini Yorumlamak.....	73
3.4.2. Zeybek Oyununda Hâkimiyet İmgelemi	76
3.4.3. Kızanlığa Giriş Töreni ve Adalet Dairesi'ni Karşılaştırmak	79
3.4.4. Zeybek Türkülerinde İmgelem	82
3.4.4.1. Efe ve Zeybek Türkülerinde Semboller ve Sembolik İfade Biçimleri	83
3.4.4.1.1. Kartal Figürü	83
3.4.4.1.2. Kırat Figürü	84
3.4.4.1.3. Aslan Figürü	86
3.4.4.1.4. Efeler İner Gelir İnişten.....	88
3.4.4.1.5. Efeler Dağlara Yaslanır	90
3.4.4.1.6. Efelere Kurşun İşlemez	91
3.5. Zeybek Miti ve Dönüşümü.....	92
3.5.1. Kahramanı Dönüştürmek.....	94
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	98
KAYNAKÇA	100
ÖZGEÇMİŞ.....	117

KISALTMALAR LİSTESİ

TÜRKÇE		İNGİLİZCE	
A.B.D	Amerika Birleşik Devletleri		
THM	Türk Halk Müziği		
TRT	Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu		
vd.	ve diğerleri	et. al.	and other people
vb.	ve benzeri	etc.	et cetera
bkz.	bakınız		
a.g.e.	adı geçen eser		
ed.	editör		
der.	derleyen		
çev.	çeviren		

GİRİŞ

Siyasi kültür kavramının tanımsal içeriği oldukça farklı yaklaşımlar barındırmaktadır. Bununla birlikte üzerinde durulması gereken en önemli konulardan biri siyasi kültürün, o kültür havzasında yaşayan toplumu ve dolayısıyla bireyi nasıl konumlandığı ile ilişkilidir. Kavramın tanımlanış farklılıkları göz önüne alındığında bile genellikle kültürel anlamda vurgulanan bir homojenlikle beraber, belirli bir toplum anlayışı varsayan üst bir söylem göze çarpmaktadır. Bu noktada siyasi kültür; devlet, toplum ve birey arasındaki ilişkide belirleyici bir öge olarak ortaya çıkmaktadır.

Geçmişten günümüze aktarılan toplumsal değerler ve alışkanlıklar göz önüne alındığında, günümüzde vatandaşlık kavramının siyasi kültürle ilişkisi, irdelenmesi gereken bir araştırma sahasına dönüşmektedir. Bu bağlamda “değerlerin” devlet alanını önceleyen bir yaklaşım sunduğu geleneksel ve yarı-geleneksel toplumlarda, devletin toplum ve birey üzerinde hâkimiyet kurarak onun var oluş amacını belirlediği ifade edilmektedir. Devlet alanının “kutsal” alanla ilişkilendirilerek algılanması ise onu toplum ve bireyin üzerine yerleştiren bir anlamlandırma çizgisi sunmaktadır.¹

Modern ve geleneksel toplumlar devletin var oluş sebepleri göz önünde bulundurularak karşılaştırıldığında, iki yaklaşım türü ve buna bağlı farklar ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri aşkın devlet anlayışı, diğeri ise prosedürel devlettir. Prosedürel devlet geleneğinin tarihsel gelişimi; Rönesans, Reform hareketleri, Fransız İhtilali, Sanayi devriminin getirdiği köklü değişikliklerle yakından ilişkilidir. Bu devrimsel süreç devlet, toplum ve birey ilişkilerini temelinden dönüştürerek devleti; var oluşunu topluma borçlu olan, toplum sözleşmesi geleneğine dayanan araçsal bir konuma geriletirken, onu kutsalın alanından görece uzaklaştırmıştır. Prosedürel devlette vatandaşlık kavramı anayasal bir düzleme dayanmakta ve toplumsal mücadeleler sonucunda elde edilmiş hakları ifade etmektedir.² Diğer yandan aşkın devlet geleneğinin tarihsel arka planına bakıldığında var oluşunu güce ve kutsal olana dayandıran, bu bağlamda topluma borcu olmayan, toplumu dışsal olarak düzenleyen bir gelişim göstermektedir. Böylece vatandaşlık kavramının anayasal bir düzen içerisinde bile,

¹ Halis Çetin, **Türk Toplum Sözleşmesi**, 1.Baskı, Ankara: Lotus Yayınevi, 2004, s. 50-51.

² Davut Dursun, “Anayasa Yapımında Temsil Sorunu”, **Yeni Türkiye Dergisi**, Sayı: 30, 1999, s.558.

devletin baskın etkisinden korunabilmesi güçleşmektedir. Bunun sonucu olarak vatandaşlık kültürü zayıflarken “amaçsal” bir devlet anlayışı ortaya çıkmaktadır.³

Modernleşme sürecinin yayılan bir karakter gösterdiği göz önüne alındığında, onun, ya toplumsal mücadeleler yolu ile ya da “modernleştirici elitler”⁴ tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir. Osmanlı modernleşmesi, elitlerin oldukça belirleyici olduğu bir süreci işaret ederken, toplumdan görece bağımsız bir gelişim çizgisi sunmaktadır. Geleneksel modelden, modern olana geçiş çabalarının toplumsal bir temele dayanmadığı Osmanlı Devleti hakkında ortaya koyulan çalışmaların büyük çoğunluğunda da devlet merkezli bir siyasal kültür söyleminin benimsendiği ifade edilmelidir. Bu bakış açısının topluma dışsal olarak, onu dönüştürme çabasını doğal göstermek gibi yeteneklere sahip olduğu bilinmektedir. Bu yeteneklerin genç Cumhuriyete de önemli ölçüde miras kaldığı söylenebilir. Böylece söylem içerisinde toplum edilgen bir “nesne” olarak algılanmaktadır.

Toplum, mevcut siyasal elitlerin de içinden çıkmış olduğu dinamik ve üretken bir alan olarak belli direnç mekanizmalarına sahiptir. Bunun en belirgin örneklerini folklor alanında gözlemlemek mümkündür. Zira ortaya konulan bu toplumsal direnç ve muhalefetin folklorik eserlere yansıdığı görülmektedir. Siyasal kültür kavramı toplum yönlü ele alındığında ise toplumun edilgen bir “nesne” olmadığı, kendi bekası noktasında devlete veya egemen söyleme rağmen muhalefet üretebilen bir hüviyete sahip olduğu söylenebilir. Günümüzde bilinen birçok halk kahramanına benzer şekilde zeybeklerin de “zalim iktidar sahiplerine karşı” toplum tarafından kahramanlaştırıldıkları bilinmektedir.

Zeybek kültürünün devlet yönlü ele alındığı metinlerde, zeybeklerin genellikle pejoratif anlam içeren sıfatlarla birlikte anıldığı ve kırılması gereken “haşereler” gibi ele alındığı görülmektedir. Hâkim siyasal elit söylemi dışında ise efe ve zeybeklerin toplum tarafından desteklenen kimseler olduğu, folklorik öğeler üzerinden açıkça ortaya konulabilir. Literatürde efe ve zeybek kelimelerinin “sosyal eşkıya” kavramı ile sıklıkla yan yana kullanılması da bu bakış açısını destekler niteliktedir. Gerek isyan sebeplerinin halk tarafından suç kabul edilmeyişi gerek zalime karşı şiddet kullanırken mazluma sahip çıkışları, birçok folklorik öge üzerinden de gözlemlenebilmektedir. Diğer yandan

³ Ömer Çaha, **Aşkın Devletten Sivil Topluma**, 1.Baskı, İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları, 2000, s.7-8.

⁴ Şükrü Hanioglu, “Siyasal Temsil Olayının Osmanlıdaki Yeri”, Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Der.) **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme** İçinde (361-368) 4.Baskı, Bursa: Dora Yayınları, 2009, s. 361.

zeybek direnişindeki “ideoloji” yoksunluğu ve iktidarı hedeflememeleri onların siyasal alandan ayrı değerlendirilmelerine sebebiyet vermiştir.

Zeybekler hakkında yapılan araştırmaların birçoğunun zeybek oyun ve müziklerine odaklanması, zeybeklerin tarihi kökeni üzerine yapılan çalışmaların yoğunluğu, sosyolojik düzlemde konun genellikle “sosyal eşkıyalık” kavramı bağlamında ele alınışı zeybek kültürünün siyasal ve toplumsal yönünün tam anlamıyla ortaya konulamayışına sebebiyet vermiştir. Bu çalışmada zeybek kültürünün siyasal yönü toplumsal hareket, egemenlik, sembolik iletişim vb. kavramlar bağlamında ele alınmıştır. Konunun açıklığa kavuşturulabilmesi için, konu seçimine uygun olarak nitel yöntem kullanılırken göstergebilimsel yaklaşımdan istifade edilmiştir. Böylece hâkim siyasal kültür olarak Türk siyasal kültürünün baskın doğasını bir nebze de olsa daha fazla görünür kılabilmek amaçlanmıştır.

Tezin birinci bölümünde siyasal kültür kavramının ortaya çıkışı, kendini nasıl inşa ettiği, hâkim siyasal kültür olarak Türk siyasal kültürünün baskın konumunu nasıl sürdürdüğü, değişim ve süreklilikleri üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde kendini yeniden üretmenin kuluçkasını oluşturan kavramlar aynı zamanda siyasal kültürü analiz etmemizi sağlayan araçlar olarak değerlendirilmektedir. Diğer yandan toplumsal kültür kavramı, hâkim siyasal kültürün karşısında konumlandırılmaktadır. Osmanlı Devleti’nin adalet düzeni anlayışı ortaya konulmakta, bozulan sosyo-ekonomik ve kültürel yapıya değinilmektedir. Siyasal kültür ve zeybek kültürü arasındaki ilişkinin ortaya konulabilmesi ve açıklanabilmesi için “siyasi kültür ve folklor ilişkisi” üzerinde durulmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde zeybek kurumunun devamını sağlayan toplumsal ve ekonomik koşullar ortaya konulmaktadır. Zeybekliğin belirgin bir muhalif siyasi kültür olarak kendini yeniden üretebilmesini sağlayan ritüellere kısaca değinilmektedir. Diğer yandan zeybek kurumunun işleyiş biçiminin anlaşılabilmesi için “efe, zeybek, kızan, düze inmek, kır serdarlığı” gibi temel kavramlar yine bu bölümde açıklanmaktadır. Son olarak zeybek kültürünün halk ile kurmuş olduğu siyasal iletişimin temelini oluşturan, giyim kuşam, zeybek oyunu, kızanlığa geçiş töreni ve zeybek türkülerine, zeybek kurumu-devlet ve zeybek kurumu-toplum ilişkisi düzeyinde yüzeysel olarak yaklaşılmaktadır.

Son bölümde ise zeybeklerin ve onları devlete karşı bile olsa destekleyen toplumun, hâkim siyasi kültür karşısında konumlanışının bilişsel haritasına ulaşılma çabası söz konusudur. Bu harita elde edilirken bireysel olandan ziyade kolektif hafızanın ürünü olarak görülebilecek folklorik öğelere, zeybek türkülerinde, halk oyunu figürlerinde, giyim kuşamlarında ve ritüellerinde bulunan siyasal sembolizme odaklanılmıştır. Zira siyasal kültürün, literatürde “semyolojik bir dil” olduğu iddiası da güçlü şekilde yer almaktadır. Zeybek kültürünün niçin siyasal bir alt kültür olarak değerlendirilmesi gerektiği konusunda açıklamalar sunulmaktadır.

Diğer yandan Osmanlı Devleti’nin yıkılışı ile birlikte kurulan Cumhuriyet rejimi ve zeybek kurumunun girmiş olduğu ilişki, hâkim siyasi kültürün doğasını görünür kılmak noktasında önem arz etmektedir. Toplum tarafından ortaya konulan ve aslında hâkim siyasal kültüre karşı konumlanan zeybek mitinin, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş ile birlikte hâkim siyasal kültür tarafından bir tür manipülasyona uğratıldığı ve toplumsal anlamda yok oluş sürecine girdiği iddiası ileri sürülmektedir.

Tezin hazırlanış döneminin pandemi kısıtlamalarının yoğun uygulandığı döneme rastlaması saha araştırmasından toplanacak olan verilerin elde edilemeyeşine sebebiyet vermiştir. TRT tarafından yayınlanan Türk Halk Müziğinden Seçmeler serisi incelenmiş yeterli bulunmadığı için TRT Türk Halk Müziği Repertuarından internet ortamı aracılığıyla faydalanılmıştır. Tezde çevrim içi erişime uygun olan kaynaklardan ve Gümüşhane Üniversitesi Aysin Rafet Ataç Kütüphanesi’nden azami ölçüde konuya ilişkin literatür taranmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVE

1.1. Siyasi Kültür

Siyasal kültürün açıklayıcı bir kavram kabul edilmesi oldukça tartışmalı bir sürece işaret etmektedir. Bu tartışmanın temelinde siyasal kültürün, siyasal sistem ve yapıların bir sonucu olduğu görüşü hâkimdir.⁵ Tartışmanın diğer kampında siyasal kültür kavramını kullanan yazarlar, temelde siyasi yapıların oluşumunu ve işleyişini bir siyasal kültürün sonucu olarak değerlendirmektedir.⁶ Siyasal kültür kavramını kullanan çalışmaların temel aldıkları varsayım, siyasal sistemlerin merkezinde yer alan norm, kural, gelenek, inanç ve alışkanlıkların yani kültürün, siyasal süreçte katılımcıların davranışlarını belirleyerek sistemi etkilediği yönündedir.⁷

Siyasal kültür kavramını tanımlamak birkaç sebepten dolayı zorluklar içermektedir. Bunlardan ilki kültürün bizzat kendisinin tanımlanma problemine gönderme yapmaktadır. Kültür kavramı literatürde tahmini olarak yüzü aşkın anlam içerecek şekilde kullanılmaktadır.⁸ Diğer yandan farklı teorik yaklaşımlar ve akademik dildeki rastgele kullanım kavram kargaşasına yol açmaktadır.⁹ Siyasal kültürdeki tanım farklılıkları bir dereceye kadar da antropoloji ve psikoloji alanındaki gelişmelerden kaynaklanmaktadır.¹⁰ Siyasal kültür kavramı özelinde, anlam kargaşasına örnek olarak; bir ulusun siyasi gelenekleri, kamu kuruluşlarının işleyişinin dayandığı özellikler, siyasi hayatın gayr-i resmi kuralları, bir topluma ait ideolojin dile getirdiği amaçlar, siyasi ön yargılar, siyasi söylem, neyin meşru olduğun belirlenmesine kadar birçok anlamlandırma bu kavramın kapsamı içinde bulunmaktadır.¹¹ Bununla birlikte kültür kavramı antropologlar tarafından bazı belirgin özelliklerle tanımlanır. Buna göre, kültür “insanın diğerlerinden ayırt eden şey” olarak görülmektedir. Nesilden nesile düşünce ve

⁵ Glen Gendzel, “Political Culture: Genealogy of a Concept”, *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 28, No. 2, 1997, p. 230. <https://www.jstor.org/stable/206403> Erişim Tarihi: 12.02.2020.

⁶ A.Yaşar Sarıbay ve S.Seyfi Ögün, *Politik Bilim*, 4. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013, s.93.

⁷ Arthur Asa Berger, *Political Culture And Public Opinion*, Transaction Publisher New Brunswick and New Jersey, 1989, p.2.

⁸ Berger, a.g.e, p. 2.

⁹ Bedri Gencer, “Türk Siyasî Kültürü: Analitik Bir Çerçeveye Doğru”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı. 32, 2003, s.98.

¹⁰ Lucian W. Pye, “Political Culture Revisited”, *Political Psychology*, Vol. 12, No. 3, 1991, p.493, <https://www.jstor.org/stable/3791758> Erişim Tarihi: 02.05.2020.

¹¹ Ali Yaşar Sarıbay, *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, 4. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, s.73.

iletişim yolu ile aktarılmaktadır.¹² Son olarak kurumları ve insan davranışlarını etkilemektedir. Conrad Philip Kottak kültürel antropolojik perspektiften kültürü aşağıda ifade edildiği şekli ile tanımlar:

Kültür, yönetilen, paylaşılan, sembol temelli, öğrenilmiş davranış ve nesil boyunca aktarılan inançları kapsar. Sadece halk değil elitlerde kültürleşme sürecine tabidirler. Kültürleşmede dil ve semboller kullanılır. Kültür geleneksel inanışlara, davranışlara insanda içselleştirilmiş davranış kurallarına atıfta bulunur.¹³

Siyasal kültür kavramının geçmişte adlandırması olmasa bile ayak izleri rahatlıkla bulunabilir. Örneğin: Platon'un "eğilimleri", Montesquieu'nun "kanunların ruhu", Jean-Jacques Rousseau'nun "adetleri", David Hume'un "tavırları", Alexis de Tocqueville'in "kalp alışkanlıkları", Emile Durkheim'ın "kolektif bilinci" ve Max Weber'in "otorite sistemleri " vb. kavramın ataları olarak görölmektedir.¹⁴

Siyasal kültür çalışmaları literatürdeki gelişimin bir takım pratik kaygılardan ileri geldiğini belirtmek gerekir. Bu çalışmalarının 1960'lı yıllarda önem kazanmış olması, kutuplaşan dünya siyaset arenasında Amerikan demokratik sistemine entegre olabilecek, modernleşmekte olan devletlerin, niçin gerekli demokratik değerleri edinemediklerini açıklama çabasına dayanmaktadır. Yapısal işlevselci yaklaşımlar bu konuda başarısız olmuştur. Siyasal sistemi özömlerken sivil toplum ve devlet ayırımına dayalı, baskı ve çıkar gruplarının taleplerinin siyasal sisteme nasıl aktarıldığı ve ne düzeyde bir etkiye sahip olduğunun tespit edilmesi üzerine yoğunlaşan bu yaklaşım; sistemi oluşturan bireylerin arasındaki ilişkiye, bireylerin siyasal sistemi nasıl tanıdıklarına, tanıdıktan sonra nasıl bir duruş sergilediklerine vb. birey odaklı ögelere gerekli özeni göstermemektedir.¹⁵ Kavramın modern anlamda ortaya çıkışı ve siyaset bilimi literatürüne dâhil oluşu ise davranışsal hareketin yükselişi ile ilişkilidir. Gabriel Almond 1956 yılında "siyasal kültür" terimini öncöllerine nazaran daha düzgün bir ifadeyle literatüre kazandırmıştır.¹⁶ Bu konuda yayınlanan ilk çalışma 1963 yılında Gabriel Almond ve Sidney Verba tarafından yapılan, ABD, Birleşik Krallık, İtalya,

¹² Ebru ř. Canan Sokullu, "Siyasal Kültür" (Der.) Sabri Sayarı, Hasret Dikici Bilgin, **Karşılaştırma Siyaset**, 4.Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s.103.

¹³ Berger, a.g.e, p.3.

¹⁴ Gendzel, a.g.e., p.225-226.

¹⁵ A. Argun Akdoğan, "Siyasal Kültür ve Sosyal Sermayenin Karşılaştırılması: Türkiye İçin Bazı ıkarsamalar", **Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi**, Sayı. 12, 2006, s.164-165.

¹⁶ Mümtazer Türköne, 10. Baskı, **Siyaset**, Ankara: Opus Yayınevi, 2009, s.222.

Federal Almanya Cumhuriyeti ve Meksika ülkelerini içeren ve bu beş ülkede yürütülen kapsamlı bir araştırmadır.¹⁷ Araştırmada “Vatandaşlık Kültürü” modern bir kültür olarak ortaya koyulmamaktadır. “Vatandaşlık Kültürü” modern ve geleneksel olanın bir karışımı sonucunda mümkün olmaktadır. İngiliz vatandaşlık kültürünün oluşumu aristokrasi, sanayi ve ticaret burjuvazisinin süreç içerisinde parlamenter sistem ve temsil ilkelerinde mutabık kalmaları sonucunda gelişebilmiştir. Yani tarih içerisinde gelişen vatandaşlık kültürü toplumsal dinamikler arası bir uzlaşmanın sonucu olarak görülmektedir. Ortaya çıkan kültür iknaya dayalı çoğulcu bir çeşitlilik kültürüdür ve değişime izin verirken onu yönetme kapasitesine sahiptir. Bu sayede İngiliz İşçi Partisi siyasete kolaylıkla entegre olabilmıştır.¹⁸ Araştırmada temel kaygı, demokrasinin belli bir form da tanımlanarak, diğer demokrasilerin demokratikleştirilmesi sorunudur. Dünyada bir katılım kültürü patlaması yaşanmasına rağmen onun ne yönde gerçekleşeceği bilinmemektedir. Siyasal katılımın nasıl gerçekleşeceği sorusu, kurumlarla açıklanmaya çalışıldığı takdirde, totaliter devletlerin de bu kurumlara-evrensel oy hakkı vb.- sahip olduğu görülmektedir. Bu konudaki temel argüman ise siyasal sistem ile uyumlu bir siyasal kültürün varlığıdır.¹⁹ Aydınlanma ve insan aklına olan güvenin, I.Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkan Faşizm ve Komünizme bağlı olarak sarsılmanın ardından Batı demokrasisi hakkında ciddi şüphelerin oluştuğu görülmektedir.²⁰ Mevcut şüpheler bertaraf edilmeden II. Dünya Savaşı’nın gerçekleşmiş olması ve devamında Asya ve Afrika’daki ulusal yükseliş, kültür çalışmalarını ateşlemiştir.²¹ Siyasi kültür kavramına yönelik saldırgan tavırların 1960 ve 1970 sonunda zirveye ulaştığı görülmektedir. O dönemlerde üçüncü dünya ülkeleri olarak adlandırılan coğrafyalarda gelişim düzeylerini açıklamak için “bağımlılık teorisi” kullanılmaktaydı.²² Bağımlılık Teorisi, kültürü kavramını, gelişimi açıklamak noktasında önemsiz bir araç olarak görmekteydi. Ulusal kalkınmadaki temel etken, “çevreye” hâkim olan merkezi güçlerin çevreyi sömürmesine dayalı olan dünya kapitalist sistemi idi.²³

¹⁷ Ben Rosamond, “Political Culture”, (Ed.) Barrie Axford vd., **Politics: An Introduction**, New York: Routledge, 2005, p.60-61.

¹⁸ Gabriel Almond ve Sidney Verba, **Civic Culture**, California: Sage Publications, 1963, p.5-6.

¹⁹ Almond ve Verba, a.g.e., p.3.

²⁰ Pye, a.g.e., s.488

²¹ Almond ve Verba, a.g.e., p.1

²² Ruth Lane, **Karşılaştırmalı Siyaset Sanatı**, Zeynel Abidin Kılıç (Çev.), 2. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s.95.

²³ Pye, a.g.e., p.502.

Siyasal kültür kavramının “Civic Culture” da kullanılış sebebi, siyasi olan/olmayan tutumlar ve gelişimsel modeller arasında ayrım yapabilmektir. Bundan dolayı siyasi kültür kavramı, “siyasi yönelimleri, siyasi sistemi ve onun çeşitli kısımlarına yönelik tutumları ayrıca sistemdeki benliğin rolüne yönelik tutumları” ifade etmektedir. Kültür tanımı ise geniş tanımdan ziyade “sosyal nesnelere yönelik psikolojik yönelim” anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımın gerekçesi “antropolojik terimlerin ifade ettiği kültürel homojenlik algısından”²⁴ kaçınmak olarak ortaya koyulmaktadır. Yönelimden kastedilen nesnelerin ve ilişkilerin içselleştirilmiş yönleridir. Tutumlar üç yönelim sağlar: “(i) bilişsel, (ii) duygusal ve (iii) değerlendirici. Bunlar sırasıyla, bireylerin sistem hakkındaki bilgilerine, sisteme yönelik duygularına ve onun hakkındaki yargılarına atıfta bulunur”.²⁵ Almond ve Verba için siyasi kültür, araştırma anketleri aracılığıyla ortaya çıkarılan bir dizi bireysel psikolojik durum olarak görülmektedir.

Almond ve Verba vatandaşlık kültüründe üç ideal siyasi kültür tipi belirlemişlerdir. Bu tipler ise mahalli kültür, uyrukluk kültürü ve katılımcı kültürdür. Mahalli kültür tipinde siyasi roller yoktur ve genellikle kabile topluluklarında görülmektedir. Muhtarlık, şeflik ve şamanlık yaygın siyasi-ekonomik ve dini rollerdir. Böyle toplumların üyeleri için bu rollere yönelik siyasi yönelimler, dini ve sosyal yönelimlerden ayrılmamaktadır. Mahalli kültürler siyasi uzmanlaşmanın az görüldüğü toplumlarda görülmektedir.²⁶ Uyrukluk kültürü görece gelişmiş ve farklılaşmış bir siyasi sisteme ve sistemin çıktılarına yönelik yüksek bir yönelimi ifade etmektedir. Bu yönelim olumlu veya olumsuz olabilmektedir. Uyruk kültüründe katılımcılar siyasi sistem hakkında geniş bir bilgiye sahiptir. Diğer yandan bu tipte, ilişki düzeyi yukardan aşağı doğru belirlenen bir otorite ilişkisini tarif etmektedir. Katılımcılar sistemi değiştirebileceğini düşünmezler ve pasif bir konumda bulunmaktadır.²⁷ Katılımcı kültürde ise toplumun üyeleri siyasi yapı ve süreçlere etkin katılımında bulunma imkânına sahiptirler. Sistemi etkileyebileceklerine dair güçlü inançları bulunmaktadır. Katılımcı kültürde vatandaşlar çeşitli siyasi nesne ve sınıflara olumlu veya olumsuz şekilde yönelmiş olabilirler.²⁸ Diğer taraftan bu kültür tiplerinden hiçbirisi herhangi bir

²⁴ Almond ve Verba, a.g.e., p.12-13.

²⁵ Almond ve Verba, a.g.e., p.14.

²⁶ Almond ve Verba, a.g.e., p.16-17.

²⁷ Almond ve Verba, a.g.e., p.17.

²⁸ Almond ve Verba, a.g.e., p.18.

toplumda homojen şekilde bulunmamaktadır. Toplumlarda bu kültür tipleri belli karışım oranları ile bulunmaktadır.²⁹

Almond ve Verba'nın ortaya koymuş oldukları çalışmalar birçok yönden eleştirilmektedir. A. Lijphart'a göre istikrar yaratan tüm siyasal sistemler "yurttaşlık kültürü" ile ilişkili değildir. Onun temel savı siyasal kurumların, siyasal kültürdeki bölünmelerin üstesinden gelebileceği üzerine kuruludur ve kurumsal desteğe sahip siyasal seçkinlerin uzlaşmasına bağlı olarak dini, ideolojik, dilsel, bölgesel, kültürel, ırksal veya etnik anlamda bölünmüş toplumlar etkili bir şekilde yönetilebilmektedir. Diğer yandan "Civic Culture" çalışması örnekleminin dar olması, ölçüm teknikleri ve yöntemi açısından çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.³⁰ Siyasal kültür kavramının eleştirilmesinin bir diğer gerekçesi ise pozitivist perspektifle belirlenmiş açıklayıcı olma talebidir.³¹

1.1.1. Siyasi Kültür Tanımları

Türkçe literatürde genellikle bir kavram tasnifi de ayrıca verilmektedir. Bu tasnife göre siyasal kültür kavramsallaştırması; D. Easton tarafından "nesnel" kavramsallaştırma, Almond, S. Verba ve B. Porwel tarafından "psikolojik" ya da "öznel" kavramsallaştırma, L.W Pye tarafından ortaya koyulan "bulgusal" kavramsallaştırma, R.R. Fagen ve R.C. Tucker tarafından ortaya koyulan "kapsayıcı" kavramsallaştırma şeklinde sınıflandırılmaktadır.³²

Easton'un tanımı, siyasal sistem ve siyasal kültür arasındaki ilişkiyi temel almaktadır. Nesnel kavramı ile ifade edilen, bireyler üstü ve onları bir arada tutan birliktir. Her toplumun kutsalla ilişkili amaçları vardır ve bunlar siyasal alan tartışmalarının dışında tutulmaktadır.³³ Easton'un tanımında "neyin talep edileceği" önem arz etmektedir. Diğer yandan bu amaçlar siyasal sisteme ilişkin uzlaşmanın temelini de oluşturmaktadır.³⁴ Almond, Porwel ve Verba'nın "öznel" kavramsallaştırması ise birey odaklı ve onların tutumlarının toplamını ifade eden bir yaklaşımdır. Pye'in

²⁹ Samuel Huntington ve Jorge I. Dominguez, **Siyasal Gelişme**, Ergun Özbudun (Çev.), 1. Baskı, Ankara: Siyasal İlimler Derneği Yayınları, 1975, s.20.

³⁰ Rosamond, a.g.e., p.62-64.

³¹ John Street, "Political Culture - From Civic Culture to Mass Culture", **British Journal of Political Science**, Vol. 24, No. 1, 1994, p.96, <https://www.jstor.org/stable/194187>, Erişim Tarihi 12.05.2020.

³² Orhan Gökçe ve Erol Turan, "Siyasal Kültür", (Ed.) Orhan Gökçe, **Siyaset Sosyolojisi**, 1.Baskı, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2013, s.162, Türköne, a.g.e., s.223.

³³ Halis Çetin, **İnsan ve Siyaset: Siyasetin Psikolojik Temelleri**, 1. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2003, s.83.

³⁴ İnan Özer, "Siyasal Kültür, Demokrasi ve Demokratik Değerler", **Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Cilt.14, Sayı.1, 1996, s.85.

“bulgusal” siyasal kültür kavramsallaştırması ise ampirik verileri dikkate alması ile bilinmektedir. Fagen ve Tucker’in “kapsayıcı” kavramsallaştırması kavramın alanını alabildiğine genişletmektedir. Bu yaklaşıma göre siyasal kültür, toplum içerisinde bulunan kültürel anlam ifade eden inanışları, değer yargılarını ve ritüelleri kapsamaktadır.³⁵

Gabriel Almond siyasal kültürü biliş düzeyinde tarif ederken “Her siyasi sistem, siyasi eyleme yönelik belirli bir yönelim modeline gömülüdür. Bundan siyasi kültür olarak bahsetmeyi faydalı buldum.” İfadelerini kullanmaktadır.³⁶ Daha sonra bu tanımdan “Vatandaşlık Kültürü” çalışmasındaki tanım lehine vazgeçilmiştir.³⁷ Ben Rosamond’a göre siyasal kültür, bir siyasi sistemin işlediği değerler, inançlar ve tutumlar kümesidir. Kültür kavramı en az iki şeyi belirtmek için kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, kişisel gelişim alanlarına vurgu yaparak gelişkinlik düzeyini kastederken diğeri, anlam farklılıkları belirginleştirmek ve ortaya koymak için kullanılmaktadır. Milletler arası farklılıkların ortaya koyulması için bu yöneme sıklıkla başvurulmaktadır.³⁸ Dennis Kavanagh siyasal kültür hakkında “bir siyasi sistemin içinde işlediği değerler kümesini belirtmek için kısa bir ifade olarak kabul edebiliriz. Kamuoyunun durumu ile bireyin kişilik özellikleri arasında bir şeydir” ifadelerini kullanmaktadır.³⁹ Diğer yandan Stephan Welsh’in tarihsel materyalist bakış açısıyla idealist bakış açısını birleştirmek için geliştirdiği siyasi kültür kavramı “imge, sembol, efsane ve geleneklerden oluşan bir çareler dizisi” olarak tanımlanmaktadır. Çareler dizisi olarak tanımlanan bu kavram karşılaşılan zorlukların aşılmasında yol gösterici olmaktadır.⁴⁰ D. Miller da siyasi kültürü, Almond ve Verba’ya benzer şekilde, bireylerin “siyasi partiler, insan hakları, demokrasi, devlet vb.” kavramlara karşı yönelim ve tutumları üzerinden açıklamaktadır.⁴¹ Daniel Elazar siyasal kültürü, “siyasal yaşamı etkilemek için var olan alışkanlıklar, bakış açıları ve tutumlar” şeklinde kavramsallaştırmaktadır.⁴² Diğer yandan Elazar geliştirdiği ölçeklendirme ile Amerikan alt kültürlerini incelemiş ve dini grupların göçleri ile değer aktarımının

³⁵ Türköne, a.g.e., s.223-224.

³⁶ Zafer Durdu, “Siyasal Kültür, Modern Devlet ve Demokrasinin Demokratikleştirilmesi”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt. 11 Sayı. 61, 2018, s.575, Gendzel, a.g.e., s.228.

³⁷ Lowell Dittmer, “Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis”, **World Politics**, Vol. 29, No. 4, 1977, p.554, <https://www.jstor.org/stable/2010039>, Erişim Tarihi: 12.04.2020.

³⁸ Rosamond, a.g.e., p.57.

³⁹ Rosamond, a.g.e., p.58.

⁴⁰ Sarıbay ve Ögün, a.g.e., s.93.

⁴¹ Gencer, a.g.e., s.98.

⁴² Gendzel, a.g.e., p.231.

gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Elazar üç tip siyasal kültürden bahsetmektedir. Bunlar moralistik siyasal kültür, gelenekçi siyasal kültür ve bireyci siyasal kültür olarak sınıflandırılmaktadır.⁴³ David Robertson ise siyasi kültürü “otorite, disiplin, hükümet sorumlulukları ve yetkilerine yönelik tutumların toplamı” olarak tanımlarken, Richard Rose “kültürü oluşturan” ve “siyasete anlam veren” değerler, inanç ve duygular” olarak kendi tanımını ortaya koymaktadır. Richard Topf’un yaklaşımı ise “yurttaşların siyaseti anlamlandırmak için benimsediği tutum ve duruşlara” odaklanmaktadır. Topf, siyasal tutumların, “değerler” in yansıması olmasına ve siyasal kültürdeki kurucu konumlarına dikkat çekmektedir. Brain Girvin yaklaşımında kültürün siyasi eylemi mümkün kılmasını ve bu eylemi şekillendirilmesini kabul ederken, siyasal kültürü üç düzeyde işleyen bir sistem olarak görmektedir. Bunlar makro, orta ve mikro düzeylerdir. Makro düzeyde kolektif girişimi, ulus devleti tanımlayan sembol ve değerler, orta düzeyde bu kolektivitinin kendini nasıl organize ettiği, mikro düzeyde ise normal siyaset bulunmaktadır. John Thompson’a göre semboller sosyal ilişkilerin kurucu unsurlarıdır. Semboller aslında sembolik olandan önce oluşturularak ortaya koyulan sosyal ilişkileri veya çıkarları ortaya koymak ya da gizlemek için kullanılmanın yanı sıra, sembolik biçimler devamlı ve yaratıcı bir şekilde sosyal eylemin ayrılmaz bir parçasıdır.⁴⁴ William Raymonds’un tanımı ise şu şekildedir:

Her insan toplumunun kendi şekli, kendi amaçları, kendi anlamları vardır. Her insan toplumu bunları kurumlarda, sanat ve öğrenmede ifade eder. Bir toplum yaratmak ortak anlamların ve yönlerin bulunması ile mümkündür. Toplumun gelişimi aktif bir tartışma ve kendisini toprağa naksetme, keşif, deneyim ve temas baskısı altında değişimdir.⁴⁵

Siyasal kültür kavramının sağladığı çerçeve ile siyasal anlamda kim olduğumuz sorusu arasında bir bağlantı vardır. Zira siyasal kimlik, bir siyasal kültür içinde elde edilebilir. Lawrence Grossberg kültür üzerine yaptığı açıklamalarında kültürün duyuşsal gücü üzerine odaklanmaktadır. Ona göre mitler ve semboller duyguları ve sebepleri üretme yeteneğine sahiptir. Çıkar odaklı bir açıklamanın işe yaramayacağını, çünkü çıkarın sahip olunan kimlik ile ve bu kimliğe sahipliğin tutku derecesi ile ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Politik eylemin insanların sahip oldukları fikirlere

⁴³ Sokullu, a.g.e., s.106.

⁴⁴ Sarıbay ve Öğün, a.g.e., s.93-95, Street, a.g.e., p.102-104.

⁴⁵ Street, a.g.e., p.104.

dayandığını ve bu fikirlerin çıkarları açıklamaktan ziyade tutkunun bir ifadesi olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁶

Samuel H.Beer'in siyasal kültür tanımı ise hükümetin yürütülmesi konusunda belirlenen kültürel hedefleri vurgulamaktadır. Ona göre kültürün iz düşümü olarak, siyasi kültür de değerler, inançlar ve duygusal tutumlara odaklanmaktadır.⁴⁷ R.Macridis'e göre siyasi kültür “işlevlerin yerine getirilme tarzını değerlendirmede ve bunları gerçekleştiren birimleri belirlemede son derece yararlıdır”. Diğer yandan farklı bir ifadeyle siyasi kültür, “sistemin sorunları çözme yeteneği, bunu nasıl yapacağı, karar alma organlarının meşruiyeti ve belirli bir kararın karşılaşıcağı rıza aralığı gibi önemli konularda tahminlerde bulunabilmemizi sağlayacaktır”. Macridis, siyasal kültürü inançlar ve değerlerin dönüştürüldüğü alan olarak tarif ederken bu dönüşümün meşrulaştırma yöntemleri “manipülasyon, ikna, zorlama” şeklinde sıralanmaktadır.⁴⁸

Wildavsky siyasal kültür tanımını, siyasal tutumlar alanından çıkararak, kültüre dayalı tercihler düzeyine çeker ve insanların “neyi, niçin istediklerini” sormaktadır. Bu da Wildavsky’i “yaşam tarzı” kavramına götürür. Ona göre tercihler yaşam tarzı farklılaşmasına dayalı sosyal etkileşimden doğmaktadır. Bu farklılaşmanın ise kültür temelli olacağı aşikardır. Kùltürler arası çatışma ise sahip olunan kültürel kimlik ile doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda Wildavsky siyasal kültürü “gücünü yetirmenin bir yolu” olarak tarif etmektedir.⁴⁹

Stephan Welch geçmişin tarihçiler tarafından siyasi kültür aracılığı ile araştırılmasını, karşılaştırmalı siyaset bilimcilerden daha az kısıtlı oldukları gerekçesi ile takdir etmektedir. Çünkü deneysel anketlere dayalı davranışsal siyaset bilimi anlayışı onlara gerçek bir siyasi kültür anlayışı sağladığı zannını da vermektedir. Ona göre siyasal kültür siyasi katılımcıların fikirlerini geliştirdikleri, çıkarlarını algıladıkları ve her ikisi içinde hareket ettikleri anlam yapısını ifade etmektedir.⁵⁰

Mümtazer Türköne’ ye göre siyasal kültür, genel anlamda birey ve grupların tüm siyasi pratiklerini belirleyen, onların durum ve tavırlarını ortaya koyan “siyasal olana

⁴⁶ Street, a.g.e., p.107.

⁴⁷ Young C. Kim, “The Concept of Political Culture in Comparative Politics”, **The Journal of Politics**, Vol. 26, No. 2, 1964, p.324, <https://www.jstor.org/stable/2127599>, Erişim Tarihi: 12.05.2020,

⁴⁸ Kim, a.g.e., s.331.

⁴⁹ Köksal Çalışkan, “Siyasal Kültür Teorisi: ‘The Civic Culture’ ve Eleştirisi”, **Amme İdaresi Dergisi**, Cilt.50, Sayı.1, 2017, s.28-29.

⁵⁰ Gendzel, a.g.e., p.246-247.

ilişkin olarak sahip oldukları değerler, ritüeller, semboller ve inançlar bütünüdür”.⁵¹ Diğer yandan Halis Çetin’in siyasal kültür tarifi ise toplumun siyasal ilişkiler bağlamında ortaya koyduğu, ilke ve değerler bütünü olarak geliştirdiği kültürel, ideolojik ve geleneksel tavırları içermektedir. Bahsedilen kültür, birçok yönden değerlendirilebilir. Aguste Comte çizgisinde “metafizik, teolojik, pozitif” olarak, Durkheim çizgisinde “cemaat ve cemiyet” bağlamında, Almond ve Verba çizgisinde ise “mahalli, uyruk ve katılımcı” özelliklerle değerlendirilebilmektedir.⁵² Orhan Gökçe ise siyasal kültürü, bir toplumun “siyasete ve siyasal kurumlara karşı geliştirdiği inanç, davranış, tutum, duygu ve değerlerin oluşturduğu bütün” olarak tarif etmektedir.⁵³ Bedri Gencer, Clifford Geertz’in kültür tanımını siyasi kültür tanımına uygulanabilir bulmaktadır. Bu bağlamda siyasi kültür, bireylerin anlaşılması zor olan siyasal gerçekliği anlamlandırmak, kendi davranışını düzenlemek, siyasal ve sosyal hayatın devamlılığını sağlamak için başvurdukları kurallar ve değerler bütünüdür.⁵⁴

Sonuç olarak siyasi kültür kavramı özelinde yapılan tanım çeşitliliği ne kadar geniş olursa olsun birçok araştırmada kültür, yeniden üretilen bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Bu üretim süreci, kültürleşme, toplumsallaşma, sosyalleşme kavramları ile açıklanmaktadır.

1.1.2. Siyasi Sosyalleşme

Siyasi sosyalleşme kavramı 1954 yılında ilk olarak Lipset tarafından ortaya koyulmuştur. Kavramın kullanım alanı bulabilmesi Hyman'ın 1959 yılında ortaya koyduğu “political socialization” çalışması ile mümkün olabilmıştır.⁵⁵ Sosyalleşme, bireyler arası yaratılan ilişkilerin, ortaya koyulan inanç, tutum ve değerlerin aktarım süreci olarak değerlendirilirken, bu süreç içerisinde siyasal sosyalleşme; dini inanışları, toplumun tutumları, değerler kümesi gibi kavramlar aracılığıyla siyasi kültürün yeniden üretimini, değişimini ya da devamlılığını sağlamaktadır.⁵⁶ Diğer yandan sosyalleşme sürecini düşündüğümüzde siyasal alanla ilgisi olmayan birçok kuralın da bu süreçte aktarıldığı görülmektedir. Bu noktada siyasal değerlere yönelik sosyalleşme, siyasal

⁵¹ Türköne, a.g.e., s. 223.

⁵² Çetin, a.g.e., s.82-83.

⁵³ Gökçe ve Turan, a.g.e., s.189.

⁵⁴ Gencer, a.g.e., s.98.

⁵⁵ Köksal Çalışkan, “Siyasal Kültür: Yeni Yaklaşımlara Genel Bir Bakış”, **Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi**, Cilt. 4, Sayı. 2, 2016, s.88.

⁵⁶ Orhan Gökçe ve Erol Turan, a.g.e., s.183.

değerlerin edinim ve aktarım süreci genel süreçten ayrılmalıdır. Nitekim Lucian Pye, toplumsallaşmanın çocuklukta basit eğitimleri de kapsadığını vurgulayarak, siyasal sosyalleşmenin bundan farklı bir şey olması gerektiğini ifade etmektedir. Pye'e göre, "siyasal sosyalleşme" kavramının literatüre kazandırılması ile sorun giderilebilmiştir.⁵⁷ Diğer yandan siyasal kültür çalışmalarının ilk örnekleri olan "ulusal karakter" çalışmalarında siyasal sosyalleşme süreci genel sosyalleşme sürecinden ayrılmamış, herkesin ortak bir ulusal kültürü temsil ettiği varsayılmıştır. Siyasal sosyalleşme sürecinin tanımlanması ile birlikte kitle siyasi kültürü ile seçkin siyasi kültürü ayrı incelenme imkânı bulmuştur.⁵⁸

Seçkin siyasi kültürü ile kitle siyasi kültürü arasındaki fark, bilişsel düzeyde de ele alınmaktadır. Seçkinler kitleye göre karmaşık ve yoğun bir bilişsel seviyeye sahiptirler. Bu özellik, kendini inanç sistemleri üzerinden göstermektedir ve seçkinlerin bu sistemle kurdukları bağlar sıradan vatandaşlara göre daha yoğun görünümündedir.⁵⁹ Bu biliş düzeyi farkı, siyasal sosyalleşme ve sosyalleşme aşamasında seçkinlerin birçok yönden avantajlarına işaret etmektedir. Seçkin sosyalleşmesi daha homojen sosyal birliktelik mekânlarında daha etkin şekilde gerçekleşmektedir. Klasik Osmanlı dönemi Enderun Mektebi bağlamında devşirmelere verilen eğitim⁶⁰ ve modernleşme sürecinde açılan, siyasal sistemi etkileyen aydın, askeri ve sivil bürokrat kesiminin eğitim gördüğü Batı tarzı okullar buna örnek gösterilebilir.⁶¹ Elitlerce yoğun şekilde geçirilen siyasal sosyalleşme süreci onlara kendi alanlarını genişletmek için yoğun bir biliş düzeyi sağlamaktadır. Böylece toplumsal değişimi kendi kontrolleri altına alabilmeleri mümkün olmaktadır.⁶²

Rush ve Althof'a göre siyasi sosyalleşme, siyasal davranışların sıklığını ve doğrultusunu ortaya koymaktadır. Siyasal sosyalleşme sürecinde değer, bilgi ve eğilim aktarımının yanı sıra siyasal davranışlar biçimlenmekte, böylece siyasal kültürde aktarılmaktadır. Siyasal sosyalleşme süreci aynı zamanda siyasal değişim alanı olarak da tarif edilmektedir.⁶³ Türköne, sosyalleşme kavramını "verili özelliklerle bireyin içine girdiği toplumda yer edinme ve rol alma süreci" olarak tanımlamaktadır. Sürecin siyasal

⁵⁷ Pye, a.g.e., p.495.

⁵⁸ Pye, a.g.e., p.499.

⁵⁹ Sarıbay, a.g.e., s.74.

⁶⁰ Oktay, a.g.e., s.45.

⁶¹ Ergun Özbudun, "State Elites and Democratic Political Culture in Turkey", 1993, s.191. <http://repository.bilkent.edu.tr/handle/11693/51313>, Erişim Tarihi:12.06.2020.

⁶² Sarıbay, a.g.e., s.75-76.

⁶³ Feride Acar ve Hasan Faruk Uslu, **Siyaset Sosyolojisi**, 2.Baskı, Ankara: Dipnot Yayınları, 2019, s.320-321.

alandaki gerçekleşen versiyonu ise siyasal sosyalleşme olarak adlandırılmaktadır.⁶⁴ Kışlalı siyasal sosyalleşmeyi “siyasal alandaki değerler, inanışlar ve davranışların birey tarafından kabullenmesi ya da toplum tarafından bireye öğretilmesi” olarak tarif etmektedir.⁶⁵ Diğer yandan siyasi sosyalleşme süreci Alkan tarafından, toplumsal etkileşim temelinde bireylerin siyasi sisteme ilişkin ömür boyu devam eden görüş oluşturma, tutum ve değerler geliştirme, vurgusuyla tanımlanır.⁶⁶ Ozankaya ise siyasi sosyalleşme sürecinde siyasal bilinçlenmeye odaklanarak, siyasi sosyalleşmenin psikolojik yönlerine vurgu yapmaktadır. Ona göre siyasi sosyalleşme, birey ve grup çıkarlarının korunması noktasında ideoloji geliştirme, liderlik oluşturma ve eylemde bulunmayı içeren süreci ifade etmektedir.⁶⁷ Siyasal sosyalleşmenin ajanları ise aile, okul, arkadaş grubu ve çevre, kitle iletişim araçları, toplumsal sınıf, belirli yaş grupları, medya, siyasal partiler, kurumlar vb. şeklinde sıralanabilir. Siyasi sosyalleşmenin ilk başladığı yerin aile olması, aile tarafından aktarılan değerlerin ilerleyen yaşlarda daha belirleyici olmasını sağlamaktadır.⁶⁸ Diğer yandan sosyalleşme süreci iki yönlü olarak işlemektedir. Biri dıştan gelerek insanı kuşatan ve kurumsal olanın öğrenilmesini içeren diğeri topluma bireysel düzeyde entegrasyonu sağlayan süreci ifade etmektedir.⁶⁹

Easton ve Dennis’e göre siyasi sosyalleşme dört aşamada meydana gelen bir süreci ifade etmektedir. İlk aşamada birey aile ve okul dışı bir iktidar yapısının varlığının farkına varmaktadır. İkinci aşamada otorite kavramı çocuğun bilincinde bir siyasal bir şahıs ile aynileşmektedir. Üçüncü aşamada ise duygusal motiflerle birlikte bir şahısta ifadesini bulan otorite kavramı diğer figürleri aşan üstün güç olarak konumlandırılmaktadır. Son aşamada ise bu süreç bireyin kurumsal yapının farkına varması ve bu konuda geniş bilgi edinmesini ifade etmektedir.⁷⁰

1.1.3. Siyasi Alt Kültürler

Atilla Yayla, Almond ve Verba’nın siyasal kültürü homojen olarak algıladıklarını ve bunun birçok eleştiriye sebebiyet verdiğini vurguladıktan sonra

⁶⁴ Türköne, a.g.e., s.236-237.

⁶⁵ Ahmet Taner Kışlalı, **Siyaset Bilimi**, 15. Baskı, İstanbul: İmge Kitabevi, 2011 s.118-121.

⁶⁶ Türkan Alkan ve Doğu Ergil, **Siyaset Psikolojisi**, 1.Baskı, Ankara: Turhan Kitabevi, 1980, s.7, Kışlalı, a.g.e., s.118.

⁶⁷ Özer Ozankaya, **Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür**, 1.Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1971, s.1.

⁶⁸ Sokullu, a.g.e., s.116-117.

⁶⁹ Nihat Yılmaz, “Sosyalleşme Sürecinin Siyasallaşma Boyutu”, **Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi**, Cilt. 9, Sayı. 19, 2013, s.320-321.

⁷⁰ Özer, a.g.e., s.89, Yılmaz, a.g.e., s.322.

kültürün homojen bir bütün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre bir ülke siyasal kültür bağlamında homojen görünse bile alt kültürleri kapsamaktadır. Yayla, Roskin'in siyasal alt kültür ayrımlarını "elit ve kitle alt kültürleri ile azınlık alt kültürleri" olarak aktardıktan sonra buna farklı kategorilerin de ilave edilebileceğini vurgulamaktadır.⁷¹ Siyasal alt kültürlerin oluşumu siyasal değer ve beklentilerde oluşan farklılaşmalar dolayısıyla ortaya çıkabilmektedir. Bu farklılaşmalar etnik, dini, dilsel, sınıfsal, yaşam alanı -kır ya da kent- gibi birçok alanda görülebilir.⁷² Önemli olan siyasal alandan kendini ayırtıran ve muhalefet oluşturan bir grup biliş düzeyidir. Alt kültürlerin oluşumunun bir diğer sebebi ise A. Gutmann tarafından yaşam tarzına saygılı olunmaması ve adaletsizliklerden doğan bölünmeler olarak ortaya koyulmaktadır.⁷³

Maurice Duverger'in kültür bir bütün olarak düşünürken, alt kültürleri, bu bütünün parçaları olarak görülmektedir. Ona göre belirli bir kültüre sahip olan toplumlarda değişik alt kültürler bulunabilir. Örneğin: Fransız kültürü içerisinde "Alsaz kültürü". Diğer yandan kültürün belli öğeleri üzerine odaklanan etkileşim modelleri bağlamında da alt kültürler tarif edilmektedir: din kültürü, sanat kültürü vb. Siyasal kültür aslında yoktur. Kültürün siyasal yönleri vardır.⁷⁴ Aynı değerler sistemi içerisinde uygulanan teknikler, temel değerlerde farklı bir şey olmamasına rağmen farklı etkileşim ağlarına sebebiyet vermektedir. Alt kültürlerin oluşumu Duverger tarafından bu şekilde ortaya koyulmaktadır.⁷⁵ Dennis Kavanagh politik alt kültürlerin dört farklı oluşum biçimini ortaya koymaktadır. Bunlar: "Elit kitle kültürüne karşı, Elitler içi bölünmeler, Kuşak alt kültürleri, Sosyal yapı" şeklinde sıralanabilir. Elitlere karşı kitle, fikri siyasal seçkinlerin kitleden ayırtırılmasını ve bu seçkinlerin bir alt kültürel öge olarak araştırılmasını olanaklı hale getirmektedir. İkinci yaklaşım elit davranışının doğası üzerine odaklanmakta ve siyasal sistemin işlerliğini bu düzeyde ele almaktadır. Kuşak alt kültürleri ile ifade edilen husus ise her kuşağın kendi maddi koşulları içerisinde bir kültüre sahip olacağı ve bu maddi temelin elverdiği şekilde bir kültür ortaya koyacağı iddiasına dayanmaktadır. Son olarak alt kültürler sosyal yapının bir uzantısı olarak ele alınmaktadır ve bir ülkeyi karakterize eden dini, etnik, sınıfsal, vb. bölünmelerin sonucu

⁷¹ Atilla Yayla, **Siyaset Bilimi**, 2. Baskı, Ankara: Adres Yayınları, 2015, s.348-350.

⁷² Sokullu, a.g.e., s.112.

⁷³ Leyla Sanlı, **Politik Kültür ve Toplumsal Hareketler**, 1.Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık, 2005, s.178.

⁷⁴ Maurice Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, Şirin Tekeli (Çev.), 8.Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları, 2007, s.85.

⁷⁵ Duverger, a.g.e., s.87.

olarak görülmektedir.⁷⁶ Bu tasnifte bizim için en dikkat çekici olan ayrım elitler karşısında kitle talebini vurgulayan yaklaşımdır, çünkü konumuz gereği siyasal elitlerin görece homojen bir yapı arz ettiği bilinen bir gerçektir. Kitlenin siyasal anlamda temsil edilmediği bir siyasal sistemde, toplumsal talebin dile getirilme yolu genellikle isyan ve eşkıyalık biçimleri olarak karşımıza çıkacaktır.

Diğer yandan kitle ile seçkinleri kültürel anlamda farklı kategorilerde değerlendirmenin önemli gerekçeleri vardır. Kitle siyasi kültürünün zayıflaması durumunda yönetimin tehlikeye girmesi elitlerin etki edebildiği olgular ile düzenlenmektedir. Elitlerin hükümet ile ilişkisi ve ona etki edebilmesi, topluma nazaran daha etkili bir olguyu ifade etmektedir. Toplumdan ekonomik seviye, eğitim olanakları, siyasete olan ilgi ve imkânları dolayısı ile ayrı bir siyasi kültüre sahiptirler.⁷⁷ Seçkincilik teorisyenlerinin iktidarın nasıl olupta her zaman küçük bir azınlığın elinde toplandığı sorusunu, siyasi sosyalleşme kavramı ile ilgilidir. Demokratik toplumların dahi kendilerini yönetmek için bir seçkin grubu oluşturduğu görülmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla “Halkın halk tarafından yönetildiğini söylemek hiçbir şey söylememektir.”⁷⁹

Beer’e göre siyasal kültür teriminin herhangi bir alt toplumsal kolektiviteye uygulanması mümkündür. Bununla birlikte o öncelikle ulusal düzeyde bir siyasal kültür tarifini öngörmektedir. Ona göre siyaset bilimciler siyasal değerler tarafından güçlü kılınan ve ifade edici sembolizm ile çevrelenen süreçle ilgilenmektedir.⁸⁰ Siyasi kültür kavramına antropoloji kökenli yeni yaklaşımların ortaya çıkışı, siyasi kültür ve siyasi sistem arasındaki ilişkiyi bulanıklaştırmış ve siyasi kültür kavramı bir “ahlaki düzen” olarak tanımlanmıştır. Böylece kavram araçsal olmaktan uzaklaşarak ifade edici ve kurucu bir olgu olarak ele alınmıştır.⁸¹

1.1.4. Sembolik Sistem Olarak Siyasi Kültür

Bu konuda Clifford Geertz’in Bali’de “horoz dövüşleri” hakkında yapmış olduğu çalışma büyük önem taşımaktadır. Çalışmasının bir kısmında:

⁷⁶ Rosamond, a.g.e., p.97.

⁷⁷ Sokullu, a.g.e., s.112-115.

⁷⁸ Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, 1.Baskı, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2003, s.115.

⁷⁹ Maurice Duverger, *Siyasal Rejimler*, Teoman Tunçdoğan (Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, s.8.

⁸⁰ Kim, a.g.e., p.325.

⁸¹ Street, a.g.e., s.105.

Her şeyin ötesinde Balinese halkı horoz dövüşlerinde kendilerini, toplumsal düzenlerini, soyutlaşan nefretlerini, erkekliklerini, şeytani güçlerini görüyorlar; tüm bunların yanında kibirli, yiğit, onur düşkünü ateşli oyuncular, ksatria prensi ile birlikte statü değerinin ilk örneklerini görüyorlar. (...) Bir imaj, hayal ürünü, bir model, bir metafor olarak horoz dövüşü kendini ifade etmenin bir aracıdır; onun amacı ne toplumsal hırsları yatıştırmak ne de artırmaktır (yine de, ateşle oynar gibi bu ikisini de yerine getirir), ama, tüyler, kan, izleyiciler ve para arasında bunlar da sergilenir. (...) Gerginlik kendini “bir yolunu bulup” şu özelliğiyle gösterir: anlık dramatik şekli; metaforik içeriği ve toplumsal bağlamı⁸²

Ortaya koyulan yaklaşımdan horoz dövüşlerinde somut ifadesini bulan şey aslında soyut bir eşleşmeyi işaret eden “bir şeyin bir şeyini” anlatma çabasıdır. Diğer bir deyişle toplumsal etkinliklerin görünen yüzünden ziyade anlamları olduğudur.⁸³ Geertz’in ortaya koymuş olduğu bu tez ile birlikte kültür kavramı sembol, ritüel, hikâye, dünya görüşü gibi kavramlarla analiz edilmeye başlanmıştır. Onun kültür kavrayışı sembollerle anlamlı hale gelen ve sembollere ilişkin ritüeller ile yakından ilgili görünmektedir.⁸⁴ Nitekim Geertz, insanların atfettikleri anlamların bilimsel ölçüm teknikleri ile değil empresyonist yorum yoluyla anlaşılabilceğini ileri sürmektedir. Ona göre insan kendi ördüğü önem ağlarında asılı durmaktadır. Böylece bu ağların çözüm tekniği olarak kültürel simgelerin bağlamsal yorumu ya da kültürel göstergebilim teknikleri ortaya koyulmuştur.⁸⁵ 1990’larda siyaset bilimciler, tarihçiler gibi kültürel göstergebilime ilgi duymaya başlamıştır. Micheal E.Brint, bir kültürün sosyal ve söylemsel pratikleriyle ortaya çıkan siyasette, “anlam” aranması gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁶

Diğer yandan Lowell Dittmer siyasal kültürü “göstergebilimsel bir dil” olarak tanımlamakta ve sembollerin önemine işaret etmektedir. Siyasal kültür kavramının göstergebilim metotları ile incelenmesi, onu “psikolojik indirgemecilik”⁸⁷ tuzağından kurtarabilmenin bir yolu olarak görülmektedir. Onun sembollere atfettiği önem, sembollerin insandan bağımsız olmasına, dolayısı ile uzay ve zamanın geniş mesafelerini aşabilmesine, böylece insandan insana anlam aktarabilmeyi sağlayan

⁸² Clifford Geertz, “Deep Play; Notes On The Balinese Cockfight”, Daedalus, Vol. 101, No. 1, **Myth, Symbol, And Culture**, 1972, s.1-37, p.23-24’dan Aktaran, Çalışkan, “Siyasal Kültür: Yeni Yaklaşımlara Genel Bir Bakış”, s.32-33.

⁸³ Ali Yaşar Sarıbay ve S.Seyfi Öğün, a.g.e., s. 98.

⁸⁴ Çalışkan, “Siyasal Kültür: Yeni Yaklaşımlara Genel Bir Bakış”, s.33.

⁸⁵ Gendzel, a.g.e., p.232-234.

⁸⁶ Gendzel, a.g.e., p.245.

⁸⁷ Dittmer, a.g.e., p.555-556.

özelliğine bağlanmaktadır. Diğer yandan semboller sosyal yapıdan ve psikolojiden görece bağımsızlık özelliği taşımaktadır.⁸⁸ Dittmer, siyasal kültürü bir siyasal semboller sistemi olarak algıladıktan sonra onun siyasal iletişim sistemi içinde yuvalandığını belirtmektedir. Diğer yandan siyasal kültürün siyasal iletişimden farkını, siyasal sembollerin siyasal dilden ayıran dil bilimsel ve çağrışımsal özelliğine dayandırmaktadır. Ona göre semboller nesne dili ve gerçek üstü bir dil olarak işlev görmektedirler. Günlük dilden seçilmiş bir kelime sembole bir aşinalık görüntüsü vermektedir. Bu, sembolün günlük dildeki somut gerçeklik yanılsamasını korurken aynı zamanda ona belirsiz olan bir anlam dizisini anlamlı bir bütüne dönüştürme imkânı sağlamaktadır.⁸⁹ Chilton, Dittmer'in kültürü sembolik sistemler olarak gören yaklaşımını açıklarken kültürel semboller hakkındaki görüşlerini belirtmektedir:

Her kültürel sembol, bir kültürün “ilişki kurma yolunu” temsil eder, haklı çıkarır, açıklar veya başka bir şekilde tasarlar- sosyal davranışın bilgilendirildiği ve anlamlı hale getirildiği organize karşılıklı beklentiler sistemidir.⁹⁰

Genel bir temsil sağlayan sembol bağlam bağımlı olarak değer kazanır. Semboller orta seviye bir analiz araçlarıdır, çünkü hangi ilişkilendirme yollarının sembolik formda ifade edileceğini göstermektedirler. İlişki kurma biçimi sembolize edilmediği takdirde ilişkilendirme yolları sembol sistemlerinden daha doğru bir açıklama sunmaktadır. Kültür ilişki kurma yolları bakımından tanımlanacak olursa, özel bir yol ile ilişki kuran insanlar grubu olarak anlaşılabilir. Kültür, paylaşılan anlamlar bütünüdür, topluluktaki herkes tarafından bu anlamlar kabul edilir ve üyeler tarafından birbirlerine yön vermek için kullanılırlar.⁹¹ İnsanların durumları tanımlama şekli ve bu tanımların davranış üzerindeki etkisi, sembolik etkileşimciliğin konusunu oluşturmaktadır. Chilton'un siyasal kültür anlayışı bizi önce sembollere daha sonra sembollerin altındaki ilişkilendirme yollarına oradan da ilişki kurmanın altında yer alan muhakeme yollarına götürmektedir.⁹² Chilton, ahlaki yapının nasıl işlediğine ilişkin ifadelerinde, muhakemenin insanı iki sonuca ulaştıracağından bahsetmektedir ve bir vicdani retçiye nasıl bir hüküm verilmesi gerektiği ikilemini yorumlamaktadır. İki

⁸⁸ Dittmer, a.g.e., p.557.

⁸⁹ Dittmer, a.g.e., p.567.

⁹⁰ Stephen Chilton, “Defining Political Culture” **The Western Political Quarterly**, Vol. 41, No. 3, 1988, p.427-428, <https://www.jstor.org/stable/448596> Erişim Tarihi: 04.05.2020.

⁹¹ Chilton, a.g.e., p.428-429.

⁹² Chilton, a.g.e., p.431-432.

seçenek vardır. Biri onu toplumla birlikte ve toplum adına cezalandırmak, diğeri ise sanık ile birlikte düşünebilmektir.⁹³ İlişkilendirme yolları ahlaki muhakemeye dayanır ve bu bağlamda ahlakın nasıl kurgulandığı önemlidir.⁹⁴ Ahlaki muhakeme belirli konumlanışlara dayalı olarak bir adalet algısı üretmekte ve ortaya çıkan tepkiler buna göre düzenlenmektedir.

Chilton'un sunmuş olduğu çerçevenin bize sağladığı avantajlar mevcuttur. Ona göre aynı ya da benzer bilişsel yapıya sahip farklı kültürler arasında siyasetin nasıl değiştiği incelenebilmektedir. Bir kültüre yönelik karşı çıkışların aynı bilişsel yapı içinde mi gerçekleştiği, yoksa bir kültürel değişim mi olduğu sorgulanabilmektedir.⁹⁵

1.2. Hâkim Siyasi Kültür Olarak Türk Siyasi Kültürü

Türk siyasi kültürünün kökenleri ve etkileşim ağı bağlamında, Kışlalı, Anadolu Türk kültürünün dört temel kaynağından söz etmektedir. Ona göre bu kaynaklar: “Orta Asya’dan getirilen kültür özellikleri, İslam dini bağlamında Arap ve Fars etkisi, Anadolu coğrafyasındaki karşılaşmalar ve son olarak Kemalist devrimlerin etkisini içermektedir.”⁹⁶ İlter Turan da benzer şekilde, Türk siyasal kültürün oluşumunu etkileyen dört temel kaynaktan söz etmektedir. İlk olarak “toplumun maddi ve ekonomik deneyim tarzı (uluslaşma, kapitalizm vb. etkisi). İkinci olarak toplumsal kültürü de etkiler şekilde akültürasyondur. Yani siyasi kültür, diğer kültürlerle girilen ilişkilerden etkilenmektedir. Üçüncü sırada ise siyasal kültürün değişimine etki edebilme kapasitesi noktasında elitlerin dönüştürücü etkisi söz konusudur. Son olarak, bireylerin geçirmiş olduğu travmalar ve hatıralar, yani tecrübeler sayılabilir.”⁹⁷ Halis Çetin ise Türk siyasi kültürünün kaynakları olarak gelenek, din ve kültürün önemini vurgulamaktadır.⁹⁸

1.2.1. Osmanlı Klasik Dönemi ve Öncesinde Siyasi Kültür

Geçmişten günümüze uzanan siyasal kültürün ya da onu temsil eder şekilde devletin kendini meşrulaştırmak üzere her zaman kutsal olanla ilişki kurduğunu ve kendini ona dayandığını belirtmek gerekmektedir. Bu ilişki biçiminin başlıca özeliği başlangıç dönemlerinde iktidar olarak dine ya da mistik olana dayanmasıdır. Yöneticiler

⁹³ Chilton, a.g.e., p.4433-434.

⁹⁴ Chilton, a.g.e., p.436.

⁹⁵ Chilton, a.g.e., p.441-442.

⁹⁶ Kışlalı, a.g.e., s.128.

⁹⁷ İlter Turan, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, 1. Baskı, İstanbul: Der Yayınları, 1986, s.34-36.

⁹⁸ Halis Çetin, *Türk Toplum Sözleşmesi*, s.17.

ile toplum arasındaki bağlar tanrı ile ilişkilendirilerek bir mit yolu ile gerçekleştirilmektedir.⁹⁹ Casier'e göre mit ile tarih ilişkisi bir arada değerlendirildiğinde mitlerin tarihin bir sonucu değil, bilakis tarihin mitlerin bir sonucu olduğu görülebilir. Mitler adeta bir toplum sözleşmesi mahiyeti olan ve bir halkın kaderini tayin eden kurucu öğeler olarak görülmektedir.¹⁰⁰

Bu bağlamda ilk Türk devletlerinden itibaren devletin mesuliyet alanının, nasıl ve hangi inanç üzerinden gerçekleştiğini görmek önem arz etmektedir. Türklerin ilk zamanlardan beri sahip oldukları “kut inancı” yöneticileri tanrının yeryüzündeki temsilcileri olarak işaretlerken aynı zamanda onlara birtakım görevler de yüklemektedir. Bu görevler ise yeryüzünün dört köşesine adalet götürme ve “Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi” olarak bilinmektedir.¹⁰¹ Diğer yandan Türklerin İslamiyet'e girmeleri ile birlikte Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi “cihat” kavramı ile anılır olmuştur.¹⁰² Kutsal bir düzen olan nizam-ı âlemin devamı devletin meşruiyet kaynağı olarak görülmektedir.¹⁰³ Orhon yazıtlarından itibaren Türk kaynaklarında devletin töre temeli üzerine oturan bir yapı olarak ortaya koyulduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Bu noktada, Türk yönetim geleneğinde Kutadgu Bilig'in Hint ve İran kültüründen taşıdığı izler¹⁰⁵, bu geleneğin Orta Asya kaynaklı olduğu, karşılaşılan toplumlarda var olanın kendi dünya görüşü içerisinde benimsendiğini ortaya koymaktadır.¹⁰⁶ Egemenlik kutsal olanla, kutsal ise adalet ya da düzen kavramı ile ilişkili olarak algılanmaktadır.¹⁰⁷ Klasik Osmanlı döneminde de devlet adaletin tesis edilmesi sağlayan bir yapı üzerinden tarif edilmektedir. Meşru yönetimin en önemli amaçlarından biri adaletin tesisi olarak ortaya koyulmaktadır.¹⁰⁸

⁹⁹ Georges Balandier, **Siyasal Antropoloji**, Devrim Çetin Kasap (Çev.), 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016, s. 99-100.

¹⁰⁰ Oktay, a.g.e., s.59.

¹⁰¹ Osman Turan, **Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi**, 28. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019, s.97-104, Saadettin Gömeç Yağmur ve Ayşe Gül Fidan, “Türk Devletlerinde Mesuliyet Anlayışı”, **Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Dergisi**, Cilt.25, Sayı. 247, 2020, s.330-331.

¹⁰² Yağmur ve Fidan, a.g.e., s.332.

¹⁰³ Nazım İrem, “Klasik Osmanlıda Adalet Rejimi ve 1839 Gülhane Kırılması”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Sayı.15, 2008, s.150.

¹⁰⁴ **Orhun Abideleri**, Muharrem Ergin (Ed.), 45. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011, s.49.

¹⁰⁵ Ömer Dinçer, **Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak**, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s.48.

¹⁰⁶ İnan Gümüş, “Umurü'l-Ümera'nın Söyleminde İktidar Alameti Olarak Adalet”, **Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı.19, 2020, s.444.

¹⁰⁷ İsmail Kara, “Hilafetten İslam Devletine Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinin Ana İstikametleri ve Problemleri”, **Dîvân Dergisi**, Cilt.24, Sayı. 47, 2019, s.7.

¹⁰⁸ Boğaç A.Ergene, “On Ottoman Justice: Interpretations In Conflict (1600 – 1800)” **Islamic Law and Society**, Volume. 8, Issue. 1, 2001, p. 54, https://www.researchgate.net/publication/233618848_On_Ottoman_Justice_Interpretations_in_Conflict_1600-1800, Erişim Tarihi: 05.01.2020.

Bu anlayış Osmanlı ideolojisi olarak değerlendirilebilecek “adalet dairesi” temsillerinde kendini göstermektedir.

Adalet kavramı, yerleşik anlamda düzenin devamını, sosyal tabakalar ya da klasik anlamda sınıflar arasında asgari memnuniyeti sağlayan bir düzeni tarif etmektedir. Osmanlı imparatorluğu için düşünüldüğünde millet sistemine dâhil olan unsurların eşit olmamaları dolayısıyla, eşitsizliğin adil yönetimi düşüncesi hâkim gözükmemektedir. Adaletli bir yönetimin ölçüsü zulmün olmayışına ilişkin olarak algılanmaktadır.¹⁰⁹ Hali hazırda var olan toplumsal tabakalaşma (erkân-ı erba) ve düzen, ilahi olanın bir uzantısı gibi doğal karşılanmaktadır.¹¹⁰

1.2.2. Adalet Dairesi’ni Anlamak

Klasik düşün geleneğinde bir insanın eksik yönlerinin bulunması dolayısıyla tüm erdemleri tek başına edinemeyeceği düşünülmektedir ve bu erdemler toplum içerisinde kazanılabilmektedir.¹¹¹ Mutluluk kavramının elde edilebilmesi için erdemli bir toplumun olması gerektiğine vurgu yapılmakta, bunun ancak bir devlet düzeni içerisinde sağlanabileceği ortaya koyulmaktadır. İnsan toplumunun amacı da tıpkı tabiattaki düzenin bir benzerine ulaşma çabasıdır. Farabi, varlık âlemindeki ilk ilkeye atıf yaparak, varlık âleminin ilk ilkeyi takip ettiğini belirtilmektedir. Daha sonra toplumunda yönetim anlamında ilk ilkeyi takip eden ilk reis, sonra onun amacına ve düzenine uyan yöneticiler, son olarak buna uyan toplumu, ideal bir düzen olarak algılamaktadır.¹¹² Bu bakış açısı toplumdaki ilişkilerle beraber toplumun üretilmiş değil verili ve mükemmel olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.¹¹³

Adalet dairesi kavramı kadim bir kavram olarak karşımıza çıkar ve oldukça eski medeniyetlerin fizik, kozmoloji, metafizik anlayışlarına atıf yapmaktadır. Bu bağlamda “daire” kavramı ile temsil edilen ilahi gücün, göksel olanın, dolayısı ile varlığı, birliği, erdemi, iyiliği, tamlığı ve sürekliliği yönetenin kutsal nizamına işaret etmektedir. Sayılan kavramların bir bütünlük içinde elde edilebilmesinin yegâne yolu ise “adalet” kavramının hayata geçirilmesinde yatmaktadır. “Adalet Dairesi” kavramı siyasal açıdan

¹⁰⁹ İrem, a.g.e., s.148-149.

¹¹⁰ İrem, a.g.e., s.150.

¹¹¹ Farabî, **Mutluluğun Kazanılması**, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s.13.

¹¹² Farabî, a.g.e., s.15.

¹¹³ Cemil Oktay, “Yargı Açısından Kuvvetler Ayrılığı ve Siyasal Kültür”, Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Der), **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme** içinde (483-516), 4.Baskı, Bursa: Dora Yayınları, 2009, s.500,

yeryüzü ile ifadesini bulan toplumun, ilahi düzene ilişkin olan devlet tarafından yönetilmesi gerekliliğine işaret etmektedir.¹¹⁴ Adalet dairesi birçok farklı formda dile getirilmesine¹¹⁵ rağmen aşağıda var olan formu bizce en iyi ifade edilmiş biçimdir. Kınalızade Ali de Kitab-ı Alai'sinin özünün bu daire olduğunu ifade etmektedir:

Adldir mûcib-i salâh-ı cihân
Cihân bir bâğdır dîvâr-ı devlet
Devletin nâzımı şerî'attir
Şerî'ate olamaz hîç hâris illâ melik
Melik zabt eylemez illâ leşker
Leşkeri cem' edemez illâ mâl
Mâlî kesb eyleyen ra'ıyyettir
Ra'ıyyeti kul eder pâdişâh-ı âleme adl¹¹⁶

Adalet, Koçi Bey'in anlayışıyla bir devletin ayakta kalmasının temel şartını ifade etmektedir. Ona göre, adil olan kâfir bir devlet yaşamını sürdürebilecekken, Müslüman dahi olsa adil olmayan bir devlet hayatını sürdüremeyecektir.¹¹⁷ Adalet dairesinde fail sebep sultanın varlığıdır. Zulüm ile abat olunamayacağı inancı doğrultusunda adaleti sağlamak sultanın görevidir ve herkese hak ettiğini vermesi gerekmektedir.¹¹⁸

Osmanlı Devleti'nde ortaya konulan adalet anlayışı, reaya, leşker(asker) ve ilmiye sınıfını düzen içerisinde tutmayı, diğer yandan da reayayı din esasına göre teşkil edilmiş millet sisteminde tarif edilen çizgiler içerisinde muhafaza etmeyi içermektedir. Toplumsal konumların değişmesi, nizam-ı âlemin bozulması olarak algılanmaktadır. Millet sistemi ise eşitlik ilişkisinden ziyade din temelli bir örgütlenme¹¹⁹ içerirken adalet, zulüm etmemek ile eş değer kabul edilmektedir. Sultan adaletin sağlanması noktasında şariat ve örf'e dayanmaktadır. Sultanın konumu yine şariat ve örf tarafından onaylanmakta ve onun yokluğu bizatihi kaosa işaret etmektedir. Sultan ise tanrının kullarına buyurduğu “mutlak itaat” emri ile kaim görünmektedir.¹²⁰ Osmanlı devletinde adalet, erkanı-ı erba (ilmiye askeriye reaya ve tüccar zanaatkar) ilişkilerinin bir sonucu değil, bunlar arasında düzenleyici dışsal bir adalettir. Bundan dolayı adalet kavramı,

¹¹⁴ İlker Kömbe “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”, **Divan Disiplinler Arası Çalışma Dergisi**, Cilt. 18, Sayı. 35, 2013, s.140.

¹¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. İlker Kömbe, **Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014, İstanbul.

¹¹⁶ Kınalızade Ali, **Ahlâk-ı Alâî**, (Der.) Mustafa Koç, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s.1090.

¹¹⁷ Zuhuri Danışman, **Koçi Bey Risalesi**, 1.Baskı, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993, s.34.

¹¹⁸ İrem, a.g.e., s.153.

¹¹⁹ İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğunda Millet”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt.4, 1985, İstanbul, s.997.

¹²⁰ İrem, a.g.e., s.151-152.

sultanın kişiliği ile ilgili bir özellik olarak erdeme işaret etmektedir.¹²¹ Boğaç Ergene siyasetname geleneği içerisindeki “adaletnamelerde” iki farklı adil yönetici tipine vurgu yapıldığını belirtmektedir. Bunlardan ilki şeriat dairesi ile sınırlı ve onu uygulamakla yükümlü bir yönetici tipi iken, diğeri dinin emirlerine aykırı olarak kendi otoritesine dayanan ve emirlerini yerine getirmeyenleri acımasızca cezalandıran yönetici tipidir. Fakat her ikisi içinde temel olan vazife adaletin tesis edilmesi olarak belirlenmektedir.¹²² Yönetim geleneğinde sultanın reaya ile olan ilişkisinde, reayanın itaati, vergi gelirlerinin verimli olması için adaletin önemli bir konum üstlendiği söylenebilir.

1.2.3. Bozulan İktisadi ve Siyasi Düzen

Avrupa ekonomisinin gelişmesi, Osmanlı Devleti’nde baş gösteren Celali İsyanları ve Tımar Sistemi’nin bozulması ile birlikte Osmanlı Devleti siyasal, askeri ve ekonomik alanda bir değişim yaşamak durumunda kalmış, Tımar Sisteminin yerine taşra eşrafını güçlendiren iltizam Sistemi ikame edilmiştir. Bu sistem başlarda isyancı levent ve sekbanın dizginlenmesinde hususunda halkın memnuniyetini kazanmış ise de ilerleyen süreçte vergi gelirlerinin büyük kısmının ayanlarda kalması devletin gelirlerinin azalmasına sebep olmanın yanı sıra halkın da zulme uğramasına sebebiyet vermiştir.¹²³

Avrupa’da ortaya çıkan sanayi devriminin pazar için üretim anlayışı ile genişlemesi, Osmanlı Devleti’nin yeni ekonomik modele uyum sağlayabilmesi noktasında güçlükler çekmesine sebebiyet vermiştir. Zira Osmanlı Devleti’nde küçük atölyelerde icra edilen zanaatların üretim kapasiteleri ile Avrupa fabrikalarının kıyaslanması oldukça zor bir ihtimali ifade etmektedir.¹²⁴ Avrupa mallarının Osmanlı Devleti’ne girmesi ile birlikte liman kentleri ve hinterlandlarında gelişmeler görülürken Hristiyan tebaa ile Müslümanlar arasında maddi anlamda bir toplumsal bölünmenin yaşandığı söylenebilir.¹²⁵

¹²¹ İrem, a.g.e., s.154.

¹²² Ergene, a.g.e., p.60-61.

¹²³ Şevket Pamuk, **100 Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi, 1500-1914**, 3.Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1999, s.172-173, Tamer Güven, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Ayanlar, Sermaye Birikimi ve Girişimcilik”, **Türkiye İslam İktisadi Dergisi**, Cilt. 3, Sayı. 1, 2016, s.64-65.

¹²⁴ Pamuk, a.g.e., s.182-183.

¹²⁵ Engin Deniz Akarlı, “Bir İmparatorluğun Arapsaçı Sonu, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Sayı. 16, 2008, s.9-10.

1789 Fransız İhtilali ile ortaya çıkmış olan milliyetçilik akımının imparatorluklardaki tâbi halklara “millet olma” bilincini aşılması, Osmanlı Devleti’nde de birçok isyanın ve bağımsızlık hareketinin fitilini ateşlemiş gözükmektedir. Böylece dini ayırım temelinde ortaya koyulmuş olan Osmanlı millet sisteminin çözülme sürecine girdiği söylenebilir.¹²⁶

1.2.3.1. Bekayı Devlet Kaygısı ya da Devleti Kurtarmak

Osmanlı klasik döneminde Avrupa’ya karşı üstünlük kompleksi ile hareket edildiği bilinmektedir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti’nin Avrupa’daki gelişmelere kör kaldığı görülür. Diğer yandan Avrupa devletleri ile girişilen savaşlarda alınan yenilgiler ilk zamanlarda kanun-u kadimden ve şeraitten uzaklaşma vb.¹²⁷ şekillerde algılanmış neden sonra ıslahat çalışmaları, bozulmanın anlaşıldığı yer olan ordudan başlamıştır. Islahat çabaları, klasik dönem Osmanlı geleneği ile inşa edilmiş kurumsal yapıda değişimler ön görmektedir. Askeri ve idari alanın tam manası ile ayrıışmadığı klasik Osmanlı sisteminde yapılan bir değişikliğin diğer alanları da etkilediği görülmektedir.¹²⁸ Orduda yenilik yapmak; askeri alanda cerrah yetiştirmeyi, istihkâm ve yol çalışmaları için mühendis yetiştirmeyi, bunların gerçekleştirilebilmesi düzenli bir maliyeyi gerekli kılarken, sistemin oturabilmesi için idareye, hukuka yayılan bir batılılaşma ve reformasyonun gerekli olduğu ifade edilmektedir.¹²⁹

Osmanlı modernleşmesinde III. Selim dönemi önemli bir adım teşkil etmektedir. Bu bağlamda padişaha sunulmuş olan raporlar iki farklı grupta toplanabilir. İlki altın çağa dönüşü, yani Kanuni dönemi kanun namelerine dönüşü tavsiye ederken diğeri Frenk usullerine göre bir yeniliği ifade etmektedir. Dönem dâhilinde eski kurumların yanına batılı tarzda oluşturulan kurumların ikame edilme çabası söz konusudur.¹³⁰ Yeni oluşturulan kurumsal yapı halk desteğinden yoksun¹³¹ olmanın yanı sıra geleneksel

¹²⁶ Bengül Salman Bolat, “Fransız İnkılabı’nın Türk Modernleşme Sürecine Etkileri”, **Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi**, Cilt. 6, Sayı. 1, 2005, s.153-154.

¹²⁷ Cemil Oktay, **Siyasi Kültür Okumaları**, 1.Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s.9.

¹²⁸ Davut Dursun, “Türk Siyasi Hayatında Klasik/Geleneksel Sistemden Modern Sisteme Geçiş Çabaları”, **Türkler Ansiklopedisi**, Cilt.14, Yeni Türkiye Yayınları, (Ed.) Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, 1999, s.583.

¹²⁹ İlber Ortaylı, “Batılılaşma Sorunu”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt.1, 1983, İstanbul, s.137.

¹³⁰ Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Batılılaşması”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt. 1, 1983, İstanbul, s.149.

¹³¹ Taner Timur, “Osmanlı ve Batı”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt.1, 1983, İstanbul, s.139.

ulema ve yeniçeri ittifakıyla geriletmeye çalışılmıştır.¹³² Diğer yandan Avrupa'daki yenilik çabaları ve halk hareketleri yönetimi sınırlandırma çabası içerirken II. Mahmut dönemi yenilik hareketleri merkezi otoriteyi güçlendirmek ve merkezileşme ekseninde değerlendirilebilir. Bürokrasi ve ordu batılı formda düzenlemeye tabi tutulmuştur. Yenilik hareketlerinde kurumların “formel” düzeyde ithali söz konusudur.¹³³ Diğer yandan 1808 tarihli Sened-i İttifak ile ortaya çıkan tehlikenin farkına varan II. Mahmut, iktidarını sınırlandırma girişimi¹³⁴ karşısında ayan sınıfını ortadan kaldırmaya ve ulema sınıfının etkisini kırmaya çalışmıştır. O merkezde ve taşradaki aracı otoriteleri aradan çıkartarak doğrudan merkeze bağlı memurlar ile etkili ve merkezi bir yönetim oluşturmayı hedeflemiştir.¹³⁵ Diğer yandan devletin merkezileşmesini göstermesi bakımından 18.yy sonunda devlet memuru sayısı 2000 iken 1908 yılına gelindiğinde bu sayı 35.000'e ulaşmış gözükmektedir. Benzer şekilde askeri personel sayısı 1837 yılında 24.000 olduğu halde 1880 yılında bu sayı 120.000'e yükselmiştir.¹³⁶

1.2.3.2. 1839 Tanzimat Fermanı ve Sonrası

Tanzimat Fermanı özü itibari ile tepeden inmeci bir hüviyet taşımaktadır ve cumhuriyete kadar uzanan modernleşme sürecinde önemli bir adım olarak görülebilir. Bu fermanın önemi dinsel ve örfi hukuk ile yönetilen bir topluma, ilk kez bu hukuk metinleri kaldırılmadan, laik temelli hakları uygulamasında yatmaktadır.¹³⁷ Fermanın Müslim-Gayr-ı Müslim tebaaya birçok yönden eşitlik vadetmesi, rüşveti ve padişahın siyaseten katil yetkisini kısıtlaması, iltizam sistemini yasaklaması vb. uygulamalarla hukukun üstünlüğüne vurgu yapmakta ve Osmanlı millet sisteminden köklü bir kopuşu ifade etmektedir.¹³⁸ Diğer yandan 1856 Islahat Fermanı kişi hak ve özgürlüklerine odaklanmaktadır. Kişisel hakların ortaya çıkması medeni hukukun düzenlenmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmış ve ilk olarak Fransız medeni hukuku tercüme ile yürürlüğe koymak istenmiştir. Buna karşı çıkılınca İslami esaslara dayalı bir medeni

¹³² Feroz Ahmad, **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Sedat Cem Karadeli (Çev.), 1. Baskı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.31-32.

¹³³ Kılıçbay, a.g.e., s.150.

¹³⁴ Ahmad, a.g.e., s.33.

¹³⁵ Cabir Doğan, “II. Mahmut Dönemi Osmanlı Merkezileşme Politikasının Doğu Vilayetlerinde Uygulanması” **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Cilt. 6, Sayı. 4, 2011, s. 507-508.

¹³⁶ Donald Quatert, **“19.Yüzyıl”, Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, Halil Berktaş (Çev.), 9. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s.105-107.

¹³⁷ Kılıçbay a.g.e., s.150.

¹³⁸ Ahmad, a.g.e., s.40-41.

hukuk metni olan mecelle ortaya koyulmuştur.¹³⁹ Meşrutiyet ilanı ve anayasalar Avrupa’da halkın iktidarı sınırlandırarak yöneticilerin yetki alanlarını belirlemesi üzerine kurulu bir halk iradesine dayanırken 1876 Osmanlı Kanun-u Esasi’si bir grup halka ihtiyaç duymayan aydının ürünü olarak görülebilir. Diğer yandan Kanun-u Esasi’nin padişah iradesi ile yürürlüğe girmesi önem arz etmektedir.¹⁴⁰ Bu konuda Avrupa ile Osmanlı arasındaki fark ise, Avrupa’da anayasalar milli egemenlik ilkesi temelinde gelişim gösterirken, Osmanlı devletinde halkın bu bilince sahip olmayışında aranabilir. Kanun-u Esasi’yi toplum, birey, devlet dengesini kuran bir belge olarak görmekten ziyade padişah-siyasal elit dengesini kurmaya yönelik bir belge olarak düşünmek gerekmektedir.¹⁴¹

1.2.3.3. Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Fikir Akımları

Osmanlıcılık akımı, 1789 Fransız Devrimi’nde ortaya çıkmış olan milliyetçilik akımının Balkanlara nüfuz etmesiyle birlikte imparatorluğa tabi olan milletlerin ayrılma talepleri üzerine bir üst kimlik yaratma ve böylece bu unsurları bir arada tutma çabasını ifade etmektedir. Bu fikre binaen meşrutiyet ilanının, Osmanlı üst kimliği oluşturarak imparatorluğu bir arada tutabileceğine inanılmıştır.¹⁴² Diğer yandan İslamcılık siyaseti Gayri Müslim tebaanın ayrılma taleplerinin reel politikte bir karşılığı olacağına ve er geç Osmanlı Devleti’nden kopacağına olan inanç dolayısı ile Müslüman nüfusun ideolojik anlamda konsolide edilmesi üzerine odaklanmaktadır. İslamcılık fikrinin bir diğer boyutu ise dünyanın birçok farklı bölgesinde sömürgeler ile hüküm süren emperyalist güçlere karşı Müslümanları örgütleyerek, Osmanlı Devleti’nin siyasal anlamda elini güçlendirme çabası ile ifadesini bulmakta ve böylece dünya Müslümanları halife tarafından himaye edilebilmektedir.¹⁴³ Sürecin devamında ortaya çıkan Balkan milletleri ve gayri Müslim tebaanın Osmanlı’dan ayrılması, Balkanlardan ve Rusya’dan gelen göçler, I. ve II. Balkan savaşları, devamında I.Dünya savaşı ile birlikte Arap coğrafyasında meydana gelen ayrılıkçı hareketler¹⁴⁴, yönetimde olan İttihat ve Terakki Partisi’nin ülkenin yönünü

¹³⁹ Kılıçbay, a.g.e., s.151.

¹⁴⁰ Dursun, a.g.e., s.558.

¹⁴¹ Kılıçbay, a.g.e., s.151, Dursun, “Anayasa Yapımında Temsil Sorunu”, s.558.

¹⁴² Şükrü Hanioglu, “Osmanlıcılık”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt.5, 1983, İstanbul, s.1389-1390.

¹⁴³ Şerif Mardin, “İslamcılık”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları Cilt.5, 1985, s.1401-1402.

¹⁴⁴ Yusuf Sarıınay, “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu”, **Yeni Türkiye Osmanlı Ansiklopedisi**, Cilt:7, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, Ankara, s.412.

“Türkçülüğe” çevirmesine sebebiyet vermiştir.¹⁴⁵ Bu bağlamda, ortaya konulan milli mücadele her ne kadar İslami referanslara atıf yapmış olsa da cumhuriyet dönemine intikal eden köklü bir Türkçülük fikri olduğu söylenebilir.¹⁴⁶

1.2.3.4. Değişen Yapılar ve Değişmeyen Siyaset

Osmanlı Devleti döneminde yazılmış olan siyasetnamelerde ortaya koyulan yaklaşımda zaman ve mekânın homojen olarak algılanmadığı belli zaman ve mekânların kutsal olarak algılandığı görülmektedir. Geleneksel toplumların temel özelliklerinden biri zaman ve mekân algılarının mitsel oluşudur. Mitsel zaman ve mekân algısı ise doğrusal zaman ve mekân algısından farklı olarak güncelleştirilebilir ve kurucu öğelerle donatılmış bir düşünüş biçimini ifade etmektedir.¹⁴⁷ Bundan dolayı Mircae Eliade Hint mitlerinden bahsederken onların her şeyden önce bir “mit” olmalarına vurgu yapmaktadır.¹⁴⁸ Kutsallaştırılmış olan mitsel dönemler problemleri zamanlarda bir tekrardan diriliş reçetesi olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda Osmanlı siyasetnameleri ele alındığında ortaya koyulan yaklaşımın mitsel olduğunu görmek mümkündür. Süreklilik arz eder şekilde “altın çağa” ve “asrı saadete” göndermelerle yeni tavsiyeler gündeme getirilmektedir. “Asrı saadet” ve “altın çağ” mitleri siyasetin meşruiyet sağladığı alan olarak ortaya koyulmaktadır. Bundan dolayı siyaset doğrusal bir zaman diliminde değil döngüsel bir zaman diliminde gerçekleşen bir olgu anlamı taşımaktadır.¹⁴⁹ Bu yaklaşım tarzı, aslında geleneğin onaylamadığı herhangi bir yeninin kabul edilemeyeceğini de işaret etmektedir. Osmanlı Devleti’ndeki modernleşme çabalarının da bu mitsel algılayış biçimi ile malul olduğu söylenebilir. Sadece bir mitsel algıdan diğerine geçiş anlamında atıf farkı olduğu anlaşılmaktadır. Eskisinde “altın çağa ve asrı saadete” yapılan vurgu “alem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırası”¹⁵⁰ ifadesi ile Batı’ya kaymış gözükmektedir. Bu ifade günümüzde “muasır medeniyetler” söylemine denk düşmektedir. Meşrulaştırma modeli ise sahip olduğunu özellikler ile mitsel anlamda olduğu yerde durmaktadır.¹⁵¹

¹⁴⁵ Çağlar Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, 21.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s.81.

¹⁴⁶ Soner, Çağaptay, *Türkiye İslâm, Laiklik ve Milliyetçilik*, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s.13-14.

¹⁴⁷ Oktay, *Siyasi Kültür Okumaları*, s.2.

¹⁴⁸ Mircae Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.), 1. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, s.68-69.

¹⁴⁹ Oktay, *Siyasi Kültür Okumaları*, s.4.

¹⁵⁰ Kara, a.g.e., s.72, Oktay, *Siyasi Kültür Okumaları*, s.57-58.

¹⁵¹ Oktay, *Siyasi Kültür Okumaları*, s.52.

Osmanlı modernleşmesinin, devlet bazında kurumsal bir değişimi, “batılı” tarzda gerçekleştirdiğini, fakat bunun toplumsal dinamikler (hâkim ve tâbi sınıflar) arası mücadeleye dayanan bir değişim olmadığını ortaya koymak gerekmektedir.¹⁵² Toplumsal dinamikler arası mücadeleden yoksun olan modernleşmenin Osmanlı Devleti’nde elitler eli ile gerçekleştirildiği söylenebilir.¹⁵³ Diğer yandan Avrupa’da gerçekleşen modernleşme geleneksel olanı neredeyse tüm kalıpları ve inanış biçimleri ile birlikte yıkarken, Osmanlı siyasal elitinin düşünüş biçiminin ve siyaseti meşrulaştırma kalıplarının mitsel anlamda sabit kaldığını söylemek günümüz açısından da açıklayıcı bir yaklaşım olarak görülebilir. Siyasetin merkezi, apriori konumu, dava anlayışının değişmediği göstermektedir.¹⁵⁴ Ayrıca Şerif Mardin Avrupa’da ortaya çıkan dönüşümün insan ilişkilerini de dönüştürerek ikincilleştirdiğini ve “gayr-i şahsileştirdiğini” ifade etmektedir. Osmanlı Devleti’nde ise ilişkilerin “peder-evlât, hoca-talebe, pîr-mürid, padişah-kul gibi bir kişiye bağlılıkta toplanan ilişkiler üzerine kurulu” olduğu bilinmektedir.¹⁵⁵ Benzer şekilde Cumhuriyet rejiminde de ilişkiler kurumsallaşmamış çoğunlukla birincil ilişki düzeyinde devam ettirilmiştir.

Yönetim alanında padişahın otoritesini sınırlandırmaya yönelik yapılan çalışmaların varlığı, elitler açısından düşünüldüğünde, padişahın kutsalla karışık konumunun modernleşme süreci içerisinde zayıfladığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan siyasetin merkezi konumunun yönetici elitler ve halk nazarında bir tartışma yarattığını söylemek yanlış olacaktır. Siyaset, “güçler ayrılığı ilkesi” bağlamında düşünüldüğünde hala diğerlerinin üzerinde bir kurumu işaret etmektedir. Zira Cumhuriyet dönemindeki meclis hükümeti sisteminin de güçlerin birleşik oluşuna işaret ettiği¹⁵⁶ ve bunun yürütmeyi elinde bulunduran güç tarafından sınırsız kullanabildiği bilinmektedir.¹⁵⁷

1.2.3.5. Aşkın Devlet Anlayışı

Marks’a göre devletin din ile ayrıştığı ve ona karşı savaştığı göz önünde bulundurulsa bile, devletin doğası gereği din ile benzeştiğini anlamak gerekmektedir.

¹⁵² Nasır Niray, **Siyasal Kültür Yazıları**, 1. Baskı, İstanbul: Derin Yayınları, 2009, s.17.

¹⁵³ Şükrü Hanioglu, “Siyasal Temsil Olayının Osmanlıdaki Yeri”, s.361.

¹⁵⁴ Oktay, **Siyasi Kültür Okumaları**, s.80.

¹⁵⁵ Şerif Mardin, “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt. 2, 1985, s.343.

¹⁵⁶ Davut Dursun, “Anayasa Yapımında Temsil Sorunu”, s.558.

¹⁵⁷ İlder Turan, “Türkiye’de Siyasal Kültürün Oluşumu” (Der), Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, 4.Baskı, Bursa: Der Yayınları, 2009, s.535-536.

Bunun temel sebebi devletin gerçek hayatla arasına koyduğu mesafeden dolayı tanrısal bir alanı çağrıştırması olarak görülebilir.¹⁵⁸ Bu bağlamda siyasal kültür ile ideoloji kavramlarını yan yana düşünmek konumuz açısından önemli gözükmektedir. Zira siyasal kültür ile ideolojinin bir araya gelmesi¹⁵⁹ sonucunda bu kutsallık ve aşkınlık durumu yaratılabilmektedir.¹⁶⁰ Sivil toplumun Türkiye’de gelişmemesi konusunda Ömer Çaha aşkın devlet anlayışına vurgu yapmaktadır. Ona göre Türk siyasal kültürünün en önemli kavramı devlettir. O kadar ki “Türk” sadece devleti için yaşayan bir varlık olarak ortaya koyulmaktadır. Türk siyasal kültürünün belirgin özelliklerinden biri devletin ebediyete kadar devam edebilmesidir. Bu bağlamda birey ve toplum anlamında hak ve özgürlükler ikincil olarak algılanmaktadır. “Gökte Allah yerde devlet” anlayışının gelişimi devleti kutsal bir varlık olarak ortaya çıkarmaktadır. Böylece devlet, birey üzerinde aşkın ve metafiziksel bir hâkimiyet sağlamış olmaktadır.¹⁶¹

Sonuç olarak, kısa bir serencamını vermeye çalıştığımız Türk siyasal kültürünün geçmişten günümüze değişim ile birlikte süreklilikler barındırdığını belirtmek gerekmektedir. Zira Türk siyasal kültürünün elitist yapısının¹⁶², patrimonial ve merkeziyetçi yapısının değişmediği görülebilir.¹⁶³ Osmanlı’dan günümüze uzanan modern anlamdaki merkezileşme çabalarının devam ettirildiği ve devletin otoritesinin toplum üzerine giderek daha fazla yayıldığı söylenebilir. Bu bağlamda Duverger hâkim kültürün alt ve karşıt kültürleri eriterek yok etme çabasında olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁴ Osmanlı Devleti dönemindeki kutsallık atfedilen sultanlık makamı, Cumhuriyet ile birlikte bu kutsiyeti devletin manevi şahsına devretmiş görünmektedir.¹⁶⁵ Devletin Cumhuriyet ile birlikte daha da merkezileşmesi ve uluslaşma süreci, toplumun hem ideolojik hem de fiziki anlamda daha fazla baskı altına alınması sonucunu doğurmuştur. Buna karşın toplum, devletle olan ilişkisinde bir tür “ikiyüzlülük” geliştirmiş gözükmektedir. Bu ikiyüzlü tavır itaat eder gibi görünmek temelinde “maslahat” icabına göre davranmayı vaaz etmektedir.¹⁶⁶ Toplumsal kültür

¹⁵⁸ Balandier, a.g.e., s.100.

¹⁵⁹ Ömer Çaha, “İdeoloji ve Hukuk Arasında Devlet”, *Doğu Batı Dergisi*, sayı:13, 2000, s.96.

¹⁶⁰ Çetin, a.g.e., s. 50-51.

¹⁶¹ Çaha, *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, s.7-8.

¹⁶² Turan a.g.e., s.554-545.

¹⁶³ Özbudun, a.g.e., s.190-191.

¹⁶⁴ Çetin, *Türk Toplum Sözleşmesi*, s.34.

¹⁶⁵ Çaha, *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, s.9.

¹⁶⁶ Çetin, *Türk Toplum Sözleşmesi* s.55.

kendi direnç alanını geliştirebilmek maksadı ile kutsallaştırılmış devlet karşısına, kendi yaşam alanını savunabilecek kahramanlar yaratmak ve bunların arkasına saklanmak ihtiyacı hissederken, bunun farkında olan siyasal seçkinler ise bu direniş alanının karşısına sürekli olarak “ata”, “şef”, “bacı” vb. kavramlar yolu ile çıkmakta ve bir bakıma toplumsal olanı manipüle etme yoluna girmektedir.¹⁶⁷

1.3. Siyasal Kültür ve Folklor İlişisini Anlamak

Bütün sosyal ve beşerî bilimler gibi folklor tanımlamaları da “kültür” kavramının tarifine bağlı olarak belli bir gelişim çizgisi sunmaktadır. Çünkü halk ile ilişkili olan, sonuç olarak kültürel olana denk gelmekte ve bu tanımlamadan etkilenmektedir. Bu bağlam da Simon Bronner’in folkloru “öğrenilmiş, sembolik davranışlar” olarak ortaya koymaktadır. Bidayetinden nihai durumuna kadar folklor alanının, kültür tariflerine göre değişimi, onu kültürel anlamda, kültürleşme ve kültür değişimi gibi konulara yönlendirmiş ve halk bilimciye yüklenen “amatör derlemeci” kimliğin değişimine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla folklor birçok farklı disiplin ve bilim dalı ile ilişki kurmak durumunda kalmıştır. Folklor, kültürel içeriğe ihtiyaç duyan diğer bilim dallarının, kapısını çalmak durumunda olduğu bir birikimi de işaret etmektedir.¹⁶⁸

Sözü edilen folklorik birikimin içeriği ise geniş bir alanı kapsamaktadır. Boratav, folklorik malzemeyi 5 madde şeklinde ortaya kaymaktadır: 1) Halk Edebiyatı, 2) Adet ve Merasimler, 3) İnanışlar, 4) Halk Örf ve Teamülleri, 5) Halk İlimleri. İçerik olarak edebi türler olan, ninniler, mânî, destan, türkü, vb. halk edebiyatı bölümünde toplanmaktadır. Belli şartlar altında gerçekleştirilen toplantı vb. ritüeller, “adet ve merasim” başlığı altında bir araya getirilir. “İnanışlar” başlığı, ruh, tabiat, bitki ve hayvan, olağan üstü kuvvetler ve şahsiyetler gibi konuları işlemektedir. Diğer yandan “örf ve teamüller”, aile ve akrabalık ilişkileri, dini, hukuki ve ekonomik teamülleri kapsamaktadır. Son olarak “halk bilimi” ise astronomi, yer bilgisi, takvim, büyüculük, hekimlik vb. faaliyet alanlarına atıf yapmaktadır.¹⁶⁹

Folklorun yirmiden fazla tanımı olması onun özelliklerinin vurgulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda sözlü olma ve nesiller arası iletişim ve etkileşim yolu

¹⁶⁷ Çetin, **Türk Toplum Sözleşmesi** s.57.

¹⁶⁸ Özkul Çobanoğlu, **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, 5.Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2010, s.14-16.

¹⁶⁹ Pertev Naili Boratav, **Halk Edebiyatı Dersleri**, 2.Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2000, s.52-54.

ile aktarılma özelliği göstermektedir. Bu aktarım kalıpları ise türkü, adetler, taklit, hikâye vb. birçok maddi ve manevi kültür ögesi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Diğer özellikler ise “geleneğe bağlı olma”, “çeşitlenme”, “anonim olma” ve “kalıplaşma” şeklinde sıralanabilir.¹⁷⁰

1.3.1. Siyasalın İnşasında Folklorun Rolü

Halkbilimin siyasi kültür ile kesişim kümesi olarak “kültür” kavramı vurgulanmalıdır. Daha önce söz konusu olan siyasi kültür tariflerinin de halkbilime benzer şekilde kültür kavramına bağlı olarak değişiklik arz ettiği belirtilmişti. Bu bağlamda siyasi kültür incelemelerinin halkbilimin sunmuş olduğu öğelerden ayrı düşünülmemeyeceği söylenebilir. Diğer yandan halk ile iktidar ilişkisinin, üzerine kurulu olduğu temeller, daima halk tarafından folklorik ürün olarak ortaya koyulan öğelerde içkin olarak bulunmaktadır. Folklorik öğelerden siyasi olana doğru bir yolculuk toplumun dünyaya bakışını yansıtan değerlerle ilgilidir.¹⁷¹ Bunun yapılabilmesi ancak halk inanışları, kültürler, sembolleştirmeler vb. taşıdığı anlamların ortaya koyulabilmesi ile mümkün olabilmektedir. Folklor, siyasi kültüre birey, toplum, devlet ilişkisini anlama noktasında büyük bir malzeme sunmaktadır. Pertev Naili Boratav, folklor ile diğer bilimlerin ilişkisi ortaya koyulduğu halde buna siyaset bilimi ya da siyasi kültür dâhil edilmemiştir. Fakat folklor-sosyoloji ilişkisine benzer bir formda, folklor-siyasi kültür ilişkisinin açıklanabileceği, bu metinden çıkarılabilmektedir.¹⁷²

Folklor, siyasi kültür ilişkisinin bir diğer önemli boyutu ise 19. ve 20.yy’a damgasını vuran ulus inşası sürecinde ortaya koyulan ilişki biçimidir. Bu dönemlerin en önemli akımının “romantik milliyetçilik” olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda ortaya koyulan halkbilimsel çalışmaların milliyetçilik gözlüğüyle yeniden inşası süreci söz konusudur. 20.yy’da ortaya çıkan dünya savaşlarında birçok Avrupa ülkesinde, örneğin: Almanya, İtalya ve İspanya’da halkbilimin siyasi amaçlarla kullanıldığı bilinmektedir. Benzer şekilde kültürün sosyalist ideoloji için manipülatif kullanımına Sovyetler Birliği ve Çin’de de rastlanmaktadır.¹⁷³

¹⁷⁰ Çobanoğlu, a.g.e., s.21-22.

¹⁷¹ Sedat Veyis Örnek, **Türk Halkbilimi**, 3. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2000, s.20, Erman Artun, **Türk Halkbilimi**, Karahan Kitabevi, 7. Baskı, 2011, Adana, s.28.

¹⁷² Boratav, **Halk Edebiyatı Dersleri**, s.31-32.

¹⁷³ Nezir Timur, **Folklor ve İdeoloji**, 1. Baskı, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2011, s.1-2.

Türk milli kültürü ve tarihin inşası sürecinde de Türk folklorundan yararlanıldığı bilinmektedir. Bu yararlanmanın tam anlamıyla yukarıda verilen örneklere benzemeyişi, milliyetçiliğin Avrupa ve Türkiye’deki gelişim seyrine dayandırılabilir. Zira Avrupa’da folklorun ortaya çıkış sebebi milliyetçilikle birlikte sömürgecilik faaliyetlerinde ötekini tanımaya duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktayken, Türkiye’deki folklor çalışmalarının böyle bir gelişim göstermediği aşikârdır. Diğer yandan halka ait olanın,¹⁷⁴ milli ideoloji dâhilinde dönüştürülmesine ve bu surette halka sunulmasına da itirazların bulunduğu bilinmektedir.¹⁷⁵ Osmanlı Devleti’nde plansız ve halin icabına göre ortaya çıkan ulus devletleşme sürecinin Türkiye Cumhuriyeti ile tam bir devlet politikasına dönüştürüldüğü söylenebilir. Bu noktada ulus inşasında kullanılan sembolleşmiş öğelerle, kolektif düşüncede var olan düşünsel vb. öğelerin birbirine yakınlaştırılması inşa sürecinde büyük bir öneme sahiptir. Folklorik malzemenin siyaset eli ile bu alanda kullanıldığı belirtilmelidir. Destanlar, türküler, mitler vb. halk kültürü öğelerinin manipülatif kullanımı, kolektif bilinçaltına etki edebileceğini göstermektedir. Toplumsal hafızada anlamlı olan öğelerin, yeni olan ile birleştirilmesi sürecin özünü oluştururken, yeninin kabulünü de sağlamaktadır.¹⁷⁶

1.3.2. Siyasal Kültür ve Folklor Açısından Kült İnancılar

Kült kavramı çeşitli sözlüklerde “tapınma” anlamı taşımakla beraber Türk inanç sisteminde “tapınmak” anlamına gelmediği ve fakat tanrı ile irtibat kurmada vasıta olarak kullanıldığı ifade edilmektedir¹⁷⁷. Bunun aksi görüşlerde literatürde bulunmaktadır.¹⁷⁸ İslamiyet öncesi Türk kültüründe birçok kült inancı mevcuttur. Bunlardan tabiata ilişkin olanlardan birkaçı dağ, ağaç ve hayvan kùltleri olarak sıralanabilir. Siyasal olanla kutsal olanın ayrışmadığı dönemlerde kùltler siyasal açıdan önemli anlam taşıyıcıları olarak değerlendirilebilir.

¹⁷⁴ Ruhi Ersoy, “Folklor Çalışmalarının 100. Yılında “Folklor-Milliyetçilik” İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler”, **Millî Folklor Dergisi**, Sayı 99, 2013, s.54.

¹⁷⁵ Ersoy, a.g.e., s.59.

¹⁷⁶ Tuğrul Balaban, “Folklor ve İdeoloji” (Folklorik Malzemenin Ulus İnşasında Kullanımı ve Kadro Örneklemi), **21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi**, Cilt. 6, Sayı. 18, 2017, s.621.

¹⁷⁷ Pervin Ergun, **Türk Kültüründe Ağaç Kültü**, 1. Baskı, Ankara T.C. Başbakanlık Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2012, , s.21-22.

¹⁷⁸ Zeynep Korkmaz, “Eski Türklerdeki Ağaç Kültünün İslami Devirlerdeki Devamı”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten**, Sayı. 51, 2003, s.100, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/belleten/issue/45321/566584> , Erişim Tarihi:02.05.2020.

1.3.2.1. Dağ Kültü

Dağlar, Gök Tanrı'ya yakın olmaları dolayısıyla birçok destan ve efsanede kutsal, canlı birer varlık olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte dağ, edebiyatımız içerisinde bir ilahilik ve ululuk sembolü haline getirilmiştir. Diğer yandan Türk kültüründe dağların efsanelere konu olmaları, ona sığınılması ve tekrar oradan, dağı eriterek türemeleri yönü ile dağ motifine kurtarıcılık rolü atfedilmektedir. Dağ kültürünün izleri, Anadolu'da Alevi-Bektaşî kültüründe, sürülebilmektedir.¹⁷⁹ Dağların kutsal kabul edilmelerinin fizik koşullarla da ilişkisi vurgulanmaktadır. Dağların büyüklüğü insana kendi küçüklüğünü ve güçsüzlüğünü hatırlatmakta, bulundurdıkları orman, akarsu vb. imkânlarla insanları barındıran yerler olarak görülmektedir. Anadolu'da ve Asya'da birçok dağ benzer sebeplerle kutsal kabul edilmektedir.¹⁸⁰ İslamiyet'in kabulü sonrasında da dağ kültürünün yok olmadığı vurgulanmalıdır. Zira Anadolu'nun birçok dağında evliyalar yatmakta, eski kutsiyet bu vb. şekillerde devam ettirilmektedir.¹⁸¹

1.3.2.2. Ağaç Kültü

Türk kavimlerinin bazıları ağaç kovuğundan türediklerine inanmaktadır.¹⁸² Türk topluluklarında ağaç ve dağ merkez sembolizmi birbirini tamamlayıcı öğeler olarak değerlendirilmektedir. Ağaç tasarımı kozmik yerleri birbirine bağlayan bir unsur olarak ortaya koyulmaktadır.¹⁸³ Hayat ağacı anlatılarının güzel bir örneği olan Yakut Türklerinin Er-Sogotoh mitinde ağaç “her şeyin anası, yerle gök arasında bina, kökleri yer altı dünyasını kaplayan, zirvesi gökyüzün dokuz katını delen ve dibinden hayat suyu akan” kutsal bir öge olarak yer almaktadır.¹⁸⁴

Ağacın kutsal oluşu bağlamında gerçekleşmesi istenilen konularda, Asya'dan Anadolu'ya birçok ritüele başvurulduğu bilinmektedir. Gerçekleştirilen ritüellerden bazıları; çocuğu olmayan kimselerin ağaca duada bulunması ve altından geçmesi, cehennemden korunmak için ağaç etrafında mum yakmak ve ağaca demir parçaları saplamak, yağmur duası, hastalık tedavisi, evlenmek için nasibin açılması, vb. isteklerin

¹⁷⁹ Artun, a.g.e., s.113-114.

¹⁸⁰ Pertev Naili Boratav, **100 Soruda Türk Folkloru**, 3. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2016, s.57-60.

¹⁸¹ Ali Duymaz, Halil İbrahim Şahin, “Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar”, **Bahkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt.11, Sayı.19, 2008, s.117-118.

¹⁸² Zekiye Tunç, Yıldız Akbulut, “Eski Türk Devletlerinin Destanlarına Göre Kurttan ve Ağaçtan Türeme”, **Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Cilt.3, Sayı.1, 2016, s.87-89.

¹⁸³ Ramazan Işık, “Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültür”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt.9, Sayı. 2, 2004, s.90-92.

¹⁸⁴ Ergun, a.g.e., s.206.

gerçekleşmesi olarak sıralanabilir.¹⁸⁵ Anadolu’da bu ritüeller hala devam ettirilmektedir. Örneğin Muğla’da yukarda sayılan ritüellerin çoğu mevcut olmakla birlikte¹⁸⁶ önemli sayılan mahkemelerin eskiden ağaç altında gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.¹⁸⁷ Diğer yandan Asya’daki ağaç-şaman ilişkisinin, Anadolu ile birlikte ağaç-evliya ilişkisine dönüştüğü¹⁸⁸ hatta bazen herhangi bir özneye ihtiyaç duymadan ağacın kendisinin totemleştirildiği (çınar dede) bilinmektedir.¹⁸⁹ Türklerde ağaç, güç ve kudret sembolü olarak görülmüş, “başsız ve sonsuz” olarak Dede Korkut’a konu olmuştur. Bu bağlamda ağaç ile hükümdarlığın temsil edildiği bilinmektedir.¹⁹⁰

1.3.2.3. Hayvan Kültü

İslamiyet öncesi Türk topluluklarının doğadaki özellikleri dolayısı ile birçok hayvanı totem(töz) olarak kabul ettikleri bilinmektedir. Hayvanlardan en önemlilerinin kurt, kartal (yırtıcı kuşlar) ve at olduğu söylenebilir. Altayların eski Türk inanışlarında kartalın önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Bunun sebebi ise güneş ve Gök Tanrı’ya ilişkin bir sembol¹⁹¹ olarak kullanılmasıdır. Oğuz hükümdarları, Selçuklu ve Osmanlıların sembol olarak yırtıcı kuş sembolleri kullandıkları bilinmektedir. İslam sonrası Türk devletlerinde kültür dönüşümünün hemen gerçekleşmemesi bu unsurların kullanılma ve yaşatılma sebebi olarak görülebilir.¹⁹² Yırtıcı kuş sembollerinin hâkimiyete ilişkin olarak anlaşıldığı görülmektedir. Zira Oğuz Kağan’ın her bir oğlu yırtıcı bir kuş ongununa(totemine) sahiptir. Bu kuşların tanrıya yakın olarak tasavvur edilmeleri tanrısal simgeciliğe dayanmaktadır.¹⁹³ Diğer yandan eski şaman törenlerinde kartal tüylerinden toplanmış bir kıyafet ile şamanın gökyüzüne yükselişi temsil edilmekteydi. ¹⁹⁴ Bir Bayrut anlatısına göre ilk şamanın kötülüklerle savaşmak için bir “kartal” olarak tanrı tarafından gönderilmiş fakat insanlar onu anlamamıştır. Daha sonra tanrılar onu yeryüzünde ilk şamanı seçmek için görevlendirirler, kartalın bir kadınla

¹⁸⁵ Seher Arslan, “Türklerde Ağaç Kültü ve Hayat Ağacı”, **Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi**, Cilt.1, Sayı.1 2014, s.62.

¹⁸⁶ Mustafa Gökçe ve Sinan Kurt, “Ağaç Kültü Örneğinde Muğla ve Civarında Eski İnanışlar”, **I. Uluslararası Antalya Yörük Sempozyumu**, 2019, s.133.

¹⁸⁷ Gökçe ve Kurt, a.g.e., s.137.

¹⁸⁸ Ali Duymaz, “Halil İbrahim Şahin, “Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar”, **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt.11, Sayı.19, 2008, s.120.

¹⁸⁹ Boratav, 100 Soruda Türk Folkloru, s.65.

¹⁹⁰ Işık, a.g.e., s.98.

¹⁹¹ İbrahim Kafesoğlu, **Eski Türk Dini**, 2. Baskı, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s.21.

¹⁹² Halil Ersoylu, **Türk Kültüründe Kuşlar**, 1.Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015, s.44-47.

¹⁹³ Mehmet Naci Önal, “Kutsalın Türk Kültüründeki İzleri: Tanrısal Simgecilik”, **Millî Folklor Dergisi**, Sayı.84, 2009, s.64.

¹⁹⁴ Kafesoğlu, a.g.e., s.121.

ilişkiye girmesi ile ilk şaman olarak bu kadın veya bu ilişkiden dünyaya gelen çocuk, ilk şaman olmuştur.¹⁹⁵ Görüldüğü üzere, kartal kutsal bir simge olarak, tanrının iyiliğini dünyaya yayan hâkim kuvvet olarak karşımızdadır. Bununla birlikte, Asya'nın epik kahramanı Manas'ın arkadaşı olan Er-Töştük kartal tarafından yutulmakta ve kemikleri çelik gibi olunca geri getirilmektedir. Er-Töştük güçsüzleşince bu işlem yeniden gerçekleştirilmektedir.¹⁹⁶ Kartal, Şamanist ritüellerde sıklıkla kullanılan bir simge görünümü arz etmekte ve genellikle hayat ağacının tepesinde çift başlı olarak tasvir edilmektedir.¹⁹⁷

Sonuç olarak, eski Türk mitleri ve inanış biçimleri halkın ortaya koymuş olduğu sözlü ve edebi eserlere yansıdığı görülmektedir. Diğer yandan Asya Türk inanışlarının izlerini Anadolu'da da sürmek mümkündür. Zira Türklerin İslamiyet'e girmeleri ile birlikte bu inanışların bir anda yok olduğu söylenemez, fakat yeni karşılaşılan kültürlerle kendine özgü biçimde dönüştüğü söylenebilir.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Mircea Eliade, **Şamanizm**, İsmet Birkan (Çev.), 4. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2018, s.105-106.

¹⁹⁶ Jean-Paul Roux, **Orta Asya'da Bitkiler ve Hayvanlar**, Aykut Kazancıgil, Lale Arslan (Çev.), 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, s.87-88.

¹⁹⁷ Ergun, a.g.e., s.200.

¹⁹⁸ Korkmaz, a.g.e., s. 102-103, Pertev Naili Boratav, **Folklor ve Edebiyat**, 1. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2017, s.150.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ZEYBEK KÜLTÜRÜ

Bugünkü anlamda zeybek, özellikle Batı Anadolu coğrafyasında folklorik olarak belirli kıyafet ve ritüel çerçevesinde oynanan bir halk oyunu olarak bilinmektedir. Fakat zeybek kurumu, salt bir oyun olmasının ötesinde geçmişten gelen ciddi bir birikimin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal bir yapı olarak belirli kuralları, geleneği, kültürü, ritüelleri ve hiyerarşisi bulunmaktadır. Özellikle Osmanlı Devleti'nin son birkaç yüzyılı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde Batı Anadolu'da önemli aktörlerden birisi olmuş, halk ve devlet idaresiyle olumlu-olumsuz ilişkiler tesis etmiştir.¹⁹⁹

Zeybek kurumu literatürde birçok kez eşkıyalık kavramı ile yan yana kullanılmakta ve eşkıyalığın bir türü olarak “sosyal eşkıya” kavramı ile yakınlık göstermektedir. Eşkıyalık kavramının ortaya koyulabilmesi tarihsel gelişim süreci içerisinde bozulan sosyo-ekonomik yapı ve devletlerin merkezileşme çabaları, tarzları ile ilişkilendirilmektedir. Bu noktada olumlu veya olumsuz, ortaya koyulan iki düşünce biçimine vurgu yapmak gerekmektedir. Bunlardan, eşkıyalığı toplum adına bir adalet arayışı olarak gören araştırmacılar kampında Eric Hobsbawm ve Fernand Braudel sayılabilirken, eşkıyalığı, içinde bulundukları devlete karşı, halk ile sorunlu ve büyük oranda ona zarar veren bir hareketi temsil ettiği görüşünü ise Karen Barkey desteklemektedir.²⁰⁰ Bu bağlamda eşkıyalığın ve dolayısıyla Zeybek kültürünün içerisinde geliştiği sosyo-ekonomik şartlara kısaca değinmek gerekmektedir.

2.1. Zeybek Kültürünün ve Eşkıyalığın Gelişebildiği Sosyo-Ekonomik Koşullar

Eşkıyalık kavramı ancak sınıflı ve devletli toplumların varlığı ile mümkün olabilmıştır. Çünkü eşkıyalık otoritenin vaz ettiği hukuki, ekonomik ve sosyal kuralların

¹⁹⁹ Nigar Pösteği, “Türk Sinemasında “Sosyal İsyancı” Efeler: Atçalı Kel Mehmet ve Dokuz Dağın Efesi Örneği”, *Acta Turcica*, (Ed.) Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Sayı. 2, 2014, s.1-3. https://actaturcica.files.wordpress.com/2020/01/vi_ii_24.pdf, Erişim Tarihi:03.08.2020.

²⁰⁰ Türkan Gözütok, “Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü”, *Türkbilgi Dergisi*, Sayı.21, 2011, s.50-51.

dışında baskıya, zora dayalı ve ona karşı bir direniş biçimini ifade etmektedir.²⁰¹ Belli bir coğrafyada ortaya çıkan eşkıyalık hareketlerinin, fakirleşme dönemlerinde yaygınlaşma gösterdiği bilinmektedir.²⁰² Bu fakirleşme dönemlerinin toplumsal yapıda ortaya çıkardığı değişimler eşkıyalığı değişime karşı bir direniş olarak da ortaya çıkarabilmektedir.²⁰³

Hobsbawm'ın da belirttiği gibi eşkıyalığın, devletin sağlamış olduğu sosyo ekonomik ve hukuki yapıyla doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Bu bakımdan Osmanlı Devleti'nde eşkıyalığın gelişebilmesinin temel sebebi olarak ekonomik yapının bozulmasına işaret edilmektedir. Tımar sisteminin bozulmasını sağlayan ekonomik şartlar, paranın değersizleşmesi ile ilgili görünmektedir. Osmanlı ekonomik ve siyasi sistemi içerisinde yükselme imkânı bulunmayan ve uzak seferlerden bıkmış olan tımar sahiplerinin tek avantajlı yönleri yüksek kazanç elde edebilmek olduğu bir sistemde paranın değersizleşmesi bu avantajı da ortadan kaldırmış, böylece küçük tımar sahipleri reayadan karnını doyurmaya çalışan leventler ile birlikte eşkıyalık yolunu tutmuştur. Celali isyanlarının ortaya çıkabilmesi ancak Osmanlı idari yapısının bozulması ile gerçekleşebilirdi. Tımar sisteminin bozulmasının ise idari yapıdaki bozulmaya sebep olduğu görülmektedir.²⁰⁴ Dönemin iktisadi koşulları konusunda ise Akdağ'ın fiyatlar üzerinden ortaya koyduğu verile çarpıcı görünümüdür. Buna göre, 1467-1548 tarihleri arasında önemli bir fiyat artışı olmadığı belirtilirken, 1548'den 1585 yılına gelindiğinde buğday fiyatlarında yaklaşık 5 kat bir fiyat artışı olduğu belirtilmektedir. 1596-1603 yılları arasında ise pahalılaşmanın eşi görülmemiş bir düzeyde olduğu, bunun sebebinin ise "celali fetreti" olduğu ifade edilmektedir.²⁰⁵

17.yüzyıl'ı bir kriz dönemi olarak bilinmekle beraber demografik, ekonomik ve siyasi alandaki dönüşümlerden hangisinin en belirleyici olduğu tartışma konusudur. 1500'lerin ilk yarısından başlayarak 17.yüzyılın başlarında durgunlaşan bir nüfus artışı yaşandığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte aynı dönem içerisinde fiyat artışları ile birlikte ekonomik alanda bir bozulmanın olduğu söylenebilir. Ömer Lütfi Barkan'a göre 16.yy'da Osmanlı Devleti'nde 30 milyonluk bir nüfus artışı gerçekleşmiştir. Ekonomik anlamda ise Osmanlı ekonomisini zora sokan olayın coğrafi keşifler dolayısıyla ülkeye

²⁰¹ Eric J. Hobsbawm, **Eşkıyalar**, Osman Akınhay (Çev.), 1.Baskı, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011, s.8.

²⁰² Hobsbawm, a.g.e., s.33.

²⁰³ Hobsbawm, a.g.e., s.35.

²⁰⁴ Mustafa Akdağ, **Büyük Celali Karışıklıkları**, 1.Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, s.23-26.

²⁰⁵ Mustafa Akdağ, **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası**, 1.Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975, s.42-44.

giren gümüş miktarına bağlandığı görülmektedir. Bu dönemde paranın sürekli değer kaybettiği ve bunun engellenemediği yine Barkan tarafından ortaya koyulmaktadır. Bununla birlikte Ümit Burnu'nun keşfi ile Akdeniz ticaretinin zarar görmesine ve Osmanlı ekonomisinin zayıflamasına sebep olmuştur. Diğer yandan savaş stratejilerinde ve silah teknolojilerinde meydana gelen değişiklik, Osmanlı ordusuna ve dolayısıyla hazinesine, yeni yükler getirmiş, zaferle sonuçlanmayan seferler ganimet yokluğu dolayısıyla problemlere yol açmıştır. Mehmet Genç ve Murat Çizakça'a atıfla Barkey, Avrupa'nın gelişmesi ve merkantilizme bağlı olarak Osmanlı Devleti'nde yerli üretimin büyük zarar gördüğünü de ortaya koymaktadır.²⁰⁶

Vergi toplamada etkinliğin artırılabilmesi için tımar sisteminden iltizam ve sistemine geçiş ile birlikte de problemin halk yönlü çözülmediği görülmektedir. M. Çağatay Uluçay öncelikle, Osmanlı Devleti'ndeki ıslahat çabalarının birkaç istisnai olgu haricinde Aydın vilayetinde hissedilmediğini vurgularken, köylünün ise şehirden tamamen uzak bir yaşam sürdüğünü ifade etmektedir. Bununla birlikte azınlıkların, İzmir vasıtası ile Batı'nın nimetlerinden geniş şekilde istifade ettiklerini dile getirmektedir.²⁰⁷ Harplerin uzamasının ve birçok ayan ve devlet görevlisinin bu savaşlarda görev almasının üretimi azalttığı bilinmektedir. Diğer yandan sancak mutasarrıflarının sık sık azledilmesi sebebiyle devlete ödemiş oldukları parayı geri kazanmak kaygısı, onları kısa sürede verdiklerinin birkaç katını toplamak yönünde motive etmiş görünmektedir. Bu bakımdan halka yüklenen vergilerin haddinden fazla olması, ayanın usul bilmezliği, keyfiliği ve zalimane tavırları reayanın inkırazına sebebiyet vermiştir.²⁰⁸ Diğer yandan vergilerin çeşitlenerek arttığı ve yine aynı eserde "Tekâlifi Şakka" adıyla keyfi vergilerin toplandığı ifade edilmektedir. Halk ise padişaha sesini duyurma çabasıyla, yerlerini terk edecekleri tehdidinde bulunmaktadır. Eserde verilen bir şikâyet metninde, eşkıyanın her yeri yakıp yıktığı padişaha arz olunurken, buna ek olarak;

...kadılar mevcut olanlardan almağla iktifa etmeyüb kariyeniz ve mahallenüz bu kadar hanedür cümlesün sizden alurum deyu...bizden defter mucibince talep olunur deyu...reaya takat idemeyüb cümle perakende ve perişan olub...²⁰⁹

²⁰⁶ Karen Barkey, **Eşkîyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi**, Zeynep Altok (Çev.), 1.Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s.51-56.

²⁰⁷ M. Çağatay Uluçay, **18 ve 19.Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkîyalar ve Halk Hareketleri**, 1.Baskı, İstanbul: Berksoy Basımevi, 1955, s.3.

²⁰⁸ Uluçay, **18 ve 19.Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkîyalar**, s.24-27.

²⁰⁹ Uluçay, **18 ve 19.Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkîyalar**, s.44-46.

ifadeleri, halkın eşkıyalığın yanı sıra devletten gördüğü muameleyi göstermesi açısından önem arz etmektedir. Uluçay'ın ifadeleri ayan ve halk arasındaki ilişkinin özetle büyük bir zulme işaret ettiğini göstermektedir:

Bu sivrilen ve gittikçe azamet kudretlerini artıran devler karşısında halk tabakası âdeta cüceleşmişti. Askere giden, ağır vergiyi veren, hükûmetin en ağır yüklerini taşıyan o idi. Buna mukabil mükâfatı âyandan dayak yemek, hapis olmak, zincire vurulmak ve öldürülmektir...XV. ve XVI. Asırlarda en müreffeh ve şen insanları olan köylüler, bu son iki asırda en fena duruma düşmüşlerdi. Sahipleri kayıp olmuş idi. zengin âyanları daha çok kazanmak için şehirlere göçmüşlerdi. Şimdi köyde hüküm kâhyanın, âyanın, çiftliği iltizam eden mültezimindi. Bunlar ise ne kanun tanıyorlar; ne hükûmet...Köyleri istedikleri gibi soyuyorlar ve kullanıyorlardı.²¹⁰

Buna karşın, reayanın ise hayatta kalabilmek için bazı yöntemlere başvurduğu bilinmektedir. Bunların en önemlilerinden biri bulundukları yeri tek etme tehdididir.²¹¹ Diğer yandan halk kendini savunabilmek için III. Murad tarafından halka verilen bir hak olan “devir”i kullanmıştır. “devir”, vergi toplamak ve suç iddialarını kontrol etmek için yerel idarecilerin köye girmelerini yasaklamak, bu konuda gerekirse silahla direnme hakkını ifade etmektedir. Fakat bu hak daha sonraları türlü yollarla geri alınmıştır.²¹²

Ayanların ve maiyetinin bu devirlerde köylünün gözünde eşkıyadan farksız olması²¹³, ahlak sahibi eşkıyayı devlete tercih ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Naima Tarihi'nde geçen Cennetoğlu isyanında da görülebileceği gibi halk kendisini korumaya çalışan kimselere, devlete rağmen yardım etmekten geri kalmamıştır.²¹⁴ Bu bilinç ilerleyen yüzyıllarda da devam etmiş gözükmektedir.

Zeybeklik kurumunun, Tımar sisteminin yıkıntısı üzerine kurulan İltizam sisteminin, dirlik ve düzeni sağlayamadığı bir ortamda geliştiği söylenebilir. Diğer yandan halkın, sıradan eşkıyalar ile zeybekleri birbirinden net çizgilerle ayırabildiği bilinmektedir. Zira adi eşkıyaları zeybeklerden ayırmak için halk, “çalıkakıcı”²¹⁵ tabirinin kullanmaktadır.

²¹⁰ Uluçay, **18 ve 19.Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalar**, s.5.

²¹¹ Suraiya Faroqui, **Devletle Başa Çıkmak**, Hamide K. Bejsovec (Çev.) 1. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s.69-71.

²¹² Faroqui, a.g.e., s.72-74.

²¹³ Uluçay, **18 ve 19.Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalar**, s.5.

²¹⁴ Çetin Yetkin, **Türk Halk Hareketleri ve Devrimler**, 1. Baskı, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1980, s.200-202.

²¹⁵ M. Öcal Bilgin, “Zeybeklik Kurumu ve Zeybek Oyunları”, (Der). Füsun Aşkar, **Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi**, Sayı.4, 2014, s.14.

2.2. Zeybek Kültüründe Önemli Kavramlar

Zeybek kültüründeki “efe, zeybek, kızan, kır serdarı, düze inmek” gibi önemli kavramlara değinmek kurum içerisinde işleyişin anlaşılması ve kültürel bütünü anlamlandırılması bağlamında önem arz etmektedir. Bundan dolayı zeybek kültürüne ait bu kavramların kabaca bilinmesi gerekmektedir.

2.2.1. Efe, Zeybek, Kızan

Efe kelimesi, zeybek kurumu içerisinde lider konumunda bulunan kimseler için kullanılan bir kavramdır. Efelerin kökeni hakkında, tıpkı zeybek kelimesinde de görülebileceği gibi, araştırmacıların ortak bir söyleme sahip olmadıkları görülmektedir. Efelerin tarihi kökenine dair çeşitli iddialar: Asya kökenli Yörük ve Türkmen, Ege bölgesindeki denizci leventler, antik İonya kökenli Efesoslular, otokton büyük menderes havzası dağ kavimleri, antik Aydın kenti halkı oldukları²¹⁶ şeklinde sıralanabilirken literatürde bu köken meselesi uzayıp gitmektedir. Diğer yandan “efe” bölgesel olarak “köy yiğidi” anlamını taşımaktadır.²¹⁷

Zeybekliğin tarihî arka planına bakıldığında kelimenin kökenine dair birçok iddia ileri sürülmüştür, fakat bu iddialar gerçeklik ifade etmekten uzak görünmektedir.²¹⁸ Bölgede görevde bulunmuş olan Ahmed Vefik Paşa’nın meydana getirdiği sözlükte zeybek, “Tüfenkeci asker-Devlet-i Selçukî zamanında Teke ve Aydın tarafından Mısır’a celb olunan zeybek zatıba asker- oraların ahalisine denir” şeklinde ifade edilmektedir.²¹⁹ Çok daha gerilere gidildiğinde ise zeybek kelimesinin ilk formuna Çağatayca’da rastlanmaktadır. Burada kelime “Şaybak” şeklinde ifade edilmektedir.²²⁰ Söz konusu kelime zaman içerisinde Şaybak, Saybek, Saybak, Zaybak ve son olarak Zeybek şeklinde ifade edilmeye başlamıştır.²²¹

Kökenine dair açıklamada bulunulan zeybek’in kurum içerisindeki bir diğer anlamı ise söz konusu kurum içerisindeki bütün üyeleri tanımlar niteliğidir. Hiyerarşi içerisinde efeden sonra gelmekte ve genel bir isim olarak anlaşılmaktadır. Efenin

²¹⁶ Ersal Yavi, **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri**, 2.Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.26.

²¹⁷ Ergün Veren, “Yörük Ali Efe ’nin Kızanlarından Arpazlı Kara Ali Efe (Oğlu Orhan Karaslan ile Söyleşi)” **Acta Turcica**, (Ed.) Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Sayı. 2, 2014, s.1. https://actaturcica.files.wordpress.com/2020/01/vi_ii_02.pdf, Erişim Tarihi:03.08.2020.

²¹⁸ Onur Akdoğdu, “Zeybek Kelimesinin Kökeni”, **Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Türk Kültürü Dergisi**, Sayı. 374, 1994, s.356.

²¹⁹ Akdoğdu, Zeybek Kelimesinin Kökeni, s.359.

²²⁰ Akdoğdu, Zeybek Kelimesinin Kökeni, s.361.

²²¹ Akdoğdu, Zeybek Kelimesinin Kökeni, s.366.

olmadığı zaman ve durumlarda gruba liderlik edip, yeni katılanların intibak ve tahsili ile alakadar olmaktadır. Efenin en yakınında bulunan kimse ise “baş zeybek” olarak adlandırılmaktadır.²²²

Kızan kelimesi, zeybek kurum hiyerarşi içerisinde en alt tabakadaki kişileri tarif etmek için kullanılmaktadır. Teşkilat içerisine ilk defa giren kızan olarak isimlendirilmekte ve belirli tecrübeleri kazanmaları için eğitilmektedir. Efe tarafından korunup kollanmakta ve her türlü ihtiyaçları yine efe tarafından karşılanmaktadır.²²³

2.2.2. Kır Serdarı, Düze İnme

“Kır Serdarı” ve “Düze İnme” kavramının anlaşılabilmesi için Osmanlı Devleti’nin merkezileşmede ortaya koyduğu yöntemi bilmek gerekmektedir. Toplumsal yapısı gereği kendine has bir merkezileşme yönelimi gösteren Osmanlı Devleti, gerekli yer ve zamanlarda büyük eşkiya toplulukları ile anlaşmalar yapmış ve onları kendine tabi kılmıştır.²²⁴ Konumuz açısından kır serdarlığı ve düze inme kavramları bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Osmanlı devletinde suçluların affedilme geleneğinin ya da “genel af” kavramının değişik gerekçelerle kabul gördüğü ve bu bağışlama törenlerinin genellikle önemli günlerde, çeşitli vesilelerle icra olunduğu bilinmektedir. Genel anlamda asayişin sağlanabilmesi için devletin genel ya da şahsi af çıkarması ve zeybeklerin bundan faydalanmaları “düze inme” olarak adlandırılmaktadır. Düze inme “devlete sadık kalmak ve ahaliye zarar vermemek” üzerine bir yemin metin ile sağlanabilmekteydi.²²⁵

Zeybeklerin düze inmeleri, kriz dönemleri göz önünde bulundurulduğunda geçici bir durum arz etmektedir. Ekonomik koşulların kötüleştiği dönemlerde tekrar dağa çıkma olaylarının yaşandığı bilinmektedir. Bu bağlamda düze inen zeybeklerin çetesi ile birlikte devlet görevine alınarak, kullanılması “kır serdarı” kavramını karşılamaktadır. Görev almış olan kır serdarı ise asker kaçağı, çalıkakıcı takibinde kullanılmakta ve devletin belirlediği bir bölgede, verilen diğer işleri yerine

²²² F. Gülay Mirzaoglu, “Zeybeklik Geleneği Bağlamında Efe, Zeybek, Kızan: Kavramlar, Tanımlar ve Törenler”, **Acta Turcica**, (Ed.)Emine Gürsoy Naskali-Hilal Oytun Altun, Sayı. 2, 2014, s.13. https://actaturcica.files.wordpress.com/2020/01/vi_ii_06.pdf, Erişim Tarihi: 03.08.2020.

²²³ Mirzaoglu, “Zeybek Geleneği Bağlamında...”, s.18.

²²⁴ Barkey, a.g.e., s.13-14.

²²⁵ Ercan Uyanık ve Ali Özçelik, “Zeybek Kültüründe Yüze Çıkma ve Kır Serdarlığı”, **Acta Turcica**, (Ed.) Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Sayı. 2, 2014, s.4-6. https://actaturcica.files.wordpress.com/2020/01/vi_ii_04.pdf, Erişim Tarihi:03.08.2020.

getirmektedir.²²⁶ Kır serdarlığı kavramı devletin asayışı sağlama siyasetinde çeteler arası düşmanlıktan had safhada faydalandığı bir uygulama olarak göze çarpmakla birlikte kitlesel bir isyanın engellenebilmesi konusunda da önem taşımaktadır.²²⁷

2.3. Zeybek Kültüründe İnanç, Töre ve Törenler

Efelik kurumunu inançsal bağlamda iki boyutta değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bunlardan ilki günlük hayatta din ile olan ilişkileridir. Bu bağlamda farklı yaklaşımlar gözlenmektedir. Halil Dural'a göre efeler, içinde yaşadıkları toplumun genel dini değer yargılarını benimsemiş, ona göre hareket etmekte olan ve Sünni İslam'ın ibadet ve inanç esaslarına uyumlu kimselerdir.²²⁸ Bu görüşün aksine Texier, zeybeklerin kutsal değerlere fazla önem atfetmedikleri iddiasını ileri sürmektedir.²²⁹ Diğer yandan zeybeklerin büyük bir kısmının Alevi-Bektaşî tarikatına mensup oldukları iddialar arasından bulunmaktadır.²³⁰

Efelerin inanç bağlamında ikinci yönünü ise onların manevi konumları oluşturmaktadır. Efe ve zeybek anlatılarında genellikle tanrının onlara yardımı söz konusudur. Diğer yandan kendi soylarını peygamber soyuna dayandırma çabası, kutsala eklemleme bağlamında dikkat çekici bir unsurdur. Buna ek olarak efelerin rüyalarında Hz. Ali'yi görmeleri, yörelerinde bulunan Alevi inancına sahip topluluklarla iyi ilişkiler kurmak istemelerine bağlanabilir. Halk arasında Çakırcalı Efe örneğinde²³¹ olduğu gibi efelere kurşun işlemediği inancı yaygın bulunmakta bu inanç ise onlara adil olma görevlerinin yanı sıra dini bir işlev de yüklemektedir.²³²

Zeybek kültüründe hiyerarşik bir yapılanmanın hâkim olduğu görülmektedir. Bu yapılanmanın devamını sağlayan ilişki biçimi ise “zeybek töresi” olarak adlandırılmaktadır. Hiyerarşik yapılanmada sırası ile efe, baş zeybek ya da baş kızan ve kızan gelmektedir. Efenin bir yere gitmesi ya da ölmesi durumunda gelinceye ya da yeni efe seçilinceye kadar yerine baş kızan vekâlet etmektedir. Efenin ölümü

²²⁶ Uyanık ve Özçelik, a.g.e., s.15-16.

²²⁷ Uyanık ve Özçelik, a.g.e., s.22.

²²⁸ Halil Dural, **Bize Derler Çakırca**, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005, s.123.

²²⁹ Ali Haydar Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, 1.Baskı, İstanbul: E Yayınları, 2004, s.106.

²³⁰ Ziya Şakir, “Eski Efeler”, Ersal Yavi(Ed.), **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri** içinde (116-133), 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.123.

²³¹ Murad Sertoğlu, **Çakırcalı Efe Nasıl Vuruldu**, İstanbul: Güven Basımevi, s.78.

²³² Ahmet Cangür, **Batı Anadolu'da “Efelik ve Eşkiryalık” Türküleri ve Hikâyelerinin Edebi Yönden İncelenmesi**, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013, İzmir, s.36-37.

durumunda yerine ya efenin oğlu ya da baş kızan geçmektedir.²³³ Diğer yandan töre gereği efeler birbirinin bölgelerini ihlal etmemektedir. İhlal durumlarında çeteler arası çatışmaların yaşandığı bilinmektedir. Törenin bir diğer uygulaması ise dağa çıkıp efe olmak isteyen kimsenin bölgede hüküm süren efeden, el öpüp, izin isteme âdetidir. Bunun olmadığı istisnalar da görülmektedir.²³⁴

Zeybek kültüründe mevcut törenler hakkında bilgi vermeden önce, “geçiş törenleri” kavramına kısaca değinmek gerekmektedir. İnsanoğlu kendini bulabilmek ve yeni kimlikler oluşturabilmek noktasında bir çaba içerisinde. Bu süreç toplumsal değişim süreçlerinde oldukça şiddetli yaşanmaktadır. Geçiş süreçleri kişinin “kimlik ve kişilik oluşumu, konumunun belirlenmesi ve toplumsal işlevi” bakımından önem arz etmektedir.²³⁵

Kapalı grupların geçiş törenlerinin kendine özgü kuralları bulunmaktadır. Bu kurallar töre ve törenlerden oluşan birtakım gelenekler yolu ile aktarılmaktadır. Geçiş süreçlerinden elde edilmek istenen sonucun, yeni üyenin oryantasyonu olduğu söylenebilir. Oryantasyon süreci, yeni durumun özümsemişi ve konum konsolidasyonu, kimliğin oluşumu, bu kimliğe bağlı davranış kalıplarının öğrenilmesi, liderlik yapısı içerisinde itaat kültürünün aktarımı, son olarak görev ve yükümlülüklerin kabulünü içermektedir.²³⁶ Efelik ve kızanlık törenlerinin bu bağlamda değerlendirilmesi konuyu anlamamızı kolaylaştıracaktır.

2.3.1. Efelğe Geçiş Töreni

Efe eğer dağ da ölmüş ise yüksek bir kayanın üstüne yatırılır, baş ve ayak uçlarında, çam meşe ve ardıç ağaçlarından ateşler yakılır ve başucunda “yas zeybeği” oynanır. Bu törene kızanların katılması yasaktır ve başları önde töreni izlerler. Tören bitiminde sadece çete üyelerinin bildiği, genellikle bir dağ başına defnedilirler ve baş uçlarına dut ya da ardıç benzeri ağaçlar dikilir. Bu törenden sonra zeybeklerden isteyen olursa çeteden ayrıлып kendi çetesini kurabilmektedir.²³⁷

²³³ Hasan Köksal, “Zeybeklik (Efelik) Kurumunun Geleneksel Değerleri ve And İçirilmesi Töreni”, *Acta Turcica*, (Ed.)Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Sayı.2, Temmuz, 2014, s.1-2. https://actaturcica.files.wordpress.com/2020/01/vi_ii_03.pdf, Erişim Tarihi: 03.03.2020.

²³⁴ Köksal, a.g.e., s.4-5.

²³⁵ Örnek, a.g.e., s.183.

²³⁶ Avcı, *Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi*, s.64-67.

²³⁷ Avcı, *Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi*, s.79.

Efenin ölümü ile ortaya çıkan liderlik boşluğunu doldurmak için, zeybek çetesi içerisinde, törensel bir tür seçim yapılmaktadır. Adaylar genellikle efenin oğlu veya baş zeybeğdir. Törenin gerçekleşme şekline dair anlatılarda farklar bulunmaktadır.²³⁸ Buna göre cenaze defnedildikten sonra, zeybekler ve kızanlar kahvenin önünde toplanırlar. Efenin oğlu babasının kahramanlıklarını anlatarak kendisinin de onun gibi olduğunu ifade eder. “işte er meydanı” diyerek adaylığını gösterir. Muhalif bir sesin çıkmaması durumunda efenin oğlu “babama ait olan bütün mallar sizindir” diyerek varlığını ortaya koyar. Zeybek ve kızanlar da “babalık mirası” olarak bırakılan malı yeni efelerine terk ederler. Bundan sonra çetenin önde gelen zeybekleri efeyi anlından öperler, takiben kızanlar efenin elini öperler böylece merasim tamamlanır. Eğer efenin oğlu uygun görülmez ise en yaşlı ya da en kıdemli zeybek, efe olarak seçilir.²³⁹ Efe seçimi sonrası belirli kutlamalar yapılmaktadır. Bu kutlamalardan biri, dul ya da kimsesiz bir kızın düğününü yapmaktır. Böylece efenin ünü halk arasında yayılmakta ve bu düğün ikinci bir kutlamaya dönüşmektedir. Yeni üye bir kez efe seçildikten ya da kuruma dahil olduktan sonra hayatının sonuna kadar efe veya zeybek olarak anılmaktadır. Düze inmesi ya da dağda olması bu durumu değiştirmemektedir.²⁴⁰

2.3.2. Kızanlığa Geçiş Töreni

Kızanlığa geçiş töreni de tıpkı efeliğe geçişte olduğu gibi birtakım ritüeller gerektirmektedir. Literatürde birkaç farklı yemin metni, bazı anlatı farklılıklarıyla bulunmaktadır.²⁴¹ Kızanlığa geçiş töreni için sabahın erken saatlerinde kalkılarak dağa çıkılmaktadır. Bir teknel (defne) ağacı bulunarak kızan adayı ayakta kalmak şartıyla diz çökmektedir. Kızan benindeki yatağanı (büyükçe yöresel bir kılıç) çıkararak üç kere öperek²⁴² yere koymaktadır. Sonra efe kızanlara hitaben ahitleşmeyi başlatır:

²³⁸ Şapolyo ve Avcı'nın eserlerinde kızanlığa geçiş törenine dair anlatılarda farklılıklar gözlenmektedir. Bkz. Avcı, a.g.e., s.79-86, Şapolyo, a.g.e., s.225-226.

²³⁹ Enver Behnan Şapolyo, “Efe, Zeybek, Kızan Yaşayışları ve Âdetleri Ersal Yavı(Ed.), **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri** İçinde (221-233), 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.225-226.

²⁴⁰ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.83-84.

²⁴¹ Ethem Oruç, Ali Haydar Avcı, Enver Behnan Şapolyo, eserlerinde küçük farklarla geçiş törenini resmetmektedir. Mezkûr yazarların eserleri bazı doktora çalışmalarında kaynak olarak kullanılmıştır.

²⁴² Şapolyo, a.g.e., s.228.

Efe: Bu koca dağların sahibi kim?
Kızanlar: Erimiz...
-Yiğidi kim?
-Efemiz...
-Susuz derelerde kavak biter mi?
-Bitmez.
-Bitkisiz diyarda duman tüter mi?
-Tütmez.
-Yiğit kime derler?
-Sözünde durup efesiyle ölene...
-Korkak kime derler?
-Sözünden dönüp aman diyene...
-Dağ başından duman eksik olur mu?
-Olmaz.
-Yiğit başından güman eksik olur mu?
-Olmaz.
-Kara gün kararıp kalır mı?
-Kalmaz.
-Duvarı ne yıkar?
-Nem yıkar.
-Yiğidi ne yıkar?
-Gam yıkar.
-İnsan dünyaya ne için gelir?
-Gülmek için...
-İnsana gülmeyi haram edenler dertlenip gün görmeye...
-Yiğide öğüdünüz nedir?
-Zalimden korkmaya...
-Kurt bunalırsa nereye iner?
-Köye iner.
-Kul bunalırsa nereye gider?
-Dağa gider
-Cömertlik ne ile olur?
-Vermekle olur.
-Yiğitlik ne ile olur?
-Vurmakla olur.
-İstemeden hak alınır mı?
-Alınmaz.
-Yürümeden yol tükenir mi?
-Tükenmez.
-Şeytana bel bağlanır mı?
-Yardımcımızdır, bağlanır.
-Âdem uşağına bel bağlanır mı?
-Bağlanırsa ağlanır.
(...)
-Dirlik nedir?
-Yeyip yedirmek, donatıp giydirmek.
-Cömertlik nedir?
-Düşkünün elinden tutmak; kırık gönülleri onarmak.
-Yiğitlik nedir?
-Kimsesizi, arkasızı korumak; zalime karşı koymak.
- Varyemezlere acımak mı haktır dayak mı?

- Dayak haktır.
- Korkunun ecele faydası var mıdır?
- Yoktur.
- Zalime karşı yiğitlerde ne olmaz?
- Merhamet...
- Korkaklar zeytini nerde döğerler?
- Ağaç dibekte...
- Yiğitler yağı nerde kavururlar?
- Zalim göbeğinde..."

Bundan sonra efe ayağa kalkarak defne ağacının önüne gelir ve kızıandan yemin ister sonra sözlerini devam ettirir:

- Eğer sözünden dönersen boynuna Ali'nin kılıcı uğrasın mı?
- Uğrasın...
- Yedilerin, kırkların gazabı seni çarpsın mı?
- Çarpsın.
- Bu yoldan dönersen yiğitler huzurunda yüzün kara olsun mu?
- Olsun."

Efe yatağanını kınından çıkartır ve defne ağacına saplar ve devam eder:

- Dar gününde, zor gününde yolumuzdan dönmeyeceğine söz olsun mu?
- Olsun.
- Sır verenin seri gitsin mi?
- Gitsin.
- Sözünde durmayan kahpe bacının öz kızanı olsun mu?
- Olsun.
- Şu dualı yatağan böğrüne batsın mı?
- Batsın.
- Doğru söylediğine Nasuh tövbesi olsun mu?
- Olsun.²⁴³

Ritüelin tamamlanmasının ardından kızan adayı defne ağacına saplı yatağanın altından yedi defa geçer, sonra da diğer kızanlar aynı şekilde geçmektedir. Efe yatağanı kızana verir, el öptürür ve dua edilir.²⁴⁴ Şapolyo'nun ortaya koyduğu metin, Avcı'nın metinden daha kısadır. Sorulan sorulara verilen tek farklı cevap ise, -İnsan ne için yaşar? Sorusuna verilen cevaptır ve Şapolyo, "Ölmek için", şeklinde aktarmaktadır.²⁴⁵ Kiraz'ın, Demirci Mehmet Efe örneğiyle verdiği yemin metninde, Avcı'nın metni ile bir farklılık bulunmamasına rağmen ritüel anlamında küçük bir fark görülmektedir. Buna

²⁴³ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.102-115.

²⁴⁴ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.102-115.

²⁴⁵ Şapolyo, a.g.e., s.228-229.

göre tören bitiminde kızanlar teknel (defne) ağacını keserek efenin önüne atarlar ve “Efem düşmanın ömrü bu kadar olsun” derler. Daha sonra efe, teknel ağacının üzerinden yürüyerek ve kızanlara birtakım nasihatlerde bulunmaktadır.²⁴⁶

Defne ağacı Yunan mitolojisinde tanrı Apollon’un kutsal ağacı olarak yer almaktadır²⁴⁷ve hakkında birkaç farklı mitsel anlatı bulunmaktadır.²⁴⁸ Fakat zeybek kültürü ve defne ağacı birlikte düşünüldüğünde Avcı’nın açıklamaları önem kazanmaktadır. Buna göre defne ağacı, zeytine benzer özellikler taşımakta, Aleviler ve Zeybekler arasında kutsal kabul edilmektedir. İnaniş’a göre “dibinde Hızır’ın yattığı” ifade edilmektedir. Diğer yandan bu ağaç bir totem gibi kabul görmesi bakımından, kesilmesi ve yakılması günah olan bir ağaçtır. Defne ağacı zeybek kültüründe “ölüm ağacı” olarak bilinirken, yetiştiği dağlar ise “ölüm dağı” olarak adlandırılmakta ve zeybekler, mecbur kalmadıkça bu dağlarda gezmemektedir.²⁴⁹

2.4. Zeybek Kültüründe Giyim Kuşam

Bir kurum olarak zeybekliğin kendine has kıyafetleri mevcuttur. Bugün halk oyunları içerisinde zeybek oynayanların giydiği kıyafet aslında önemli bir geleneğin tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Oldukça gösterişli ve ihtişamlı giyindikleri ifade edilen zeybeklerin, ezilmişlik, dışlanmışlık ve güvensizlik duyguları ile bağlantılı olarak böyle bir tercihte bulundukları; saygı görmek ve otoritelerini kurma maksadı taşıdıkları ifade edilmektedir.²⁵⁰ Tarih içerisinde efe ve zeybek kıyafetlerinin belli değişimler geçirdiği, efe ve zeybek kıyafetlerinin farklılıklar arz ettiği ifade edilmektedir. Bununla beraber kıyafetlerdeki en önemli özellik sıra dışı bir dış görünüş yaratmasıdır. Zeybek kıyafetinin Anadolu halk kültürü kıyafetlerinin en ihtişamlısı²⁵¹ olduğu ve kırk altın liraya mal olduğu iddialar arasındadır.²⁵²

Sözü edilen zeybek kıyafetlerinde başa giyilen kıyafetler terlik, börk ya da fes şeklinde sıralanabilir. Fes uzun ve tepesi kalıpsız olarak tasvir edilirken, terlik Türk motifleri ile işlenmiş olarak fesin anlatıdaki yerini alır. Fesin üzerinden kalın ve bol

²⁴⁶ İbrahim Kiraz, **Milli Mücadele’de Bir Destan Demirci Mehmet Efe**, Ankara: BRC Matbaası, 2008, s.81-84’dan Aktaran, Ahmet Cangür, a.g.e., s.33-36.

²⁴⁷ Azra Erhat, **Mitoloji Sözlüğü**, 1.Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972, Cilt.1, s.102.

²⁴⁸ Deniz Gezgün, **Bitki Mitosları**, 4.Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017, s.58-60.

²⁴⁹ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.101

²⁵⁰ Betül Öztoprak, **Türk Romanında Efelik ve Efeler Üzerine Bir İnceleme**, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir, 2016, s.44, 45.

²⁵¹ Ersal Yavi, a.g.e., s.218.

²⁵² Şakir, a.g.e., s.127.

püsküller sarkıtılmaktadır²⁵³. Fesin üzerine oyali yemeni bir sarık sarılır ve kır çiçeği tasvirli oylarla işlenmiş durumdadır.²⁵⁴ Zeybeklerin giymiş oldukları börkleri ise kırmızı ve bordo renkleri taşımaktadır.²⁵⁵

Üst giyim için en altta “ten gömleği” giyilmektedir. Bu gömleğin yakaları düz ve kısa kolludur. Alt giyimde “potur” denilen kıyafetin içerisine sokulmaktadır. Ten gömleğinin üzerine zıbın adı verilen bir gömlek daha giyilmektedir. Zıbın üzerine ise çuhadan yapılmış şalvarla aynı renkte bir tür yelek olan “camadan” giydikleri bilinmektedir.²⁵⁶ Camadan üzerine, “cepken” adı verilen gerektiğinde kolları düğmelenebilen, kol altından kartal kanadını andırır şekilde bol bir kıyafet giyilmektedir. Cepken ipek veya sırma işlemeli olup koyu renk olarak mavi, mor ve lacivert renktedir. İşlemeli olan bu cepkenler, efeler tarafından giyilebilirken kızanların bu kıyafeti giymesi yasaktır.²⁵⁷ Cepkenin “kartal kanadı” olarak adlandırıldığı da ifade edilmektedir.²⁵⁸

Alt giyim noktasında ise çuhadan yapılmış bir tür şalvar olan “potur” giyilmektedir. Potur da renk olarak yine mavi ve mor renkler hâkimdir. Diğer yandan potur dizleri kapatmayacak şekilde bir kıyafettir. Bu kıyafetin özelliği ağının geniş olması dolayısıyla hareket rahatlığı sağlamasıdır. Mavi renkte olan potur, “çaşırmenevrek”²⁵⁹ olarak da adlandırılmaktadır. Uçurlukta ise mavi, kırmızı veya siyah renkler kullanılmaktadır.²⁶⁰ “Karadon” ise kış günlerinde soğuktan korunmak için potur ve tozlukların altına gelecek şekilde giyilen bir giysi olarak bilinmektedir.²⁶¹

Bel kısmına yorgan kuşak sarılmakta ve yine arkadan bele küçük pamuklu bir yastık yerleştirilmektedir. Bu yorgan üzerine Trablus kuşağı sarılırken, onun da üzerine acem şalı sarılmaktadır. Bir tür file işlevi gören işlemeli “yağlık” kuşağın arasına sokulmakta, süs gibi taşınmakta ve kuşak üzerinden sarkıtılmaktadır.²⁶² Giyimin en önemli parçalarından birini ise silahlık oluşturmaktadır. Silahlık şal kuşak üzerine

²⁵³ Bedri Noyan, “Folklorda ve Yaşamda Aydın Efesi Ersal Yavi(Ed.), **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri** İçinde (75-90), 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.78-79.

²⁵⁴ Perihan Saralp, “Orta Asya Bozkırlarından Kartal Yuvalarına”, Ersal Yavi(Ed.), **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri** İçinde (182-219), 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.195.

²⁵⁵ Behiç Galip Yavuz, **Zeybekler**, İzmir: Efe Ofset ve Matbaacılık, 2010, s.62-63, M. Ali Eren, “Tarihsel Süreci İçerisinde Zeybek Giyim ve Kuşamı”, **Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri**, 2004, Muğla, s.217.

²⁵⁶ Yavuz, a.g.e., s.63-65.

²⁵⁷ Noyan, a.g.e., s.80.

²⁵⁸ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.467.

²⁵⁹ İsmail Özboyacı, Ege’de Zeybek Giyimi ve Kışlık Olarak Kullanılan Aba”, Ersal Yavi(Ed.), **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri** İçinde (234-246), 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.239.

²⁶⁰ Öztoprak, a.g.e., s.45.

²⁶¹ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.468

²⁶² Noyan, a.g.e., s.81-82.

yerleşerek, kasık ile göğüs arasına bağlanmaktadır. Efeler tek kayışlı silahlık kullanmaktadır. Silahlığın içerisine yatağan kılıç yerleştirilmektedir. Charles Texier, silahlıktan, “...bütün bir silah fabrikası halinde geniş bir kuşak sararlar. Bu kuşağın arasında tabancalar, hançerler, yatağanlar olduğu gibi çubukla maşa da vardır.” ifadeleri ile bahsetmektedir.²⁶³

Zeybekler ayaklarına genellikle yün çorap giymektedir. Tozluk ya da kepmen adı verilen deri veya işlemeli mavi çuha kumaştan yapılan bu giysi parçası ayakkabı ile diz arasına yerleşmektedir. Bazı zeybeklerin tozluk içerisine kama yerleştirdikleri bilinmektedir. Ayaklara ise tabanı tek kat kalın köseleden yapılmış bir tür ayakkabı olan “yemeni” giyilmektedir. Giyilen ayakkabılar; tulumacı pabucu, bayındır pabucu, uskar, glase çizmeler şeklinde sıralanabilir.²⁶⁴ “Kayalık” adı verilen çizmeleri ise sadece efelerin giydiği bilinmektedir.²⁶⁵

Pazubend, ise zeybekliğe giriş ile başlayan ve ömür boyu takılan gümüşten ya da gümüş işlemeli bir kumaştan yapılan muskadır. Pazubend takmak kurşun işlemezik inancına ilişkin bir aksesuar olarak kabul edilmelidir. Takan kimsenin korunacağına inanılmaktadır. “Hamayıl” ise boyna asılan gümüş işlemeli deriden yapılan muskayı ifade etmektedir.²⁶⁶ Diğer yandan “mushaflik”, Kur’an taşımak için kullanılan işlemeli deriden bir kabı ifade etmektedir.²⁶⁷

Bu kıyafet ve görünüşleri ile zeybekler, toplumun diğer gruplarından ayrı olduklarını açıkça göstermektedir. Dağdaki zor hayat şartları dikkate alınarak hazırlanan kıyafetler, her türlü mücadele, kaçış, çatışma gibi durumlar dikkate alındığında oldukça rahat ve bir o kadar da gösterişli ve doğa ile iç içedir. Zira bu durum renklere de yansımıştır. Söz konusu kıyafetin renkleri, ihtişamı oldukça dikkat çekici ve özendirici bir mahiyeti de bulunduğu için²⁶⁸ zaman zaman devlet tarafından giyilmesi yasaklanmış, buna uymayan zeybekler devlet tarafından büyük kısımlara uğratılmış fakat kesin netice elde edilememiştir.²⁶⁹

²⁶³ Sebahattin Türkoğlu, “Tarih İçinde Zeybek Kıyafeti”, Ersal Yavi(Ed.), **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri** İçinde (91-103), 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.96.

²⁶⁴ Yavuz, a.g.e., s.66-67.

²⁶⁵ Eren, a.g.e., s. 215.

²⁶⁶ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.472.

²⁶⁷ Eren, a.g.e., s.222-223.

²⁶⁸ Betül Öztoprak, a.g.e., s. 45, 46.

²⁶⁹ Tuncer Baykara, “Zeybek Elbisesi Giyme Yasağı”, Ersal Yavi(Ed.), **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri** İçinde (247-252), 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.250-251.

Son olarak, zeybek ve efe kıyafetleri genellikle büyük farklılıklar göstermemesine rağmen bazı farklı uygulamalarla hiyerarşik yapıya işaret etmektedir. Bu konuda birkaç örnek vermek gerekirse: efe başlığında bulunan püskül uzun iken zeybeklerinki ona göre daha kısadır, kızanlarda ise başlıkta püskül bulunmamaktadır. Efe kayalık adı verilen çizme giyerken, zeybek ve kızanlar daha basit papuçlar giymektedir. Bu hiyerarşi silahlar konusunda da görülebilir. Efeler gümüş işlemeli filinta tüfek kullanırken, zeybekler ona göre daha basit bir silah olan mavzer kullanmaktadır. Kızanlar ise mavzere göre basit olan martin tüfek kullanmaktadır.²⁷⁰

2.5. Zeybek Oyunu

Zeybek oyununa geçmeden önce oyun, dans gibi kavramlara kısaca değinmek gerekmektedir. Zira bu kavramlar anlaşılmadan bir halk oyunu olan zeybek oyunlarının mahiyeti anlaşılamayacaktır. Literatürde dans ve oyun kavramlarının birbiri yerine kullanıldığını da belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda dans, insan var oluşunun başından beri duygu ve algılayış biçimlerinin fiziksel yolla ortaya koyulduğu bir iletişim alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷¹ G.Dimondstain'e göre dans en temelde uzay, zaman ve ritme bağlı olarak, fiziksel anlamda ortaya koyulan bir "dil" olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan Eroğlu'na göre dans, köken itibarıyla "büyü ve tapınma" ile ilişkisi bağlamında bütün zaman ve yaşam alanlarında çeşitli duyguların belli ritmik hareketlerle sergilenmesini ifade etmektedir.²⁷² Bu bağlamda ortaya koyulan dansların toplumsal olayların yansıtıldığı bir alan olarak ele alındığı, kişisel anlamda duygu düşünce ve anlamlandırmaları içerdiği, bundan dolayı verilmek istenen mesajların içinde bulunulan kültürden etkilendiği görülmektedir.²⁷³ Anya Peterson Royce'a göre dans bütünsel bir faaliyet alanını ifade etmektedir. Bu bağlamda ABD'de "dansa gitmek" örneğini veren Royce, dansın faaliyet alanı içerisinde en az şeyi ifade edenin fiziksel dans olduğunu ileri sürmektedir. Bunun yanında dans girilen ortamdaki iletişimi, müziği, içkileri vb. içermekte ve faaliyet alanının tümünü ifade etmektedir.²⁷⁴

²⁷⁰ Cemil Demirsipahi, **Türk Halk Oyunları**, 1. Baskı, Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1975, s. 346, Hüseyin Akgül, **Manisa Türküleri**, 1. Baskı, Manisa, Emek Matbaacılık, 1998, s.16-17.

²⁷¹ Cemal Acet, "Dans Üzerine Yeni Yaklaşımlar; Zeybek Dansı Hareket Semiyotikleri ile Çağdaş Dans Koreografisi", *Eurasian Journal of Music and Dance*, Sayı.15, 2019, s.3, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ejmd/issue/51509/668412>, Erişim Tarihi: 04.05.2020.

²⁷² Gürbüz Aktaş, "Tiyatral Özellikler Açısından Geleneksel Türk Halk Oyunları", (Derl. Füsün Aşkar) **Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi**, Sayı.4, 2014, s.3.

²⁷³ Acet, a.g.e., s.4.

²⁷⁴ Anya Peterson Royce, "Dans", Metin Özarslan (Çev.), **Türkbilgi Dergisi**, Sayı:6, 2003, s.167.

Diğer yandan oyun kavramı Johan Huizinga tarafından uzunca tartışılmıştır. Ona göre oyun, emredici kuralları olan fakat bu kuralların gönüllü olarak kabulüne dayanan, belirli zaman ve mekânda icra edilen, belirli bir amacı olan, gerilim ve sevinç duygularının yansıtıldığı, sıradan ya da günlük olanın dışında “başka türlü olma” anlayışını ifade eden ve iradeye dayalı bir eylemdir.²⁷⁵ Oyunların genellikle “bir şeyin başka bir şeyini” ifade etme yetenekleri ile ortada oldukları söylenebilir. Zira oyunda belli bir kozmoloji içerisinde sembol ve simgelerle kutsala ilişkin anlatı biçimleri bulunabilmektedir. Bu bağlamda zeybek oyununda çeşitli sembolik anlamların olduğu bunların taşıyıcısı konumunda figür ve fiziksel öğelerin bulunduğu söylenebilir. Zeybek oyununda sembolizm en temelde oyun figürleri ve kıyafetlerine yüklenmiş gözükmektedir. Zira kıyafet olarak takılan başlıktan kullanılan tabanca, tüfek, kılıç, kama gibi fiziksel unsurlara kadar birçok öge değişik anlamlar yüklenmektedir. Diğer yandan zeybek oyun figürlerinin de belli anlamlara yönelik temsil niteliğinde olduğu ve kıyafetler ile birlikte anlamlı bir kültürel bütün oluşturduğu söylenebilir.²⁷⁶

Özbilgin’e göre halk oyunlarının gösterimi bağlamında, düğünler en geniş yeri kapsamaktadır. Diğer yandan ortaya koyulan törenlerin eğlence ve kutsal gerekçelerle icra edildiğini ifade etmektedir. Günümüz açısından ise kutsal gerekçelerin aşınarak yerini eğlenceye bırakmış olduğu bilinmektedir. Halk oyunlarının konuları itibariyle geniş bir ilişki biçimini kapsadığı ifade edilmektedir. Bunlar, insan-doğa ilişkisinden, kutsala kadar uzanan bir alanı kapsamaktadır.²⁷⁷ Diğer yandan Eski şaman kültürünü çeşitli referanslarla işleyen Eroğlu’na göre, Türk halk oyunlarının oluşumundaki temel etken de bu kültür içerisindeki ritüellerden ileri gelmektedir. Eroğlu, Yesevi kültürün Orta Asya inanışları ile İslam inanışlarını birleştirmesine vurgu yaparak Anadolu kültürünün oluşumunu ortaya koymaktadır.²⁷⁸

Halihazırda Türkiye’nin Batı bölgelerinde oynanmaya devam eden zeybek oyunu, kurum içerisinde büyük bir yere sahiptir. Efe seçilmesi gibi oldukça önemli törenlerde zeybekler tarafından oynanmaktadır. Söz konusu oyunun salt bir eğlence aracı olmadığı, oyunda gösterilen figürlerin hepsinin aslında birer temsil olduğu

²⁷⁵ Johan Huizinga, **Homo Ludens, Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme**, Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.), 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s.48.

²⁷⁶ Acet, a.g.e., s.4-5.

²⁷⁷ Mehmet Öcal Özbilgin, **Zeybeklik Kurumu ve Zeybek Oyunları**, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2003, İzmir, s.204-207.

²⁷⁸ Türker Eroğlu, “Türkiye’deki Halk Oyunlarının Temel Özellikler, Tür ve Dağılım Bakımından İncelenmesi”, **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Sayı. 42, 2017, s.72.

söylenbilir. Zeybek oyunun kökenlerine dair yapılan yorumlarda eski Şaman geleneğinin etkisi olduğu ifade edilmektedir.²⁷⁹

Zeybek oyunu için kesin bir yöre tayin etmek bazı sebeplerden dolayı güçlüklerle karşılaşmaktadır. Yapılan araştırmalarda her bir il için belli oyunların varlığına dayalı sınıflandırmalardan, coğrafi bölge sınırlandırmalarına kadar hiçbir tasnif zeybek oyunu ve diğer halk oyunları için de doğru bir sınıflandırma niteliği taşımamaktadır. Bununla beraber zeybek oyunlarının sıklıkla görüldüğü yerlerden bahsedilebilmektedir. Merkezde Ege bölgesi olmak üzere, İç Anadolu'nun batısına, yine Akdeniz Bölgesi'nin batısına, Marmara Bölgesi'nin güney kesimlerine kadar geniş bir coğrafyada belli farklar ile icra edildiği bilinmektedir.²⁸⁰

Zeybek oyunu coğrafyaları göz önünde bulundurulduğunda Oğultürk; tek, eşli, grup şeklinde, ağır ve çabuk oynanan, kaşıkla oynanan bölgeler olarak bir gruplandırmayı uygun bulmaktadır.²⁸¹ Konumuza uygunluğu açısından Aydın çevresi zeybek oyunu ve figürlerini dikkate almak gerekmektedir. Çünkü tarihi ve sosyal hadiseler bakımından Aydın ili ve civarı zeybekliğin yoğun olarak yaşadığı bir coğrafya görünümündedir. Aydın yöresinde ise genellikle ağır zeybek oylularının oynandığı ifade edilmektedir. Ağır zeybek, figürleri, M. Ragıp Gazimihal tarafından: “ileri yürüyüş, kollu yürüyüş, sallama ve soldan dönme, diz çökme, dönme, geri yürüme, çapraz ve bağlantı” şeklinde sıralanmaktadır.²⁸² Ağır zeybeklerin ise 9/2 ve 9/4'lük oyunlar olduğu²⁸³ genellikle tek kişilik oyunlar şeklinde, çift zurna ve davul²⁸⁴ eşliğinde oynandığı bilinmektedir. Diğer yandan Oyun ritmin aksak oluşu²⁸⁵ ve diğer fiziksel öğelerle, epik bir çağrışım yaptığı söylenebilir. Aydın yöresine ait diğer birkaç zeybek oyunu ise, Kerimoğlu Zeybeği, Koca Arap Zeybeği, Sinanoğlu Zeybeği, Ger Ali Zeybeği, Yörük Ali Zeybeği, isimleri ile sıralanabilir.²⁸⁶

²⁷⁹ Öztoprak, a.g.e, s. 47-48.

²⁸⁰ Eroğlu, a.g.e., s.76-78.

²⁸¹ Halil Oğultürk, “Türkiye Milli Dans Bölgeleri Coğrafyası”, Ersal Yavi(Ed.), **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri** İçinde (268-271), 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.270.

²⁸² Mahmut Ragıp Gazimihal, **Türk Halk Oyunları Kataloğu**, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürü Araştırma Dairesi Yayınları, 1991, Cilt:1, s.23, Özbilgin, a.g.e., s.17.

²⁸³ Abdurrahim Karademir, “Dünden Bugüne Zeybekler ve Oyunları”, Ersal Yavi(Ed.), **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri** İçinde (272-276), 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.274.

²⁸⁴ Okan Murat Öztürk, **Zeybek kültürü ve Müziği**, 1.Baskı İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006, s.194.

²⁸⁵ Yavi, a.g.e., s.157.

²⁸⁶ Demirsipahi, a.g.e., s.408.

2.6. Sosyal Eşkıyalık Bağlamında Zeybek Kültürü

Eşkıyalık kavramının anlaşılabilmesi için “köylülüğün” içinde bulunduğu koşulları anlamak önem arz etmektedir. Bu bakımdan köylü toplumların toprağa bağlı, aile ilişkileri ile çevrelenmiş ve hareket kabiliyeti oldukça sınırlı bir yapı gösterdiğini belirtmek gerekmektedir. Köylü esirdir, çünkü ekonomik yönden zayıf ve hareketsizdir. Köylü toplumlarından eşkıya çıkma olasılığı bu kısıtlarla mümkündür. Kır hayatında eşkıyalık potansiyelini daha fazla barındıran kimseler, genellikle kırsal işçiler ve genç bekârlardan oluşmaktadır.²⁸⁷ Eşkıyalık hadiselerinin görece vuku bulmadığı yerlerde toplumsal tabakalaşmanın aşırı derecede görülmediği ve ortak kaynaklar üzerinde şahsi mülkiyetin olmadığı söylenebilir. Başka bir deyişle iktidar odağının adaletsizlik yaratmadığı bölgelerde yoksulluğa rağmen eşkıyalık çok daha az oranlarda gözükmemektedir.²⁸⁸

Hobsbawm’ın “sosyal eşkıya” tanımı onların adi suçlular olmamaları temeline dayanmaktadır. Sosyal eşkıyalar şehirli iktidar sahiplerinin kurdukları siyasal ve ekonomik sistemden doğan adaletsizliklere köylü toplumu içinde kalarak cevap vermeleri dolayısıyla halk tarafından kahramanlaştırılmakta ve desteklenmektedir.²⁸⁹ Sosyal eşkıyalığın içinde gelişebildiği şartlar genellikle tarıma dayalı ve belli bir grubun, devletin ya da devlet görevlilerinin zulüm ve sömürsünü ortaya koyan olumsuzlukları ifade etmektedir.²⁹⁰ Köylü toplumlarının adaletsizliklere karşı direnç gösterebilmekteki zayıflıkları onları kendi adına bir mücadele verebilecek kimselere yöneltmektedir. Bundan dolayı, gerçek hayatta soylu eşkıyaların-öyle olmasalar bile-sözlü edebiyatta aşırı kahramanlaştırıldıkları bilinmektedir.²⁹¹ Hobsbawm’ın asil soyguncu tanımı yoksulları gözetmek, toplum üzerindeki baskıyı azaltmak üzerine kuruludur. Bu bağlamda köylülerle aralarında bir özdeşlik ilişkisi bulunmaktadır. Hobsbawm’ın sosyal eşkıya tipini kısaca özetlemek konumuz açısından faydalı görünmektedir. Ona göre, bu kimselerin kanun dışı hareketleri onlara karşı yapılan adaletsizliğin sonucunu ifade etmektedir. Halkın suç olarak addetmediği bir “suç” dolayısı kaçak durumdadır. Gördüğü haksızlıkları düzeltmekte, zenginden alıp fakire vermektedir. Nefs-i müdafaa ve intikam haricinde kimseyi öldürmez, yaşadığı yere geri

²⁸⁷ Hobsbawm, a.g.e., s.44-47.

²⁸⁸ Hobsbawm, a.g.e., s.33.

²⁸⁹ Hobsbawm, a.g.e., s.25-26.

²⁹⁰ Hobsbawm, a.g.e., s.29.

²⁹¹ Hobsbawm, a.g.e., s.61-62.

dönebilirse toplumun şerefli bir üyesi olarak muamele görür, halk ona hayrandır ve yardımcı olmaktadır. Toplum onu asla ele vermez, kendi eceli ile ya da ihanet dolayısıyla öldürülür, toplumsal muhayyilede görünmez ve yaralanmaz bir varlıktır. Adaletin kaynağı olarak görülen imparator ve devlet liderinin değil yerel ekâbirin düşmanıdır.²⁹²

Zeybek kültürünü ve zeybekliği, sosyal eşkıyalık bağlamında düşünmek için geçerli birçok sebep mevcuttur. Bunlardan ilki halkın, adi eşkıyalar ile efe ve zeybekleri birbirinden ayıran isimlendirmesidir. Adi eşkıyalar halk tarafından “çalıkakıcı” olarak adlandırılmakta ve bu kimseler çoğunlukla zeybekler tarafından ortadan kaldırılmaktadır.²⁹³

Zeybekler, dağa çıkma sebepleri bağlamında değerlendirildiğinde yukarıdaki tipolojiye neredeyse birebir uyum sağlamaktadır. Dağa çıkıp asi olma sebepleri, devlet memurları tarafından ailenin ya da asinin dövülmesi ve aşağılanması, namus cinayeti, intikam, yoksulluk, askerlik dolayısıyla sevdiğine kavuşamamak, kötü ekonomik koşullar vb. olarak sıralanabilir.²⁹⁴ Dönem itibari ile asker kaçaklığını adi bir iş gibi düşünmemek gerekir, çünkü askere gönderilenlerden ömrünün sonuna kadar bu görevde kalanların olduğu bilinmektedir.²⁹⁵

Yerel yönetici ve memurlara tepki olması bakımından Sinanoğlu örneği temsil yeteneği taşımaktadır. Buna göre Sinanoğlu’nun babası Osmanlı Devleti için vergi toplayıp vergi memurlarına teslim eden bir Yörük’tür. Kuraklık dolayısıyla istenilen vergi toplanamayınca görevliler Sinanoğlu’nun babasını döverler, Sinanoğlu karşı koyduğu için dayaktan oda nasibini almaktadır. Bunu kaldıramayan Sinanoğlu görevli memurları vurarak dağa çıkmaktadır.²⁹⁶

Bir diğer örnek ise zeybekler ile halk arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından manidardır. Demirci Mehmet Efe ile Arif Oruç arasından geçen bir konuşmada Oruç, efeye paraları ne yaptığını sormaktadır. Efe ise aldıklarını biriktirmediklerini kimi zaman bir dul kadına, kimi zaman fakir ihtiyaç sahibi kimselere dağıttıklarını ifade etmektedir.²⁹⁷

²⁹² Hobsbawm, a.g.e., s.62-63.

²⁹³ Ali Haydar Avcı, “Sosyal İsyançılık ve Zeybekler”, **Folklor/Edebiyat Dergisi**, Sayı.13, 1998, s.212.

²⁹⁴ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.215-218.

²⁹⁵ Dural, a.g.e., s. 10.

²⁹⁶ Ethem Oruç, **Çakıcı Dağdan İnmiyor**, 1. Baskı, İstanbul: Berfin Yayınları, 2011, s.145-147.

²⁹⁷ Yücel Özkaya, **Millî Mücadelede Ege Çevresi**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994, s.104-105.

Efe ve Yörük konuşması olarak bilinen bir metinde sosyal eşkıya temasını güçlendirici ifadeler yer almaktadır: Efe: “Karnımız aç! Et getir, Ekmek getir Baldan da haberin olsun” demektedir. Yörük ise cevaben “Çok güzel söyledin efe. Duruca ayran, Kuruca ekmek, Halden de haberin olsun” demektedir. Bunun üzerine kuru ekmek ve ayran ile karnını doyuran efe ve zeybekler yoksul yörüğe yardım ederek oradan ayrılmaktadır.²⁹⁸

Efeler, kendi aralarında çatışma içerisinde bulunsalar bile onların toplumdan yana tavır gösterdikleri türkülere de yansımış bir gerçekliktir. Kamalı zeybek türküsünde geçen:

Sen dağlarda efeydin
İnsanlardan yanaydın
İçimizi dağladın
Yar fidan boylum
Bizi yalnız bıraktın²⁹⁹

ifadeleri efelerin topluma yaklaşımını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Sosyal isyancılık bağlamında verilebilecek bir diğer örnek ise Çakırcalı türkülerinde bolca kullanılan “konak” kavramı ile ilişkilidir:

Ödemiş kavakları
Tellidir yaprakları
Bize de derler çakıcı
Yakarız konakları³⁰⁰

Bu türkülerde kullanılan “yakarız konakları” ifadesi konağın neyi temsil ettiği ile ilişkilidir. Zira konak “zenginliğin, ağalığın, hâkimiyetin sembolü” olarak ortada durmaktadır. Bu bağlamda konak yakmak “isyan” kavramının toplumsal kültüre yansıyan yönü olarak değerlendirilebilir.³⁰¹

²⁹⁸ Yavuz, a.g.e., s.116.

²⁹⁹ Yavuz, a.g.e., s.86

³⁰⁰ Yavuz, a.g.e., s.98

³⁰¹ Ali Abbas Çınar, “Manas Destanındaki Alp/Yiğit Tipiyle Efe/zeybek Tipinin Müşterekleri”, **Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri**, 2004, Muğla, s.133.

2.7. Zeybek Türküleri

“Türkü” kavramı her şeyden önce Türk’e özgü olan (türki), anlamı ve ezgisi kültürel bağlam içerisinde oluşturulmuş, bir edebi tür olarak karşımıza çıkmaktadır³⁰². Temelde türkü, belli toplumsal duygu biçimlerini yansıtan, kendine özgü bir ezgi ile söylenen şiirler olarak tanımlanabilir.³⁰³ Boratav ise türküyü, düzenleyeni bilinmeyen, toplumun sözlü geleneklerinden doğan, yer ve zaman bağlamında değişimler gösterebilen, daima bir ezgiye sahip olarak söylenen şiirler olarak görmektedir. Diğer yandan, âşık şiirleri, mâni ve tekerlemeler türkü dışında kabul edilmektedir.³⁰⁴ Kültürel devamlılık yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda türkülerin köken itibari ile mitolojik devirlere uzanan bir geçmişleri olduğu ifade edilmektedir. Zira şaman ayinlerindeki yakarışların günümüz türkülerinin geçmişteki görünüşleri olduğu düşünülmektedir. Türküler ve onları yazan kimselerin içerisinde yaşadıkları toplumdan bağımsız düşünmek yanlış bir yaklaşım olacaktır. Bu bakış açısı ile türkülerin toplumsal olan hakkında önemli bir bilgi kaynağı olarak görüldüğü ifade edilmektedir. Sosyal çevre ile kişi arasındaki ayrılmazlığın türkülere de yansıdığı söylenebilir.³⁰⁵ Cahit Öztelli’ye göre, toplumun “iç âlemini yaşatan” doğum ile ölüm arasında acı, sevinç, hasret, aşk vb. duyguları sade bir şekilde ortaya koyan en önemli “sanat verisi” türkülerdir.³⁰⁶

Literatürde türkü incelemelerinin yaratım, icra, ezgi, şekil ve yapı son olarak da konu ve işlev özellikleri bakımından incelemeye tabi tutulduğu görülmektedir. Türküler konu bakımından genellikle aşk, ayrılık, gurbet, savaş yiğitlik vb. temaları işlediği görülebilir. Diğer yandan türkülerde işlevi belirleyen şey, toplumun içerisinde bulunduğu ruh halinin, yani türkünün söylenme nedeni, (duruma göre değişebilir) bir diğer işlevi ise eğlence olarak ortaya koyulmaktadır.³⁰⁷ Halk türkülerinin en temel işlevlerinden birisi de içerisinde yaşanan toplumun değerlerini, bir kuşaktan diğer kuşağa taşıma özelliğidir. Türküler yolu ile toplumun bilici ve alt bilinci aktarım sürecine konu olmaktadır.³⁰⁸ Türküler en başta bir yaratı ürünü olarak ortaya çıkmalarına rağmen, halk ağzında dilden dile dolaşmaya başladığı andan itibaren

³⁰² Nurer Uğurlu, **Halk Türkülerimiz**, 1. Baskı, İstanbul: Örgün Yayın Evi, 2009, s.129.

³⁰³ Metin Ekici, “Türkü incelemelerinin Yöntemi Üzerine Bir Değerlendirme”, **Kültürümüzde Türkü Sempozyumu Bildirileri**, Es Ofset Matbaacılık, 2013, Sivas, s.43.

³⁰⁴ Pertev Naili Boratav, **100 Soruda Türk Halk Edebiyatı**, 4.Baskı, İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2016, s.171.

³⁰⁵ Cangür, a.g.e., s.3.

³⁰⁶ Cahit Öztelli, **Halk Türküleri**, 2. Baskı, İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım, 1983, s.12-13.

³⁰⁷ Ekici, a.g.e., s.47-48.

³⁰⁸ Fatma Gülay Mirzaoglu, “Türkülerin İşlevleri ve Zeybek Türküleri”, **Türkbilgi Dergisi**, Sayı1.2, 2001, s. 77

toplumun malı olarak kabul edilmektedir.³⁰⁹ Öztelli türküleri konularına göre “olaylı türküler ve duygusal türküler” şeklinde ikiye ayırmaktadır.

Türkülerde anlatım tutumu bir eser yaratıcı ya da icracısının eseri ortaya koyarken, dinleyicilerde uyandırmak istediği duygu ve düşünceler bağlamında, bir temayı ele alış tarzı olarak ifade edilmektedir. Zeybek türküleri söz konusu olduğunda bu tutumlar, “hayranlık, övgü, hayret, acıma, şikâyet ve pişmanlık” olarak karşımıza çıkmakta ve tek bir türkü içerisinde farklı birkaç anlatım tutumu sergilenebilmektedir.³¹⁰

2.7.1. Zeybek Türkülerinde Devlet ve Zeybek İlişkisi

Zeybek türkülerine yansıyan devlet-zeybek ilişkisi pek olumlu bir seyir göstermemektedir. Zira devletten dost olmayacağı, Osmanlı Devleti’nin mertçe davranmadığı bu türkülerin bazılarında doğrudan ifade edilmektedir:

Arnavutlar atar atar vuramaz
Sinanoğlu iştahından esbabından duramaz
Efenin kurşunu hiç adres sormaz
Aman efem, Osmanlı’dan dost olmaz
(...)
Sinanoğlu kulelerin yıkıldı
Yıkıldı da yerin arpa dikildi
Koç yiğitlerin boynu büküldü
Aman efem, Osmanlı’dan dost olmaz...³¹¹

Tekelioğlu Türküsü’nde ise Osmanlı Devleti’nden kahpe diye bahsedilmektedir:

İstanbul’dan çıktı katlime ferman
Çok aradım bulamadım derdime derman
Kahbe Osmanioğlu’ndan da elaman
Tekelioğlu derler ünüm var benim
Ala bıçağa da zorum var benim.³¹²

Devlete olan bu güvensizlik durumunun önemli sebepleri bulunmaktadır. Osmanlı Devleti savaşlarda gerektiği zaman zeybeklerden taburlar oluşturmakta, savaş bittikten sonra verilen sözler tutulmamaktadır.³¹³ Diğer yandan zeybeklere özgü ifadelerde de “Osmanlıya güven olmayacağı, onun yiğit basan olduğu, ocak söndürüp

³⁰⁹ Öztelli, a.g.e., s.10.

³¹⁰ Fatma Gülay Mirzaoğlu, “Anlatım Tutumu Özellikleri Açısından Zeybek Türküleri”, **Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri**, 2004, Muğla, s. 276-277.

³¹¹ Oruç, a.g.e., s.244-245.

³¹² Sabri Yetkin, **Ege’de Eşkılar**, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s.225.

³¹³ Oruç, a.g.e., s.258.

yiğit harcadığı” görülmektedir.³¹⁴ Zeybeklerle Osmanlı Devleti arasındaki bu güvensizliğin önemli bir sebebi de 1883 yılında yüze inmiş veya kır serdarı olmuş, devlet adına çalışan zeybeklerin, Osmanlı Devleti tarafından tuzakla bir günde topluca öldürülmeleridir.³¹⁵ Bu olaylarda Çakırcalı Mehmet Efe’nin babası Çakırcalı Ahmet Efe de kır serdarı olduğu halde, kaçak takibindeyken, namaz kıldığı sırada boğazı kesilerek öldürülmüştür. Toplu zeybek katliamı olayı Osmanlı Devleti ve zeybekler arasında büyük bir güven bunalımına³¹⁶ yol açmanın yanı sıra bir tür kan davasına dönüşmüştür.³¹⁷

Osmanlı Devleti ile zeybeklerin ilişkisi silahlı bir mücadeleyi işaret etmektedir. Efe ve zeybeklerin sürekli takip altında bulunmaları türkülerde yer edinmiştir. Zira Osmanlı Devleti’nin zeybekler üzerine Arnavut birlikleri gönderdiği bilinmektedir.³¹⁸ Bu olay türkülerde yukarıdaki “Arnavutlar atar atar vuramaz” mısraındaki şekliyle yansımıştır. Diğer yandan birkaç türküde de jandarma, müfreze, zaptiye, gibi devlete ait olan güçlerle mücadele anlatılmaktadır. İnce Mehmet türkülerinden birinde:

İnce Mehmed mintan giyer dar değil
Koç yiğide yaralanmak ar değil
Bura bize mesken olacak yer değil
Şimdi zaptiyeler basarlar bizi...
(...)
Buhurcular atar atar vuramaz
İnce Mehmed dumanından duramaz
Kalk gidelim bu el bize yaramaz
Şimdi müfrezeler basarlar bizi...³¹⁹

Çakırcalı Mehmet Efe türkülerinden birinde ise:

Ödemiş’i bastılar
Çalıya da martini astılar
Çakıcı’yı görünce
Yar fidan boylum
Zaptiyeler kaçtılar³²⁰

İfadeleri yer almaktadır. Zeybeklerle Osmanlı Devleti arasındaki bu çatışmalı ilişkisinin, Osmanlı Devleti yıkılıncaya kadar sürdüğü söylenebilir. Osmanlı devleti

³¹⁴ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.455.

³¹⁵ Köksal, a.g.e., s.19.

³¹⁶ Uyanık ve Özçelik, a.g.e., s.19.

³¹⁷ Mirzaoglu, “Zeybek Türküleri ve Dansları”, s.145.

³¹⁸ Yetkin, Ege’de Eşküyalar, s.98, Uyanık ve Özçelik, a.g.e., s.7, Oruç, a.g.e., s.241.

³¹⁹ Onur Akdoğan, **Bir Başkaldırı Öyküsü Zeybekler**, 1. Baskı, İzmir: Sade Matbaacılık, Cilt.2, 2004, s.352.

³²⁰ Yavuz, a.g.e., s.99.

zeybekleri adi eşkıyalar olarak görmüş, onlar üzerinde genellikle “şiddete” başvurarak itaat altına almaya çalışmıştır. Yakalanan zeybeklerin kesilmiş başları hükümet konakları önünde günlerce halka sergilenmiştir.³²¹ Bu hadiseler Sinanoğlu varyant türkülerinden birinde aşağıdaki gibi resmedilmektedir:

Konak avlusunda dikili taşım
Livaya yolladım gövdesiz başım
Ne anam var ne babam ne kardaşım³²²

Çakırcalı türkülerinden birinde ise:

İndirdiler Nazilli’nin düzüne
Kellesi yok bakamadım yüzüne
Çakıcı vurulmuş inanmam sözüne
Çakıcı vurulmaz da Ödemiş’in Beyi³²³

İfadeleri ile bu gerçek ortaya konmaktadır. Diğer yandan İslam şeriatına uygunluk bağlamında böyle bir uygulama gerçekleştirilememesine rağmen, zeybeklik faaliyetlerinin önüne geçilmesi konusunda, devletin kendi hukukunu çiğnediği ifade edilmektedir.³²⁴

2.7.2. Zeybek Türkülerinde Halk ve Zeybek İlişkisi

Türkülerin ortaya çıkıp yaygınlaştıkları andan itibaren halkın malı sayıldığı daha önce belirtilmişti. Bu bağlamda efeler ve zeybekler türkülerde güçlü birer karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Çevresinde bir sürü yardımcısı olan, “Beş yüz atlı beş yüz piyade var yanımda”³²⁵, zenginlerin kaygı duyması gereken, “Korkuversin zenginlerin yüreği”³²⁶, din kardeşine zarar vermeyen, “Yoktur din kardeşime zararım”³²⁷, haksızlığa tahammülü olmayan, “Haksızlığı hazetmez Çakıcının kursağı”³²⁸, bir figür olarak anlatılmaktadır. Diğer yandan, efelerin nasıl bir güce sahip oldukları, türkülerin

³²¹ Yetkin, *Ege’de Eşkılar*, s.192.

³²² Mehmet Bayrak, *Eşkılalık ve Eşkıla Türküleri*, 1. Baskı, Ankara: *Özge Yayınları*, 2014, s.482-483.

³²³ Yavuz, a.g.e., s.102.

³²⁴ Yetkin, *Ege’de Eşkılar*, s.192.

³²⁵ Bayrak, a.g.e., s.483.

³²⁶ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 4193, “Kerimoğlu Türküsü”, (Der) Ahmet Çakır, Abdurrahim Karademir, Derleme Tarihi: 1993 Yöre: Muğla. https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/kerimoglu_duvarlardan_atladi.pdf, Erişim Tarihi: 07.03.2021.

³²⁷ Bayrak, a.g.e., s.636.

³²⁸ Bayrak, a.g.e., s.630

bazılarında “Üç yüz atlı gelemiyor yanıma”³²⁹, “Beş yüz atlı gelemedi üstüme”³³⁰ ifadeleri ile ortaya koyulmaktadır. Türkülerin birçoğundan sözü geçen efeler yiğitlikleri kastedilerek biricik olarak tasvir edilmektedir:

Karşı dağı duman duman bürüdü
Üç yüz atlı beş yüz yaya yürüdü
Sarı Zeybek şu cihanda biridi ³³¹

Halk için bahsedilen efenin biricik olma durumu bir kalıp olarak düşünüldüğünde, birçok türküde bahsedilen efe veya zeybeğin biricik olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin: “İslâmoğlu bu dağlarda biridi”³³², “Murat Efe şu cihanda biridi”³³³, “Efelerin içinde Yörük Ali’yi seçdin mi... Efelerin efesi”³³⁴, “Efelerin efesi aslan Osman’ım”³³⁵. Bu biricik olma durumu toplum ile zeybeklerin arasında bir aynılık ilişkisini göstermektedir. Benzer ifade biçimlerini çoğaltmak mümkündür. TRT THM repertuarında bulunan Gökçen Efe Türküsü’nde³³⁶ de benzer ifade biçimleri göze çarpmaktadır.

Diğer yandan zeybeklerin ve efelerin öldürülmeleri sonrasında türkülere yansımış olan ifade biçimlerindeki hayıflanma ve hüznün, halkın efelere nasıl bir iletişim kurduğunu anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Türkülerin hatırı sayılır kısmında ağır bir “ağıt” havası sezilmektedir. Sinanoğlu, İslamoğlu, Cuma Efe türkülerinin birçok varyantında teslim olmayıp öldürülmeleri hayıflanma şeklinde anlatılmaktadır. Bu anlatı biçimi birçok farklı türküde küçük söyleyiş farklarıyla göze çarpmaktadır: “Aman n’olaydım yavrum n’olaydım Aydın İzmir Valisi’ne teslim olaydım”³³⁷, “N’olaydım da keşke teslim olaydın Konak

³²⁹ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 1052, “İslamoğlu Türküsü”, (Der) Yılmaz İpek, Derleme Tarihi: 1971 Yöre: Uşak. https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/islamoglu_derler_benim_adima.pdf, Erişim Tarihi: 26.11.2020.

³³⁰ Bayrak, a.g.e., s.622

³³¹ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 1652, “Sarı Zeybek Türküsü”, (Der) Muzaffer Sarısözen, Yöre: Ege. [https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sari_zeybek_su_daglara_yaslanir_\(2\).pdf](https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sari_zeybek_su_daglara_yaslanir_(2).pdf), Erişim Tarihi: 16.10.2020.

³³² Bayrak, a.g.e., s.479.

³³³ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 1111, “Gök tepeyle İnönü’nün Arası” (Der) Muzaffer Sarısözen, Yöre: Eskişehir. https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/goktepe'yle_inonu'nun_arasi.pdf, Erişim Tarihi: 14.10.2020.

³³⁴ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 801, “Şu Dalma’dan Geçtin mi”, (Der) Muzaffer Sarısözen, Yöre: Nazilli. https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/su_dalma'dan_gectin_mi.pdf, Erişim Tarihi: 02.03.2021.

³³⁵ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 1815, “Süpürün Hanayları Osman Geliyor”, (Der) Ankara Devlet Konservatuarı, Yöre: Ege. https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/supurun_hanaylari_osman_geliyor.pdf, Erişim Tarihi: 11.11.2020.

³³⁶ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 298, “Gökçen Efe”, (Der) Muzaffer Sarısözen, Yöre: İzmir. https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/gokcen_efem_iner_gelir_inisten.pdf, Erişim Tarihi: 17.11.2020

³³⁷ Bayrak, a.g.e., s.483.

avlusuna kendin varaydın ”³³⁸, “Ne olaydı olaydı Hökümata kendi teslim olaydı”³³⁹ ifadeleri ile efelerin hazin sonları anlatılmakta ve gözyaşı dökülmektedir:

Nazoğlu’nu aman çifte de kurşun da öldürür
Gözüm de yaşı aman değirmenler de döndürür
Bu dert beni aman iflah etmez de öldürür³⁴⁰

Başka bir Sinanoğlu türküsünde ise:

Sinanoğlu kale yapar taşınan of
Gözlerim doldu kanlı da efem yaşınan of³⁴¹

İfadeleri yer almaktadır. Yöre halkının ölen efenin arkasından bir nevi yas tuttuğu söylenebilir. Diğer yandan tutulan yas ve söylenen ağıtlar, efeleri bir halk kahramanı olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

³³⁸ Bayrak, a.g.e., s.480.

³³⁹ TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı TRT Repertuvar Numarası: 1789, “Duman Olur Tepelerin (Cuma Efe), (Der) TRT Ekibi, Derleme Tarihi: 1967, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/duman_olur_tepelerin_yollari.pdf, Erişim Tarihi: 05.11.2020.

³⁴⁰ TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı TRT Repertuvar Numarası: 3861, “Nazoğlu’nun Biber Gibi Benleri”, (Der) Atınç Emnalar, Yöre: Aydın, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/nazoglu'nun_biber_gibi_benleri.pdf, Erişim Tarihi: 04.03.2021.

³⁴¹ TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı, TRT Repertuvar Numarası: 925, “Ak Çeşmeden Sular İçtim Kanmadım”, (Der) Ali Can, Derleme Tarihi: 1949, Yöre: Elmalı, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/akcesmeden_sular_ictim_kanmadim.pdf, Erişim Tarihi: 06.11.2020.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.FOLKLORDEN SİYASALA ZEYBEK KÜLTÜRÜ

3.1. Geleneksel ve Modern Devlette Adalet Anlayışı

Adalet kavramının insanlık tarihinde birçok farklı algılanış biçimi olmakla birlikte değinilmesi gereken en önemli husus, geleneksel adalet anlayışları ile modern dönemdeki adalet kavramının “toplumsal değişim” bağlamında farklılıkları olduğudur. Zira geleneksel toplumlarda ontolojik anlamda var olan düzenin tanrı tarafından yaratılmış ve mükemmel oluşu³⁴² veri alındığında, adalet kavramı yönetici sınıfların “erdemli olmaları” gerekliliğini ifade eden genellikle “tanrıya karşı sorumluluk” ya da “mutluluğun kazanılması” için vazgeçilmez bir unsur olarak algılanmaktadır.³⁴³ Geleneksel toplumlarda iktidarın meşru kaynağı bir şekilde tanrısal alana işaretle algılanırken, modern zamanlarda toplumsal rıza ya da halk egemenliği kavramı ön plana çıkmaktadır.³⁴⁴ Tarif etmeye çalıştığımız ayırım aslında aşkın devlet ve prosedürel devlet tanımlamalarına yakın görünmektedir. İlki hikmet-i hükümet ve devletin hukukuna vurgu yaparken diğeri ise hukuk devletine atıfla anlaşılmaktadır.³⁴⁵ Bu ayırımın temel olarak adalet anlayışlarından bir farklılaşma yarattığı söylenebilir. Geleneksel devlet anlayışında egemenliğin toplumsal alandan bağımsız olması adalet kavramına, yönetici sınıfların sağladığı “dışsal”³⁴⁶ bir unsur görünümünü vermektedir. Bu düşünüş biçiminde devlet alanı toplumsal alandan kesin çizgilerle ayrılmaktadır.³⁴⁷ Diğer yandan modern dönemlerde egemenlik kavramının meşruiyet kaynağı olarak topluma atıf yapılması toplumun, devletin kurucu unsuru olarak algılanmasını gerekli kılmıştır.³⁴⁸ Bu bağlamda adalet kavramı toplumsal mücadele düzleminde tanımlanan anayasalarla güvence altına alınan ilkelere atıfla anlam kazanmaktadır. Adalet kavramının Osmanlı Devleti’nde ve Batı’da aynı anlamı belirtmediği, bu ayırımın Avrupa’nın gelişimi ile birlikte farklılaştığı söylenebilir. Batı’da meydana gelen Rönesans, Reform, Fransız İhtilali,

³⁴² Oktay, “Yargı Açısından Kuvvetler Ayrılığı ve Siyasal Kültür”, s.500,

³⁴³ Talip Kabadayı, ““Hakkaniyet” Adaletin Temelidir”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı.15, 2013, s.49-51.

³⁴⁴ Adnan Küçük, “Egemenlik (Hâkimiyet), Halk Egemenliği Ve Milli Egemenlik Tartışmaları Ve Egemenlik Anlayışında Esaslı Dönüşüm”, **Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi**, Sayı.6, s.322-323.

³⁴⁵ Zühtü Arslan, “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, **Doğu Batı Dergisi**, Sayı.13, 2000, s.67.

³⁴⁶ Ergene, a.g.e., s.60.

³⁴⁷ Oktay, **Siyasi Kültür Okumaları**, s.42.

³⁴⁸ Kılıçbay, a.g.e., s.151, Dursun, “Anayasa Yapımında Temsil Sorunu”, s.558.

Sanayi Devrimi gibi süreçlerin toplumsal anlamda köklü bir değişikliği ifade ettiği bilinmektedir. Eşitlik ve özgürlük kavramlarının siyasal alana taşınabilmesi, toplumun mevcut durumun değişebileceğini veri alan toplumsal bir anlayışla mümkün olmaktadır. Batı ile Osmanlı arasındaki en önemli farklardan biri özgürlük tanımına izin veren özel ve kamusal alanlar ayrımıdır. Bu yaklaşım tarzının Osmanlı Devleti'nde bulunmadığını göz önünde tutmak gerekmektedir.³⁴⁹ Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde dahi, modernleşme kavramının, modernleşme tarzı, toplumsal yapı ve toplumsal inanışlar göz önüne alındığında, Batı ile aynı kavramsal içeriğe sahip olamadığı, topluma yayılmadığı söylenebilir. Dolayısıyla folklorik öğelere yansıyan hak arayışı, eşitlik ve özgürlük kavramlarından ziyade zulüm ortamının giderilmesine dönük arayışları³⁵⁰ ifade etmektedir.

3.2. Zeybek Kültürü Neden Siyasaldır?

Geleneksel dönemde adalet anlayışına değindiğimiz ilk bölümlerde, devlet kavramının adalet temeli üzerine oturduğundan ve “nizamı âlemin” millet sistemindeki yatay (din temelli örgütlenme temelinde reaya) ve dikey (leşker ve askeri sınıf) örgütlenmenin yerli yerinde tutulmasının adil olanı ürettiği düşüncesi üzerinde durmuştuk. Daha sonra türlü nedenlerle bozulmaya başlayan bu yapının toplumsal muhalefet alanları yarattığından ve hak arayışlarından söz etmiştik. Siyasetin meşruiyet kaynağının ilahi gerekçelere dayandırıldığı bu zamanlarda toplumun siyasal temsil mekanizmasına dâhil edilmediğini, dolayısıyla hak arayışlarının eşkıyalık ve isyanlar şeklinde gerçekleştirildiğini ifade etmiştik.

Bu bağlamda bir isyan ve silahlı direniş hareketi olmakla birlikte zeybek kurumunun kendi geleneği içerisindeki geçiş törenlerinde, sözü edilmiş olan “daire-i adliye” dekinin daha ilkel bir görünümünü sunan, siyasal bir söylem içerdiğini belirtmek gerekmektedir. Bu söylem içerisinde, “egemenlik, dirlik ve düzen, zalime ne yapılacağı, yiğidin kim olduğu, sadakat, refah anlayışı, mücadele metodu, vb.” öğeler hakkında açıklamaların olması onu kendi başına siyasal kılmaktadır. Zeybek direnişinin

³⁴⁹ Hikmet Kırık, ““Adalet” Toplumundan “Özgürlük” Toplumuna(!) Teleolojik Bir Sıçrama Olarak Türk Modernleşmesinin Kavramsal Çözümlemesine Katkı”, *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, Özel Sayı, 2018, s.170-171.

³⁵⁰ H. Bahadır Türk, *Çoban ve Kral: Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi*, 1. Baskı, 2012, İstanbul, s.117-120.

Osmanlı Devleti'nde sultanı hedef almadığı ifade edilmektedir. Fakat bu, silahlı bir direnişin her zaman siyasal bir alan yarattığı gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.³⁵¹

Hobsbawm “Eşkîyalar” adlı eserinde eşkıya hareketlerinin devrimin öznesi olup olamayacakları yönüyle ele almaktadır. Bu bağlamda eşkıyaların ideolojik bir çerçevede hareket etmedikleri için siyasal olarak değerlendirilemeyeceklerini ileri sürmektedir.³⁵² Zeybeklik toplumsal bir hareket olarak ele alındığında, iktidarı hedeflemek gibi bir kaygısının olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Zira bir toplumsal olgu ve siyasal partinin hedeflerini³⁵³ birbirine karıştırmak doğru bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Siyasal olan, egemenlik kavramı çerçevesinde ele alındığında zeybeklerin önemli bir coğrafyayı fiilen silah gücüyle ellerinde bulundurdıkları ve devlet otoritesi ile anlaşmalar yapabildiklerini göstermektedir. Örnek olarak, Çakırcalı Mehmet Efe'nin düze inmek için Osmanlı Devleti'ne sunmuş olduğu şartlar oldukça siyasal bir görünüm sunmaktadır. Her şeyden önce Çakırcalı'nın ileri sürmüş olduğu şartlarda tören alanında devleti temsil eden kaymakam ve binbaşının hazır bulunması, devlete kendi varlığını kabul ettirdiğini göstermektedir. Af şartları ise devlet için oldukça ağır görünmektedir. Affedilmesine rağmen silah bırakmamak, çetenin komple affedilmesi, doğrudan padişah tarafından affedilmek, kır serdarlığı talebi, çetenin oturacağı köy ve civarına, jandarma, vergi görevlisi vb. devlet memurlarının giremeyeişi, buna mukabil vergiyi Çakırcalı'nın toplayıp devlete teslim edeceği, gibi maddeler egemen bir devlet anlayışına aykırı görünmekle birlikte bir tür özerklik talebi içermektedir.³⁵⁴ Ali Özçelik'in Refik İnce'den yapmış olduğu uzunca bir aktarımda Yanık Halil Efe'nin de hükümetin karşısında oldukça cesur bir af talebi göze çarpmaktadır.³⁵⁵

Diğer yandan Ataçlı Kel Mehmet İsyanı'nın tam anlamıyla bir halk ayaklanması hüviyeti taşıdığını belirtmek gerekmektedir.³⁵⁶ Ataçlı Kel Mehmet hakkında söylentilere dayanan birçok hikâye bulunmasına rağmen³⁵⁷ en tutarlı bilgiler yine Uluçay'ın şeriye sicilleri ve fermanlara dayanan eserinde verilmektedir. Buna göre Kel Mehmet'in padişahı istemiş olduğu değişikliklerin doğrudan reayanın durumu ile ilişkisi olduğu

³⁵¹ Ahmet Özcan, “Ama Eşkîyalık Çağı Kapandı”: Modern Türkiye’de Son Kürt Eşkîyalık Çağı (1950-1970), 1.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s.13-14

³⁵² Hobsbawm, a.g.e., s.39-41

³⁵³ Andrew Heywood, *Siyaset*, Bekir Berad Özipek vd. (Çev.), Ankara: Adres Yayınları, 2007, s.356.

³⁵⁴ Yetkin, *Ege’de Eşkîyalar*, s. 99-102, Avcı, *Zeybelik ve Zeybekler Tarihi*, s.189-190.

³⁵⁵ Ali Özçelik, “Batı Anadolu Eşkîyalığının Türk Tarih Yazımında Ele Alınışı Üzerineyapısal Bir İnceleme”, Olcay Pullukçuoğlu Yapucu, Cihan Özgün, Ali Özçelik, (Ed), *Batı Anadolu Eşkîyalık Tarihi* içinde (1-60) 1. Baskı, İzmir: Ege Üniversitesi Basım Evi, 2019, s.4.

³⁵⁶ Bayrak, a.g.e., s.625.

³⁵⁷ Çağatay Uluçay, *Ataçlı Kel Mehmet*, 1. Baskı, İstanbul: AS Matbaası, 1968, s.10-15.

ve halkın bu ayaklanmada Atçalı Kel'i destekleyip ona katıldığı görülmektedir. İstekler ise kısaca, “serbest ticaretin ve tarımın korunması, adaletsiz olan kanunların değiştirilmesi ve eşitlikçi kanun talebi, askeri alım sisteminde değişikliğe gidilmesi” olarak sıralanmaktadır.³⁵⁸ Bu isteklerin Osmanlı Devleti tarafından ürkütücü bulunması da ayaklanmanın eşitlikçi talepler içermesi ve askere alımda sistem değişikliği ile ilişkilidir. Görünen o ki bu talepler Osmanlı Devleti'nce siyasal alana müdahale olarak algılanmaktadır. Oysa Kel Mehmet'in yaptığı şey padişaha bazı mütesellimlerce de gönderilen zulüm şikâyetlerine muadil bir halk ayaklanmasıdır.³⁵⁹ Zira bu ayaklanma bir çatışma haricinde zapt ettiği yerlere halkın daveti üzerine gitmiş ve direnişle karşılaşmamıştır.³⁶⁰

Zeybek kültürünün siyasal oluşuna dair önemli argümanlardan bir diğeri ise zeybek kültüründeki, oyunlar, törenler, kılık kıyafet, vb. folklorik öğeler yoluyla halk ile zeybekler arasında kurulan sembolik ve simgesel iletişimidir. Zira siyasal kültürün sembolik bir sistem olarak algılandığı ve sembollerin bu sistem üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. Bu etki sembollerin zamandan ve mekândan görece bağımsızlığında yatmaktadır. Diğer yandan sembollerin çağrışımsal özelliği onu siyasal dilden farklı bir noktaya yerleştirmektedir.³⁶¹ Bu bağlamda halkın “muhakeme yolları” “ilişki yolları” ve “sembolizm”³⁶² üçgeninde devletle kurduğu ilişkide devletin adaletsizliğini algılayarak, zeybeklerin taşımış oldukları semboller dolayısıyla devlet ile olumsuz, zeybeklerle olumlu ilişkiler kurduklarını görülmektedir. Muhakemesinde devleti adaletsiz bulan halk, hak arayışını belli direniş kalıpları ile göstermekte ve böylece “zeybekliği” bir “mitleştirme” ile ortaya çıkarmaktadır. Ortada bulunan bu sembolik ve çağrışımsal iletişimin Asya Türklerinden devralınan, İslami atmosferde dönüşen inanç sistemi ve kült inanışlarla ilişkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda zeybek kültüründe “dağ, ağaç³⁶³ ve hayvan” kültleri önemli sembolik anlamlar taşımaktadır.

Adalet üretemeyen Osmanlı yönetimi karşısında halk, zeybek kurumunun çeşitli sembollerle vermiş olduğu mesajı olumlu yanıtlamış görünmektedir. Adaletsizlikler karşısında bir tür adalet umudu ya da “eski iyi fantezisini” geri getirebileceğine inanılan

³⁵⁸ Uluçay, **Atçalı Kel Mehmet**, s.7-8.

³⁵⁹ Uluçay, **Atçalı Kel Mehmet**, s.17.

³⁶⁰ Mehmet Başaran, Aysun Sarıbey Haykıran, Ali Özçelik, **Atçalı Kel Mehmet Efe**, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018, s.202-203.

³⁶¹ Dittmer, a.g.e., s.567

³⁶² Chilton, a.g.e., s.431-432.

³⁶³ Fikret Türkmen, “Ege’de Efe Hikâyeleri”, **Milli Kültür Dergisi**, Sayı.56, 1987, s.40.

zeybek kurumu, devlete rağmen halk tarafından desteklenmektedir. Zira halk adaletsiz yaşayabilirken umut onları var eden şeydir.³⁶⁴

Zeybek kurumunun ve dolayısıyla kültürünün siyasal oluşunun bir diğer sebebi de Osmanlı Devleti'nin son döneminde Damat Ferit Paşa Hükümeti ve Temsil Heyeti ile girmiş olduğu ilişkide yatmaktadır. Zeybekler İzmir'in işgal edilmesiyle birlikte Yunan ordusuna karşı örgütlü bir hareketi zaten başlatmışlardı. İstanbul hükümeti oluşumunu tamamlamış olan Aydın Kuvâ-yı Milliyesi'ni kendi etkisi altına alarak siyaseten kullanmak çabası içerisine girmişti. Aydın Kuvayı Millîyesin umum kumandanı olan Demirci Mehmet Efe hareketinin ise İstanbul Hükümeti'nin aleyhteki çalışmaları dolayısı ile Heyet-i Temsiliye ile bütünleşmesi bir müddet gecikme göstermiştir.³⁶⁵ Diğer yandan Demirci Mehmet Efe ve Yörük Ali Efe'nin hâkimiyet konusundan arabulucular yolu ile anlaşmasından sonra düzenli orduda görev aldıkları ve birçok yararlılıklar gösterdikleri bilinmektedir.³⁶⁶

Cumhuriyet rejiminin kurulması ve ulus devlet inşası sürecinde zeybek kültürünün, milli kültür ve tarih inşası sürecinde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Zeybek kurumunun siyasal bir inşa sürecine konu olması, kendi başına onun siyasal oluşuna ilişkin bir kanıt olarak ileri sürülebilir. Diğer yandan zeybeklerin milli mücadelede göstermiş oldukları yararlılıklar devlet ile zeybeklerin bir tür zımni anlaşmaya vardıkları izlenimini vermektedir. Bununla birlikte Cumhuriyet'in milli kahramanı ilan edilmiş olan zeybeklerin, zeybek töresini yaşatamamaları bu zımni anlaşmanın içeriğinde aranabilir. Zira onlara verilmiş olan “milli kahraman” payesi, zeybek töresinin gerekliliklerini eskisi gibi yerine getirmelerinde önemli bir engel teşkil etmektedir.³⁶⁷

Zeybek kurumunun, siyasala konu olarak yok oluşunun iki temel sebebinden söz edilebilir. Bunlardan ilki Hobsbawm'ın da eşkıyalık konusunda belirttiği gibi merkezi devletin güçlenerek taşıyıcı doğrudan yönetmesini sağlayan modern devletin yönetim enstrümanlarının gelişimi³⁶⁸ (jandarma, polis vb.), diğeri ise halk tarafından ortaya koyulmuş olan “zeybek mitinin” devlet söyleminde tekrardan mitleştirilmesi.

³⁶⁴ Hobsbawm, a.g.e., s.75.

³⁶⁵ Osman Akandere, Aydın Kuvâ-yı Milliyesi ile Heyet-i Temsiliye Arasındaki İlişkiler, **Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, Sayı.39, 2007, s.303-335

³⁶⁶ Bayram Akça, Milli Mücadele Döneminde Yörük Ali Efe'nin Muğla ve Havalisindeki Faaliyetleri, **Muğla Üniversitesi SBE Dergisi**, Cilt.1, Sayı.2, 2000, s.30-31.

³⁶⁷ Öztürk, a.g.e., s.55.

³⁶⁸ Hobsbawm, a.g.e., s.16-22.

Eşkîyalık olaylarının Türkiye'nin Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde Ege Bölgesi'nden farklı olarak cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra da devam ettiği ifade edilmektedir.³⁶⁹ Ege Bölgesi'nde eşkıyalık olaylarının Cumhuriyet rejiminin ilanı ile bir anda ortadan kalkması³⁷⁰ ileri sürülen “manipülasyon” iddiasını destekler niteliktedir. Birkaç yıl içerisinde zeybekliğe sebep olan bütün yapısal koşulların düzelmiş olmasını düşünmek oldukça romantik bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu tespit yerinde bir aktarımla daha da belirginleştirilebilir. Refik İnce'nin 1936 tarihli Cumhuriyet Gazetesi'ndeki yazısında:

Dünün uzun püsküllü fesi ve fesinin üstünde oyalı yazması, beli kuşaklı ve silahlı ve ayağı kısa donlu, sırtı cepkenli korkunç simaları yerine; bu günün şapkalı, pantolonlu ve kırvatlı medenilerini görünce; sihirli bir kuvvetin bütün camia hüviyetinde tatlı bir değişiklik yapan feyzini görüyor ve hayretle soruyoruz: Bu neden ve nasıl? Cevap, sualle beraber vicdanlarımızda beliriyor: Rejimden ve rejimin temin ettiği kuvvetten...³⁷¹

3.3. Göstergebilim

İnsan anlama cabası ile anlamlandırma kalıplar inşa eden bir varlıktır. İşte bu anlam/anlamlandırmaya ilişkin kalıpların (diller, dizgeler ve belirtgeler) bilimsel yöntem dâhilinde incelenebilmesi için göstergebilime ihtiyaç duyulmaktadır.³⁷² Göstergebilim özü itibarıyla göstergeleri ele alıp inceleyen bir bilim dalı olarak ifade edilse de aynı zamanda gösterge dizilerini de bünyesinde barındıran bir işaret bilimi şeklinde ele alınabilmektedir.³⁷³ İnsanı daima bir anlam yumağı içeriğinde “şeyleri” anlamlandırma çabası içindedir ve bu anlamları gözlemlemek çoğu zaman zor bir uğraşı ifade etmektedir.³⁷⁴ İşte bu anlam kalıplarını çözümlemek ve bunları sağlıklı bir biçimde ortaya koyabilmek için göstergebilime ihtiyaç duyulmaktadır. Göstergebilim ise ilk olarak tıp alanında kullanılmakla beraber Grekçe kökenini “semeion, signe” = gösterge sözcüklerinden almaktadır. Ancak günümüzdeki haliyle kapsamlı olarak Ferdinand de Saussure tarafından ele alınmaktadır.³⁷⁵ Saussure göstergebilimin temellerini “Genel

³⁶⁹ Suna Altan, “1923-1938 Dönemi Arşiv Belgeleri Işığında Eşkîyalık Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, cilt: 23, sayı: 2, 2018, s.633.

³⁷⁰ Öztürk, a.g.e., s.55.

³⁷¹ Cumhuriyet, “Efelikten Efendiliğe” 27 Temmuz 1936’ dan Aktaran, Özçelik, “Batı Anadolu Eşkîyalık Tarihi”, s.5.

³⁷² Paul Guiraud, **Göstergebilim**, Mehmet Yalçın (Çev.), 2. Baskı, İstanbul: İmge Kitabevi, 1994, s.17.

³⁷³ Emre Ş. Aslan, Çağatay Demirel, “Tüketim Toplumunda Mesajın İnşası ve Bilinçdışı Koşullandırma: Global Tekstil Markalarının Reklamları Üzerine Göstergebilimsel Bir Analiz”, **Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı 16, 2017, s.243.

³⁷⁴ Mehmet Rifat, **Homo Semioticus ve Genel Göstergebilim Sorunları**, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s.15.

³⁷⁵ Hilmi Uçan, **Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi**, 1. Baskı, Ankara: Hece Yayınları, 2008, s.113.

Dilbilim Dersleri” isimli eserinde ortaya koyarken göstergebilimi, göstergelerin ne olduğunu, hangi ilke ve yasalara bağlandığını, göstergelerin toplumsal yaşam içerisindeki durumlarını ortaya koymaya çalışan bir bilim olarak ifade etmektedir.³⁷⁶ Bir dilbilimci olmasının karşın literatür incelendiğinde gerçekleştirmiş olduğu çalışmaların çoğunda toplumsal yaşam içerisindeki simgeleri ele alıp incelediği görülmektedir.³⁷⁷

Göstergebilime Saussure’dan oldukça farklı bir gözle bakan Amerikalı pragmatist ve mantıkçı düşünür Charles Sanders Peirce ise göstergebilimi, “genel anlamıyla mantık, göstergelerin neredeyse zorunlu ya da biçimsel doktrini göstergebilimin bir başka adıdır”³⁷⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Roland Barthes ise göstergebilimde önemli olanın “dil” olduğunu ifade etmektedir. Barthes’ın dile atfettiği bu rolü “dil ile ilgileniyorum çünkü dil beni incitir ya da baştan çıkarır” ifadesiyle özetlediği görülmektedir.³⁷⁹ Dolayısıyla dile atfedilen bu etkin rol, simgesel kodların ve simgesel evrenin belirlenmesini sağlamanın yanında bu evren içerisinde bireyin dış dünyayı anlama/anlamlandırmasına da sağlamaktadır.³⁸⁰ Dilin eşsiz doğası ve sembolik evren içerisinde kendine özgü iletişimsel bir dizge inşa etmektedir.³⁸¹

3.3.1. Anlamlandırma

İnsan, “şeyleri” adlandıran, anlamlandıran ve bu anlamları birbirine eklemleyerek yeni anlamlara üreten bir varlıktır. O mevcut anlamsal bütünlerin ortaya koyuluş şekillerini belli bir anlatı biçimi olarak ele alıp tekrardan yorumlayabilmektedir.³⁸² Ortaya koyulan, ima edilen, doğal görünen, bu anlam ve anlatılar aslında bir ideoloji ve kültüre işaret etmektedirler. Bu ilişkilerin ortaya koyulabilmesi, metinlerdeki anlam kodlarının “dizi, dizge, metafor, metonimi” vb. kavramlar aracılığı ile metinler arası ilişkiler bağlamında okunması sonucunda açıklık kazanabilmektedir. İnsanın anlamlandırma çabasının sadece doğal dillerle sınırlı olmadığı söylenebilir. Örneğin davranışlar, resim, sinema, töre ve inanışlar vb. içerisinde anlamlı dizgeler barındırmaktadır.³⁸³

³⁷⁶ Ferdinand De Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, Berke Vardar (Çev.), 1.Baskı, İstanbul: Multilingual, 1998, s.46.

³⁷⁷ John Fiske, **İletişim Çalışmalarına Giriş**, Süleyman İrvan (Çev.), 1. Baskı, Ankara: Ark Yayınları, 1996, s.70.

³⁷⁸ J.M.Klinkenberg, **Precis de Semiotique General**, De Boeck Univ. 2000, Paris, s.22.

³⁷⁹ Roland Barthes, **The Pleasure of the Text**, New York: Hill and Wang, 1975, s.38.

³⁸⁰ Merih Zıllıoğlu, **İletişim Nedir?**, 6. Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi, 2018, s.114.

³⁸¹ Uçan, a.g.e., s.112.

³⁸² Rifat, a.g.e., s.17-18.

³⁸³ Alev F. Parsa ve Seda Sünbül Olgundeniz, “İletişimde Göstergebilim ve Anlamlandırma Sürecini

3.3.2. Düz Anlam ve Yan Anlam

Bir dil bilim kavramı olarak “düz anlam” bir şeyin ilk anlamını kastetmek için kullanılmaktadır. Dil bilimsel literatürde “sözlük anlamı” olarak da bilinmektedir. Düz anlam karşımıza açık, anlaşılır ve ortak algı oluşturan bir kavram olarak çıkmaktadır.³⁸⁴ Anlam, hem “düz anlamı” hem de “yan anlamı” içerisinde bulundurmaktadır. Tek anlama sahip olan bir şey yok gibidir. Dolayısıyla bu yan anlamsız bir düz anlamın olmayacağına işaret etmektedir. Göstergebilim ise bir kültür veya alt kültür içinde yaygın olarak tanınan çağrışımlara, yani yan anlamlara odaklanmaktadır. Bir araya gelen anlamlar, sosyal bağlam bilgisi gerektirmektedir.³⁸⁵

Barthes’a göre her anlamlı dizge içerik ve anlam olarak iki düzlemde oluşmaktadır. Anlamlı bir ilk dizgenin son terimi, diğer bir anlamlı dizgenin ilk terimi yani göstereni olarak kaymalı bir yapı arz etmektedir. Ona göre ortaya koyulan ilk dizge “düz anlam”, onu kapsayan diğer dizge ise “yan anlamı” ortaya koymaktadır.³⁸⁶ Barthes yan anlamı gelecek açısından da önemli görmektedir. Çünkü ilk anlamlı dizgeden yola çıkarak büyük bir anlamlandırma zinciri kurulmasını gösterge bilimsel açıdan mümkün görmektedir.³⁸⁷

3.3.3. Roland Barthes’ın Mit Anlayışı

Mitlerin önemi insanlık tarihi ile ilişkili olması bağlamında gerçeği söz durumunda ifade edebilmesinden kaynaklanmaktadır. Mitin yaşamı veya ölümü insanlık tarihi ile ilişkili olarak anlaşılabilir. Mitler nesnelerin doğasından ortaya çıkmamaktadır, tarih onu belli bir düzlemde seçerek oluşturmaktadır. Mit bir bildiri olması dolayısıyla sözlü olması gerekmemektedir. Yazılı(metin) veya görsel (sinema, tiyatro, fotoğraf vb.) olabilmektedir. Barthes’a göre “dil, söylem, söz vb.” ifadeler ister görsel olsun ister sözel, anlamlı birimleri ifade etmektedir. Fotoğraf ve gazete yazısı aynı nitelikte sözler şeklinde kabul edilmektedir.³⁸⁸ Göstergebilime konu olan içerik farklılaşabilir, fakat göstergebilim hepsinde de olgu ile yüzleşerek onu başka bir şeyin “yerini tutan” şey

Örneklerle Değerlendirme”, ss.1-15, s.1-3.

https://www.researchgate.net/publication/308779238_ILETISIMDE_GOSTERGEBILIM_VE_ANLAMLANDIRMA_SURECINI_ORNEKLERLE_DEGERLENDIRME Erişim Tarihi:14.05.2020.

³⁸⁴ Evren Barut, Mehmet Cem Odacıoğlu, “Anlambilim Teorilerindeki Temel ve Yan Anlam Kavramları ve Anlambilim-Çeviribilim İlişkisi”, **Tarih Okulu Dergisi**, Sayı:33, 2018, s. 933.

³⁸⁵ Daniel Chandler, **Semiotics**, Third Edition, New York :Routledge Taylor & Francis Group, 2017, p.162-163.

³⁸⁶ Roland Barthes, **Göstergebilim İlkeleri**, Berke Vardar, Mehmet Rifat (Çev.), 1.Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s.87.

³⁸⁷ Roland Barthes, **Göstergebilim İlkeleri**, s.88-89.

³⁸⁸ Roland Barthes, **Çağdaş Söylenler**, Tahsin Yücel (Çev.), 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.180.

olarak değerlendirmektedir. Mitlerin düşünbilim alanına dâhil edilebilme sebepleri “biçim durumunda düşünceleri” incelemesinden ileri gelmektedir. Barthes, göstergeyi, gösteren ve gösterilenin çağrışımsal toplamı olarak yorumlamaktadır.³⁸⁹ Mitler kendilerinden önce var olan, anlamlı bir dilsel dizge olması dolayısıyla özel bir dizge olarak, yani “ikincil bir göstergeler dizgesi” olarak değerlendirilmektedirler.³⁹⁰ Dilsel dizge olarak kullanılan “nesne-dil” (kendisi ile özdeşleştirilen gösterim biçimleri) diğer yanda ise içerisinde birinci dizgeden söz edilen ikinci bir dil olması dolayısıyla “üst-dil” yani mitin kendisi bulunmaktadır. Üst-dil üzerine düşünürken artık nesne dilin araştırılması gerekmemektedir. Bu noktada mitler yazı ile resim aynı anda ele alabilmektedir.³⁹¹

3.3.3.1. Biçim, Kavram, Anlamlama

Barthes dil düzleminden mit düzlemine geçerken bir isimlendirme ayrımı yapmaktadır. Buna göre dil düzleminde “gösteren, gösterilen ve gösterge”, mit düzlemine geçişte, sırası ile “biçim, kavram ve anlamlama” olarak adlandırılmaktadır. Mitsel düzlemde “gösteren” yani “biçim”, dilsel göstergeler dizgesinin son terimi olarak hem anlam yüklüdür hem de boştur. İlk gösterge anlam yüklü hali ile mit düzlemine geçerken, yani biçime dönüşürken fakirleşerek (hikâyesini kaybederek) anlam kaybına uğramaktadır. Bu fakirleşme mitin anlam içerisinde yerleşebilmesinin şartı olarak görülmektedir.³⁹² “Kavram”ın belirlenmiş, tarihsel ve amaçlı oluşu göz önünde bulundurulmalıdır. Kavram bir sebep-sonuç, amaç-etki ilişkisi kurmaktadır. Kavramın önemi onunla beraber mitin içerisine yeni bir hikâyenin girmesidir. Biçimle yoksullaşan anlam, kavram ile mitsel düzlemde tekrardan hayata tutunmaktadır. Kavram mitin oluşturucu ögesi olarak değerlendirildiğinde, mitleri çözümleme işlevi dolayısıyla adlandırılmaya ihtiyaç duymaktadırlar. Örnek olarak, iyilik, acıma vb. kavramları tarihsel olmayışları dolayısıyla, kavram da tarihsel özellik taşımamaktadır.³⁹³ Mitsel düzlemde “anamlama” mitin kendisi olarak değerlendirilmektedir. Mitsel kavramı biçim ile birleştiren şey bozma bağıntısı olarak adlandırılmaktadır. Kavramın bozduğu biçimin dolu yüzü olan anlam kısmıdır. Bu bozma bağıntısı bir yok ediş olarak

³⁸⁹ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, s.181-182.

³⁹⁰ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, s.183.

³⁹¹ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, s.184.

³⁹² Barthes, *Çağdaş Söylenler*, s.184-186.

³⁹³ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, s.187-189.

değerlendirilmemektedir. İlk dizgedeki anlamın hafızası boşaltılarak yaşamı korunmaktadır. Kavram anlamı bozar fakat yok etmeden onu yabancılaştırır.³⁹⁴ Kısa bir aktarım konunun anlaşılması için açıklayıcı olabilir:

Fransız imparatorluksallığı selam veren zenciye yalnızca araçsal bir gösteren olmaya yargılı kılar: zenci bana Fransız imparatorluksallığı adına seslenir; ama, aynı anda, zencinin selamı kalınlaşır, camlaşır, Fransız imparatorluksallığını temellendirmeye yönelik, değişmez bir gerekçe olarak donar... anlamlamanın kullanımı buradadır, olgunun ardında gizlenmiştir, ona bildirici bir görünüş verir; ama, aynı zamanda, olgu amacı felce uğratar... Söylen çalınmış ve geri verilmiş sözdür de ondan. Ancak geri getirilen söz tümüyle çalınmış olan söz değildir artık: geri getirince, tam yerine koymamışlardır.³⁹⁵

3.3.3.2. Mitin Çözülmesi

Konumuz açısından önemli olan okuma biçimi, anlam yüklü bir gösteren üzerinde, biçimin anlamı açıkça bozduğu okuma modelidir. Bu model mitin anlamlamasını bozmakta ve onu bir aldatmaca olarak ele almaktadır: “selam veren zenci Fransız imparatorluksallığının kandırmacası.”³⁹⁶ Mitin çözülmesi yok olmasına sebebiyet verebilmektedir. Bu bağlamda mit, tarihsel olanı doğal olana dönüştürme kabiliyetine sahip görünmektedir.³⁹⁷ Sonuç olarak Barthes’a göre muhalif mitler egemen ideoloji (kenter sınıf) tarafından kendi bağlamından kopartılarak yeniden dizayn edilmektedir. Kendi bağlamından kopartılan imgenin, göstergenin, yüklenmiş olduğu anlamlardan da kopması sonucunu doğurmaktadır. Gösterge bağlamından kopartıldığı anda onun imgesi başka kullanımlarla doldurulmaya izin vermektedir. Böylece insanlar kendilerini simgelediklerini sandıkları özelliklere sahip gösterge, imge aracılığı ile farklı bir yönlendirmeye tabi tutulmaktadır. Ona göre imgeyi sömüren egemen ideoloji ikincil olarak yeni bir anlamlandırma ortaya koymaktadır. Bunu da yenilenmiş bir mit aracılığıyla sağlamaktadır. Dolayısı ile eski imgelem ile kendini ifade eden bireyler, dönüştürülmüş olan mitsel anlamlamanın farkına varmadan, doğallaştırılmış olarak, egemen ideoloji tarafından içerilmiş olmaktadır. Sonuç olarak ortaya koyulması gereken, imgenin, egemen ideoloji tarafından “karşı doğa” durumundan “yalancı-doğa” duruma geçirildiğidir.³⁹⁸

³⁹⁴ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, s.190.

³⁹⁵ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, s.193.

³⁹⁶ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, s.195.

³⁹⁷ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, s.196.

³⁹⁸ Barthes, *Çağdaş Söylenler*, s.204-207.

3.4. Zeybek Kültürünü Anlamak ya da Göstergeleri Takip Etmek

Siyasal kültür kavramı ancak mitleri ve sembolik ifade biçimleri dikkate alındığında derin bir anlatı sunabilmektedir. Bundan dolayı zeybek mitinin ortaya koyulmasını sağlayan anlamlandırma dünyası ancak göstergebilimsel analiz ile derinlikli inceleme ortamı bulabilir. Zeybekliğin halk tarafından algılanış biçimi, onu hangi ögeler ve kavramlarla ilişkilendirerek ortaya koyduğu bilindiğinde açıkça anlaşılabilir. Bu bağlamda zeybeklikle ilgili anlatılarda beliren temalar ortaya koyulduktan sonra sembolik ögelerle olan ilişkilerini belirlemek, zeybekliğin bir siyasal/muhafazakar kültür dili olarak, sembolik ögeler üzerinden kendini nasıl meşrulaştırdığını ortaya koyabilir.

Zeybek kültürünün, Osmanlı toplumu içerisinde geliştiği göz önüne alındığında geleneksel toplum kodları içerisinde anlamlandırılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu toplumsal kodlarda ise siyasal alanın tanrısal alandan ayrılmamış olduğu “sultanlık” makamına yüklenen “din ile devlet kardeşliği” anlamı ile ortada durmaktadır.³⁹⁹ İktidarı meşrulaştıran anlam dünyası kutsalın tam da ortasından doğmaktadır.

Zeybek kültürü incelendiğinde Alevi Bektaşî kültürü ile oldukça yakın bir ilişki kurduğu ve bu inanç sistemine yakın ritüeller sergilediği görülmektedir. Zira Alevi Bektaşî kültür içerisinde bulunan Asya inanışlarının İslami inançlar ile karışarak heteredoks bir kültür havzası oluşturduğu ifade edilmektedir.⁴⁰⁰ Bu bağlamda zeybek kültürü içerisinde var olan ağaç, hayvan, dağ kültlerinin ve başkaca sembollerin bu heteredoks yapıda ifade ettiği kültürel anlamlar ön plana çıkmaktadır. Zeybeklik bir mit veya kültürel bir bütün olarak ele alındığında, göstergebilimsel anlamda bir “gösterge dizgeleri toplamı” olarak kabul edilebilir.⁴⁰¹

3.4.1. Zeybek Kıyafetlerini Yorumlamak

Giysilerin yüklendikleri anlamların bir kesinlik ifade edip etmediği konusu literatürde tartışmalı olmakla beraber en azından bir alt kod olarak kabul edildiği ve bu anlamların tarihsel ya da kültürel bağlam içerisinde değerlendirilmesi gerektiği

³⁹⁹ Türk, a.g.e., s.28.

⁴⁰⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, 15.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s.134-135.

⁴⁰¹ İlhami Sığırcı, *Göstergebilim Uygulamaları*, 3.Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020, s.100-101.

yaklaşımı kabul görmektedir.⁴⁰² Aynı makalede kıyafetlerin yeni bir kimlik yaratmaktaki rollerine değinilirken güçlü giyim kavramı ortaya koyulmaktadır, buna göre güçlü giyimi sosyal statüsü yüksek kimselerin kendilerini diğerlerinden ayırmak için kullandıkları bir araç olarak görülmektedir. Bu giyim doğası gereği politiktir.⁴⁰³ Kızanlığa geçiş töreni ile edinilen kimliğin pekişmesi konusunda zeybek giyim tarzı önem arz etmektedir. Zeybek kıyafetlerinin Anadolu halk kültüründeki en güçlü karaktere sahip olması ve yüksek maliyeti göz önüne alındığında, güçlü giyim kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla zeybek giyiminin de bu yönüyle politik olduğu ileri sürülebilir. Diğer yandan kıyafetlerin her şeyden önce bir beden dili olarak algılanabileceği ve onlara bakılarak kişiler hakkında ahlak, karakter ve iç dünyaları hakkında ön görüde bulunulabileceği iddiası literatürde bulunmaktadır.⁴⁰⁴ Zeybekleri giyim kuşamı dikkate alındığında bizlere, onlar hakkında inanç, sosyal statü, yaşam şartları vb. konularda bilgiler sağladığı görülmektedir. Efe ve zeybek giyim kuşamının yüklendikleri anlamların yorumu bizlere siyasal olanın kapısını aralamaktadır. Zira bu giyim kuşam içerisinde politik göndermeler yapan kıyafet öğeleri bulunmaktadır. Bunlar pazubend, hamayıl, mushaflik, silahlık, kanatlı cepken, gümüş işlemeler, işlemeli takılar, başlık olarak sıralanabilir. Sıralanan giysi öğeleri kültürel birer gösteren olarak kabul edilebilir.

Pazubend zeybekliğe geçiş töreni ile kola takılan ve ömür boyu taşınan bir aksesuar olarak, kurşungeçirmezdik inancı ile ilişkilidir. Hamayıl da benzer şekilde korunmak ihtiyacından ileri gelen bir uygulamayı ifade etmektedir. Mushaflik içerisinde Kuran-ı Kerim taşınan bir tür çanta görünümündedir.⁴⁰⁵ Sayılan özellikler göz önüne alındığında klasik İslam anlayışından ayrılan, heteredoks bir İslami anlayış içerisinde anlam bulan bir uygulama ortaya çıkmaktadır. Zira hamayıl ve pazubend gibi koruyuculuğuna inanılan uygulamalar İslam öncesi dönemlere uzanan, kadim Türk kültüründe anlam bulan, büyüye ve kült inanışlara değgin bir geçmişe sahiptir.⁴⁰⁶ Zeybeklerin taşımış oldukları bu giysi unsurları onlara, toplumun gözünde kutsalın taşıyıcısı olma işlevini yükleyen öğeler olarak da düşünülebilir. Bu giysi öğelerinin

⁴⁰² John Harvey, “Giysiler, Renk ve Anlam”, **Sanat Dünyamız Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, sayı:107, 2008, İstanbul, s.79.

⁴⁰³ Harvey, a.g.e., s.81

⁴⁰⁴ Metin And, “Kıyafetnameler ve Giyim Kuşam Albümleri”, **Sanat Dünyamız Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, sayı:107, 2008, İstanbul, s.47.

⁴⁰⁵ Eren, a.g.e., s.222.

⁴⁰⁶ İkbâl Tuğçe Şen, “Ankara Etnografya Müzesi’nde Yer Alan Hamayıl ya da Bugünkü Adıyla Muskalıklar”, **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Sayı.99, 2019, s.544-546.

siyasal alanla ilişkilendirilmesi, kutsalın temsilcisi olan sultanın adalet üretemediği durumlarda, halk nazarında zeybeklere meşruiyet alanı oluşturduğunu düşündürmektedir.

Zeybek giyiminde bulunan silahlık, önceki bölümde de ifade edildiği gibi, Texier tarafından "...bütün bir silah fabrikası halinde geniş bir kuşak..." olarak tasvir edilmektedir. Bu silahlığın içerisinde tabancalar, hançerler ve yatağan olduğu bilinmektedir. Nasıl ki "şaha kalkmış bir at üzerinde anıtlaşan bir general heykelinde, generalin atı ve silahları onun kontrol ettiği kuvvetlerin"⁴⁰⁷ temsilini içeriyorsa, benzer şekilde zeybeklerin taşımış oldukları silahların da onların belli bir hâkimiyet alanına işaret ettiği söylenebilir. Zeybek giyim kuşamında onlara etkileyicilik kazandıran bir diğer unsur ise kullanmış oldukları eşyalarda hâkim olan gümüş işlemlerdir. Pazubend, Hamayıl ve silahlarda kullanılan gümüş, kültürel anlamda erilliği, gücü⁴⁰⁸ ve korunmuşluğu simgelemektedir. Zeybek türkülerine de yansıyan bu öğeler, zeybekleri halk nazarında güçlü bir otorite figürü olarak ortaya koymaktadır.

Zeybek kıyafetinin önemli parçalarından biri olan cepkenin bir önceki bölümde "kartal kanadı" olarak da tarif edildiği ifade edilmişti. Kanatlı cepken, kült inanışlar ve Alevi-Bektaşî kültüründe anlam bulan kartal motifi ile birlikte düşünüldüğünde önemi kavranabilecek bir unsurdur. Eski Türk inanışlarında yırtıcı kuşlar ve kartal önemli hâkimiyet ve zafer sembolleri olarak anlam kazanırken, İslamiyet'ten sonra da kullanılan bir sembol olarak görülmektedir.⁴⁰⁹ Anadolu'da birçok eserde örneğine rastlanılan kartal sembolüne Alevi Bektaşî kültüründe ise Hacı Bektaşî Veli türbesindeki pir evinin duvarında rastlanmaktadır. Hacı Bektaşî Veli'nin Türk kültürü bağlamında Şaman-İslam sentezi ortaya koyduğu⁴¹⁰ düşünüldüğünde kartal figürünün hâkimiyet sembolü olarak anlaşıldığı netlik kazanmaktadır. Zeybek kıyafetinde bulunan kanatlı cepkenin, efenin kollarını açması ile birlikte halk algısında "bereketi"⁴¹¹ bolluğu andırması ona yüklenen anlamın, siyasal anlamda devletin sağlaması gereken refah ve adalet ortamına işaret ettiği görülmektedir.

⁴⁰⁷ Parsa ve Olgundeniz, a.g.e., s. 3.

⁴⁰⁸ Ahmet Oktan, "Türk Sinemasında Hegemonik Erkeklikten Erkeklik Krizine: Yazı-Tura ve Erkeklik Bunalımının Sınırları", **Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi**, Cilt.5, Sayı.2, 2008, s.162.

⁴⁰⁹ Resul Çatalbaş, "Türklerde Hayvan Sembolizmi Ve Din İlişkisi", **Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi**, Cilt.3, Sayı.12, 2011, s.50.

⁴¹⁰ Sadberk Ersoy ve Sezgin Ersoy, "Hacı Bektaş-I Velî Türbesi'nde Bulunan Semboller Ve Anlamları", **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, Sayı.4, 2012, s.292-293.

⁴¹¹ Yavuz, a.g.e., s.118.

Zeybek kıyafetlerinin en önemli unsurlarından biri olan kızıl börk ya da fesin⁴¹² ise kültürel bağlam göz önünde bulundurulduğunda, Alevi Bekta i kültüründe kendisine yer bulduğu söylenebilir. Zeybek kültürünün yayılım gösterdiği coğrafya ile Tahtacı Alevi Türkmenlerin yayılım gösterdiği coğrafyanın büyük benzerlik göstermesi dikkate alındığında, kızıl börk ya da fesin kültürel anlamı ortaya koyulabilir. Zira Türkmen Aleviler, Tahtacı ya da Kızılbaş olarak nitelendirilmektedir.⁴¹³ Kızılba lık hakkında temsil oluşturan anlatılara bakıldığında birçok farklı yorumun olduğu göze çarpmaktadır.⁴¹⁴ Bunlar arasında kızıl başlığın İslami referanslara dayandırıldığı iddialarda, Hayber Kalesi'nin fethi sırasında peygamberin Hz. Ali'nin başına kırmızı sarık sardığı bunun " lmek var dönmek yok" anlamı taşıdığı, Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin kendi askerlerini diğerlerinden ayırmak için onlara kızıl sarık sardırması,⁴¹⁵ şeklinde sıralanmaktadır. Diğer yandan Türkmenlerin yaygın olarak kızıl börk kullanmaları ve Osmanlı-Safevi mücadelesi ile bu başlığın Osmanlı Devleti tarafından uygun bulunmayışı, ona pejoratif, isyancı bir anlam y klemitir.⁴¹⁶ Kızılba lık içerisinde barındırdığı "acı, ızdırıp, zulme, haksızlığa uğramı lık" imgelerini içeren "Kerbela Kültü" ile birlikte ile birlikte düşünüldüğünde adaletsizlik karşısında bir direniş symbol  olmaktadır.⁴¹⁷ Bu bağlamda Zeybeklerin kızıl başlık kullanmalarının toplum tarafından bir aynılık unsuru olarak algılandığı ileri sürülebilir. Toplum algısında kızıl başlık üzerine sarılan ve birçok farklı  i ek figürünü barındıran⁴¹⁸ oyalı yazmaların "papatya ve bahar andırması"⁴¹⁹ ise zeybeklere yüklenen anlama ilişkin olarak algılanmaktadır. Baharda doğanın yeniden "eski iyisine" dönmesi ve zeybek başlığının bu şekilde anlamlandırılması, toplumun zeybekleri niçin kahramanla tırdığını göstermekte, adalet ve refah arayışını işaret etmektedir.

3.4.2. Zeybek Oyununda Hâkimiyet İmgelemi

Zeybek oyunlarında sergilenen figürlerin alelade bir figürler silsilesi olmadığı belli bir temsil yeteneği ile oyunun temel ögeleri olduğu önceki bölümde ortaya

⁴¹² Eren, a.g.e., s.217.

⁴¹³ Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006, s.10

⁴¹⁴ Arslan Tekin, *Aleviler Ve Bekta iler Arasında*, Bilgeoğuz Yayınları, 2008, s.45.

⁴¹⁵ Baki  z, *Alevilik Nedir?*, 5. Baskı, İstanbul: Der Yayınları, 2008, s.184.

⁴¹⁶ İlyas  z m, Kızılbaş Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kizilbas>, Erişim Tarihi: 10.03.2021.

⁴¹⁷ Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, s.54-55.

⁴¹⁸ Ay e Duvarcı, "Zeybek Ba lığındaki İğne Oyaları", *Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, 2004, Muğla, s.234.

⁴¹⁹ Yavuz, a.g.e., s.118.

koyulmuş ve kültürel bağlamı hakkında kısaca bilgi verilmişti. Bu bağlamda zeybek oyununun eski kült inanışlardan yırtıcı kuş kültü ve eski şaman ayinlerine kadar geriye götürülebilen bir arkaîge sahip olduğu bilinmektedir. Yırtıcı kuş kültü özelinde kartal figürünün zeybek oyunlarına da yansıdığı, zeybek oyunlarının taklit oyunlar olarak “savaş taklidi” ya da kartal taklitleri içerdiğini belirtmek konumuz açısından önemlidir. Bu bağlamda oyun figürleri ve onlara yüklenen anlamlar değerlendirildiğinde siyasal sembollerle yüklenen simgesel bir anlatım karşımıza çıkmaktadır. Sözsüz iletişim bağlamında simgesel kodların bilinçdışı kullanımı⁴²⁰ toplumun zeybeklerle olan iletişimde önem arz etmektedir.

Mirzaoğlu zeybek oyun figürlerini; gezinme, kolları havaya kaldırma, el çıtlatma ve dönme, ayağı yere vurma, diz vurma ve yerden ağırca kalkış olarak sıralamaktadır. Buna göre oyun zeybeğin oyun alanına girmesi elini toprağa sürmesi ve oyun sahasında daire çizerek dönmesi ile başlamaktadır. Sonrasında ellerin yavaşça yukarı kaldırılması ile kartal motifi sergilenir. Oyunun başlaması ile eller şaklatılarak dönme hareketine geçilmektedir. Davulun vurduğu ritme göre diz veya ayak yere vurulmaktadır. Ritmin, yani davulun en vurgulu olduğu yerde ise öne eğilerek sağ ve sol diz yere vurulmaktadır. Son olarak yerden ağır hareketlerle kalkılmaktadır. Figürlerin daha genel bir görünümünün ise kartal şeklinde duruş ve hareketleri, dönme ve diz vurma hareketleri ile icra edildiği ifade edilmektedir. Oyunda kullanılan başlıca çalgılar davul zurna ve ritim, müziğin icrasındaki tavır, kültürel işlevi bağlamında geçmişle gösterdiği kültürel süreklilik, zeybek oyunlarında “savaş, yiğitlik ve hakimiyet” gibi temalar olduğunu düşüncesini desteklemektedir. Bu bağlamda Mirzaoğlu, figürlerin eski Türk kültüründe izlerini sürme çabasına girişmektedir. Ona göre, dönme, diz vurma ve kartal figürünün izlerini bu çabayla anlamlandırabilmek mümkündür.⁴²¹

Mirzaoğlu eserinde, Emel Esin’den aktarımla Göktürk’lerde müzik ve oyunlara vurgu yapmaktadır. Buna göre, “ordu adı ile anılan kalelerde ve hakanın sarayında davullar ve borularla icra edilen müzik eşliğinde, tek ayağın miğferi üzerinde dönerek dans edilmesi”⁴²², zeybek oyununun davul ve çift zurna eşliğinde, tek ayak üzerinde dönme figürü ile oynanması bakımından işlevsel bir paralellik görmektedir. Diğer

⁴²⁰ Sadberk Ersoy ve Sezgin Ersoy, a.g.e., s.282-283

⁴²¹ Fatma Gülay Mirzaoğlu, **Zeybek Türküleri ve Dansları**, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, s.326-329.

⁴²² Emel Esin, **Türk Kültür Tarihi İç Asya’daki Erken Safhalar**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1985, s.8’den Aktaran, Mirzaoğlu, Zeybek Türküleri ve Dansları, s.329.

yandan ordunun ve hakanın bulunduğu yerlerde icra edilen bu oyunun hâkimiyet teması taşıması da işlevsel benzerliğe dâhil edilmektedir.⁴²³ Zeybek oyunlarının yiğitlik ve kahramanlık bağlamında savaş temasını işlendiğini vurgulayan Mirzaoğlu, Dede Korkut kitabından örneklerle, dönerek savaşma figürünün kültürel bağlamını sunmaktadır. Buna göre: “...gümbür gümbür tavullar çalındı, burması altın tuç borular çalındı. Ol gün cılasun big erenler döne döne savaştı. Olgün kara pusat öz kılıçlar çalındı.”⁴²⁴ İfadeleri ile yiğit kimsenin dönerek savaştığını ortaya koymaktadır. Diğer yandan geç dönemlerde verilmiş eserlerde de “dönerek savaşma” olgusu ortaya koyulmakta ve yiğidin tasvirinde, bu savaşma biçiminin önemine dikkat çekilmektedir.⁴²⁵

Mirzaoğlu diz vurma figürünün kültürel bağlamını hakkında iki görüş olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki, Türk saygı geleneğinin bir devamı niteliği iken ikincisi ise eski leventlerin kürek çekmelerinden kalma bir hatıra olarak değerlendirilmektedir. Fakat kültürel bağlam göz önünde bulundurulduğunda, Dede Korkut kitabına atıfla üç farklı hikâyeye üzerinden diz vurup kalkma figürünü anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu hikâyeler ise hakanın ve beylerin huzurunda diz çökölüp halin arz edilmesine vurgu yapmaktadır.⁴²⁶ Gazimihal, bir kültürel bağlam sunmamakla birlikte zeybeklerin diz vuruş figürünü, “adeta devleri çökerten bir gücün sembolünü yaratırlar” ifadeleri ile ortaya koymaktadır.⁴²⁷ Kolların açılması, kendi etrafında dönmek, diz çökme ve kalkma figürü, kartalın daireler çizdikten sonra dalışa geçerek avını elde ettikten sonra ki mağrur duruşu ile de ilişkilendirilmektedir.⁴²⁸ Bu bağlamda Zeybek oyun figürleri için ileri sürülen açıklamalardan en mantıklısının Cemil Demirsipahi’ye ait olduğunu ifade edilmektedir. Buna göre:

kartalın uçuşundaki kanat açısını, konuşundaki bacak ve gövde ile kanat hareketlerini, sekişindeki sıçramaları ve kaya üzerine konduktan sonra meydan okurcasına dikleşmesi, zeybeğin kollarını indirdikten sonra bir tartımlık dikleşip uzaklara ve yukarlara bakması, oyunda beş tartımlı yürüyüş ve figürlerde kollarını yan yukarıya açışı ve figürleri yaparken duygusal görünümü diz çöküşü ve diz vurmaları, oyun boyunca başını öne eğip yere bakması, yükseklerde uçan

⁴²³ Mirzaoğlu, “Zeybek Türküleri ve Dansları”, s.330.

⁴²⁴ Muharrem Ergin, **Dede Korkut Kitabı**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994, s.161’den Aktaran:

Mirzaoğlu, “Zeybek Türküleri ve Dansları”, s.333.

⁴²⁵ Mirzaoğlu, “Zeybek Türküleri ve Dansları”, s.334.

⁴²⁶ Mirzaoğlu, “Zeybek Türküleri ve Dansları”, s.337.

⁴²⁷ Mahmut Ragıp Gazimihal, **Türk Halk Oyunları Kataloğu**, Ankara: Kültür bakanlığı yayınları, Cilt.3,1999, s.222.

⁴²⁸ Saralp, a.g.e., s.198.

kartalın devamlı aşağıyı, yeri gözlemesini canlandığı benzerlik dikkat çekmektedir.⁴²⁹

Diğer yandan şamanların törenlerde ortaya koymuş oldukları kartal taklitleri ile zeybek oyun figürleri arasında görünür bir bağ olduğunu ifade etmek gerekmektedir.⁴³⁰ Zeybek figürlerinin savaş taklidi ve şaman törenlerinde kartal taklidine benzer figürler olmaları, bu figürlerin bir tür kutsal ve işlevsel anlamlar yüklendiğini göstermektedir.

Zeybek oyunlarının açık alanlarda ve genellikle düğünlerde icra edilen oyunlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda⁴³¹, toplum bilincinde bu hâkimiyet figürleri ile dolu olan oyunun bir tür meşru otorite figürü olarak algılandığı söylenebilir. Zira Aydın vilayetine 1905 yılında atanan Servet Bey'in raporunda bir hafta süren bir düğünde "...Cemiyetde ıyş ü işret ederek çalgılar zeybek havası çalib pür silah şakiler köpürerek oynadıkça meduvvin ve zevat-ı mevcude alkışda devam ederlerdi." ifadeleri, halkın zeybeklere olan yaklaşımını göstermesi bakımından önemlidir. Diğer yandan af törenlerinde zeybek oyunları ile birlikte var olan coşkunun çocukları dağa çıkmak yönünde kötü etkilediği belirtilmektedir.⁴³²

3.4.3. Kızanlığa Giriş Töreni ve Adalet Dairesi'ni Karşılaştırmak

Kızanlığa giriş töreni, zeybek kurumunun varlık sebebini gösteren doğrudan ve çağrışımsal anlatımlarla yüklenmektedir. Bir isyan ve silahlı direniş hareketi olmakla birlikte zeybek kurumunun kendi geleneği içerisindeki geçiş törenlerinde, sözü edilmiş olan "daire-i adliye" dekinin daha ilkel bir görünümünü sunan, siyasal bir söylem içerdiğini belirtmek gerekmektedir. Zira "adalet dairesi" devletin payidar kalmasının bir gereği olarak görülmektedir. "adalet dairesinde" adaletin dünyanın kurtuluşun yegâne yolu olduğu, adaletin devlet ile sağlanabileceği, devletin ise şeriata aykırı davranmayan bir sultan ile var olabileceği vurgulanmaktadır. Sultanın düzen sağlamak için askere ihtiyaç duyduğu, asker toplamanın mal yolu ile sağlanabileceği, malı üretenin ise reaya, yani toplum olduğu, toplumun üretin yapabilmesi için sultanın adaletli davranması

⁴²⁹ Halil Oğultürk, "Bölgelerin Işığı Altında: Zeybek Oyunları, Yöre, Tür ve Giyim Kuşamları", Ersal Yavi(Ed.), **Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri** İçinde (277-283), 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015, s.279.

⁴³⁰ Merdan Güven, "Türk Halk Oyunlarında Kartal Figürü", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Sayı:51, 2014, Erzurum, s.294.

⁴³¹ Özbilgin, a.g.e., s.248-249.

⁴³² Uyanık ve Özçelik, a.g.e., s.11.

gerekliliği ortaya koyulmaktadır.⁴³³ Dolayısıyla sultanın meşruiyeti kutsala ve adalete dayanmakta, adalet ise toplumsal düzenin temeli olarak refah üretmektedir. Bu metinde adalet, zulmün zıt anlamı olarak kullanılmaktadır.

Kızanlığa geçiş töreninde de benzer ifade biçimlerini daha dağınık ve görece ilkel şekilde bulabilmek mümkündür. Siyasal sosyalleşme kavramının içeriği göz önünde bulundurulduğunda kızanlığa geçiş töreni ahitleşme metninde sergilenen adalet anlayışının görece ilkel ve dağınık olduğu göze çarpmaktadır. Bunun en temel sebebi ise siyasal biliş düzeylerinin elitlere oranla daha düşük düzeyde gerçekleşmesidir.

Bu törende, egemenlik kavramı “bu dağların sahibi kim?” sorusuna verilen “erimiz” cevabıyla ortaya koyulurken, efenin egemenliği ve meşruiyeti ise adalet anlayışına ve kutsal olana dayanmaktadır. Adalet kavramının metin içi bağlamı “adalet dairesine benzer şekilde “zulmün mevhum-u muhalifi” olarak anlam kazanırken, zulmün ortadan kaldırılması ilkesel olarak “yiğitlik” kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Yiğitlik kavramı ise metin içerisinde sözünde durmak, zalimden korkmamak, güçsüz kimseleri korumak, zalime karşı koymak, zalime karşı merhametsizlik (yiğit yağı zalim göbeğinde kavurmaktadır.) gibi ifadelerle ortaya koyulmaktadır. Diğer yandan zalime acımasız davranılması gerekliliği vurgulanırken, kulun bunalması durumunda dağa çıkarak mukavemet edeceği, gerekirse bu yolda acımasız olunacağını gösteren “şeytana bel bağlanabileceği” ifade edilmekte ve insanoğluna güvenilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Burada şeytana bel bağlamanın kültürel bağlamı ele alındığında, tasavvufi imgelem içeren bir tür “şathiye” hüviyeti taşıdığı ve “son tahlilde... taşranın zulüm makinasına dönüşen güç odaklarına verilen bir gözdağı...”⁴³⁴ olduğu ifade edilmektedir.

Ahit metninde dirlik ve düzen kavramları da ele alınırken “susuz derelerde kavak biter mi?”, “bitkisiz diyarlarda duman türer mi?” ifadeleri belirgin bir olumsuzlama ile ortaya koyulmaktadır. Dirliğin yani yaşam için gerekli olanın “yeyip yedirmek, donatıp giydirmek” olduğu, cömert olunması ve düşkünün elinden tutulması gereklilik olarak görülmektedir. Bu bağlamda varyemez cezası ise “dayak” olarak belirlenmektedir.

⁴³³ Mehmet Öz, **Kanun-u Kadimin Peşinde: Osmanlı’da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları**, 8. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019, s.57.

⁴³⁴ Aydın Kırman, “İsyancı Ahlakında “Şeytana Bel Bağlamak””, **Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri**, 2004, Muğla, s.164-165.

Geçiş töreninde zeybeklerin kendilerini “ona” benzeterek ifade ettikleri iki simgesel ögeye rastlanmaktadır bunlar, dağ ve kurt kavramlarıdır. “Dağ başından duman eksik olur mu? -Olmaz. -Yiğit başından güman eksik olur mu? –olmaz.”, diğeri ise “-Kurt bunalırsa nereye iner? -Köye iner. -Kul bunalırsa nereye gider? -Dağa gider.” Bu ifade biçimleri göz önüne alındığında kurt kavramının yüklendiği itaatsizlik, zor duruma düşmesi durumunda normalde yapmayacağı şeyleri yapması(isyan gibi), simgesel olarak zeybek kurumuna meşruluk yaratmaktadır. Kültürel bağlam içerisinde kurt kavramı “hayvan ata” olarak, kült inanış bağlamında hükümdarlığı ve gücü sembolize ederken, İslamiyet’in kabulünden sonra kutsiyetini yitirmesine rağmen “yiğitlik ve güç” sembolü olarak kullanılmaya devam etmiştir.⁴³⁵ Diğer yandan dağ ve yiğit kavramlarının birbiri yerine anlam yüklenmesi, yiğitliğin yukarıda verilen içeriği dikkate alındığında, ona bir tür kurtarıcı ve sığınılacak olan yer imajı sağlamaktadır. Zira “dağ kültü” nün yüklenmiş olduğu ululuk ve kurtarıcılık anlamları bu imajı destekler niteliktedir.

Ahitleşme metninde bir diğer önemli husus ise kurum içi sadakatin namus ve kutsal alana atıfla gerçekleştirilmesidir. Kutsal alana ilişkin bu atıf barındırdığı öğelerle sadakati sağlarken aynı zamanda efeye ve zeybek kurumuna kutsalın taşıyıcısı olma işlevi yüklemektedir.

- Eğer sözünden dönersen boynuna Ali’nin kılıcı uğrasın mı?
- Uğrasın mı?
- Yedilerin, kırkların gazabı seni çarpsın mı?
- Çarpsın
- Sözünde durmayan kahpe bacının öz kızanı olsun mu?
- Olsun,
- Şu dualı yatağan böğrüne batsın mı?
- Batsın.

ifadelerinde geçen “Ali’nin kılıcı, yediler ve kırkların gazabı” ifadeleri doğrudan Alevi-Bektaşî kültürüne yapılan bir atıf ile açıklığa kavuşturulabilir. Zira “La feta illa Ali, lâ seyfa ille Zülfikar” yani “Ali’den başka yiğit, Zülfikar’dan başka kılıç yoktur” anlamını taşımaktadır.⁴³⁶ “Dualı yatağan” ifadesi bu inanışın uzantısı olarak görülebilir.

Konumuz açısından üçler, yediler ve kırklar gibi kült sayıların, bu kültür havzasındaki sembolik anlamları önem taşımaktadır. Üçler inancı Kur’an kaynaklı ehlibeyti sevmek temelinde Allah-Muhammed-Ali’nin birlik ifadesi olarak

⁴³⁵ Çatalbaş, a.g.e., s.50.

⁴³⁶ Mustafa Öz, Zülfikar Maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zulfikar#1>, Erişim Tarihi: 08.03.2021.

sembolleşmekte nübüvvet ve velayet tezlerine dayanmaktadır. Yediler inancı farklı içerikler ile doldurulabilmesine rağmen kültürel bağlam göz önüne alındığında üçleri de içeren “Allah-Muhammed-Ali-Haticet’ül Kübra, Fatımat’üz zehra, Selman-ı Farisi ve Kanber” olarak ifade edilmektedir. Bu inanış da bir tür ehl-i beyt algılayışı ile ilgili görünmektedir. Son olarak kırklar inancı ise Miraç’tan dönen Hz. Muhammed’e dâhil olması gereken bir meclisle ilgi anlatıya dayanmaktadır. Bu meclis benlik duygusundan geçmişliği ve bir olmayı temsil ederken Muhammed, Ali ve Selman’ı Farisi’yi içinde bulundurmaktadır.⁴³⁷ Kızanlığa giriş törenine efenin liderlik ettiği göz önüne alındığında, bu sembolik atmosferde efenin kutsalın taşıyıcısı ve onun adına konuşan kimse olduğu görülmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer konu ise sembol olan Hz. Muhammed’in peygamber ve ilk İslam Devleti’nin lideri, Hz. Ali’nin de onun halifesi olduğudur. Dolayısıyla bu söylem biçimi ve kültlerin, kutsal ile birlikte siyasal olanı da bünyesinde taşıdığı söylenebilir.

Ritüel anlamında kızanlığa geçiş töreninin bir defne ağacı etrafında gerçekleştiği, bu ağaca “dualı yatağan” saplandığı, kızanın bu yatağanı üç kere öperek anlına götürdüğü, kızanların ağaç etrafında yedi kez döndüğü bilinmektedir. Sayılan bu unsurların açıklaması yukarıda yapılmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra defne ağacına yüklenen anlam “dibinde Hızır yattığı” inancına dayanmakta “ağaç ve Hızır” kültlerine işaret etmektedir. Ağaç kültü en temelde Asya inanışlarında güç ve kudrete atıfla anlaşılırken Anadolu coğrafyasında bu inanışa ağaç-evliya kültü bağlamında “Hızır” imgesi de eklenmiştir. Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde ise Hızır, zor zamanlarda kişiöğlunun kurtarıcısı konumunda sembolleşmektedir. Alevi-Bektaşî kültür içerisinde “Ali ve Hızır özdeşliği” vurgulanırken Hızır kültüne atfedilen değer en temelde bu özdeşlikten kaynaklanmaktadır.⁴³⁸ Zeybek kurumunda geçiş için en önemli törenin bu çağrışımsal ortamda gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda, bu kurtarıcı imgesinin, kurumun imajındaki değeri ortaya çıkmaktadır.

3.4.4. Zeybek Türkülerinde İmgelem

Zeybek ve efe türküleri ise zeybekler ve halk arasındaki iletişimin bir tür çıktısı olarak değerlendirilebilir. Zira zeybek oyunlarında, giyim kuşamında imgesel olarak

⁴³⁷ İbrahim Aslanoğlu, "Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı.20, 2001, s.33-36.

⁴³⁸ Ahmet Yaşar Ocak, **İslam- Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü**, 1.Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, s.110-111.

verilmiş olan mesajların, halk tarafından sahiplenildiğini göstermeleri bakımından türküler oldukça önemli birer kaynak görünümündedir. Halkın zihninde var olan zeybek imgesinin yansıdığı en berrak mecra olarak türkülerin önemini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Türkülerde zeybek, “dağlara yaslanmakta”, gümüşlere bezeli şekilde “inişten inip gelmekte”, kimi zaman “kıratın üstünde aslan” olmaktadır. Bu bağlamda zeybeklerin mitolojik kahramanlara yakın bir algılanış biçimi ile halkın anlam dünyasına yerleştiği görülmektedir. Halk zeybekleri bir umut ışığı olarak görmekte, karşılaştıkları problemlerde onları “çare üretebilecek olan başkahraman” olarak kendi tahayyülünde mitleştirmektedir.

3.4.4.1. Efe ve Zeybek Türkülerinde Semboller ve Sembolik İfade Biçimleri

Ege bölgesi sözlü edebi ürünlerinden olan zeybek türküleri; konu, düşünsel biçim, türkülerin kahramanları ve toplumsal olayları işleyiş bakımından eski epik anlatıların konu edildiği destanlar ile önemli bir benzerlik göstermektedir.⁴³⁹ Zeybek türkülerinde, kült inanışların izlerini sürebileceğimiz belirgin öğeler bulunmaktadır. Sözlü iletişim bağlamında ortaya koyulan eserlerde sembolik anlatımlar ya da benzeşme yolu ile anlam aktarımı bulabilmek mümkündür. “Kırat, aslan, dağlara yaslanmak, inişten inip gelmek, kartal” ifadeleri, sembol ve simgeciliğe atıf yapan önemli bir içerik sunmaktadır. Bu içerikte var olan öğelerin temsil yeteneklerinin genellikle “güç” ve “kutsallık” kavramları ile ilgili olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

3.4.4.1.1. Kartal Figürü

Kartal figürünün bağlamı önceki başlıklarda verildiği için bu başlık altında ayrıca değinilmeyecektir. Efe ve zeybek türkülerinde kartal, sembol olarak sık bir kullanım içermemektedir. Bununla birlikte kartal figürü ya da sembolü “kanatlı cepken” üzerinden dolaylı bir anlatım ile verilmektedir:

Efeler de geliyor dört atlı
Cepkenleri kanatlı
Sarica da Efe’yi vurmuşlar
Haydi de gelin efeler
Şahlanıyor kır atı⁴⁴⁰

⁴³⁹ Nerin Köse, “Destanlarımız ve Zeybek Türkülerimiz”, **Türk Kültürü Dergisi**, Sayı.495, 2004, s.672.

⁴⁴⁰ TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı TRT Repertuvar Numarası: 3449, " Efeler Geliyor Dört Atlı", Derl. Ahmet Günday, Derleme Tarihi: 1989, Yöre: Manisa-Akhisar. https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/efeler_geliyor_dort_atli.pdf, Erişim Tarihi: 19.11.2020.

Cepken kavramı, kartal figürü ile ilişkilendirildiğinde ise türkülerde sıklıkla kullanıldığı belirtilmelidir. Araştırma neticesinde kartal figürünün sadece İnce Mehmet ve Cafer Efe türkülerinde doğrudan kullanıldığı görülmektedir:

Yüce dağ başında bir koca kartal
Açmış kanadını dünyayı örter
Bazı yiğit vardır ölümden korkar
Ben korkmam ölümden er geç yolumdur⁴⁴¹

Bu türküde dağ başındaki kartal ile gerçek yiğit arasında bir benzeşme ilişkisi olduğu söylenebilir.

Akbaş boğazı amanın sisli dumanlı
Cafer de efem geliyor ikiyüz atlı
Ali Efemde düşmana karşı şahlandı
Açmış kolları amanın kartal kanatlı⁴⁴²

Cafer Efe türküsünde ise “kanatlı cepken” ve kartal kanadı bağlantısı net bir şekilde ortaya koyulmaktadır.

3.4.4.1.2. Kırat Figürü

Kırat motifinin ise türkülerde yaygın kullanıma sahip öge olduğu ifade edilmelidir. Türkülerde kırat figürüne genellikle “gücünü yetirmek ya da yetirememek” bağlamı anlatılarda rastlanmaktadır. Gücünü yetirmek bağlamında kullanımlar:

Bine idim kır atımın üstüne,
Beş yüz atlı gelemeli üstüme⁴⁴³,

Gır at ile martin bana eş idi,
Öldürdüğüm çerkez yüzonbeş idi⁴⁴⁴,

İbrahim Çavuş Höyükü’den iniyor aman,
Elma gözlü kır atmına biniyor hey!⁴⁴⁵,

Yanında efeler yörük azgını,
Osmanlı’ya verdi nice bozgunu,
Altında kıratı elde dizgini,
Yakarım İzmir’i dedi Ger Ali⁴⁴⁶,

⁴⁴¹ Bayrak a.g.e., s.436.

⁴⁴² Fatma Acun, “Milli Mücadele Türküleri Üzerine Örnek Bir Çalışma”, Folklor/Edebiyat Dergisi, Cilt.22, Sayı.87, 2016, s.107.

⁴⁴³ Bayrak, a.g.e., s.622.

⁴⁴⁴ Bayrak, a.g.e., s.642.

⁴⁴⁵ Bayrak, a.g.e., s.685

Bir yanım deryada bir yanım balkan,
Kır atın üstünde yıldızlı kalkan,
Yanıma gelmesin ölümden korkan⁴⁴⁷

Kıratımı nallatırım,
Çöl ovada oynatırım,
Kıratımın sayesinde,
Beşyüz gavur çiğnetirim⁴⁴⁸

ifadeleri ile yer bulurken, “gücünü yetirememek” anlamını çağrıştıran türkülerde ise:

Çekin kıratımı binit taşına,
Kollarım erişmiyor eğer kayışına,
Karıncalı dağda geldi ölüm başıma.⁴⁴⁹

Osman yükünü yıkmış yolun sağına
Kır at işlemiyor Erzurum dağına.⁴⁵⁰

Sinanoğlu derler benim bir adım,
Dağlarda bağlandı galdı gıratım.⁴⁵¹

İslâmoğlu derler benim bir adım,
Tavlada bağlandı kaldı kır atım.⁴⁵²

Kır at kaygılanır da yemez yemini,
Üstüne binenler çeksın gemini,
Dünyada kalanlar sürsün demini.⁴⁵³

ifadeleri kullanılmaktadır. “kırat” kavramını içerisinde bulunduran türkü örneklerini çoğaltabilmek mümkündür. Örnek olarak Posluoğlu Mehmet Efe Türküsü⁴⁵⁴, TRT THM repertuvarında bulunan “ Binip de Kıratıma”⁴⁵⁵ türküsünde, Yavuz’un aktardığı

⁴⁴⁶ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.179.

⁴⁴⁷ Yavuz, a.g.e., s.92

⁴⁴⁸ Yavuz, a.g.e., s.106

⁴⁴⁹ Bayrak, a.g.e., s.628.

⁴⁵⁰ Bayrak, a.g.e., s.641.

⁴⁵¹ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 2962, “Sinanoğlu Derler Benim Adıma” Derl. TRT Müzik Daire Başkanlığı, Yöre: Afyon, [https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sinanoglu_derler_benim_adima_\(afyon\).pdf](https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sinanoglu_derler_benim_adima_(afyon).pdf), Erişim Tarihi: 15.11.2020.

⁴⁵² Bayrak, a.g.e., s.479.

⁴⁵³ Yavuz, a.g.e., s.93.

⁴⁵⁴ Bayrak, a.g.e., s.675.

⁴⁵⁵ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 264, “Binip De Kır Atıma Hayladım Dizgin”, Derl. Muzaffer Sarısözen, Yöre: Denizli, <https://edebiyatvesanatakademisi.com/siirler/detay/binip-de-kir-atima-hayladim-dizgin/35916>, Erişim Tarihi: 13.10.2020.

“Kamalı Zeybek”⁴⁵⁶ türküsünde, yine aynı eserdeki “Kırat”⁴⁵⁷ türküsünde ve başkaca türkülerde rastlanmaktadır.

Kırat kavramının türkülerde ifadesini bulan “güç sembolizmi” ile ilişkilendirilmesinin toplumsal bilinçte Asya’ya kadar geriye giden, oradan Alevi-Bektaşî kültürüne kadar uzanan bir geçmişi olduğu, destansı anlatılara konu olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda şamanların bindikleri atların, destan kahramanlarının bindikleri atların, boz ve kırat renkte oluşu önem arz etmektedir. Boz ve kırat figürü yarı kutsal, kahramana zor zamanlarda yardımcı bir öge olarak ölümsüz tasvir edilmektedir.⁴⁵⁸ Diğer yandan Hz. Ali’nin Döldül’ünün de bu temsillere içerisinde kendisine yer bulduğu görülmektedir.⁴⁵⁹ Kahramanlık ve yiğitlik bağlamında zalim, sihirbaz vb. ile savaşan Hz. Ali’nin daima Döldül üzerinde elinde Zülfıkar ile tasvir edildiği ifade edilmektedir.⁴⁶⁰ Bozkır kültüründe ise atlı olmanın, iktidar sahipliği, hanlık sembolü olarak temayüz ettiği görülmektedir.⁴⁶¹ Yukarıda verilmiş olan türkülerden birindeki “elma gözlü kırat” ifadesinin doğrudan Köroğlu’nun kıratına atıfla kullanıldığı ve zeybek imgelemi ile Köroğlu’nu birbirine yaklaştırdığı söylenebilir. Diğer yandan destansı kahramanların atları, kahramanın yoldaşı ve gücünün kaynağı olarak, imgelemde iç içe geçmiş görünmektedir.⁴⁶² Kırat kavramının Alevi semahlarına konu olması bu iç içeliği (Hızır’ın Boz atı, Hz. Ali’nin Döldül’ü, Köroğlu’nun Kırat’ı) göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁶³ Zeybek türkülerinde kırata yüklenen anlamın destanlardaki görünümün devamı oluşu, göçebe kültürden yarı göçebe kültüre geçiş ile bir devamlılık olarak açıklanmaktadır.⁴⁶⁴

3.4.4.1.3. Aslan Figürü

Türk kültüründe kullanılan önemli hayvan figürlerinden bir diğeri ise aslan figürüdür. Türkülerde efe ve zeybekler bu figüre benzetilerek anlatılmaktadır. Aslan

⁴⁵⁶ Yavuz, a.g.e., 92.

⁴⁵⁷ Yavuz, a.g.e., s.90-91.

⁴⁵⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Hızır İlyas Kültü*, s.121-122.

⁴⁵⁹ Hamza Karaoğlu, “Anadolu’da Hz.Ali Tasavvurları”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.26, 2015, s.51-53.

⁴⁶⁰ Aslıhan Öztürk, “Bilinmeyen Bir Hz. Ali Cennamesi”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler El Kitabı*, 2018, Ankara, s.320-321., Mustafa İsmet Uzun, Döldül Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/duldul>, Erişim Tarihi: 03.03.2021.

⁴⁶¹ Çınar, a.g.e., s.135.

⁴⁶² Mehmet Yardımcı, “Köroğlu’nda ve Edebiyatımızda At Kültü”, s.94-96. <https://silo.tips/download/krolunda-ve-edebiyatimizda-at-klt-2#>, Erişim Tarihi: 03.02.2021.

⁴⁶³ Serdar Erkan, “Halk Hikâyelerinden Cem Ritüellerine Bir Şiirin Yeniden Bağlamlandırılması Örneği: Kırat Semahı”, *Millî Folklor Dergisi*, Cilt.16, Sayı.125, 2020, s.126.

⁴⁶⁴ Çınar, a.g.e., s.130.

figürünün türkülerin bağlamı içerisinde “yiğitlik” sembolü olarak anlam kazandığı söylenebilir. Efe ve zeybek türkülerinde bu figüre aşağıda verilen şekillerde rastlanmaktadır:

Yaslan Sepetçioğlu yaslan
Laleli çimenli dağlara yaslan
Analar doğurmaz sen gibi bir aslan
Yassıl dağlar yassıl aslan geliyor.⁴⁶⁵

Sinanoğlu kulesine yaslandı
Zeybekleri hepsi birer aslandı
Kurşun yiyen düşman nasıl uslandı
Aman efem, Osmanlı’dan dost olmaz⁴⁶⁶

Urumcah zeybeklerinden İslâmoğlu
Orduyu bozanlar bir arslan oğlu⁴⁶⁷

Aslan Eyüp’ümü uyurken vurmuşlar
Gancıkça sinip koca pusu kurmuşlar
Al kanların içinde, bısadın soymuşlar⁴⁶⁸

Guyucak’tan çıhdım gollarım bağlı
İndim ben Aydın’a urganım bağlı
Urung aslanım der Zeybek Ali⁴⁶⁹

Kellesiz gövdeyi kucakladılar
Aslanım seni de bıçakladılar⁴⁷⁰

Bozdağ’ın arkası aslanın ini
Bize düşman oldu beylerin bini⁴⁷¹

Dağları da oyduklar
İçine çete koydular
Yörük Ali’nin adını
Hz. Ali koydular
Değil mi aman değil mi
Yörük Ali’m aslan değil mi⁴⁷²

Türk kültürü içerisinde aslan figürünün İslam öncesi dönemlerde de sıklıkla kullanıldığı ifade edilmektedir. Asya kaynaklı olarak ortaya çıkan bu figür genellikle

⁴⁶⁵ Bayrak, a.g.e., s.633- 634.

⁴⁶⁶ Oruç, a.g.e., s.244-245.

⁴⁶⁷ Bayrak, a.g.e., s.479.

⁴⁶⁸ H. İlker Altınsoy, **Kerimoğlu**, Muğla: Renk Ofset, s. 205-206’dan Aktaran, Cangür, a.g.e., s.117.

⁴⁶⁹ Kúnos, Ignács, **Türk Halk Edebiyatı**, s.498’den Aktaran, Cangür, a.g.e., s.245.

⁴⁷⁰ Yusuf Ziya Demirci, **Köy Halk Türküleri**, İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1938, s.301-302’den Aktaran, Cangür, a.g.e., s.80.

⁴⁷¹ Avcı, **Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi**, s.178.

⁴⁷² Bayrak, a.g.e., s.644.

“zafer, iyinin kötüyü yenmesi, kuvvet ve kudret sembolü” olarak kullanılmıştır. Aslan Türk tarihindeki birçok hükümdara verilmiş bir isim olarak da göze çarpmaktadır. İslam’ın kabulünden sonra da bu sembolün değerini yitirmediği bilinmektedir.⁴⁷³ Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde ise bu figür yiğitlik sembolü olarak “Hz. Ali” tasvirinde kullanılan güçlü bir ifade biçimidir. Ahmet Yesevi’nin Divan-ı Kebir’inde Hz. Ali’den:

Dördüncüsü dost olan şîr-i Hudâ Ali’dir,
Hem miraçta yâr olan şîr-i Hudâ Ali’dir.
Dediği sözü rahmani, görsen yüzü nurani,
Kâfirlerin kıranı şîr-i Hudâ Ali’dir.⁴⁷⁴

ifadeleri ile bahsedilmektedir. Hz. Ali’nin remzi olarak kullanılan aslanın yiğitlik sembolü olarak toplumsal bellekte yer edindiği, bunun zeybek ve efe tasvirlerinde de kullanıldığı görülmektedir. Yukarıda verilen örneklerde Yörük Ali Efe’nin doğrudan Hz. Ali’ye benzetilmesi ise zeybekliği toplumun niçin meşru bir direniş olarak gördüğü hakkında fikir vermektedir. Son olarak zeybek türkülerinden birinde geçen “kır atın üzerinde aslan” tarifi, temsil yeteneği bakımından “Düldülün üzerindeki Ali’yi” hatırlatır şekilde kullanılmaktadır:

Açın şu damları Osman geliyor
Kır atın üstünde aslan geliyor.⁴⁷⁵

3.4.4.1.4. Efeler İner Gelir İnişten

Zeybek türkülerinde efe ve zeybeklerin dağdan inişlerini anlatan bir kalıp ifade biçimi olarak “...efe iner gelir inişten, her yanları görünmüyor gümüştten” ifadelerinin oldukça sık bir kullanımı söz konusudur:

Osman’ım da iner gelir de inişten
Her yanları görünmüyor agam da gümüştten⁴⁷⁶

Kerimoğlu iner gelir inişten
Her yanları görünmüyor gümüştten⁴⁷⁷

⁴⁷³ Şükrü Öztürk, “Türk Kültüründe Aslan”, *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Cilt.2, Sayı.2, 2019, s.18-25, Çatalbaş, a.g.e., s.51.

⁴⁷⁴ Şükrü Öztürk, a.g.e., s.28.

⁴⁷⁵ Bayrak, a.g.e., s.638-639.

⁴⁷⁶ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 3780, “Osmanımın Tesbihi” Derl. Efe Savaş Sargın, Yöre: Antalya, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/osman'imin_tesbihi_var_da_mercandan.pdf , Erişim Tarihi: 02.03.2021.

Mehmet Çavuş inip gelir inişten
Her yanları görünmüyor gümüşten⁴⁷⁸

Gökçen Efe'm aman aman iner gelir inişten
Ah Her yanları görünmüyor da gümüşten aman⁴⁷⁹

Sinanoğlu inip gelir inişten hey
Her yanları görünmüyor gümüşten hey⁴⁸⁰

İslâmoğlu inip gelir inişten
Her yanları görünmüyor gümüşten⁴⁸¹

Sarı Zeybek inip gelir inişten
Her yanları görünmüyor gümüşten ben yandım⁴⁸²

İnişten inip gelmek fiilinin türkülerde niçin bu kadar sahiplenildiği sorusu, aslında “inen” şeyin ne olduğuna ilişkin olarak anlam kazanmaktadır. Kültürel bağlam göz önüne alındığında yukarıdan inen şey Türk mitolojisi özelinde “kartal” iken İslami kültür özelinde ise “Cebrail” çağrıştırmaktadır. Cebrail ve kartal’ın cinsiyeti ise genellikle erkek tasviri üzerinden anlatılmaktadır. Daha önce sözü edilmiş olan ilk şamanın hikâyesinde kartalın bir kadını hamile bıraktığı göz önüne alındığında cinsiyetinin erkek olduğuna hükmedilebilir. Diğer yandan İslam dinindeki Cebrail motifleri göz önüne alındığında benzer erilliğin sergilendiği görülmektedir. Cebrail, Meryem Suresi 16-21 ayetleri arasında ifade edildiği şekliyle bir erkek olarak Hz. Meryem’e gözükmektedir. Yine kaynaklarda Cebrail “yüzü beyaz, saçları mercan gibidir. İnci ve yakutlarla süslenmiş olan yeşil renkli 600 kanadı vardır.”⁴⁸³ “kanatlı cepken” ya da kartal kanadının yanı sıra gümüş işlemeli tasvirlerin, zeybek ya da efenin iniş fiilinde içkin olduğu dikkate alınır, çağrışımsal anlamda zeybek ya da efenin tanrısal olana

⁴⁷⁷ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 1714, “Kerimoğlu” Derl. Muzaffer Sarısözen, Yöre: Bodrum, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/kerimoglu_su_daglari_asiyor.pdf, Erişim Tarihi: 12.12.2020.

⁴⁷⁸ Bayrak, a.g.e., s.680.

⁴⁷⁹ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 298, “Gökçen Efe” Derl. Muzaffer Sarısözen, Yöre: Ödemiş, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/gokcen_efem_iner_gelir_inisten.pdf, Erişim Tarihi: 17.11.2020.

⁴⁸⁰ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 925, “Ak Çeşmeden Sular İçtim Kanmadım”, (Der) Ali Can, Derleme Tarihi: 1949, Yöre: Elmalı, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/akcesmeden_sular_ictim_kanmadim.pdf, Erişim Tarihi: 06.11.2020.

⁴⁸¹ Bayrak, a.g.e., s.478.

⁴⁸² TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 183, “Sarı Zeybek”, Derl. Ahmet Yamacı, Yöre: Burdur, [https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sari_zeybek_su_daglara_yaslanir\(1\).pdf](https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sari_zeybek_su_daglara_yaslanir(1).pdf), Erişim Tarihi: 12.10.2020.

⁴⁸³ Yusuf Şevki Yavuz ve Zeki Ünal, Cebrail Maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebrail>, Erişim Tarihi: 27.03.2021.

değgin olarak toplum muhayyilesinde anlam kazandığı söylenebilir. Kartalın ve Cebrail'in⁴⁸⁴ yeryüzüne iyiliği yaymak için ya da kötülerle mücadele için inmesi ile toplumsal anlamda adalet arayışının simgesi olan zeybek ya da efe arasında işlevsel bir bağ olduğu da ileri sürülebilir. İfade edilen düşün dünyasındaki ihtimal bir kenara bırakılsa dahi efe ve zeybeklerin ziynetli tasvirleri ile toplumun bu kullanıma aşına olması zeybek kurumunun kolektif hafızada oldukça güçlü bir statü ifade ettiğini belirtmektedir.

3.4.4.1.5. Efeler Dağlara Yaslanır

Başka bir önemli öge olarak “dağlara yaslanmak” ifadesi, koruyucu ve sığınılan yer olarak dağın önemini vurgularken, mitolojide önemli bir yer tutmaktadır. Dağın eritilerek içerisinden çıkılması efsanesi ile “dağlara yaslanmak” ifadeleri arasında anlamsal bir bütün kurulabileceği gibi dağların güven veren yerler olarak, tasviri de önem arz etmektedir. Diğer yandan dağların Türk kültüründe kutsal, Gök Tanrı'ya yakın yerler olarak algılandığı göz önünde bulundurulursa “dağlara yaslanmak” ifadesinin bir tür kutsallığa dayanan meşruiyete işaret ettiği söylenebilir. Bu kalıp ifade biçiminin de literatürde önemli bir yeri olduğu ifade edilmelidir:

Sarı Zeybek şu dağlara yaslanır
Yağmur yağar silahları ıslanır⁴⁸⁵

Bakırlım şu dağlara yaslanır
Yağmur yağar silahları ıslanır⁴⁸⁶

Çakıcı da Boz doğana yaslanır
Yağmur yağar silahlar ıslanır⁴⁸⁷

Yaslan sepetçi oğlu yaslan
Laleli çimenli dağlara yaslan⁴⁸⁸

Ger alinin boyu serviden uzun
Dağlara yaslandı yaz ile güzün.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ Yavuz ve Ünal, a.g.e., s.202

⁴⁸⁵ TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı, TRT Repertuvar Numarası: 183, “Sarı Zeybek” (Der) Ahmet Yamacı, Derleme Tarihi: 1955 Yöre: Burdur. [https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sari_zeybek_su_daglara_yaslanir\(1\).pdf](https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sari_zeybek_su_daglara_yaslanir(1).pdf), Erişim Tarihi: 12.10.2020.

⁴⁸⁶ Salih Turhan, **Manisa Türküleri ve Oyun Havaları**, Ankara: Manisa Valiliği İl Özel İdaresi Kültür ve Sanat Yayını, 2010, s.180, <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=11411>, Erişim Tarihi: 05.03.2021.

⁴⁸⁷ Bayrak, a.g.e., s.630.

⁴⁸⁸ Bayrak, a.g.e., s.633.

⁴⁸⁹ Avcı, a.g.e., s.178.

İslamoğlu yar başına yaslanır
Yağmur yağar al cepkeni ıslanır.⁴⁹⁰

Efe ve zeybeklerin ilişki içerisinde olduğu kimselerin genellikle Alevi Türkmen Tahtacılar olduğu dikkate alınır, dağların kutsal kabul edildiği, dağ başlarında evliyaların yattığı düşünülen bir kültür içerisinde “dağa yaslanmak” fiilinin ulvi olana dayanmayı ve ondan güç almayı ifade ettiği düşünülebilir.⁴⁹¹

3.4.4.1.6. Efelere Kurşun İşlemez

Efe ve zeybeğin ölümsüzlüğünü yani Hobsbawm’ın bakışıyla eşkıyanın ölümsüzlüğü mitinin efe ve zeybek türkülerine de yansıdığı ifade edilmelidir. Efeler ve zeybeklerin toplumun umudu olmaları dolayısıyla türkülerde defalarca vurulmasına rağmen ölmeyen bir figür olarak tasviri göze çarpmaktadır:

Nazoğlu da efem yağlı kurşun işlemez⁴⁹²

Sekiz de dokuz yerimden kurşun da yedim efem ölmedim hey⁴⁹³

On yedi kurşun yedi de ölmedi⁴⁹⁴

Yedi yerden kurşun yedim ölmedim⁴⁹⁵

On yedi yerimden kurşun yedim ölmedim⁴⁹⁶

Efe ya da zeybeğin ölümsüzlüğünü, halkın umudunu yitirmemesi olarak anlamak mümkün gözükmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi toplum, zulüm altında yaşayabilirken umut onları yaşama tutundurmaktadır. Bununla birlikte sözü

⁴⁹⁰ Bayrak, a.g.e., s.479.

⁴⁹¹ Sacide Çobanoğlu, “Abakan Türklerinin (Sagay) Destanlarında Halk İnançları Bağlamında “Dağ Kültü””, **Türk Kültürü ve Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, Sayı.1, 2020, s.49.

⁴⁹² TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 3861, “Nazoğlu’nun Biber Gibi Benleri”, (Der) Atınç Emnalar, Yöre: Aydın, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/nazoglu'nun_biber_gibi_benleri.pdf, Erişim Tarihi: 04.03.2021.

⁴⁹³ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 925, “Ak Çeşmeden Sular İçtim Kanmadım”, (Der) Ali Can, Derleme Tarihi: 1949, Yöre: Elmalı, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/akcesmeden_sular_ictim_kanmadim.pdf, Erişim Tarihi: 06.11.2020.

⁴⁹⁴ Bayrak, a.g.e., s.435

⁴⁹⁵ Salih Turhan, **Notalarıyla Türkülerimiz ve Hikayeleri**, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2003, s. 367’den aktaran, Cangür, a.g.e., s.194

⁴⁹⁶ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 1986, “Alettin’e Vardım Durmadım”, (Der) Mansur Kaymak, Yöre: Denizli, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/alettin'e_vardim_emme_durmadim.pdf, Erişim Tarihi: 14.11.2020.

edilmiş olan pazubendin bu işlevi yerine getirmesi zeybeklerin kutsal olan tarafından korunduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir.

Sonuç olarak zeybek kurumunun, toplum nazarında, Asya Türk kültüründe temel referanslarını bulan, İslam’a giriş ile birlikte dönüşen ve Alevi Bektaşî inanışlarına oldukça yakın ritüeller üzerinden anlamlandırılması, zeybek ve efelerin destan kahramanlarına yakın tasvirleri, onların niçin meşru bir direniş hareketi olarak görüldüğünü açıklamaktadır. Zeybek kurumu meşru kabul edilirken efe ve zeybek kavramları bu anlamsal bütün içerisinde birer mite dönüşmektedir.

Bu mitleştirilmenin bir diğer yönü de efe ve zeybeklerin yabancı basına konu olmasıdır. Türkülere dayanarak efe ve zeybeklerin ise yabancı basında yer aldıklarının bilincinde oldukları Avrupa’ya şan olmak⁴⁹⁷ ifadeleri bağlamında söylenebilmektedir.⁴⁹⁸

3.5. Zeybek Miti ve Dönüşümü

Barthes’ın sözünü etmiş olduğu muhalif mitlerin tekrardan mitleştirilmesi bağlamında, Zeybeklik bir mit olarak ortaya konduktan sonra, artık onun hikâyesi hakkında konuşmak gerekmemektedir. Bundan sonra dikkat edilmesi gereken konu ise anlamlı bir bütün olan zeybek kültürü veya zeybek mitinin hikâyesinden nasıl uzaklaştırıldığı, devlet söyleminde tekrardan nasıl inşa edildiğidir. Zira bir imgelem olarak “zeybek miti” halk kahramanı kimliğini kaybetmek aşamasındadır.

Halk kahramanı olarak zulmün karşısında bir duruş sergileyen zeybek kurumu, Cumhuriyetin ilanı ile birlikte önemli bir dönüşüm geçirmiş ve devlet söyleminde ortaya koyulan “milli kahraman” vasfıyla onurlandırmıştır. Bu cihetiyle dönüşümün bir tür halk kahramanı olan zeybekleri, halktan kopartarak, hâkim siyasal kültür kanadına eklemlediği söylenebilir. Bu dönüşümün gerçekleştirilmesi, kolektif bilinçte oluşan zeybek imgesinin kullanılması yoluyla, halkın yeni kurulan rejimin hedeflerine entegre edilmesini sağlamaktadır.

Örneğin, “Sarı Zeybek Türküsü” ilk kez 1882 yılında İğnas Kunoş tarafından efelerle görüşerek derlenmiş bir türküdür.⁴⁹⁹ Oysa bu türkünün 1922 yılında Milli Mücadele devam ederken zeybeklerin desteğinin sağlanması için “Ay Dede” isimli

⁴⁹⁷ Bayrak, a.g.e., s.645.

⁴⁹⁸ Ali Özçelik, “Batı Anadolu Eşkıyalığının Bir Mit Haline Geliş Serüveni”, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi*, Cilt.2, Sayı.5, 2019, s.337-338.

⁴⁹⁹ Bayrak, a.g.e., s.652.

dergide Mustafa Kemal Paşa kastedilerek Münif Fehim tarafından tam sayfa Sarı Zeybek güzellemesinde kullanıldığı görülmektedir.⁵⁰⁰ Mustafa Kemal Paşa'nın sarışın olmasından yola çıkılarak ortaya koyulan bu zeybek güzellemesinin, zeybeklerin desteğinin tahkim edilmesi gibi pratik kaygılardan ileri geldiği düşünülebilir. “Sarı Zeybek’in aslında tarihte yaşamış bir şahıs olduğunun bilinmesine rağmen devlet reisi olan Mustafa Kemal Paşa'nın bu şekilde isimlendirilmesi, yine sevdiği oyunlardan birinin “Sarı Zeybek” olması fazla tesadüfi gözükmemektedir. Bu yakınsama, yeni kurulan devlet açısından tehlike oluşturabilecek büyük bir silahlı grubun desteklerinin alınabilmesi bağlamında okunabilir.

Halkın yaratmış olduğu folklorik kahraman figürünün milli kültür inşasında kullanılmasının bir diğer yönü ise halk oyunlarında kendini göstermektedir. Zira folklor 19. yüzyılda kendini göstermeye başlayan ulus devletlerde milli kültür inşasının en önemli materyalini oluşturmaktadır. Benzer şekilde cumhuriyetin kurulması ile birlikte milli kültür inşası için folklorik öğelere bir yönelim gerçekleşmiştir. Yerel oyunların derlenmesine yönelik ilk kurumsal çalışmaların 1930’lu yıllarda Halk Evleri aracılığıyla başlatıldığı bilinmektedir. Süreç içerisinde belirli formlara sokulan halk oyunlarının milli bayram ve törenlerde sergilenmesi, halka ait olanın millileştirilmesi yoluyla devletin alanına dâhil edildiği anlamını da taşımaktadır.⁵⁰¹ Zeybek oyunu söz konusu olduğunda bu derleme çalışmasının Selim Sırrı Tarcan⁵⁰² tarafından erken dönemde gerçekleştirilmeye çalışıldığı göze çarpmaktadır. Mustafa Kemal Paşa, Tarcan’dan zeybek oyununu belli bir formda düzenlemesini istemiştir. 1925’te Tarcan tarafından düzenlenmiş olan Sarı Zeybek ya da Tarcan Zeybeği Atatürk huzurunda sergilenmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus Atatürk’ün zeybek oyununu değerlendirmesinde yatmaktadır:

Bu sanatkar üstadın eseri hepimiz tarafından seve seve kabul edilerek milli ve içtimai hayatımızda yer tutacak kadar tekemmül etmiş, bedii bir şekil almıştır. Artık Avrupalılara bizim de mükemmel bir raksımız var diyebiliriz ve bu oyunu salonlarımızda, müsamerelerimizde oynayabiliriz. Zeybek dansı her içtimai salonda kadınla beraber oynanabilir ve oynanmalıdır.⁵⁰³

⁵⁰⁰ Zeynep Türk Yılmaz, “Cumhuriyet Dönemi Milli Kültür İnşasında Bir Propaganda Aracı Olarak Zeybek Kültürü”, **Batı Anadolu Eşkıyalık Tarihi**, Olcay Pullukçuoğlu Yapucu, Cihan Özgün, Ali Özçelik (Ed), Ege Üniversitesi Basım Evi, 1. Baskı, 2019, İzmir, s.279.

⁵⁰¹ Arzu Öztürkmen, “Dansta “Millilik” ve “Yerellik” Kavramları Üzerine Düşünceler”, **Sanat Dünyamız**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı.85, 2002, İstanbul, s.152.

⁵⁰² M. Şevki Çapan, Selim Sırrı Tarcan’ın Zeybek Oyunu Derleme Çalışmaları, **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı.8, 2002, s.9.

⁵⁰³ Murat Öztürk, a.g.e., s.70.

Zeybek oyununun devlet lideri tarafından “mükemmelleştirilerek” Avrupalılara karşı millileştirildiği söylenebilir. Bu kullanım doğrudan toplumsal alanın bir ürünü olan zeybek dansının kalıplaştırılarak dönüştürüldüğü, donuklaştırıldığı anlamını da taşımaktadır. Zeybek dansının genellikle tek oynanan, düğün ve açık alanlarda sergilenen bir dans olduğu göz önüne alındığında onun salonlarda, müsamerelerde, milli bayramlarda oynanması, milli devlet söylemine eklemelendiği izlenimini vermektedir.

Zeybek oyunu için yukardaki metinde kullanılan “tekemmül etmek, bedii şekil almak” kelimeleri toplumsal anlamda ilkel olanın devlet eli ile mükemmelleştirildiğinin göstergesi iken, “salon” kavramı devlet alanını ve elitizmi çağrıştıran bir öge olarak zeybek oyununun mekânsal algısını değiştirmektedir. Diğer yandan bu oyunun devlet lideri tarafından sahiplenilmesi, zeybek imgesini zihninde taşıyan toplum ile devlet arasında bir aynılık unsuru olarak görülürken, bu aynılık zeybek imgesinin “milli devlet söylemi” tarafından kullanımına da kapı aralamaktadır. Zira zeybek mitinin “kahraman” imajının artık devlet tarafından temsil edildiği görülmektedir.⁵⁰⁴ Bununla birlikte halk kahramanı olan zeybek ve efelerin de söylem içerisinde dönüştürülmektedir.

3.5.1. Kahramanı Dönüştürmek

Mili mücadeleden önce efe ve zeybek türkülleri ile milli mücadeleden sonra onlar hakkında yazılmış olan anlatılar karşılaştırıldığında, bir halk kahramanı olan efe veya zeybeğin artık türkülere ve şiirlere yansıtacak şekilde “vatan, millet, düşmana karşı duruş” vurgusuyla anılır olduğu görülmektedir. Anlatılmak istenen dönüşüm, TRT THM Repertuvarında bulunan Yörük Ali Efe Türküsü ile Ziya Gökalp’in Yörük Ali’si karşılaştırıldığında ortaya koyulabilir. Bir tarafta halk söyleyişlerini ortaya koyan zeybek türkü geleneğindeki kahraman sergilenirken, diğer tarafta “milli söylemin” kahramanı sergilenmektedir:

Şu Dalma’dan geçdin mi
Soğuk sular içdin mi
Efelerin içinde
Yörük Ali’yi seçdin mi
Hey gidinin efesi
Efesi Efelerin efesi
Şu Dalmanın çeşmesi

⁵⁰⁴ Özçelik, “Batı Anadolu Eşkıyalık Tarihi”, s.7.

Ne hoş olur içmesi
Yörükde Ali'yi sorarsan
Efelerin seçmesi
Cepkenimin kolları
Parıldıyor pulları
Yörükde Ali geliyor
Açıl Aydın yolları⁵⁰⁵

Ziya Gökalp ise Yörük Ali'den 1922 yılında yayınlanan Küçük Mecmua'da:

Ey Yörük Ali sen bir kahramansın,
Güneşin dudağı anlından öper,
Yirmibeş yaşında bir genç arştasın,
Baş eğer önünde dağlar tepeler...

İzmir'e girerken yunan askeri,
Çobandın elinden kavalı attın...
Düşmandan vurarak yüzün neferi,
Tatlı şarabına zehirler kattın...

Tunçtan ayakların iki Hisar'da
Her kıta üstünde bir elin olsun!
Göstereceksin daimdir Türk bu diyarda:
Boğazda dev kadar heykelin olsun!⁵⁰⁶

ifadeleri ile Yörük Ali Efe'nin varlığını "Türk" varlığının teminatı olarak abideleştirmektedir. Ziya Gökalp'in Türkçülük bağlamında Cumhuriyetin önemli bir ideoloğu olduğu bilinmektedir. 1908 yılında Milli edebiyat akımı ile başlamış olan milliyetçi söylemin "Atatürk Dönemi" boyunca "Turan" vurgusu dışında devam ettiği söylenebilir.⁵⁰⁷

Cafer Efe⁵⁰⁸, Demirci Mehmet Efe⁵⁰⁹, Yörük Ali Efe⁵¹⁰, Sarı Zeybek,⁵¹¹ ve bir çok türküye de "vatan, millet, düşman vb." vurgusunun yansıdığı görülmektedir. Milli mücadele esnasında yazılmış olan türkülerin tespit edilemeyişi,⁵¹² bu türkülerin savaştan sonra kaleme alındığını göstermektedir. Yeni Cumhuriyetin ortaya koymuş olduğu

⁵⁰⁵ TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 801, "Şu Dalma'dan Geçtin mi", Derl. Muzaffer Sarısözen, Yöre: Nazilli. https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/su_dalma'dan_gectin_mi.pdf, Erişim Tarihi: 02.03.2021.

⁵⁰⁶ Bayrak, a.g.e., s.646-647.

⁵⁰⁷ Mahmut H. Şakiroğlu, "Atatürk Döneminde Başlatılan Tarih Çalışmaları Ve Halk Bilgisi Alanındaki Gelişmeler", **Erdem Dergisi**, Sayı.12, 1988, s.835.

⁵⁰⁸ Bayrak, a.g.e., s.652

⁵⁰⁹ Bayrak, a.g.e., s.648.

⁵¹⁰ Bayrak, a.g.e., s.645

⁵¹¹ Bayrak, a.g.e., s.652.

⁵¹² Burhan Kaçar, "Halk Şiirinde Zeybekler", **Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri**, 2004, Muğla, s.362.

milliyetçi söylemin halk şiirini de derinden etkilediği söylenebilir. Bu bağlamda efe ve zeybeklerin milli mücadele kahramanı olarak sergilendiği birçok eser göstermek mümkündür. Birkaç örnek konuya açıklık getirecektir:

Bütün Çukurova güney cephesi
Kurdu bölük bölük milis çetesi
Aydın'ın İzmir'in şanlı efesi
Göğsünü vatana kalkan eyledi⁵¹³

KAPTANİ ayrılmaz kemikle etin
Şanlı Türk ordusu oldu bir bütün
Tam yedi ülkeyi yenmiş milletin
Yarasını sarışında Zeybek var.⁵¹⁴

Göstermeye çalıştığımız dönüşümü net bir şekilde ifade etmesi dolayısı ile Gökçen Efe ile ilgili kaleme alınmış bir makaledeki ifadelere dikkat edilmelidir:

Böylece Kuva-yi Milliye ruhu gelecek nesillere aktarılırken, öte yandan kahramanlıkları ve maceralarıyla halkın belleğinde iz bırakan bu kahramanlara söz konusu destan vasıtasıyla yeniden hayat verilmiştir.⁵¹⁵

Bu yeniden hayat verme işlemi, “kavram” olarak “kahramanlık” imgesi sabit tutularak, hikâyesinin değiştirilmesi yolu ile gerçekleşmekte ve ifade edilen amaca hizmet ederek yaşama tutunabilmektedir.

Sonuç olarak milli kültür inşasında zeybek kurumu oyun, kıyafet ve geleneklerinin topluma tanındık ve samimi görünmesi, milli devlet idealine toplumsal iştiraki kolaylaştırmaktadır. Yeni rejim karşısında direnç oluşturabilecek büyük bir silah gücü de devlet söylemi ya da hâkim siyasal kültür tarafından içerilerek etkisiz hale getirilmektedir. Neticede önceden vurgulanmış olan, hâkim siyasal kültürün tahakküm etmek için kullandığı “manipülasyon, ikna, zorlama” seçeneklerinden, bir tür manipülasyonun kullanıldığı ve bu işlemde kullanılan zeybek imgesinin toplumu, rejmin hedeflerine yaklaştırdığı söylenebilir. Türk siyasal kültürünün hâkimiyet alanının nasıl bu kadar doğal bir şekilde kabul edildiğini, halk tarafından mitleştirilmiş olan zeybek figürü üzerinden ortaya koymak, siyasal kültürünün, toplumsal direnç mekanizmasını nasıl manipüle ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

⁵¹³ Kaçar, a.g.e., s.364.

⁵¹⁴ Kaçar, a.g.e., s.366.

⁵¹⁵ Mustafa Özşarı, “Gökçen Efe'nin Tarihsel Kişiliği ve Ziya Hannah'ın Gökçen Efe Destanı Üzerine”, **Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri**, 2004, Muğla, s.440

Halk tarafından zeybeklere yüklenen zulme karşı durma, kutsal işlev yüklenme gibi özelliklerin gerçekte var olup olmadığının aslında bu bakış açısına göre bir önemi yoktur. Kahraman olarak tasvir edilen zeybeklerin ve efelerin gerçekte tarif edilen mitsel portrenin dışında birçok olumsuz faaliyetlerinin olduğu bilinmektedir.⁵¹⁶ Böyle olsa bile ortada duran imge bu gerçekliğin dışında değerlendirilmektedir. Zira toplum tarafından kutsalla ilişkilendirilen, adalet arayışını temsil eden bir figür, imge, gösterge olarak zalime karşı duran ve devlete karşı bile olsa, halkı koruyan “zeybek miti”, siyasal kültür tarafından, bağlamından kopartılarak yeniden şekillendirilmektedir. Tam da bu noktada “zeybek” otoriteye karşı, zalime karşı mücadele veren halk kahramanının, Cumhuriyet dönemi ile birlikte “milli kahramana” ve dolayısı ile milli hedeflere entegre edilmiş bir mite dönüştürülmesi söz konusu olmaktadır. Sistem içerisinde devam eden adaletsizliklere rağmen zeybekliğin devlet söylemi tarafından içerilmesi, bu kurumun mental anlamda pasifize edildiğini göstermektedir. Bu noktadan sonra zeybek miti artık zulmün karşısında durma yetisini kaybederek milli devlet söylemi içerisinde bir manevra alanına sıkışmaktadır. Bu bağlamda zeybek mitinin sürdürülmesi ve yenilenmiş hali ile devamı, devletin emin ellerinde halka tekrardan sunulmaktadır. Artık sözü edilen “zeybek” ya da “efe” bir halk direnişin simgesi değil, devlet söyleminin güçlü bir mobilizasyon aracı haline gelerek milli kültür inşasında kullanılan bir metaa dönüştürülmektedir.

⁵¹⁶ Özçelik, “Batı Anadolu Eşkıyalık Tarihi”, s.32-36.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Siyasi kültür kavramı, siyasal olanın kültürel olanda gizli olduğunu göstermesi bakımından önemli bir araçtır. Belli kriz dönemlerinde siyasal kültür çalışmalarının revaç bulduğu gözlemlenmiştir. Olguların, sistem ve fiziki kurumlar arasındaki ilişki ile açıklanamayacağının anlaşılması kültür olgusunun önemini artırmıştır. Siyasal kültür yaklaşımın temel argümanı ise güven kavramı üzerine odaklanmaktadır. Zira vatandaşlık kültürü kavramı siyasal kültürle uyumlu bir toplumsal kültür ile mümkün olabilmektedir. Diğer yandan bu ilişkinin güvensizlik üzerine kurulu olması, toplumdaki bireylerin kendilik bilinçlerini zayıflatmakta, sivil alanı daraltmakta ve çeşitli olumsuz tepkilere sebep olmaktadır. Siyasal kültür ile toplumsal kültür arasında var olan ilişkinin bir diğer yönü ise birbirlerini etkileyerek dönüştürme çabalarıdır. Aralarında etkileşime dayalı bir ilişki biçimi olsa da hâkim siyasi kültürün modernleşme sürecinin sunmuş olduğu baskı araçlarıyla, etkin dönüştürücü konumdadır. Bununla birlikte siyasal kültür tanımları açıklayıcı kapasitesini artırabilmek noktasında mit ve sembollere yönelmiştir. Siyasal olan ile kültürel olanın kesişim noktasından duran siyasal kültür tanımları ile “mit” kavramına yüklenen anlamların zaman zaman büyük benzerlikler gösterdiği tespit edilmiştir.

Bu bağlamda ele alınan zeybek kültürünün oluşumunda ve toplum ile girdiği ilişki biçiminde, zeybek kültüründe var olan sembolik ifade biçimlerinin etkili olduğu görülmüştür. Zira zeybekler ve efelerin giyim kuşamında bulunan başlık, silahlar, cepken, ziynetler vb. öğelerin kolektif hafızada önemli “hâkimiyet” sembollerine işaret ettiği tespit edilmiştir. Diğer yandan, halk oyunu olarak, zeybek oyun figürlerine yüklenen anlamın da “hâkimiyet” kavramına atıfla anlaşıldığı görülmektedir. Benzer şekilde kızanlığa geçiş töreninde ortaya koyulan ritüelin eski şaman inanışları ve Anadolu Alevi Bektaşî kültürü ile yakınlıklar gösterdiği belirtilmelidir. Bu kültürel dokunun sembolik diline aşina olan zeybek kültürü, Alevi-Bektaşî kültürüne benzerlikleri ile kolektif hafızada bir üst dil oluşturabilmiştir. En önemli hâkimiyet ve güç sembolü olarak “kartal”, “aslan” ve “kırat” figürleri göze çarparken, bu temayı destekleyici birçok gösterge sunulmuştur. Bu bağlamda efe ve zeybekler kutsal olanla ilişkili bir figür olarak halk tarafından toplumsal hafızada mitleştirilmiştir.

Zeybek kurumu ve ya kültürü birçok çalışmada siyasal bir anlam yüklenmeden ele alınmıştır. Bunun temel sebebi ise Hobsbawm'ın sosyal eşkıyalar için ileri sürmüş olduğu ideolojiden yoksun oldukları ve iktidarı hedeflemedikleri argümanıdır. Oysa bir halk hareketi ya da muhalefetinin her zaman iktidarı hedeflemek zorunda değildir. İktidar hedeflememek, ortada duran bir hareketin siyasal alan dışı olduğunu göstermemektedir. Konuya egemenlik kavramı açısından yaklaşılması durumunda, efe ve zeybeklerin önemli bir coğrafyayı fiilen silah gücüyle ellerinde bulundurdukları bilinmektedir. Diğer yandan eşkıya çeteleri ilkel devlet formlarının ilk hallerine benzer bir yapı sunmaktadır. Atçalı Kel Mehmet örneğinde olduğu gibi zeybek hareketi, Osmanlı Devleti'nin yerel yöneticilerine rağmen “halk desteği ile” bir müddet Aydın vilayetinde iktidar olmuştur. Çakırcalı Mehmet Efe ise elindeki güce dayanarak devletten “neredeyse özerk bir alan” talep etmiştir.

Osmanlı Dönemi devlet-toplum ve devlet-zeybek ilişkisinde toplum, devletin adalet nizamının çökmesi dolayısı ile bir kurtarıcı imgesi olarak “zeybek” mitini kutsal ile ilişkili bir formda, hâkimiyet unsurlarını taşır şekilde anlamlandırılmıştır. Bir tür sosyal adalet arayışını ifade eden “zeybek miti”, -dolayısıyla zeybekler ve efeler-devlete karşı toplum tarafından desteklenmiştir. Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında devlet ile önemli ilişkiler kuran zeybekler, milli mücadele yıllarında düzenli ordunun işini kolaylaştırmış, bundan dolayı cumhuriyet rejimi ile iyi ilişkiler kurmuşlardır. Savaşın bitimi ile birlikte “milli kahraman” ilan edilen zeybeklerin devlet söylemine eklemlendikleri görülmektedir. Bu eklemlenme süreci ise zeybek kültürünün asli anlamda sonunu getiren bir süreci ifade eder. Zira toplumsal bir kahraman figürü olarak zeybekler ulus devlet inşası sürecinde kullanılmıştır. Devlet ya da onu temsil eder şekilde siyasal elit söylemi, gösterge bilimsel anlamda “biçim” olan halk kahramanı figürünü ya da imgesini sabit tutarak, hikâyesinden soyundurmuş, içini boşaltmış ve yeni “milli” anlatı biçimleri ile bu kahraman figürünü dönüştürmüştür. Dolayısıyla zeybek kültürünün bugün doğmuş olduğu bölgede bile salt folklor oyunlarına atıf ile anlaşılmasına sebep olmuştur. Sonuç olarak, muhalif bir konumda bulunan “zeybek miti” egemen söylem içerisinde dönüştürülerek milli kültür inşasında bir araç olarak kullanılmış ve devlet söylemi alanına eklemlenmiştir.

KAYNAKÇA

- Acar, F. ve Uslu, H. F. (2019). Siyaset sosyolojisi. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Acet, C. (2019). Dans üzerine yeni yaklaşımlar: zeybek dansı hareket semiyotikleri ile çağdaş dans koreografisi. 4 Mayıs 2020 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ejmd/issue/51509/668412> adresinden erişildi.
- Acun, F.(2016). Milli mücadele türküleri üzerine örnek bir çalışma. Folklor/Edebiyat Dergisi, (22)87, 85-114.
- Ahmad, F. (2006). Bir kimlik peşinde türkiye. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Akandere, O. (2007). Aydın kuvâ-yı milliyesi ile heyet-i temsiliye arasındaki ilişkiler. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 39, 303-335.
- Akarlı, E. D. (2018). Bir imparatorluğun arapsacı sonu. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 16. 10-31.
- Akça, B. (2000). Milli mücadele döneminde yörük ali efe'nin muğla ve havalisindeki faaliyetleri. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(2), 25-32.
- Akdağ, M. (1963). Büyük celali karışıklıkları, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Akdağ, M. (1975). Türk halkının dirlik ve düzenlik kavgası. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Akdoğan, A. (2006). Siyasal kültür ve sosyal sermayenin karşılaştırılması: türkiye için bazı çıkarımlar. Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi, 12, 162-187.
- Akdoğan, O. (1994). Zeybek kelimesinin kökeni. Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Türk Kültürü Dergisi, 374, 355-367.
- Akdoğan, O. (2004). Bir başkaldırı öyküsü zeybekler. İzmir: Sade Matbaacılık.
- Akgül, H. (1998). Manisa türküleri. Manisa: Emek Matbaacılık.
- Aktaş, G. (2014). Tiyatral özellikler açısından geleneksel türk halk oyunları. Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi, 4, 1-11.
- Alkan, T. ve Ergil, D. (1980). Siyaset psikolojisi. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Almond, G.ve Verba, S. (1963). Civic culture. California: Sage Publications.
- Altan, S. (2018). 1923-1938 dönemi arşiv belgeleri ışığında eşkıyalık faaliyetlerine genel bir bakış. Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 23(2), 631-642.

- Altınsoy, H.İ. Kerimoğlu, Muğla: Renk Ofset. (Tarih belirtilmemiş.)
- And, M. (2008). Kıyafetnameler ve giyim kuşam albümleri. Sanat Dünyamız Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, 107, 42-51.
- Arslan, S. (2014). Türklerde ağaç kültü ve hayat ağacı. Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi, 1(1), 59-71.
- Arslan, Z. (2000). Devletin hukuku, hukuk devleti ve özgürlük sarkacı. Doğu Batı Dergisi, 13, 65-86.
- Artun, Erman. (2011). Türk halkbilimi. Adana: Karahan Kitabevi.
- Aslan, E. Ş. ve Demirel, Ç. (2017). Tüketim toplumunda mesajın inşası ve bilinçdışı koşullandırma: global tekstil markalarının reklamları üzerine göstergebilimsel bir analiz. Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, 16, 234-264.
- Aslanoğlu, İ. (2001). Alevilikte temel inanç unsurları ve pratikler. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 20, 33-134.
- Avcı, A. Haydar. (1998). Sosyal isyancılık ve zeybekler. Folklor/Edebiyat Dergisi, 13, 212-230.
- Avcı, A. Haydar. (2004). Zeybeklik ve zeybekler tarihi. İstanbul: E Yayınları.
- Bakırlım Gül İstiyor Mercandan Türküsü, 02 Mayıs 2020 tarihinde <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=11411> adresinden erişildi.
- Balaban, T. (2017). Folklor ve ideoloji: folklorik malzemenin ulus inşasında kullanımı ve kadro örnekleme. 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi, 6(18), 617-627.
- Balandier, G. (2016). Siyasal antropoloji. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Barkey, K. (1999). Eşkıyalar ve devlet, osmanlı tarzı devlet merkezileşmesi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Barthes, R. (1975). The Pleasure of the text. New York: Hill and Wang.
- Barthes, R. (1979). Göstergebilim ilkeleri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barthes, R. (1998). Çağdaş söylenler. İstanbul: Metis Yayınları.
- Barut, E. ve Odacıoğlu, M. C. (2018). Anlambilim teorilerindeki temel ve yan anlam kavramları ve anlambilim-çeviribilim ilişkisi. Tarih Okulu Dergisi, 33, 927-943.
- Başaran, M. ve Haykıran, A. S. ve Özçelik, A. (2018). Atçalı kel mehmet efe. İstanbul: Kitap Yayınevi.

- Baykara, T. (2015). Zeybekler (zeybek elbisesi giyme yasağı), Ersal Yavi (Ed.), Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri İçinde (ss. 247-252), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Bayrak, M.(2014). Eşkîyalık ve eşkıya türkûleri, Ankara: Özge Yayınları.
- Berger, A. Asa. (1989). Political culture and public opinion. New Brunswick and New Jersey: Transaction Publisher.
- Bolat, B. S. (2005). Fransız inkılabı'nın türk modernleşme sürecine etkileri. Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, 6(1), 149- 167.
- Boratav, P. N. (2000). Halk edebiyatı dersleri. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Boratav, P. N. (2016). 100 soruda türk folkloru. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Boratav, P. N. (2016). 100 soruda türk halk edebiyatı. İstanbul: BilgeSu Yayınları.
- Boratav, P. N. (2017). Folklor ve edebiyat. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Cangür, A. (2013). Batı anadolu'da "efelik ve eşkıyalık" türkûleri ve hikâyelerinin edebi yönden incelenmesi. Yayınlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.
- Chandler, D. (2017). Semiotics. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Chilton, S. (1988). Defining political culture. The Western Political Quarterly, 41(3), 419-445, 4 Mayıs 2020 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/448596> adresinden erişildi.
- Çağaptay, S. (2009). Türkiye islâm, laiklik ve milliyetçilik. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çaha, Ö. (2000). İdeoloji ve hukuk arasında devlet. Doğu Batı Dergisi, 13, 87-116.
- Çaha, Ö. (2000). Aşkın devletten sivil topluma. İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları.
- Çalışkan, K. (2016). Siyasal kültür: yeni yaklaşımlara genel bir bakış. Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi, 4(2), 23-46.
- Çalışkan, K. (2017). Siyasal kültür teorisi: 'the civic culture' ve eleştirisi. Amme İdaresi Dergisi, 50(1), 27-66.
- Çapan, M.Ş. (2002). Selim sırrı tarcan'ın zeybek oyunu derleme çalışmaları. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8, 1-20.
- Çatalbaş, R. (2011). Türklerde hayvan sembolizmi ve din ilişkisi. Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi, 3(12), 49-60.
- Çetin, H. (2003). İnsan ve siyaset: siyasetin psikolojik temelleri. Ankara: Siyasal Kitabevi.

- Çetin, H. (2004). Türk toplum sözleşmesi. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Çobanoğlu, Ö. (2010). Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, S. (2020). Abakan türklerinin (sagay) destanlarında halk inançları bağlamında “dağ kültü”. Türk Kültürü ve Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 1, (1), 43-58
- Çufadar, N. (2019). Köroğlu destanı’nda atın mitolojik göstergeleri. Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, 25 Temmuz 2020 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/786379> adresinden erişildi.
- Danışman, Z. (1993). Koçi bey risalesi. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- De Saussure, F. (1998). Genel dilbilim dersleri. İstanbul: Multilingual.
- Demirci, Y.Z.(1938). Köy halk türküleri. İstanbul: Burhaneddin Matbaası.
- Demirsipahi, C. (1975), Türk halk oyunları. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dinçer, Ö. (2018). Siyasetnâmeleri yeniden okumak. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Dittmer, L. (1977). Political culture and political symbolism: toward a theoretical synthesis. World Politics, Cambridge University Press, 29(4), 552-583, 12 Nisan 2020 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/2010039> adresinden erişildi.
- Doğan, C. (2011). II. mahmut dönemi osmanlı merkezileşme politikasının doğu vilayetlerinde uygulanması. Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 6(4), 505-521.
- Dural, H. (2005). Bize derler çıkırca, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Durdu, Z. (2018). Siyasal kültür, modern devlet ve demokrasinin demokratikleştirilmesi. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11(61), 575-582.
- Dursun, D. (1999). Anayasa yapımında temsil sorunu. Yeni Türkiye Dergisi, 30, 557-562.
- Dursun, D. (1999). Türk siyasi hayatında klasik/geleneksel sistemden modern sisteme geçiş çabaları. Yeni Türkiye Yayınları, Türkler Ansiklopedisi, 14, 581-591.
- Duvarcı, A. (2004). Zeybek başlığındaki iğne oyları. Namık Açıkgoz ve Mehmet Naci Önal (Ed.), Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri İçinde (ss. 233-260). Muğla, Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Duverger, M. (2007). Siyaset sosyolojisi. İstanbul: Varlık Yayınları.

- Duverger, M. Siyasal rejimler. İstanbul: Sosyal Yayınları. (tarih belirtilmemiş)
- Duymaz, Ali ve Şahin H.İ. (2008). Halil İbrahim Şahin, “Kaz Dağlarında dağ, ağaç ve ocak kültü üzerine inanış ve uygulamalar. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11(19), 116-126.
- Ekici, M. (2013). Türkü incelemelerinin yöntemi üzerine bir değerlendirme, Kadir Pürlü (der.), Kültürümüzde Türkü Sempozyumu Bildirileri Cilt.1 İçinde (ss.43-50), Sivas: Es Ofset Matbaacılık.
- Eliade, M. (2017). İmgeler ve simgeler. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, M. (2018). Şamanizm. Ankara: İmge Kitabevi
- Eren, M. A. (2004). Tarihsel Süreç İçerisinde Zeybek Giyim ve Kuşamı. Namık Açıkgoz ve Mehmet Naci Önal (Ed.), Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri İçinde (ss. 2213-232). Muğla, Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Ergene, B. A. (2001). On ottoman justice: interpretations in conflict (1600 – 1800), Islamic Law and Society. 8(1), 52-87. 20 Temmuz 2020 tarihinde https://www.researchgate.net/publication/233618848_On_Ottoman_Justice_Interpretations_in_Conflict_1600-1800 adresinden erişildi.
- Ergin, M. (1994). Dede korkut kitabı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ergin, M. (2011). Orhun abideleri. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergun, P. (2012). Türk kültüründe ağaç kültü. Ankara: T.C. Başbakanlık Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Erhat, A. (1982). Mitoloji sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erkan, S. (2020). Halk hikâyelerinden cem ritüellerine bir şiirin yeniden bağlamlandırılması örneği: kırat semahı, Millî Folklor Dergisi. 16(125), 123-137.
- Eroğlu, T. (2017). Türkiye’deki halk oyunlarının temel özellikler, tür ve dağılım bakımından incelenmesi. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 42, 67-78.
- Ersoy, R. (2013). Folklor çalışmalarının 100. yılında “folklor-milliyetçilik” ilişkisi üzerine bazı düşünceler. Millî Folklor Dergisi, 99, 51-62.
- Ersoy, S ve Ersoy, S. (2012). Hacı bektaş-ı velî türbesi’nde bulunan semboller ve anlamları. Alevilik Araştırmaları Dergisi, 4, 281-294.
- Ersoylu, H. (2015). Türk kültüründe kuşlar. İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Esin, E. (1985). Türk kültür tarihi iç asya'daki erken safhalar. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Farabî. (2018). Mutluluğun kazanılması. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Faroqui, S. (2016). Devletle başa çıkmak. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Fırlı, E.R. (2006). Türkiye'de alevilik ve bektaşılık. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Fiske, J. (1996). İletişim çalışmalarına giriş. Ankara: Ark Yayınları.
- Gazimihal, M. R. (1991). Türk halk oyunları kataloğu. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürü Araştırma Dairesi Yayınları.
- Geertz, C.(1972). Deep play; notes on the balinese cockfight. Daedalus, 101(1), Myth, Symbol, And Culture, 1-37. 23 Kasım 2020 tarihinde <http://www.jstor.org/stable/20024056> adresinden erişildi.
- Gencer, B. (2003). Türk siyasî kültürü: analitik bir çerçeveye doğru. Liberal Düşünce Dergisi, 32, 97-118.
- Gendzel, G. (1997). Political culture: genealogy of a concept. The Journal of Interdisciplinary History, 28(2), 225-250. 12 Şubat 2020 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/206403> adresinden erişildi.
- Gezgin, D. (2017). Bitki mitosları. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Gökçe, M. ve Kurt, S. (2019). Ağaç kültü örneğinde muğla ve civarında eski inanışlar. I. Uluslararası Antalya Yörük Sempozyumu İçinde (ss.128-147), Antalya Üniversitesi.
- Gökçe, O. ve Turan, E. (2013). Siyasal kültür. Orhan Gökçe (Ed.), Siyaset Sosyolojisi, İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Gözütok, T. (2011). Eşkiyalık ve çakırcalı mehmet efe'nin türk edebiyatına izdüşümü. Türkbilig Dergisi, 21, 49-72.
- Guiraud, P. (1994). Göstergebilim. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Gümü, İ. (2020). Umurü'l-ümera'nın söyleminde iktidar alameti olarak adalet. Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, 9, 443-459.
- Güven, M. (2014). Türk halk oyunlarında kartal figürü. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 51, 285-302.
- Güven, T. (2016). Osmanlı imparatorluğu'nda ayanlar, sermaye birikimi ve girişimcilik. Türkiye İslam İktisadı Dergisi, 3(1), 63-88.

- Hanioğlu, Ş. (1983). Osmanlıcılık: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. (Cilt.5, ss. 1389-1393), İstanbul İletişim Yayınları.
- Hanioğlu, Ş. (2009). Siyasal Temsil Olayının Osmanlıdaki Yeri, Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, (Der.), Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme İçinde (ss.361-368), Bursa: Dora Yayınları.
- Harvey, J. (2008). Giysiler, renk ve anlam. Sanat Dünyamız Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, 107, 76-85.
- Heywood, A. (2007). Siyaset. Ankara: Adres Yayınları.
- Hobsbawm, E. J. (2011). Eşkıyalar. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Huizinga, J. (1995). Homo ludens: oyunun toplumsal işlevi üzerine bir deneme. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Huntington, S. ve Dominguez, J.I. (1975). Siyasal gelişme. Ankara: Siyasal İlimler Derneği Yayınları.
- Işık R. (2004). Türklerde ağaçla ilgili inanışlar ve bunlara bağlı kültürler. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9(2), 89-106.
- İnce, R. (1936, 27 Temmuz). Efelikten efendiliğe. Cumhuriyet.
- İrem, N. (2008). Klasik osmanlıda adalet rejimi ve 1839 gülhane kırılması. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 4(1)5, 149-174.
- Kabadayı, T. (2013). "Hakkaniyet" adaletin temelidir. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 15, 49-57.
- Kaçar, B. (2004). Halk şiirinde zeybekler. Namık Açıkgoz ve Mehmet Naci Önal (Ed.), Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri İçinde (ss. 361-367). Muğla, Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1980). Eski türk dini. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kara, İ. (2019), Hilafetten islam devletine çağdaş islam siyasi düşüncesinin ana istikametleri ve problemleri. Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 24(47), 1-109.
- Karademir, A. (2015). Düünden bugüne zeybekler ve oyunları, Ersal Yavi (Ed.), Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri İçinde (ss.272-276), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Karaoğlu, H. (2015). Anadolu'da Hz. Ali tasavvurları. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26, 37-70.

- Keyder, Ç. (2017). Türkiye’de devlet ve sınıflar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (1983). Osmanlı batılılaşması. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, (Cilt.1, ss. 147-152), İstanbul, İletişim Yayınları.
- Kınalızade, A. (2014). Ahlâk-ı alâî. Mustafa Koç (Der.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kırık, H. (2018). “Adalet” toplumundan “özgürlük” toplumuna(!) teleolojik bir sıçrama olarak türk modernleşmesinin kavramsal çözümlenmesine katkı. Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi, Özel Sayı, 165-180.
- Kırman, A. (2004). İsyancı ahlakında “şeytana bel bağlamak”. Namık Açıkgöz ve Mehmet Naci Önal (Ed.), Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri İçinde (ss.341-366). Muğla, Muğla Üniversitesi Yayınları,
- Kışlalı, A. Taner. (2011). Siyaset bilimi. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kim, Y.C. (1964). The concept of political culture in comparative politics, The Journal of Politics, 26(2), 313-336, 12 Mayıs 2020 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/2127599> adresinden erişildi.
- Kiraz, İ. (2008). Millî mücadele’de bir destan demirci mehmet efe. Ankara: BRC Matbaası.
- Klinkenberg, J.M. (2000). Precis de semiotique general. Paris: De Boeck University.
- Korkmaz, Z. (2003). Eski türklerdeki ağaç kültürünün islami devirlerdeki devamı. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten, 51, 99-110, 23 Temmuz 2020 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/pub/belleten/issue/45321/566584> adresinden erişildi.
- Köksal, H. (2014). Zeybeklik (Efelik) Kurumunun Geleneksel Değerleri ve And İçirilmesi Töreni, 3 Ağustos 2020 tarihinde https://actaturcica.files.wordpress.com/2020/01/vi_ii_03.pdf adresinden erişildi.
- Kömbe, İ. (2013). Dünya düzeninin temelleri: adalet dairesi literatürüne giriş. Divan Disiplinler Arası Çalışma Dergisi, 18 (35), 139-198.
- Kömbe, İ. (2014). Adalet dairesinin teşekkülü ve temel kavramları. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Köse, N. (2004). Destanlarımız ve zeybek türkülerimiz. Türk Kültürü Dergisi, 494-495, 672- 686.
- Kúnos, Ignács, Türk halk edebiyatı. (yayın evi, yer ve tarih belirtilmemiş.)

- Küçük, A. (2016). Egemenlik (hâkimiyet), halk egemenliği ve milli egemenlik tartışmaları ve egemenlik anlayışında esaslı dönüşüm. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, 6, 311-361.
- Lane, R. (2010). *Karşılaştırmalı siyaset sanatı*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Mardin, Ş. (1985). 19. yüzyılda düşünce akımları ve osmanlı devleti. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, (Cilt.2, ss. 342-351), İstanbul, İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1985). İslamcılık. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, (Cilt.5, ss.1401-1402), İstanbul, İletişim Yayınları.
- Mirzaoğlu, F. G. (2000). *Zeybek türküleri ve dansları*. Yayınlanmamış doktora tezi. Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Mirzaoğlu, F. G. (2001). Türkülerin işlevleri ve zeybek türküleri. *Türkbilig Dergisi*, 2, 76-91.
- Mirzaoğlu, F. G. (2004). Anlatım tutumu özellikleri açısından zeybek türküleri. *Namık Açıkgoz ve Mehmet Naci Önal (Ed.), Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri İçinde* (ss. 275-290). Muğla, Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Mirzaoğlu, F. G. (2014). Zeybeklik geleneği bağlamında efe, zeybek, kızan: kavramlar, tanımlar ve törenler. 03 Ağustos 2020 tarihinde https://actaturcica.files.wordpress.com/2020/01/vi_ii_06.pdf adresinden erişildi.
- Niray, N. (2009). *Siyasal kültür yazıları*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Noyan, B. (2015). *Folklorda ve Yaşamda Aydın Efesi*, Ersal Yavi (Ed.), *Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri İçinde* (ss. 75-90), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Ocak, A.Y. (2007). *İslam-türk inançlarında hızır yahut hızır-ilyas kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ocak, A.Y. (2018). *Türkler türkiye ve islam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oğultürk, H. (2015). *Bölgelerin Işığı Altında: Zeybek Oyunları, Yöre, Tür ve Giyim Kuşamları*, Ersal Yavi (Ed.), *Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri İçinde* (ss. 277-283), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Oğultürk, H. (2015). *Türkiye Milli Dans Bölgeleri Coğrafya Haritası*. Ersal Yavi (Ed.), *Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri İçinde* (ss. 268-271), İstanbul: Doğu Kitabevi.

- Oktan, A. (2008). Türk sinemasında hegemonik erkeklikten erkeklik krizine: yazı-tura ve erkeklik bunalımının sınırları. Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, 5(2), 152-166.
- Oktay, C. (2009). Yargı açısından kuvvetler ayrılığı ve siyasal kültür, E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay, (Der.), Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme İçinde (ss.483-516), Bursa: Dora Yayınları.
- Oktay, C. (2017). Siyasi kültür okumaları. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1985). Batılılaşma sorunu. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, (Cilt.1, ss. 134-138), İstanbul, İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1985). Osmanlı imparatorluğunda millet. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi. (Cilt.4, ss. 996-1000), İstanbul, İletişim Yayınları.
- Oruç, E. (2011). Çakıcı dağdan inmiyor. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Ozankaya, Ö. (1971). Köyde toplumsal yapı ve siyasal kültür. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Önal, M. N. (2009). Kutsalın türk kültüründeki izleri: tanrısal simgecilik. Millî Folklor, 84, 57-72.
- Örnek, S. V. (2016). Türk halkbilimi. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Öz, B. (2008) Alevilik nedir?. İstanbul: Der Yayınları.
- Öz, M. (2019). Kanun-u kadimin peşinde: osmanlı’da çözülme ve gelenekçi yorumcuları. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öz. M. (2013). Zülfikar Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Cilt.44, ss.554-556), 08 Mart 2021 tarihinde, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zulfikar#1> adresinden erişildi.
- Özbilgin, M. Ö. (2003). Zeybeklik kurumu ve zeybek oyunları. Yayınlanmamış doktora tezi. Ege Üniversitesi, İzmir.
- Özbilgin, M. Ö. (2014). Zeybeklik kurumu ve zeybek oyunları. Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi, 4, 11-20.
- Özboyacı, İ. (2015). Ege’de zeybek giyimi ve kışlık olarak kullanılan aba, Ersal Yavi (Ed.), Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri İçinde (ss. 234-246), İstanbul: Doğu Kitabevi.

- Özbudun, E. (1993). State elites and democratic political culture in turkey. 12 Haziran 2020 tarihinde <http://repository.bilkent.edu.tr/handle/11693/51313> adresinden erişildi.
- Özcan, A.(2018). Ama eşkıyalık çağı kapandı: modern türkiye’de son kürt eşkıyalık çağı (1950-1970). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özçelik, A. (2019). Batı anadolu eşkıyalığının bir mit haline geliş serüveni. Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi, 2(5), 337-338.
- Özçelik, A. (2019). Batı anadolu eşkıyalığının türk tarih yazımında ele alınışı üzerine yapısal bir inceleme. Olcay Pullukçuoğlu Yapucu, Cihan Özgün, Ali Özçelik, (Ed.) Batı Anadolu Eşkıyalık Tarihi İçinde (ss.1-60), İzmir: Ege Üniversitesi Basım Evi.
- Özer, İ. (1996). Siyasal kültür, demokrasi ve demokratik değerler. Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 14(1), 71-98.
- Özkaya, Y. (1994). Milli mücadelede ege çevresi. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özsarı, M. (2004). Gökçen efe’nin tarihsel kişiliği ve ziya hannah’ın gökçen efe destanı üzerine. Namık Açıkgoz ve Mehmet Naci Önal (Ed.), Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri İçinde (ss. 435-443). Muğla, Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Öztelli, C. (1983). Halk türküleri. İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım.
- Öztoprak, B. (2016). Türk Romanında efelik ve efeler üzerine bir inceleme. Yayınlanmamış doktora tezi, Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir.
- Öztürk, A. (2018). Bilinmeyen bir hz. ali cenknamesi. IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler El Kitabı İçinde (ss. 309-331) Ankara.
- Öztürk, O. M. (2006). Zeybek kültürü ve müziği. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Öztürk, Ş. (2019). Türk kültüründe aslan. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 2(2), 18-39.
- Öztürkmen, A.(2002). Dansta “millilik” ve “yerellik” kavramları üzerine düşünceler. Sanat Dünyamız, Yapı Kredi Yayınları, 85, 151-158.
- Pamuk, Ş. (1999), 100 soruda osmanlı-türkiye iktisadi tarihi, 1500-1914. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Parsa, A. Fatoş ve Olgundeniz, S. S, İletişimde göstergibilim ve anlamlandırma sürecini örneklerle değerlendirme. 12 Haziran 2020 tarihinde

https://www.researchgate.net/publication/308779238_ILETISIMDE_GOSTERGEBILIM_VE_ANLAMLANDIRMA_SURECINI_ORNEKLERLE_DEGERLENDIRME adresinden erişildi.

- Pösteği, N. (2014). Türk Sinemasında “Sosyal İsyancı” Efeler: Atçalı Kel Mehmet ve Dokuz Dağın Efesi, 03 Ağustos 2020 tarihinde https://actaturcica.files.wordpress.com/2020/01/vi_ii_24.pdf adresinden erişildi.
- Pye, L. W. (1991). Political culture revisited, *Political Psychology*, 12(3), 487-508, 12 Mayıs 2020 tarihinde, <https://www.jstor.org/stable/3791758> adresinden erişildi.
- Quartet, D. (2005) 19.yüzyıl osmanlı imparatorluğu; 1700-1922. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rifat, M. (2007). Homo semioticus ve genel göstergebilim sorunları. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rosamond, B. (2005). Political culture. (Ed.) Barrie Axford vd. New York: Routledge, *Politics: An Introduction*, 57-85.
- Roux, J.P. (2005). Orta asya’da bitkiler ve hayvanlar. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Royce, A. Peterson. (2003). Dans. *Türkbilig Dergisi*, 6, 163-172.
- Sanlı, L. (2005). Politik kültür ve toplumsal hareketler. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Saralp, P. (2015). Orta Asya Bozkırlarından Kartal Yuvalarına, Ersal Yavi (Ed.), *Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri İçinde* (ss. 182-219), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Sarıbay, A. Yaşar ve Öğün, S. Seyfi. (2013). Politik bilim. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Sarıbay, A. Yaşar. (2014). Global bir bakışla politik sosyoloji. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Sarıbay, Y. (1999). Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu. *Yeni Türkiye Osmanlı Ansiklopedisi*, (Cilt.7, ss.411-419), Ankara, Yeni Türkiye Yayınları.
- Sertoğlu, M. çakırcalı efe nasıl vuruldu. İstanbul: Güven Basımevi. (tarih belirtilmemiş)
- Sığircı, İ. (2020). Göstergebilim uygulamaları. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Sokullu, E. Ş. C. (2016). Siyasal Kültür, Sabri Sayarı, Hasret Dikici Bilgin, (Der.), *Karşılaştırmalı Siyaset İçinde* (ss. 101-122), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Street, J. (1994). Political culture - from civic culture to mass culture, *British Journal of Political Science*, Cambridge University Press, 24(1), 95-113, 12 Mayıs 2020 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/194187> adresinden erişildi.
- Şakir, Z. (2015). Eski Efeler, Ersal Yavi (Ed.), *Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri İçinde* (ss. 116-133), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Şakiroğlu, M.H. (1988). Atatürk döneminde başlatılan tarih çalışmaları ve halk bilgisi alanındaki gelişmeler. *Erdem Dergisi*, 12, 831-878.
- Şapolyo, E. B. (2015). Efe, zeybek, kızan yaşayışları ve âdetleri, Ersal Yavi (Ed.), *Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri İçinde* (ss. 221-233), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Şen, İ.T. (2019). Ankara etnografya müzesi'nde yer alan hamayıl ya da bugünkü adıyla muskalıklar. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 99, 542-555.
- Tekin, A. (2008). *Aleviler ve bektaşiler arasında*. İstanbul: BilgeOğuz Yayınları.
- Timur, N. (2011). *Folklor ve ideoloji*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Timur, T. (1983). Osmanlı ve batı. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. (Cilt.1, ss.139-146), İstanbul, İletişim Yayınları.
- TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 1052, "İslamoğlu Türküsü", (Der). Yılmaz İpek, Yöre: Uşak, 26 Kasım 2020 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/islamoglu_derler_benim_adima.pdf adresinden erişildi.
- TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 1111, "Gök Tepeyle İnönü'nün Arası" (Der). Muzaffer Sarısözen, Yöresi: Eskişehir, 14 Ekim 2020 tarihinde, https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/goktepe'yle_inonu'nun_aras_i.pdf adresinden erişildi.
- TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 1652, "Sarı Zeybek Türküsü", (Der). Muzaffer Sarısözen, Yöre: Ege, 16 Ekim 2020 tarihinde [https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sari_zeybek_su_daglara_yaslanir_\(2\).pdf](https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sari_zeybek_su_daglara_yaslanir_(2).pdf) adresinden erişildi.
- TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 1789 "Duman Olur Tepelerin (Cuma Efe)",(Der). TRT Ekibi, Yöre: Balıkesir, 5 Kasım 2020 tarihinde

https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/duman_olur_tepelerin_yollari.pdf
adresinden erişildi.

TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 183, “Sarı Zeybek” (Der). Ahmet Yamacı, Yöre: Burdur, 12 Ekim 2020 tarihinde [https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sari_zeybek_su_daglara_yaslanir\(1\).pdf](https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sari_zeybek_su_daglara_yaslanir(1).pdf) adresinden erişildi.

TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 264, “Binip De Kır Atıma Hayladım Dizgin”, (Der). Muzaffer Sarısözen, Yöre: Denizli, 13 Ekim 2020 tarihinde <https://edebiyatvesanatakademisi.com/siirler/detay/binip-de-kir-atima-hayladim-dizgin/35916> adresinden erişildi.

TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 2962, “Sinanoğlu Derler Benim Adıma”, (Der). TRT Müzik Daire Başkanlığı, Yöre: Afyon, 15 Kasım 2020 tarihinde [https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sinanoglu_derler_benim_adima_\(afyon\).pdf](https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/sinanoglu_derler_benim_adima_(afyon).pdf) adresinden erişildi.

TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 298, “Gökçen Efe”, (Der). Muzaffer Sarısözen, Yöre: İzmir, 17 Kasım 2020 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/gokcen_efem_iner_gelir_inisten.pdf adresinden erişildi.

TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 3449, “Efeler Geliyor Dört Atlı”, (Der). Ahmet Günday, Yöre: Manisa-Akhisar, 19 Kasım 2020 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/efeler_geliyor_dort_atli.pdf adresinden erişildi.

TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 3780, “Osmanımın Tesbihi”, (Der). Efe Savaş Sargın, Yöre: Antalya, 2 Mart 2021 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/osman'imin_tesbihi_var_da_mercandan.pdf adresinden erişildi.

TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, TRT Repertuar Numarası: 3861, “Nazoğlu’nun Biber Gibi Benleri”, (Der). Atınç Emnalar, Yöre: Aydın, 4 Mart 2021 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/nazoglu'nun_biber_gibi_benleri.pdf adresinden erişildi.

- TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı, TRT Repertuvar Numarası: 4193, “Kerimoğlu Türküsü”, (Der).Ahmet Çakır, Abdurrahim Karademir, Yöre: Muğla, 7 Mart 2021 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/kerimoglu_duvarlardan_atladi.pdf adresinden erişildi.
- TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı, TRT Repertuvar Numarası: 801, “Şu Dalma’dan Geçtin mi”, (Der). Muzaffer Sarısözen, Yöre: Nazilli, 2 Mart 2021 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/su_dalma'dan_gectin_mi.pdf adresinden erişildi.
- TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı, TRT Repertuvar Numarası: 925, “Ak Çeşmeden Sular İçtim Kanmadım”, (Der). Ali Can, Yöre: Elmalı, 6 Kasım 2020 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/akcesmeden_sular_ictim_kanmadim.pdf adresinden erişildi.
- TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı, TRT Repertuvar Numarası:1714, “Kerimoğlu”, (Der). Muzaffer Sarısözen, Yöre: Bodrum. 12 Aralık 2020 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/kerimoglu_su_daglari_asiyor.pdf adresinden erişildi.
- TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı, TRT Repertuvar Numarası:1815, “Süpürün Hanayları Osman Geliyor”, (Der). Ankara Devlet Konservatuvarı, Yöre: Ege, 11 Kasım 2020 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/supurun_hanaylari_osman_geliyor.pdf adresinden erişildi.
- TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı, TRT Repertuvar Numarası: 1986, “Alettin’e Vardım Durmadım”, (Der). Mansur Kaymak, Yöre: Denizli, 14 Kasım 2020 tarihinde https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/alettin'e_vardim_emme_durmadim.pdf adresinden erişildi.
- Tunç, Z. ve Akbulut, Y. (2016). Eski türk devletlerinin destanlarına göre kurttan ve ağaçtan türeme. Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 3(1), 87-89.
- Turan, İ. (1986). Siyasal sistem ve siyasal davranış. İstanbul: Der Yayınları.

- Turan, İ. (2009). Türkiye’de Siyasal Kültürün Oluşumu, Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, (Der.), Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme İçinde (ss.517-546), Bursa: Dora Yayınları.
- Turan, O. (2019). Türk cihan hâkimiyeti mefkûresi tarihi. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Turhan, S. (2003). Notalarıyla türkülerimiz ve hikâyeleri. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Turhan, S. (2010). Manisa türkeleri ve oyun havaları. Ankara: Manisa Valiliği İl Özel İdaresi Kültür ve Sanat Yayınları.
- Türk, H.B. (2012). Çoban ve kral: siyasetnamelerde ideal yönetici imgesi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkmen, F. (1987). Ege’de efe hikâyeleri. Milli Kültür Dergisi, 56, 38-40.
- Türkoğlu, S.(2015). Tarih içinde zeybek kıyafeti, Ersal Yavi (Ed.), Efeler: Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri İçinde (ss. 91-103), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Türkyılmaz, Z. (2019). Cumhuriyet dönemi milli kültür inşasında bir propaganda aracı olarak zeybek kültürü. Olcay Pullukçooğlu Yapucu, Cihan Özgün, Ali Özçelik, (Ed.), Batı Anadolu Eşkıyalık Tarihi İçinde (ss.277-294), İzmir: Ege Üniversitesi Basım Evi.
- Uçan, H. (2008). Dilbilim, göstergebilim ve edebiyat eğitimi, Ankara: Hece Yayınları.
- Uğurlu, N. (2009). Halk türkülerimiz. İstanbul: Örgün Yayın Evi.
- Uluçay, Ç. (1955). 18 ve 19.yüzyıllarda saruhan’da eşkıyalar ve halk hareketleri. İstanbul: Berksoy Basımevi.
- Uluçay, Ç. (1968). Atçalı kel Mehmet. İstanbul: AS Matbaası.
- Uyanık, E. ve Özçelik, A. (2014). Zeybek kültüründe yüze çıkma ve kır serdarlığı, 03 Ağustos 2020 tarihinde https://actaturcica.files.wordpress.com/2020/01/vi_ii_04.pdf adresinden erişildi.
- Uzun, M. (1994). Düldül maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Cilt.10, ss.20-21), 10 Mart 2021 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/duldul> adresinden erişildi.
- Üzüm, İ (2002). Kızılbaş maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Cilt.25, ss.546-557). 8 Şubat 2021 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/kizilbas> adresinden erişildi.

- Veren, E. (2011), Yörük ali efe 'nin kızanlarından arpazlı kara ali efe (Oğlu Orhan Karaslan ile Söyleşi), 03 Ağustos 2020 tarihinde https://actaturcica.files.wordpress.com/2020/01/vi_ii_02.pdf adresinden erişildi.
- Vergin, N. (2003). Siyasetin sosyolojisi: kavramlar, tanımlar, yaklaşımlar. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Yağmur, S. G. ve Fidan, A. G. (2020). Türk devletlerinde mesuliyet anlayışı. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Dergisi, 25(247), 329-335.
- Yardımcı, M. (2016). Köroğlu'nda ve edebiyatımızda at kültürü, 3 Şubat 2021 tarihinde <https://silo.tips/download/krolunda-ve-edebiyatimizda-at-klt-2#> adresinden erişildi.
- Yavi, E. (2015). Efeler: kökenleri, eylemleri, töreleri, dansları, giysileri. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Yavuz, B. G. (2010). Zeybekler. İzmir: Efe Ofset ve Matbaacılık.
- Yavuz, Y.Ş ve Ünal, Z. (1993). Cebraile maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Cilt.7, ss.202-204), 27 Şubat 2021 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebrail> adresinden erişildi.
- Yayla, A. (2015). Siyaset bilimi. Ankara: Adres Yayınları.
- Yetkin, Ç. (1980). Türk halk hareketleri ve devrimler. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Yetkin, S. (2019). Ege'de eşkıyalar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yılmaz, N. (2013). Sosyalleşme sürecinin siyasallaşma boyutu. Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi, 9(19), 320-321.
- Zıllıoğlu M. (2018). İletişim nedir?. İzmir: Cem Yayınevi.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Ahmet ATALAY

Doğum Yeri ve Tarihi :

Eğitim Durumu

Lise Öğrenimi : Ali Fuat Kadirbeyoğlu Anadolu Lisesi

Lisans Öğrenimi : Yıldız Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari
Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve
Uluslararası İlişkiler

İletişim

e-posta Adresi : ahmet.atalay@mail.com

Tarih : 11/05 /2021