



**T.C.
E G E Ü N İ V E R S İ T E S İ
Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**KAFKASYA KÖKENLİLERİN HAFIZA MEKÂNLARI
ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: İZMİR, İSTANBUL VE
DÜZCE/SAKARYA ÖRNEĞİ**

Doktora Tezi

Tuğba ERDEM

Türk Tarihi Anabilim Dalı İZMİR

2022

T.C.
E G E Ü N İ V E R S İ T E S İ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

**KAFKASYA KÖKENLİLERİN HAFIZA MEKÂNLARI
ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: İZMİR, İSTANBUL VE
DÜZCE-SAKARYA ÖRNEĞİ**

Doktora Tezi

Tuğba ERDEM

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN

Türk Tarihi Anabilim Dalı

Türk Tarihi Doktora Programı

ETİK KURALLARA UYGUNLUK BEYANI

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğm “Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları zerine Bir Araştırma: İzmir, İstanbul Ve Düzce-Sakarya rneğ” adlı doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Tuğba ERDEM

ÖNSÖZ

2015 yılında başladığım doktora eğitimimi, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nde sürdürebilme fırsatını yakalamam benim için her zaman onur kaynağı olmuştur. Kendimi başka hiç kuruma bu kadar yakın hissedemezdim.

Yüksek lisans tezimde de danışmanlığımı yürüten kıymetli hocam, Prof. Dr. Abdullah Temizkan ile doktora tez konumu titizlikle belirledik. Doktora tezim Kafkasya araştırmaları kapsamına giriyordu. Yüksek lisans tezimde de aynı alanı çalıştığım için konuya bazı aşinalıklarım vardı. Ancak doktora tezim Türkiye'de Yaşayan Kafkasya kökenliler üzerine bir çalışma olunca, bir başka ifade ile öznesi insan olunca sosyoloji, antropoloji, siyaset bilimi gibi diğer sosyal bilimler disiplinleri kapsamında derinlemesine okumalar yapmak kaçınılmaz olmuştı. Zorlu ancak bir o kadar ufuk açıcı bu süreçte hocamın titizlikle bu okumaların üzerinde durması ve kendisiyle tartışma fırsatı bulabilmem benim bu süreçteki en büyük avantajımdı.

Bir başka avantajım doktora tezimin danışman hocam Prof. Dr. Abdullah Temizkan yürütücülüğünde gerçekleştirilen 115K357 sayılı “Türkiye’de Yaşayan Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları” isimli TÜBİTAK 1001 projesinin bir ürünü olmasıdır. TÜBİTAK’tan proje kapsamında aldığımız destekle, çalıştığım topluluk üyeleri ile yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirme ve gözlem yapabilme fırsatı buldum. Söz konusu destekle, çok sayıda katılımcıya ulaşabilme imkânı yakalayabilmiş olmak, bu çalışmanın benzer alandaki ilgili diğer çalışmalara göre temsil gücünü önemli ölçüde arttırmaktadır.

İZMİR/2022

TUĞBA ERDEM

ÖZET

Bu çalışmada, yaklaşık bir buçuk asır yıl önce topraklarının Rus işgaline uğraması sebebiyle anavatanları Kafkasya'dan sürgün edilerek Anadolu'ya gelen Kafkasya kökenlilerin, sembolik öğeler üzerinden geçmişi yaşatma ve bu geçmişi kuşaklar arasında aktarma süreçleri üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın amacı, semboller temelinde yaşanan ve yaşatılan tarihin ve bunun kimlik kurucu etkisinin açıklanabilmesidir. Bu amaçla tezimiz Pierre Nora'nın "Hafıza Mekânları" teorisine dayandırılmıştır. Hafıza Mekânları, tarihsel hafızanın güçlenmesine katkıda bulunan maddi ya da fikri düzendeki her anlamlı birimdir: Anma törenleri, bayramlar, anıtlar, müzeler, önemli tarihler, kutsal yerler, dernekler, folklor... Tüm bu birimler sembolik bir anlam taşırlar. Bu sembolik anlam ise bir toplumun tarihî, coğrafi faktörlerin etkisi ve o toplumun kültürel değerleriyle şekillenir. Bu sebeple semboller, ortak geçmiş ve ortak kültür değerleri etrafında birleşen bir toplum için "aitlik işareti" olarak işlev görürler.

Tez çalışması kapsamında yapılan teorik okumalara ek olarak İzmir, İstanbul ve Kafkasya kökenlilerin yoğun olarak yaşadığı Düzce-Sakarya bölgesinde alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Alan araştırmasında nitel araştırma yöntemleri kullanılarak 214 kişi ile yarı yapılandırılmış mülakat yapılmıştır.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda, Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenli toplumun tarih algısının çeşitlilik arz ettiği görülmüştür. Ayrıca 1864'den günümüze kadar kuşaklar farklılaştıkça, bazı hafıza mekânlarının önemini yitirdiği, bazı hafıza mekânlarının ise topluluk üyelerini bir arada tutabilmek için yeni inşa edildiği görülmüştür. Ayrıca daha çok kültürün sembolik yönüne önem veren kaynak kişiler tarafından zaman zaman daha vurgulu etnik kimlik söylemi geliştirilmesi, bizi kültür ve kimliğin iki ayrı değişken olarak ele alınması gerektiği sonucuna götürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kafkasya kökenliler, Toplumsal Bellek, Sembol, Hafıza Mekânı, Kimlik

ABSTRACT

In this study, The process of keeping the past alive and transferring this past between generations through symbolic elements of people of Caucasian origin who came to Anatolia by being exiled from their homeland of the Caucasus due to the Russian occupation of their lands about a century and a half ago has been emphasized.

The aim of the study is to explain the history lived and kept alive on the basis of symbols and its identity-building effect. For this purpose, our thesis is based on Pierre Nora's theory of "Realms of Memory". Realms of memory are every meaningful unit at material and/or mental order contributed refreshment of historical memory: memorials, feast days, monuments, museums, especial dates, sacred spaces, associations, folklore... These units carry a symbolic meaning. The symbolic meaning is also take form by history of society, effects of geographic factors and cultural values of society. Therefore, symbols function as "sense of belonging" for a society unified around mutual history and cultural values.

In addition to the theoretical readings made within the scope of the thesis, area study was carried out in İzmir, Istanbul and Düzce-Sakarya region, where Caucasian origins live intensely. In the area study, semi-structured interviews were conducted with 214 people by using qualitative research methods.

As a result of our research, it was found that history perception of the community of Caucasia's descents in Turkey has varied. Moreover, as the generations differed from 1864 to the present, it has been seen that some realms of memory have lost their importance and some of them have been newly built to keep the members of the community together. Furthermore, the emergence of a more accentuated ethnic identity discourse by the interviewees who give importance to the symbolic aspect of culture at times, we have come to the conclusion that culture and identity should be treated as two separate variables.

Key Words: Descents of Caucasia, Social Memory, Symbol, Realms Of Memory, Identity

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖNSÖZ	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VI
TABLolar LİSTESİ	IX
ŞEKİLLER LİSTESİ	X
KISALTMALAR	XII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Toplumsal Hafıza Kuramı.....	6
1.2. Annales Ekolü ve Tarih Yazım Yöntemi	9
1.3. Pierre Nora ve “Hafıza Mekânları” Kavramı	11

İKİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMA MEDOLOJİSİ

2.1. Alan Araştırması	14
2.1.1. Alan Araştırmasında Kullanılan Yöntem	14
2.1.2. Örneklem.....	17
2.1.3. Araştırma Sahası	19
2.2. Araştırma İle İlgili Literatür.....	21
2.2.1. İlgili Akademik Çalışmalar ve Çalışmanın Önemi	21
2.2.2. Temel Kaynaklar	24

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1864-1923 DÖNEMİNDE KAFKASYA KÖKENLİLERİN SEMBOLLER TEMELİNDE TARİH ALGISI

3.1. Osmanlı Döneminde Kafkasya Kökenlilerin Örgütlenmeleri.....	29
3.2. Anadil.....	32
3.3. Cemiyetçilik.....	35
3.4. Tek Tarih Ortak Gelecek Misyonu.....	38

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1923-1950 DÖNEMİNDE KAFKASYA KÖKENLİLERİN SEMBOLLER TEMELİNDE TARİH ALGISI

4.1. Ulusal Kimlikle Bütünleşme: “Şehitlikler.....	41
4.2. Ulus Devlet İnşası ve “Mağduriyet” Söylemleri.....	47
4.2.1. Cumhuriyet Dönemi Dil Politikaları.....	47
4.2.2. Çerkes Ethem” Meselesi.....	50
4.2.3. Kayıp Dönem” Algısı.....	56

BEŞİNCİ BÖLÜM

1950’DEN GÜNÜMÜZE KADAR OLAN SÜREÇTE KAFKASYA KÖKENLİLERİN SEMBOLLER TEMELİNDE TARİH ALGISI

5.1. Mekânlar.....	45
5.1.1.”Anavatan Kafkasya.....	66
5.1.2. İnşa Edilen Mekân: Kefken Anıt Mezarı.....	74
5.1.3. Yapılandırılmış Mekânlar.....	79
5.2. Anadil.....	86
5.3. Bayrak.....	96
5.4. Anma Töreni: 21 Mayıs 1864.....	102
5.5. Tarihi Şahsiyetler.....	108

5.6. Şecereleler	111
5.6.1. Soy Bilgisi	111
5.6.2.Sülale Damgası	113
5.7. Sembolik Objeler	117
5.8. Folklor	124

SONUÇ VE ÖNERİLER	130
KAYNAKLAR DİZİNİ	142
EKLER	169
TEŞEKKÜR	173
ÖZGEÇMİŞ	174

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Katılımcıların illere ve kökenlerine göre dağılımı.....	21
Tablo 2. Köy Adlarının değişim	48



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Düzce’de Kafkasya Kökenlilerin Yaşadığı Yerleri Gösteren Harita	18
Şekil 2. Düzce Taşköprü Camii bahçesinde yer alan şehitlik	45
Şekil 3. Şehitlikte yer alan isimler ve sülale adları	46
Şekil 4. Düzce’den Abhaz-Gürcü savaşına katılıp şehit olan kişiler	69
Şekil 5. İzmir, Bayındır, Arıkbaşı Köyü, Görüşme yaptığımız bir kişinin evinde kendisi tarafından Kafkasya’dan getirilen taş ve toprak.....	71
Şekil 6. Düzce, Köprübaşı köyü Adige (Çerkes) Kültür Evi	80
Şekil 7. Düzce, Köprübaşı köyü Adige (Çerkes) Kültür Evi’nde sergilenen üç ayaklı yemek masası	81
Şekil.8. Düzce, Köprübaşı köyü Adige (Çerkes) Kültür Evi’nde sergilenen seccade	81
Şekil 9. Düzce, Köprübaşı köyü Adige (Çerkes) Kültür Evi’nde sergilenen Kamalar	82
Şekil 10. Sakarya, Maksudiye Çerkes Kültür Evi, gündelik kullanılan eşyalar	83
Şekil 11. Sakarya, Maksudiye Çerkes Kültür Evi, geleneksel çalgılar ve Adige bayrağı	83
Şekil 12. Sakarya, Maksudiye Çerkes Kültür Evi, geleneksel kıyafetler.....	84
Şekil 13. Ficcın Restoran’ın tabelası (çev. Anadolu ve Kafkasya Mutfağı	85
Şekil 14. Adige Bayrağı’nın Sembolik Olarak Günlük Hayatta Kullanımından Örnekler.....	98
Şekil 15. Jineps Gazetesi (10.05.2014	105
Şekil 16. Düzce, Küçük Mehmetler Köyü’nden Katılımcımızın Muhafaza Ettiği Demir Damga	115
Şekil 17. Aile Damgasının Bileklik Olarak Kullanımı	117
Şekil 18. Adige Bayrağı ve Sülale Damgası İşlemeli Yüzükler	119
Şekil 19. Günlük Hayatta Sembolik Olarak Yer Verilen Dans Figürlü Objeler.....	119
Şekil 20. Çerkes Kamasının Sembolik Olarak Günlük Hayatta Kullanımından Örnekler.....	120
Şekil 21. Günlük Hayatta Sembolik Olarak Yer Verilen At Figürleri.....	120
Şekil 22. Düzce Adige Kültür Evi’nde sergilenen maddi kültür unsurları	121
Şekil 23. Tohumu Kafkasya’dan getirilen sedef çiçeğinin kurutulmuş hali	123

KISALTMALAR

AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
AP	Adalet Partisi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
CKMP	Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi
KAF-DER	Kafkas Dernekleri
KAF-FED	Kafkas Dernekleri Federasyonu
TİP	Türkiye İşçi Partisi
TUBİTAK	Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırmalar Kurumu

GİRİŞ

Tarih, sadece geçmişin bir izdüşümü değildir. Tarih toplumsal ilişkileri biçimlendirirken, toplumsal örgütlenmeler de varlıklarını sürdürebilmek için tarih bilgisine ihtiyaç duyarlar (Akkoç, 2008, s.22). Bu sebeple tarih, tüm sosyal inşalarda başvurulan temel argümanları içerisinde barındırmaktadır.

Öznesi insan olan bir konunun, sosyoloji, antropoloji ve diğer sosyal bilimler disiplinlerini dâhil etmeden doğru anlaşılması mümkün değildir. Bu ön kabulde başlayan tez çalışmamız, aynı zamanda Prof. Dr. Abdullah Temizkan'ın yürütücülüğünde 115k357 sayılı “Türkiye’de Yaşayan Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları” isimli Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurulu (TUBİTAK) 1001 projesinin bir çıktısını teşkil etmektedir. Proje kapsamında yapılan alan çalışmasında, İstanbul, İzmir, Ankara büyükşehir örneklemi ile Sivas, Kayseri-Uzunyayla ve Düzce-Sakarya kırsal bölge örneklemelerini içeren geniş bir sahada, toplamda beş yüz kişi ile yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem gerçekleştirilmiştir. Çalışmamızda, konunun daha detaylı incelenmesi için örneklem kapsamı İzmir, İstanbul ve Düzce-Sakarya bölgesi ile sınırlandırılmıştır.

Tez çalışmamın teorik temelini teşkil eden “Hafıza Mekânları” kavramı, Annales Okulu temsilcilerinden biri olan Fransız tarihçi Pierre Nora tarafından ortaya atılmıştır. Annales Ekolü, yirminci yüzyılda yeni bir tarih anlayışı ile ortaya çıkmış ve on dokuzuncu yüzyıl tarihçiliğini geleneksel konuma düşürerek, bir kırılma noktasını temsil etmiştir (Sönmez, 2008, s.8). Sosyal tarihçilik anlayışını ön plana çıkaran bu ekol, insan faaliyetlerinin tamamını ele almaktadır (Yeğen, 2016, s.26). Annales Ekolü, olaylardan oluşan geleneksel tarih anlayışının yerine sorun odaklı bir tarih anlayışı benimser. Uzun süreli değişim konularına önem veren ekol, bunları ortaya koyabilmek için de diğer sosyal bilimler disiplinleri ile işbirliği içerisinde hareket etmiştir (Ayan, 2011, s.76).

Çalışmamız, sosyal tarihçilik yöntemiyle, “Türkiye’de Yaşayan Kafkasya Kökenliler” in kimlik ve kültürlerinin devamını sağlayan motivasyon kaynaklarını “Hafıza Mekânları” kavramı ışığında tarihi bir perspektif içinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler, Kafkasya’nın yerli topluluklarından olan ancak ataları yaklaşık bir buçuk asır yıl önce Rus işgali nedeniyle

topraklarından ayrılmak zorunda kalarak Anadolu'ya yerleşen toplulukları karşılamak için kullanılmıştır. Çalışmamızda, öncelikle, “köken” kavramının kullanılmasının iki sebepleri üzerinde durmak gereklidir. Tez çalışmamızda kimlik kavramı sorunsallaştırılmış ve çalışma grubumuzu tanımlarken “köken” kavramı bilinçli olarak tercih edilmiştir. Çünkü tarafımızca kimlik sabit bir veri olarak değil, sübjektif kriterlere dayalı değişken bir veri olarak ele alınmıştır. Nitekim, günümüzde Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenliler, atalarından farklı olarak göçmenlik statüsünden çıkmış ve kökenleri bağlamında eski kültür ve gelenekleriyle kendilerini ve geçmişlerini tanımlayan bireyler haline gelmişlerdir. “Muhacir” veya “göçmen” kavramı ise sadece anavatanlarını terk etmek zorunda kalan ve göç/sürgün hadisesini tecrübe etmek zorunda kalan birinci kuşak için kullanılmıştır. Aksi halde, ataları "muhaçir" olan sonraki kuşaklar için de aynı kavramın kullanılması kimliğin değişkenliğini zedelemektedir. Aynı zamanda, “Kafkasya Kökenliler” kavramı çalışmamızda, Çerkesler (Adıge), Ubıhlar, Osetler, Çeçenler, Abhazlar, Karaçay-Malkarlılar olmak üzere alan çalışmasında yer verdiğimiz, Türkiye’de yaşayan farklı Kafkasya kökenli toplulukları karşılamak için kullanılmıştır. Alan çalışmasına katkı yapan örneklem içerisinde, ağırlığı Adıge ve Abhazlar oluşturmaktadır. Ancak örneklem içerisinde yer alan ve sayıca oranı düşük olan Ubıhlar, Osetler, Karaçay-Malkarlar gibi etnik toplulukların zaman zaman bu topluluklar ile angaje olduğu görülmüştür. Örneğin; hâlihazırda Düzce bölgesinde yaşayan az sayıda Ubıh katılımcının, Adıge toplumu ile aynı sosyal çevreyi paylaştığı ve aynı cemiyet içerisinde yer aldığı görülmektedir. Bir başka açıdan da, alan verilerine göre, Türk etnik kökeninden gelmesine rağmen bir Karaçay-Malkar, benzer kültürel hassasiyetler taşıyan bir başka Kafkasya kökenliye kendisini daha yakın hissedebilmektedir. Yine Osetlerin bir kısmı, kendilerini Çerkes topluluğunun bir parçası olarak görmektedir (Özgür, 2014, s.397). Bu hususa dikkat çekebilmek adına, çalışmamızda, tesadüfî bir şekilde karşımıza çıkan farklı kökene mensup kişilerin görüşlerine yer verilmiş ve tüm katılımcıları karşılamak için de köken kavramı kullanılmıştır.

Kafkasya kökenliler için Türkiye’de yaygın olarak kullanılan “Çerkes” adlandırması üzerinde durmak gerekir. İlk olarak, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda, Türkçe ve Ermenice kaynaklarda geçen “Çerkes” terimi, Adıge dilini

konuşan toplulukları işaret etmek için kullanılmıştır (Avagyan, 2004, s.15-16). 1864 yılında Rusların Kafkasya'daki nihai zaferi sonrasında Kafkasya kökenliler Anadolu topraklarına gelmiş ve gelenlerin büyük çoğunluğunun Batı ve orta Kafkasya'da yaşayan Adıge halkından oluşmasından dolayı, Osmanlı memurlarınca diğer Kafkas topluluklarından gelen halklar da kayıtlara “Çerkes” olarak geçmiştir (Besleney, 2016, s.28). Osmanlı döneminde kurulan ilk örgütlemelerde de “Çerkes” isminin kullanıldığı görülmektedir. Kafkasya kökenli tarihçi İsmail Berkok (1958), “Her Adıge Çerkes’tir ancak her Çerkes Adıge Değildir” formüleştirmesiyle Çerkesliği bir üst adlandırma olarak görmektedir (s.65). Türkiye’de halen bu konuda bir terminoloji karışıklığı yaşandığı ve üç yaklaşımın ön plana çıktığı görülmektedir (Besleney, 2016, s.28). Bunlardan ilki, Anadolu’ya gelmiş tüm Kuzey Kafkasya halklarını içerek şekilde kavramın kullanılmasıdır (Besleney, 2016, s.29) Ancak zamanla bu kullanımın bırakıldığı ve “Çerkes” üst kimliğinin kapsamının daraldığı görülmektedir (Uçar, 2021, s.304). 1980’li yıllarda Türk milliyetçiliğinin etkisiyle, Türk kökenli Kafkasyalı gruplar kendilerini Çerkes kimliğinden arındırma çabalarına girmiş bunun aksine Adıge, Abhaz ve Çeçenler ise Çerkes kimliğini ön plana çıkarmışlardır (Uçar, 2021, s.304-305). Bu kimlik vurgusuyla beraber, Adıge, Abhaz, Abaza ve Ubıhlar Çerkes olarak tanımlanmaya başlanmış, zaman zaman bu gruba Osetler de dahil edilmiştir (Besleney, 2016, s.29). Çeçenler ve Dağıstanlılar ise Çeçen-Rus savaşlarında diğer Kafkasya kökenli grupların tutumlarıyla bu tanımın dışında bırakılmışlardır (Uçar, 2021, s.305). 1992-1993 Abhaz savaşı ve sonrasında Abhazya’nın bağımsızlığı ilan etmesi, kimlik tanımlamalarını tekrardan şekillendirmiş ve Adıge ile Abhaz kimlikleri birbirinden farklılaşmaya başlamıştır (Besleney, 2016, s.30). Daha önce Adıgelere yakın olan Abazalar ise daha sonra Abhaz kimliğine yakınlaşmışlar ve hatta ikisinden de bağımsız olarak “Abaza Kimliği” ne vurgu yapmaya başlamışlardır (Besleney, 2016, s.29-30). Bu ayrışmalar sebebiyle günümüzde Çerkes kelimesi büyük ölçüde Adıgelere karşılamak için kullanılsa da siyasi söylemlerle ilişkisi sebebiyle bu tanımlamaların her an değişebileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Biz bu çalışmada, artık akademik çalışmalarda Çerkes adının Adıgelere ifade etmek için kullanılmasının büyük oranda benimsendiğini düşündüğümüz için Çerkes kelimesini kullandığımızda Adıgelere kast ediyor olacağız. Tüm Kafkasyalıları ifade etmek istediğimizde ise “Kafkasya

Kökenliler” ifadesini kullanacağız.

Çalışmamızda, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin hafıza mekânları ve hafıza mekânlarının kimlik kurucu etkileri 1864’den günümüze olmak üzere uzun bir süreç içerisinde ele alınmıştır. Bu zamansal uzunluk her dönemin kendi dinamikleri içerisinde değerlendirilmesini zorunlu kılmış ve konu üç döneme ayrılarak incelenmiştir. Bu dönemsel ayırım kuşak kavramına ve kuşaklararası aktarıma da dikkat çekmektedir. Toplum bilimsel yaklaşıma göre kuşaklar, benzer kültürel değerlere sahip 25-30 yıllık aralarla değişen gruplardır (Dalkıran, 2018, .37). Bu açıdan bakıldığında, yüz elli yıldan fazla bir süreyi kapsayan çalışmamız kapsamında, toplamda beş kuşağın hafıza mekânları bağlamında tarih algısından bahsedilmek mümkün olsa da her dönem arasında net bir kuşak ayrımı yapabilmek zordur. Burke (2011) çalışmasında, kuşaklara uluslar gibi hayali cemaatler olarak bakılması gerektiğini önermektedir. Deneyimleri ve anıları, onların bir önceki kuşağa ve bir sonraki kuşağa karşı birleşmelerini sağlamaktadır (s.175).

1864-1923 yıllarını kapsayan dönem aralığı, Kafkasya’nın bağımsızlığı için bizzat mücadele vermiş, Kafkasya’da doğmuş ve sürgünü yaşamış birinci kuşağı ve ikinci kuşağı kapsamaktadır. Birinci kuşağı oluşturan Kafkasya muhacirleri, bu açıdan sonraki kuşaklardan oldukça farklı bir yerde durmaktadır. Bu sebeple söz konusu dönem aralığında elimizdeki birkaç yazılı metinden hareketle, onları yeni vatanlarında bir arada tutan motivasyonlar ve hafıza mekânları tespit edilmeye çalışılmıştır.

1923-1950 yıllarını kapsayan dönem aralığı ise, imparatorluktan ulus devlete geçiş gibi Türk siyasi tarihinde önemli dönüm noktalarını içermektedir. Cumhuriyetin kurulması ile birlikte ulus inşa süreci ve bu süreçte uygulanan politikalar şüphesiz Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlileri de etkilemiştir. Bu dönem aralığında, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin hafıza mekânlarının tespiti, devlet-toplum ilişkisi ve kimlik politikaları bağlamında söz konusu toplulukların nasıl etkilendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1950’den günümüze kadar olan süreç ise hem Kafkasya’nın hem de Türkiye Cumhuriyeti’nin siyasi tarihinde önemli gelişmelerin yaşandığı döneme denk

gelmektedir. Post-truth¹ bir çağda yaşıyor olmamız sebebiyle çağdaş kimlikler daha karmaşık hale gelmiş ve birçok faktörün etkisine girmiştir. Bu dönem aralığında söz konusu faktörlerin de etkisiyle Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin hafıza mekânlarının neler olduğu, tarihi olaylara bakışlarının hangi dinamiklerce belirlendiği ve hangi sembolik unsurların kimliklerini belirlemede etkili olduğu yapılan alan çalışmasının bulgularıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.



¹ Raptis (2020) tarafından (akt. , Çelik, 2021, s. 1546) bu kavram, “*nesnel doğruluğun kamuoyu kanısı oluşturmakta, duygulardan ve inançlardan daha az etkili olduğu durumlara ilişkindir ya da işaret eder*” şeklinde açıklanmaktadır. Bu durum post-modernist sürecin bir uzantısı olarak görülerek, bireyin akıl ve duygu arasındaki mücadelesine dikkat çekilmektedir (Çelik, 2021, s. 1540).

1.BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Tez çalışmamızın kuramsal ve kavramsal çerçevesi oldukça geniştir. Ancak bu kuramların ilgili başlıklar altında tartışılması konunun daha iyi anlaşılması bakımından tarafımızca uygun görülmüştür. Bu sebeple bu bölümde, çalışmamızın ana dayanak noktası olan Fransız tarihçi Pierre Nora'nın "Hafıza Mekânları" kavramının anlaşılması ölçüsünde kavramsal ve kuramsal çerçeveye genel hatlarıyla yer verilmiştir.

1.1.Toplumsal (Kolektif) Hafıza Kuramı

İnsanlık tarihinde yaşanan savaş deneyimleri, soykırımlar gibi bireyler üzerinde derin izler bırakan travmatik deneyimlerin kişisel hafızalarca ortaya çıkarılması, yeni bir tarihin kapılarını aralamış ve hafıza çalışmaları yirminci yüzyıldan itibaren giderek artan bir ivme kazanmıştır (Neyzi, 2011, s.5-6). Hafızanın felsefe, sosyoloji, nöroloji, psikoloji, tarih gibi farklı disiplinler tarafından çalışılması, farklı bakış açılarının etkisiyle kavramın tanımının, kapsamının ve sınırının önemli ölçüde genişlemesine yol açmıştır (Keleş, 2021, s.8).

Çalışmamızda hafızaya ilgimiz, geçmiş ve geleceğin ortasında şimdiki zamanda kimlik inşası için yaşanmış, işitilmiş veya yapılandırılmış bir hafızaya ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple bireysel anlatılardan yola çıkarak, toplumsal olana, toplumsal hafızaya değinilecektir.

Jean Baudrillard'ın (1985) (akt. Morley ve Robins, 2011, s.131), "*Gerçek, eskisi gibi olmaktan çıktığı zaman, nostalji, tam bir anlam kazanır*" sözü bu noktada oldukça anlamlıdır. Toplumsal hafıza, toplumlar tarafından tarihe damga vuran savaş gibi travmatik olayların hatırlanma ihtiyacına bağlı olarak akademik çalışmalarda önem kazanmıştır. İlk elden bireysel tanıklıklar sunabilen insan sayısının azalmasına bağlı olarak toplumsal hafıza öncelikle bir hatırlama aracı olarak ön plana çıkmıştır.

Toplumsal hafıza ve onun ortaya konulma yolları çeşitli çalışmalarda ele alınmıştır. Bu noktada 1925 yılında yayınlanan "Kolektif Bellek Üzerine" isimli çalışmasında Maurice Halbwachs, bireysel belleği, grup belleğinin bir parçası olarak konumlandırarak hafıza çalışmalarına yeni bir yön kazandırmıştır (Weedon ve Jordon, 2012, s. 145). Halbwachs (2016), "Kolektif Hafıza" yaklaşımıyla, hafızayı geçmişe ait

bilgilerin bireyler tarafından muhafaza edilmesi olarak değil, geçmişin bireyin içinde yer aldığı gruplara bağlı toplumsal çerçevelerin yardımıyla yeniden üretilmesi olarak kavramsallaştırmaktadır (s.13). O'na göre, kolektif hafızanın ön planında, gerek grubun kendi tarihinden, gerekse temas halinde oldukları gruplarla ilişkilerden kaynaklanan olaylar ve deneyimler yer almaktadır (Halbwachs, 2017, s.33). Kolektif belleğin içine aldığı gruplar, milletlerden, etnik veya dini gruplara hatta yerel topluluklar ve ailelere kadar büyüklük ve karmaşıklık bakımından değişkendir (Weedon ve Jordon, 2012, s.144). Halbwachs, paylaşılan sosyal çevreler dışında bir hafızanın mümkün olamayacağını, bu çerçevenin kayması ve parçalanmasının kişisel hafızada da değişikliklere hatta unutmaya yol açacağını belirtmektedir (Assmann, 2010, s.37). Çünkü ona göre, bir grubun üyesi olarak, bu grubun bakış açısından bakarak ve grubun üyeleri için ortak olan tüm kavramlara başvurarak hatırlama eylemi gerçekleştirilir (Halbwachs, 2017, s13). Bu yönüyle hafıza ancak toplumsal olarak üretilen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilgin ise, toplumsal belleğin iki biçiminden söz etmektedir: Resmi bellek ve canlı bellek (2013, s.15). O'na göre resmi bellek olayların hatıralarına değil nasıl hatırlandıklarına odaklanır, otoriteler ve toplumdaki hâkim gruplar tarafından belirlenir ve resmi tarihle inşa edilir. Canlı bellek ise olayların kurban veya faili olarak olayları yaşayanların insanların inşa ettiği bellektir (Bilgin, 2013, s. 15). Resmi bellek kurduğu geçmiş olaylar içerisinde seçerken, canlı bellek ise geçmişe maruz kalmıştır (Bilgin, 2013, s.15). Bilgin'in ister resmi ister canlı bellek olsun, hafızanın her şekilde bir toplumsal inşa süreci olduğunu ortaya koyduğu görülmektedir.

Bir Mısırolog olan Jan Assmann, toplumsal bellek kavramını bir üst kavram olarak ele almaktadır. Toplumsal bellek kavramı içerisinde “İletişimsel Bellek” ve “Kültürel Bellek” kavramlarını öne sürmektedir (Assmann, 2018, s.53). O'nun “İletişimsel Bellek” adını verdiği kavram, yakın geçmişe ilişkin anıları kapsamaktadır. Bu bellek gruba, zamana bağlıdır ve sadece taşıyıcıları ile sınırlıdır (Assmann, 2018, s.58). Kültürel bellek ise daha uzak geçmişe uzanmaktadır. Kültürel bellekte, özellikle kökene ait hatıralar ön plandadır. Gerçek tarih yerine hatırlanan tarih önem taşır (Assmann, 2018, s.60) İkisi arasındaki en önemli fark kültürel belleğin iletişimsel belleğe göre biçimlendirilmiş olması ve törensel niteliklere sahip olmasıdır (Assmann,

2018, s.67). Bu sebeple kültürel bellekte, belleğin aktarım araçları olarak, bayramlar, ritüeller, mekânlar ve sembolik figürler ön plana çıkmaktadır (Assmann, 2018, s.68).

Hatırlama ve unutma edimi, zaman içerisindeki toplumsal ve kültürel uygulamalardaki değişim ve kırılmaları anlamlandırmak için önemlidir (Biçel, 2013, s.61). Toplumsal belleği, paylaşılan anılar olarak ele alacak olursak, hatırlanan olaylar kadar hatırlanmayanlar da önem kazanmaktadır (Stone ve Hirst, 2014, s.315). Çünkü toplumsal belleğin kurulumu geçmişte yaşanan bazı olayların diğer olaylara göre daha fazla ön plana çıkarıldığı bir ayıklama işlemiyle gerçekleştirilir (Bilgin, 2013, s.30). Bilgin (2013) çalışmasında, toplumsal bellekte en çok hatırlanan anıların grupta en çok yaygın olan görüşe tekabül edenlerin olduğunu belirtmektedir (s.30). Stone ve Hirst (2014) ise, bu en fazla hatırlanan anılar olduğu gibi, en çok susulan konular olduğunu söylemekte, toplumsal bellekte topluluk tarafından paylaşılan bir sessizliğe dikkat çekmektedir (s.314). Söz konusu çalışmada, bu sessizliğe “*kamusal sessizlik*” adı verilmektedir (Stone ve Hirst, 2014, s.314.). Ancak; bu ön plana çıkarılan veya arka plana atılan, bir başka ifadeyle, sessizliğin söylem olduğu anılar her kuşakta aynı değildir. Bir önceki kuşağın toplumsal belleği sonraki kuşaklara aktarılsa da her kuşakta hafıza yenilenir ve dönüşüm gerçekleşir (Bingöl, 2019, s.17). Bu açıdan bakıldığında toplumsal hafıza, şimdiden elde edilen veriler yoluyla geçmişin sürekli bir şekilde yeniden inşa edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sontag (2003) çalışmasında, hafızanın bireysel olduğunu ve ancak insanın ömrü ile sınırlı olduğunu, bu bağlamda kolektif hafızanın bir hatırlama olamayacağını ancak bir şartlandırma olduğunu belirtmektedir (s.86). Bilgin (2013) ise, çalışmasında, kolektif hafızada bu şartlandırmanın grubu temsil eden kişiler tarafından yapıldığını söylemekte ve bu kişilere “*bellek müteşebbisleri*” adını vermektedir (s.30). Ancak bugün kolektif hafızanın kurucu unsurlarından söz edecek olursak, kolektif hafızaya etki eden bireyleri aşan birçok faktörü ele almak gerekmektedir. Bunların başında medya ve gelişen iletişim teknolojileri bulunmaktadır. Medya tarafından, geçmiş imgesi belirli grupların taleplerine göre yeniden canlandırılabilen ve hatta istismar edilebilmektedir (Assmann, 2010, s.39). Kimliklerin coğrafi sınırları aşması ve karmaşık hale gelmesi gibi, toplumsal hafızaların da kontrolü yeni değişkenler dâhil oldukça zorlaşmaktadır.

1.2. Annales Ekolü ve Tarih Yazım Yöntemi

Annales Ekolü, yirminci yüzyılın başlarında Fransa’da ortaya çıkmıştır (Kınlı, 2015, s.503). Annales Ekolü’nün, tarih yazımı, konu ve yöntemler konusunda getirdiği yenilikler, tarih araştırmalarında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur (Sönmez, 2008, s.8). Bir disiplin olarak tarihin ortaya çıkışı ve zaman içerisinde geçirdiği evrimlerin incelenmesi şüphesiz bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak Annales ekolünün başlattığı tarihçilik anlayışının dinamiklerini kavrayabilmek, çalışmamızın teorik temelini teşkil eden ve bu geleneğin bir temsilcisi olan Fransız tarihçi Pierre Nora’nın “Hafıza Mekânı” kavramını daha iyi irdelememize yardımcı olacaktır.

1929 yılında Fransa’da Lucien Febvre ve Marc Bloch tarafından geleneksel tarih yazımına bir tepki olarak “Annales Dergisi” çıkarılmaya başlanmış ve bu dergi yeni bir tarih yazım yönteminin geliştirilmesine öncülük etmiştir (Kınlı, 2015, s.508). Annales Dergisi çerçevesinde gelişen yeni tarih yaklaşımının uygulandığı bilimsel çalışmalar konu olarak ve bakış açısı olarak farklılıklar arz etse de, çalışmaların temel prensiplerinde sağlanan ortaklık bu hareketin Annales Ekolü olarak anılmasına yol açmıştır (Sönmez, 2008, s. 34).

Annales Ekolü üç evreye ayrılarak incelenmektedir. 1920’li yıllardan başlayarak 1945 yılına kadar uzanan, Bloch ve Febvre ile anılan Annales’in birinci evresinde, “iradecilik” in esas olduğu ve insanın içinde bulunduğu tarihsel koşullara farklı tepkiler verebileceği fikrinin hâkim olduğu görülmektedir (Durğun, 2016, s. 95). Bu bakış açısına göre, tarihsel olayları belirleyen fiziksel çevrenin aksine insanların hayat tarzları ve tutumlarıdır (Sönmez, 2008, s.38). 1950’den 1968 yılına kadar olan süreci içine akan Annales Ekolü’nün ikinci evresi ise, Fernand Braudel ile temsil edilmektedir. Bu kuşakta birinci kuşakta görülen iradecilik prensibinin yok sayılarak iklim ve coğrafyanın getirdiği zorunlulukların tarihi olayları şekillendirdiği fikrinin ön planda olduğu görülmektedir (Durğun, 2016, s. 96). Çalışmamızın teorik temelini teşkil eden “Hafıza Mekânı” kavramını geliştiren Pierre Nora’nın içinde yer aldığı Annales Ekolü’nün üçüncü evresi ise 1968’den itibaren başlatılmaktadır. Birinci evre ile iradeciliği ön plana çıkarmasıyla paralellik arz eden bu evrede, fikir ve zihniyetlerin toplumsal yapılar karşısında daha önemli olduğu fikrinin yaygın olduğu görülmektedir (Durğun, 2016, s.96).

Tarihi süreç içerisinde Annales Ekolünde görülen bu farklılıklara rağmen, her bir evrede süreklilik gösteren bazı ortak prensiplerin varlığı da dikkat çekmektedir.

Bu prensiplerin ilki tarihçilikte sadece siyasi-askeri tarih merkezli anlatının yerine tüm insan faaliyetlerini konu alan bakış açısının benimsenmesidir (Dağ, 2020, s. 78). En eski dönemlerden beri tarih, yöneticilerin yaptıkları siyasi ve askeri olayların bir anlatısı şeklinde varlık göstermiştir. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde, tarihin sadece savaş ve siyasetle sınırlandırılmayacağına ve tarihin toplumsallaştırılması gerektiğine dair ilk ciddi itirazlar gelse de on dokuzuncu yüzyıla damgasını vuran ve birincil elden kaynakların incelenmesini temele alan “Rankeci Tarih Anlayışı” bu girişimleri sekteye uğratmıştır (Durğun, 2016, s. 97). Ranke tarafından benimsenen, belgelere dayalı, salt anlatıdan uzak, nesnel bir tarih anlayışı, tarihin bir sosyal bilimler disiplini olarak ortaya çıkmasının temellerini atmış olsa da, toplumsal tarih çalışmalarını dışlayıcı tutum, ele alınan konuların tekrar siyasi tarihe yönelmesine sebep olmuştur (Durğun, 2016, s.98) . On dokuzuncu yüzyıl, milliyetçiliğin yükseldiği bir döneme denk geldiği için, Rankeci tarih anlayışı aynı zamanda devlet, sınıf ve ideolojilerin bir propaganda aracı olarak görülmüş ve bir eleştiri olarak alternatif tarih çalışmaları üretilmiştir. Marks’ın materyalist tarih görüşü de Rankeci tarihe bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır (Durğun, 2016, s.99). Siyasi tarih merkezli tarih yazımına karşı getirilen eleştiriler yirminci yüzyılda da devam etmiştir. Annales Ekolü bu noktada, siyasi tarih yerine sosyo-ekonomik ve kültürel tarihe yönelimi ve önerdiği yöntembilim açısından ön plana çıkmıştır (Dağ, 2020, s. 50-51). Siyasi alan dışında diğer alanların da ilgi görmesi tarihin çalışma ve uzmanlaşma alanlarını genişletmiştir (Ayan, 2011, s.75).

Annales’in her üç evresinde görülen ortak prensiplerinden bir diğeri de disiplinler arası çalışma yönteminin benimsenmesidir. Annales tarihçileri bütünsel bir tarih yazılabilmesi için bu işbirliğini zorunlu olarak görmüşlerdir (Dağ, 2020, s. 82). Bu çalışma yöntemi esasen ele alınan konuların siyasi merkezden kayarak sosyal tarihçiliğe yönelmesinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Annales Ekolü, insan faaliyetlerine eğilen diğer sosyal bilimler disiplinleri olan sosyoloji, coğrafya, ekonomi, psikoloji, antropoloji ve dilbilim ile işbirliği içerisinde hareket etmeyi önermiştir (Kınlı, 2015, s.503).

Annales tarihçileri tarafından benimsenmiş diğer bir ortak prensip, ele alınan

konunun uzun süreli bir dönem aralığında işlenmesidir. Bu toplumsal değişim ve dönüşümleri anlayabilmek için gerekli görülmüştür (Dağ, 2020, s. 123).

Sözünü ettiğimiz bu prensipler temelinde şekillenen Annales tarih yazım yöntemi incelediğimiz konu açısından çalışmamıza en uygun yöntem olarak görülmüştür.

1.3.Pierre Nora Ve “Hafıza Mekânları” Kavramı

“Hafıza Mekânları” kavramı kendilerini on dokuzuncu yüzyıl tarih yazımından ayıran ve yeni bir tarih söylemi getiren Fransız tarihçilerin oluşturduğu Annales Ekolü temsilcilerinden olan Pierre Nora’ya aittir. Pierre Nora bu ekolün üçüncü dönem temsilcilerindendir.

“Hafıza Mekânları” kavramı, tarihsel boyut, etnografik boyut, psikolojik boyut ve siyasal boyut olmak üzere birçok boyuta sahiptir (Nora, 2006, s.10). Mekân kavramı, felsefi yaklaşımı görmezden gelirsek, sınırları belirli bir alanı karşılıyor olsa da “Hafıza Mekânları” kavramının sadece somutta karşılığı bulunmamaktadır. Kavram, maddi, sembolik ve işlevsel olmak üzere, farklı düzeylerde ancak her zaman bir arada bulunan üç anlamı da muhteva eder (Nora, 2006, s.31-32). Anıt gibi somut karşılığı bulunan bir öge bile ancak ona sembolik anlamlar yüklendiğinde ve bu yönüyle bir fonksiyon üstlendiğinde bir hafıza mekânına dönüşür. Sembolik yönüyle öne çıkan “saygı duruşu“ eylemi, ulusal birliğin somut göstergesi olmakla birlikte aynı zamanda eyleme konu olan anının sürekli ve duygu yoğunluğu içerisinde hatırlanmasına katkıda bulunmaktadır.

Bu yönleriyle hafıza mekânları çeşitlenir: müzeler, arşivler, koleksiyonlar, bayramlar, yıldönümleri, anıtlar, kutsal yerler, dernekler... Nora’nın deyimiyle Hafıza Mekânları “*sadece eşit ve benzer bireyleri tanımaya yarayan bir toplumda gruba aitlik işaretleridir*” (2006, s.23). Kısacası Nora’nın hafıza mekânı sadece mimari olarak üretilmiş bir yer değil, sembolik içerikli uygulamaları da içine alan geniş bir kavramdır (Engin, 2021, s.12).

“Hafıza Mekânları” kavramında karşılık bulan temel motivasyon doğrusal bir tarih anlayışından ziyade “ikinci dereceden tarih” araştırmalarına odaklanmasıdır (Tai, 2001, S.907). İkinci derece tarih ve tarihçilik de siyasi tarihin önemli yönleri olarak kabul edilebilir. İkinci dereceden tarih yöntemi ile tarihsel kaynaklar ve tarihsel

alışmalar zerine eleştirel düşünme, siyasetin geçmişı nasıl inşa ettiğı ve kullandığını ortaya çıkarmaya yardımcı olur (Yan-Hongh, 2020, s.159). Nora tarafından ikinci dereceden tarih olarak adlandırılan hafıza mekânları (Nora, 2006, s.24.) ulusun her türlü temsiliyle ilgilenir. Ancak tarihsel olayların kendileriyle daha az ilgilenir. Zaman içerisinde geçmişin inşası, kaybolması ya da yeniden anlamlandırılması bir başka ifade ile geçmiş olaylardan ziyade geçmişin sürekli olarak nasıl kullanıldığı ve şimdiki zamanda geçmişin anlamı ile ilgilidir (Yan-Hongh, 2020, s.156).

Bu noktada Nora'nın hafıza-tarih ilişkisine bakışı önemlidir. Hafıza mekânlarının başlangıcı ortak bir geçmişin hatırasını ifade eden tarihsel hafızanın sonu ile ilgilidir (Nora, 2006, s.24). "*Tarihsel Hafıza*", Nora tarafından oluşturulmuş bir kavramdır (Nora, 2006, s.20). Tarihçiler tarafından yeniden oluşturulmuş hafızayı veya ortak bir geçmişin hatırasını ifade etmektedir (Yan-Hong, 2020, s.151). Nora, hafıza mekânlarını "*tarihin hareketinden kopmuş ama tarihe iade edilmiş tarih anları*" olarak görmektedir (Nora, 2006, s.23). Tarihin hareketinden kopma, Nora'ya göre ulus devletlerin kurulmasıyla ön plana çıkan ulusal kimliklerin geçmiş yani tarih yoluyla yasallaştırılma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Nora, 2006, s.22). Çünkü doğal hafızalar yerini tarihsel hafızaya bırakmıştır (Nora, 2006, s.19). Nora, hafıza ve tarihi eş anlamlı görmez. Ona göre ikisini farklılaştıran çok şey vardır; hafıza güncel, duygulara dayalı, hatırayı kutsallaştırıcı iken, tarih geçmişe odaklı, ayrıştırıcı ve hatırayı dışlayıcı bir özelliğe sahiptir (Nora, 2006, s.19). Tarih geçmişin zihinsel olarak kurgulanmasıdır (Nora, 2006, s.19). "*Artık ne tamamıyla hayat, ne de ölüm vardır, canlı hafıza deniz çekildiğinde kıyıda kalan deniz kabukları gibidir*" (Nora, 2006, s.23) sözleriyle Nora, doğal hafıza yokluğundan bahsetmektedir. Doğal hafızanın olmayışı ve yaşanan olayların tarihsel bilgi niteliğinde kalması hafıza mekânlarının unutmaya karşı bir direnç olarak ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Nora'ya göre bir hafıza mekânının asıl işlevi "*zamanı durdurmak, unutma işini engellemek, ölümü ölümsüzleştirmektir...*" (Nora, 2006, s.32). Bu yönüyle hafıza mekânları anımsama yoluyla geçmiş anılara uzanırken, unutma işini engellemesi bakımından bu anıları geleceğe taşımaktadır (Biçel, 2013, s.89-90).

Fiziksel sınırları aşarak, simgesel ve sembolik kodlamaları içeren hafıza mekânları, hafıza taşıyıcı mekânlar olarak yarattığı duygu birliği ile grup kimliğinin de

sürekliliğini sağlarlar (Biçel, 2013, s.90). Kimlik kavramı, sosyal bilimlerin en tartışmalı konularından biridir. Kimliğin oluşumu, en temel anlamda “ ben kimim “veya “”biz kimiz” sorularına verilen cevaplara bağlıdır. Bu yönüyle kimliğin bireysel ve toplumsal olarak iki boyutu ortaya çıkar (Okçuoğlu, 2019, s.130). Bireysel kimlikler için aidiyet hissi nasıl temel bir gereksinimse, toplumsal aidiyet de ortak kimliklerin oluşumu için aynı derecede öneme sahiptir (Bilgin, 1999,s.65). Biz duygusu etrafında şekillenen, Assmann’ın (2018) ifadesiyle “*ortak kimlikler*” bir grubun ortaya çıkardığı ve üyelerinin özdeşleşmeleri ölçüsünde karşılık bulan kimliklerdir. Grup üyelerinin bilincindeki canlılığı ölçüsünde söz konusu ortak kimlikler güçlü ya da zayıf olabilirler. Her grup geçmişine kendini tanımlamak için ihtiyaç duyduğu gibi, sürekliliğini sağlamak içinde geçmişini yaşatır (Assmann, 2018, s.142). Bu noktadan hareketle, hafıza mekânları sosyal hatırlama yoluyla grup aidiyetini besleyerek grup kimliğinin inşasına ve sürdürülmesine katkıda bulunur. Hafıza mekânlarının inşa ettiği grup kimliği her zaman hâkim grup olmayabilir. Bu açıdan bakıldığında hafıza mekânları üzerinden kimi zaman “Karşı-kimlik” lerin de beslendiği söylenebilir (Yanhong, 2020, s.153).

2. BÖLÜM

ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ

Tez çalışmamızda, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplumun, tarihsel hafızadan gücünü alan sembolik birtakım öğeler üzerinden kimlik inşası ve bu bağlamda tarih algılarının zaman içerisinde değişiminin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu değişimi nesilden nesile izleyebilmek için ele alınan, süreç 1864 yılından günümüze uzanan yüz elli yıldan fazla bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Çalışmamızda “Hafıza Mekânı” kavramı ile ele aldığımız kimlik motivasyonlarını sağlayan dinamiklerin, değişen kuşaklar arasında farklılaştığı ve toplumsal hafızada yer alan tarihsel bilginin de buna bağlı olarak değişiklik gösterdiği gözlemlenmiştir. Çalışmamızın kuşaklar arasındaki değişime odaklanması, literatür taramasının yanında alternatif bir metot olarak alan araştırmasının da çalışmaya dahil edilmesini zorunlu kılmıştır.

2.1. Alan Araştırması

2.1.1. Alan Araştırmasında Kullanılan Yöntem

Alan araştırmasında disiplinler arası yaklaşım sergilenmiş ve toplum bilimi yöntemlerinden biri olan nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma, en genel haliyle “*gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konulmasına yönelik bir sürecin izlendiği araştırma*” olarak tanımlanır (Yıldırım ve Şimşek, 2003, s.9). Nitel araştırmada önceden belirlenmiş bir hipotezin doğru ya da yanlış olduğunu denetlemek için alan araştırması yapılmaz. Tam tersine alan çalışması sırasında toplanan verilerden ana temalar oluşturulmakta ve anlamlı bir yapıya bürünen bilgiler üzerinden teori üretilmektedir. Bir başka ifade ile nitel araştırmalarda tümevarımcı analiz esastır (Yıldırım, 1999, s.14).

Nitel araştırmada veri toplama aracı olarak görüşme ve gözlem kullanılmıştır. Görüşme katılanların sayısına göre iki sınıfa ayrılır; bireysel görüşme ve grup görüşmesi (Arslantürk, 2001, s.118). Araştırmamızda hem bireysel görüşmeler hem de grup görüşmeleri gerçekleştirilmiştir. Yaptığımız grup görüşmeleri, topluluk üyelerinin

özellikle genç kuşağın birbirlerini bilhassa bazı konularda etkilediğini göstermesi açısından çalışmamıza oldukça katkı sağlamıştır. Veri toplama aracı olarak görüşmeyi kullanmamızın bize sağladığı en önemli avantaj derinlemesine bilgi toplamaya imkân vermesi olmuştur. Bu yöntem aynı zamanda bize, yöntemin doğasında olan, ek sorular sorabilme, soru anlaşılmamışsa değişik bir biçimde yeniden sorma gibi esneklik imkânını da tanımıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2003, s.97-98).

Görüşme yaptığımız her bir katılımcıya, görüşmeye başlamadan önce, çalışmanın konusu, kapsamı hakkında ve kendilerinin bu çalışmaya nasıl bir katkı yapacakları hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca çalışmada görüşlerine yer verileceğine dair sözlü izin alınmıştır. Görüşmeler dernek binaları, katılımcıların evleri, Kafkasya kökenli topluluklar için bir nevi toplanma yeri olan köy konakları ve çay ocakları ya da görüşme yaptığımız bölgede merkezi bir konumda bulunan, görüşme yapmaya elverişli kafe, pastahane vb. mekânlarda gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler, Kafkas dillerinden biri ile değil, Türkçe gerçekleştirilmiştir.

Görüşme yapılmadan önce görüşmek istediğimiz kişiye çalışmamız, çalışmamızın amacı ve kendisinin bu çalışmaya nasıl bir katkı sağlayacağı anlatılmış ve kabul ettiği takdirde görüşme gerçekleştirilmiştir. Böylece, kişiden araştırma etiği ilkelerinden biri olan “Bilinçli Onay” alınmıştır (Demir, 2014, s.54) . Bir diğer ilke olan “Özel Hayata Saygı ve Zarar Vermemek” görüşmelerde dikkat ettiğimiz bir diğer husus olmuştur (Demir, 2014, s.53).

Görüşmelerde, “Yarı Yapılandırılmış Görüşme” tekniği kullanılmıştır. Söz konusu görüşme tekniğinde, önceden hazırlanmış ve özel bazı konulara değinilmesine olanak sağlayan sorular bulunmaktadır. Bu yöntemde, sorular her katılımcıya sistematik ve tutarlı olarak sorulsa da görüşmecinin de aldığı cevapları derinleştirecek ek sorular sorabilme imkânı bulunmaktadır (Berg ve Lune, 2015, s.136). Yarı yapılandırılmış görüşmelerde, açık uçlu soru tekniği kullanılmıştır. Çalışmamızda, görüşme yapılmadan önce hazırlanmış temel sorulardan faydalanılmıştır. Sorular hazırlanırken bu alanda çalışma yapmış Paul Thompson’un (1999) “Geçmişin Sesi” ile Kyvig ve Marty’nin (2011) “Yanıbaşımızdaki Tarih” isimli çalışmalarından geniş ölçüde faydalanılmıştır. Ekler kısmında, bu sorulara yer verilmiştir. Sorulara görüşme sırasında ihtiyaca göre anlık, ek sorular eklenmiştir. Ek sorular bize konuyla ilgili en fazla bilgiyi ve ayrıntıyı

elde etme imkânını tanımıştır. Soru hazırlarken ve ek sorular sorulurken ilgili literatürde belirtilen soruların basit, açık ve kısa, yönlendirici olmayan, çalışmada belirlenen hedeflere ulaşmada elverişli olması gibi kriterler tarafımızca dikkate alınmıştır (Arslantürk, 2001, s.114; Kyvıg ve Marty, 2011, s.77). Bu çalışmada, alan araştırmasına başlamadan önce sorular belirlenmiş olsa da, çalışma bulguları ve varsayımları ancak alan araştırmasında elde edilen verilerden sonra belirlenmiştir.

Görüşmeler ilgili kimi zaman video kamera kimi zaman ise ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Görüşmeler esnasında gerekli görüldüğü takdirde not tutulmuştur.

Kayıt altına alınan görüşmeler deşifre edilmiş, elde edilen nitel veriler, “Fenemolojik Analiz Yöntemi” ile analiz edilmiştir. Nitel veri analizi olarak bu yöntemi kullanmamızın sebebi çalışmamızı temellendirdiğimiz “Hafıza Mekânı” kavramını ileri süren Pierre Nora’nın Annales Ekolü temsilcilerinden biri olmasından kaynaklanmaktadır. Annales tarihçilerinden Braudel, tarihi “*aynı zamanda hem geçmişin hem şimdinin, hem olmuşun hem de olanın tanınması*” olarak kabul etmiştir (Ayan, 2011, s.76). Annales tarihçileri şimdiden geçmişe giden, disiplinler arası işbirliğine önem veren ve uzun süreli değişim konularını önemseyen, sosyal tarihçiliği ön plana alan, derinlemesine bir tarih yaklaşımı benimsemişlerdir (Ayan, 2011, s.76). Derinlemesine tarih incelemesi ise nitel araştırma yöntemi ve açık uçlu sorularla mümkün olmaktadır. Nitel veri analizi için kullandığımız “Fenomenolojik Analiz Yöntemi” ise kişilerin olayları nasıl değerlendirdiklerini ve nasıl kavramsallaştırdığını anlamaya çalışan bir analiz yöntemi olduğu için (Özdemir, 2010, s.334) tarafımızca tercih edilmiştir. Fenomenolojik analizin tercih edilmesinin diğer bir nedeni, çalışmamızın tespit ettiğimiz sembollerin içinin Kafkasya kökenliler tarafından nasıl doldurulduğu ve bu sembollere yüklenen anlamların zaman içerisindeki değişiminin izlenmesini amaçlanmasıdır. Fenomenolojik analiz yöntemi ile alan çalışmasında elde ettiğimiz nitel veriler, katılımcıların konuya ilişkin algıları, tarafımızca yorumlanmıştır.

Alan araştırmasının asıl amacı, bireysel ve toplumsal hafızada kalan bir başka ifade ile kolektif hafızada korunmuş anlatıların semboller bağlamında nasıl kodlandığını anlamak şeklinde özetlenebilir. Bu noktada şunu iyi bilmek gerekir; bireysel ve toplumsal hafızada kodlanan bilgilerin yazılı olanlarla örtüşmek gibi bir zorunluluğu

yoktur. Yazılı metinlerin bireysel ve toplumsal hafızaya etkisi muhakkak ki söz konusudur ancak bu etkiyi tespit etmek bu araştırmanın konusu değildir. Üstelik söz konusu hafıza her an inşa halindedir, dinamik, değişkendir, asla statik değildir. Eğer bireysel ve toplumsal hafıza anılarda bir tür ayıklamaya gitmişse biz bunu olduğu gibi yansıtmak durumundaydık. Bu pürüzleri ayıklanmış hafızanın aktardıkları, yazılı kayıtlarla örtüşmüyor diye bunu görmezden gelmek ya da değersizleştirmek gibi bir tutumumuz olamazdı. Gelip yerleştikleri bu topraklarda daha güvenli bir gelecek kurmak adına yaşanan gerilimleri, sıkıntıları anılardan ayıklamak, böylece yeni nesillerin geleceğe daha pozitif bir bakış açısıyla bakmak gibi bir amaç olabileceği ihtimali göz ardı edilemezdi. Zaten kötü anıların bilinçli olarak unutulduğuna dair çok ciddi araştırma sonuçları bulunmaktadır. Çalışmamızda bu konu, ilerleyen bölümlerde ilgili kaynaklara referans vererek izah edilecektir.

2.1.2. Araştırma Sahası

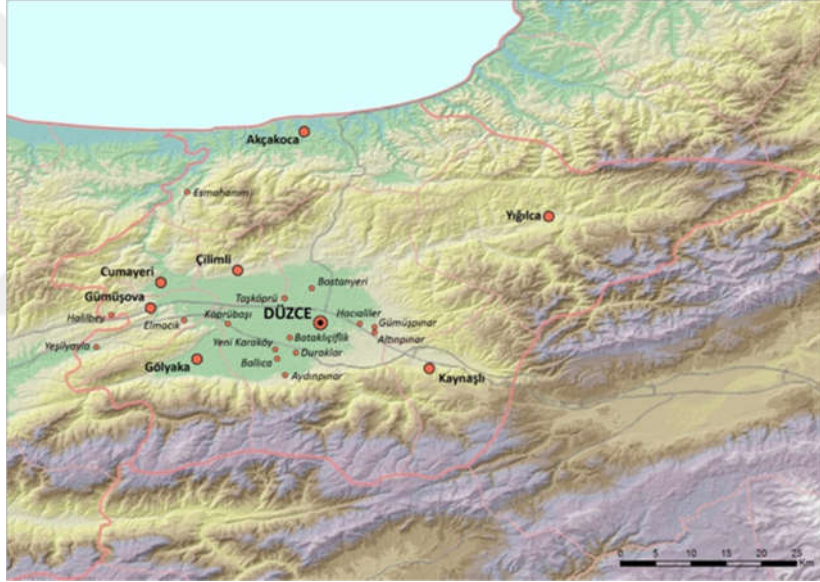
Kafkasya kökenli toplulukların gerçekçi bir fotoğrafını çekebilmek ve onları tarihsel bir çerçevedeki doğru yerine yerleştirebilmek adına hem metropollerde yaşayanları, hem de Düzce ve Sakarya bölgesi gibi, İstanbul ve Ankara arasında konumlanmış ve her ikisine de kolay ulaşabilecek bir konumda olup, oynadığı tarihi rol bakımından da farklı bir yere konumlanan bir Kafkasyalı nüfusu barındırmakta olan bir yerleşim birimini tercih ettik.

Örnekleme olarak belirlediğimiz her bölgenin kendine has özellikleri bulunmaktadır. Metropollerde saha araştırmasında yer verdiğimiz Kafkasya kökenliler, okumak ve iş bulmak için köylerinden gelerek burada yeni bir hayat kurmuş, metropol içinde dağınık bir şekilde yaşayan derneklerde ve derneklerin düzenlediği etkinliklerde bir araya gelebilen bir topluluk görüntüsü arz etmektedir.

Düzce-Sakarya bölgesi, tamamen kendine has özellikler taşımaktadır. Hem kırsal alan gibi köylerde yaşamın devam ettiği, hem de köylerin kentin mahalleleriyle iç içe geçtiği ve yakın konumlandığı için dışarı ile temasın yoğun olduğu bölgelerden biridir.

Düzce bölgesine Kafkasya'dan yapılan ilk göçlerin 1860 yılında yapıldığı zikredilmektedir (Bozbıyık, 2015, s.125). Kafkasya'dan bölgeye göçlerin yoğun olduğu 1860'lı yılların ardından Düzce, 1871'de Bolu sancağına bağlı bir kaza, 1885 de ise

yönetim olarak belediye konuma gelmiştir (Bozbıyık, 2015, s.184). Kafkasya'dan Düzce bölgesine gelen Kafkasya kökenliler, büyük oranda Adıgeler, Abhazlar ve Ubıhlardır (Bozbıyık, 2015, s.122). Bölgeye yapılan göçlerde Adige ve Abhazların yerli halkın arasında karıştırılmamış ve ayrı köyler kurmalarına izin verilmiş olması (Özlü, 2012, s.203) bölgede yakın zamana kadar kültürün muhafaza edilmesine imkân vermiştir. Düzce sadece Kafkas göçmenlerine ev sahipliği yapmamış; tarihi boyunca Kafkasya, Balkanlar, Doğu Anadolu bölgesi ve Karadeniz bölgesinden iç ve dış göç alan bir yer olmuştur. Bu sebeple, Türk, Adige, Abhaz, Rumeli Muhaciri, Tatar, Kürt, Boşnak, Laz ve Gürcü olmak üzere farklı kültürel grupların bir arada yaşadığı bir yer özelliği taşımaktadır (Özlü, 2012, s.203).



Şekil 1. Düzce’de Kafkasya Kökenlilerin Yaşadığı Yerleri Gösteren Harita

Sakarya ve Adapazarı bölgesi de, Düzce ile benzer özelliklere sahip birbirinin uzantısı gibidirler. Sakarya ve Adapazarı bölgesinde de çok farklı kültür grupları bir arada yaşamaktadır. Kafkasya kökenli topluluklar arasından Abhazların daha yoğun olarak bölgeye yerleştirildikleri görülmektedir (Düzenli, 2006, s.75) . Gerek Düzce gerek Sakarya bölgesinin bir başka öne çıkan özelliği Osmanlı sarayı ile daha yakın ilişkide olan kişilerin burada ikamet ettirilmiş olmasıdır (Düzenli, 2006, s.78).

Sakarya (Adapazarı) ve Düzce bölgesi birbirinin uzantısı gibi olduğundan, benzer özellikler taşıdığından ve her iki yerleşim yerinde yaşayan Kafkasya kökenli toplulukların birbirleri ile sürekli teması bulunduğundan çalışmada ayrıma gidilmemiş

ve Düzce-Sakarya bölgesi tek bir örneklem alanı olarak ele alınmıştır..

Düzce-Sakarya bölgesinin tarihinde yaşanan depremler, söz konusu toplumun bugün içinde bulunduğu durumu oldukça etkilemiştir. Tarihe “1944 Bolu-Gerede depremi olarak geçen ve çok sayıda kişinin ölümü ile sonuçlanan (Özçelik, 2017, s.111) deprem ile önce geniş aile yapıları çözülmüş, 1999 depremi ise toplumsal sınırları ortadan kaldırarak Kafkasya kökenli toplumlarda bir çözülme süreci başlatmıştır. Kültürel dokunun hızla erozyona uğramasının sebebi olarak bu depremler görülmektedir.

2.1.3. Örneklem

Çalışmada, görüşme yapılacak kişiler seçilirken “Basit Tesadüfi Örneklem” modeli kullanılmıştır. Bu örneklem yöntemi, çalışma alanındaki tüm bireylerin seçilebilme olanağının eşit olmasına imkân tanımaktadır (Böke, 2014, s.111). Ölçmeye çalıştığımız husus, Kafkasya ile ilgili her bireyin tarih algısı ve bu bağlamda hafıza mekânlarının tespiti olduğu için, görüşme yaptığımız kişilerin konu ile ilgili hiçbir bilgisinin olmaması bile bizim için bir veri niteliğindeydi. Öncelikle, büyükşehirlerde ve kırsal kesim çalışmalarını gerçekleştirdiğimiz bölgelerin kent merkezlerinde yer alan dernekler ile bağlantıya geçilmiş, dernek yönetimleri ve üyeleri ile görüşmeler yapılmıştır. Bunun yanı sıra bireysel imkânlarımız dâhilinde dernek ile hiç bağı olmayan, köylerde kendi halinden yaşayan kişilere ulaşılarak çalışmamızın temsil gücü artırılmıştır. Bunun yanı sıra, çalışmamızın temsil niteliğinin yüksek olmasını amaçladığımız için, mümkün olduğunca çok sayıda kişiye ulaşmaya çalışmamızdan kaynaklanan zaman sınırına tabiydik. Bu açılardan söz konusu model çalışmamıza en uygun model olarak görülmüştür. Mümkün olan en fazla sayıda kişiye ulaşılmaya çalışılmış ve araştırmaya katılmayı kabul eden tüm Kafkasya kökenliler ile görüşme gerçekleştirilmiştir. Böylece bireysel görüşmelerde farklı sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik özellik taşıyan kişilerin görüşlerine yer verilerek, çalışmada objektif bir tutum benimsenmiştir.

Görüşme yapılan kişilere nasıl ulaşıldığı hususunu açıklığa kavuşturmak için ise Kafkasya kökenlilerin toplum yapısına değinmek gereklidir. Kafkasya kökenlilerin toplum yapısı incelendiğinde “Thamate” kavramı karşımıza çıkmaktadır. Thamate, çerkes geleneklerini iyi bilen, bu geleneklerin sürdürülmesini sağlayan yaş olarak

büyük, akıllı ve bilgili, sözüne güvenilir, hitabet gücü yüksek kişilere verilen isimdir. Bu makama kişi kendi istediği ile değil, toplum tarafından öne çıkarılarak gelir. Bir başka ifadeyle thamate, toplum büyüğü olarak adlandırılabilir (Serbes, 2016, s.88-92). Çalışmamızda, bu sebeple görüşme yapılacak kişilere ulaşmada bilhassa kırsal kesimde thamatelerin bu özelliğinden faydalanılmıştır.

Kafkasya kökenli topluluklar da rastladığımız bir diğer özellik soy ve akrabalık ilişkileridir. Geleneğe göre aynı soydan gelen ve yedi kuşağa kadar akraba olanlar evlenemezler. Bu sebeple her Kafkasya kökenli yedi kuşağa kadar soyunu bilmek zorundadır. Aynı soydan gelen kişiler birbirleri ile yakın akraba sayılırlar (Boz, 2010, s.53). Düğünlerde kan bağı, akrabalık ilişkisi ön plana çıktığı için sosyal statüler önemini kaybeder. Bu sebeple köylerin dışında yaşayan, normal şartlarda ulaşamayan kişilere bile düğünler vasıtasıyla ulaşılabilir. Çalışma yaptığımız toplumun bu özelliğine dayanılarak, kırsal kesimde yapılan alan çalışmasının bir kısmı, düğünlerin daha fazla olması sebebiyle özellikle yaz mevsiminde gerçekleştirilmiş ve bu güçlü soy bağından yararlanılmıştır.

Büyükşehirlerde görüşme yapılacak kişilere ise bireysel bağlantıların yanı sıra ekseriyetle dernekler vasıtasıyla ulaşılmıştır. Türkiye’de Kafkasya kökenlilerin kurdukları dernekler incelendiğinde, federasyonlaşma sürecine gittikleri görülmektedir. Şu anda Ankara merkezli Kafkas Dernekleri Federasyonu (KAF-FED), yine Ankara merkezli Birleşik Kafkas Dernekleri Federasyonu ve İstanbul merkezli Çerkes Dernekleri Federasyonu olmak üzere üç federasyon bulunmaktadır. Buna ek olarak Abhazlar tarafından kurulan Abhaz Dernekleri Federasyonu bulunmaktadır. Her bir federasyondan, federasyona bağlı derneklerin üyeleri ile yapılacak görüşmelerde, mülakatların görsel ve işitsel kayıt altına alınmasında ve federasyona ait basılı, görsel ve işitsel yayınların temini aşamalarında tarafımıza destek vereceklerini taahhüt eden destek mektubu, bu tezinde bir çıktısını oluşturduğu proje çalışmasının başında alınmıştı. Ve kendilerine gerek proje hakkında gerek ise projenin doktora tez çalışmasına kaynaklık edeceği yönünde bilgi verilmişti. Gerek çalışma alanımıza giren büyükşehirlerde, gerek ise kırsal bölge alan çalışması yapacağımız yerlerde yukarıda belirtilen federasyonların üyesi derneklerle temas sağlanmış ve her bir federasyonun temsili sağlanacak şekilde dernek üyeleri ile görüşme gerçekleştirilmiştir.

Görüşme yaptığımız kişi sayısı toplamda 214 kişi olup illere ve kökenlilere göre dağılımı şu şekildedir:

	İstanbul	İzmir	Düzce	Sakarya
Adıge	26	10	83	16
Abhaz	15	--	21	25
Ubıh	--	--	10	--
Oset	2	--	--	--
Çeçen	2	--	--	--
Karaçay/Malkar	1	2	--	--
Abaza	1	--	--	--
Toplam	47	12	114	41

Tablo 1. Katılımcıların illere ve kökenlere göre dağılımı

2.2.Araştırma İle İlgili Literatür

Tez çalışmamızda gerçekleştirilen literatür taraması konu ve kapsam bakımından oldukça geniştir. Literatür taramasında öncelikli hedefimiz tez çalışmasına konu olan grup ve kullanılan yöntem bakımından benzer nitelikli çalışmaların ele alınması olmuştur. Böylece tez çalışmamızın akademik alanda dolduracağı boşluğun ortaya konulması amaçlanmıştır. Literatür taramasındaki bir diğer hedefimiz ise, çalışmamızın teorik çerçevesine zemin teşkil edecek kaynakların incelenmesi olmuştur. Bu çalışmanın disiplinler arası bir çalışma niteliği taşıması bu alanda geniş bir literatür taraması yapılmasını zorunlu kılmıştır.

2.2.1.İlgili Akademik Çalışmalar ve Çalışmanın Önemi

Türkiye’de yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde özellikle 2000’li yıllardan itibaren genel olarak etnik içerikli çalışmaların önem kazandığı ve bununla bağlantılı olarak da Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilere ilişkin yapılan çalışmaların sayısında bir hayli artış olduğu görülmektedir. Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler, tarih, sosyoloji, kamu yönetimi, din, antropoloji, halk bilimi, siyasal bilimler gibi birçok farklı bilim dalının inceleme alanı olmuştur. Öncelikle tez çalışmamız, tarih alanında yapılan bir çalışma olmasına rağmen, diğer disiplinlerin

kaynak ve yöntemlerinden azami ölçüde faydalanılmasından dolayı, konuya daha geniş bir perspektiften bakılmasını sağlamakta bu açıdan diğer çalışmalardan farklı bir yerde konumlanmaktadır.

Tez çalışmamızda yer verilen Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler ile ilgili akademik çalışmalar incelendiğinde iki çalışmanın referans alınması bakımından ön plana çıktığı görülmektedir. Bu çalışmalardan ilki Ayhan Kaya’nın yayımlanmış doktora tezi olan ve 2011 yılında basımı gerçekleştirilen “ Türkiye’de Çerkesler Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı” isimli çalışmasıdır. Çalışmada, Çerkes toplumu bir diaspora olarak tanımlanmış ve Çerkes diasporasında kimlik ve kuşaklararası aktarımı ele alınmıştır. Kaya’nın bu tanımlamayı yaparken, William Safran’ın altı maddeden oluşan klasik diaspora tanımlamasını temel aldığı görülmektedir (Kaya, 2011, s. 27). Bu tanımlamada anavatan algısı ve birlikte yaşadıkları diğer topluluklar ile ilişkilerde “biz” ve “öteki” söylemi bilhassa öne çıkmaktadır (Kaya, 2011, s.27). Bir diğer önemli çalışma Zeynel Abidin Besleney tarafından gerçekleştirilen ve 2016 yılında yayımlanan ”Türkiye’de Çerkes Diasporasının Siyasi Tarihi” isimli çalışmadır. Çalışmada Türkiye’de bir Çerkes Diaspora siyasetinin var olup olmadığı sorunsallaştırılmaktadır. Besleney de, Türkiye’deki Çerkesleri etnik bir diaspora olarak görmekle birlikte, Kaya’nın çalışmasında kullandığı, Safran’ın diaspora tanımlamasındaki yer alan “vatan”, “anavatan” kavramsallaştırmaları ve “anavatana dönme” isteğinin Çerkes toplumu açısından vardığı sonuçları aceleci olarak görmektedir (Besleney, 2016, s.18). Bu sonuçların diasporada Çerkeslerin kurduğu organizasyonlar ve aktivist çevreler ile bunların dışında kalan Çerkes diasporası arasında farklılık gösterebileceğini vurgulamaktadır (Besleney, 2016, s.19). Tezimiz kapsamında gerçekleştirilen alan çalışmasında, ele aldığımız kavramların karşılığının tam olarak belirlenebilmesi için sadece aktivist çevrelere değil bu organizasyonlarla hiçbir bağı olmayan çok sayıda kişiye ulaşılmış olması Besleney’in işaret ettiği bir boşluğu doldurmaktadır. Bu sebeple tez çalışmamız Türkiye yaşayan Kafkasya Kökenli topluluk üyelerinin bakış açılarındaki değişkenler açısından veri sağlayabilecek bir potansiyele sahiptir.

Literatür taraması kapsamında yapılan çalışmalarda, akademik yayınlarda Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlileri bir diaspora olarak tanımlama hususunda

genel bir eğilim olduğu görülmüştür. Besleney ve Kaya'nın yanısıra Setenay Nil Doğan'ın 2015 yılında yayınladığı "Changing the boundaries of knowledge. Talking About the silence and the break" isimli makalesi ve George Chociev'in 2007 yılında yayınladığı "On the History Of North Caucasian in Turkey" isimli makalesi de bu eğilime örnek teşkil etmektedir. Doğan çalışmasında Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenlilerin özellikle 1990'lı yıllardan sonra bir diaspora niteliği kazandığını vurgulamaktadır (Doğan, 2015, 151). Akademik alanda görülen bu eğilime eşzamanlı olarak kamusal alanda da kendini ifade etme, siyasi katılım stratejileri geliştirme ve özellikle sürgün hadisesini dünya kamuoyunda "soykırım" olarak kabul ettirme yönünde çabaların arttığı gözlemlenmiştir. Hem kamusal alandaki söylemlerde hem de akademik yayımlarda, Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenlilerin diaspora olarak tanımlanması toplumsal hafıza ve yaşanan tarihi olaylarla temellendirilmiştir. Bu genel eğilimin aksine çalışmamızda, toplumsal hafıza tarihi olaylar ve Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenlileri etkileyen siyasi atmosferin ötesinde kamusal alanda görülmeyen ancak topluluk üyelerinin Kafkasya ile bağ kurmasını sağlayacak ve kimlik inşasına katkı sağlayacak sembolik unsurlar ele alınmaktadır.

Akademik alanda bir diğer önemli çalışma Erdoğan Boz tarafından antropoloji alanında çalışılan "Söylem Olarak Kimlik: Çerkesliğin Söylemsel İnşası" başlığını taşıyan doktora tezidir. Boz, etnik kimliğin inşasında ortak köken, paylaşılan ortak değerler ve ortak geçmiş bilinci üzerinden açıklamaya çalışan diğer yaklaşımlardan farklı olarak kimliğin söylemsel olarak inşa edildiğini savunmaktadır (Boz, 2019, s.154). Çalışmanın vurgulanması gereken önemli özelliği farklı siyasi görüşlere sahip Çerkes örgütlenmelerinde faaliyet gösteren katılımcıların görüşlerine yer verdiği için söylemlerin hangi bağlamların etkisiyle değiştiğinin ortaya konulmuş olmasıdır. Söz konusu tez, Çerkeslerin oluşturduğu dernek, vakıf gibi formel ve informal yapıların üyeleri ile yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilerek elde edilen verilere dayandırılmaktadır (Boz, 2019, s.5). Çalışmamız konu ve yöntem olarak Boz'un çalışması ile bazı noktalarda benzerlikler taşımaktadır. Ancak, tez çalışmamızda Erdoğan'ın işaret ettiği Çerkes kimliğini oluşturan söylemlere bir hafıza mekânı olarak yer verilmesine rağmen, konu içerik olarak daha geniş bir perspektiften incelenmektedir. Bir başka ifade ile bu söylemlerin Türkiye'de yaşayan Kafkasya

kökenlilerin zihin dünyasında nasıl karşılık bulduğu tezimizde ortaya konulmaktadır. Çalışmamızın bu konudaki en önemli avantajı hem kırsal kesim hem de büyükşehirlerde çalışma gerçekleştirilmiş olmasıdır. Boz, çalışmayı dernek üyeleri ile gerçekleştirdiğini belirtmektedir (Boz, 2019, s.5). Söylemlerin iktidar ve ideolojiden ayrı düşünülemeyeceği Boz tarafından vurgulanmaktadır (Boz, 2019, s.24). Boz'un çalışma gerçekleştirdiği grup bu noktada söylem inşa eden kesimdir. Çalışmamız sadece dernek üyeleri değil, dernekle hiçbir ilişkisi olmamış topluluk üyelerinin görüşlerine de eşit derecede temsil hakkı verdiği için inşa edilen bu söylemlerin toplumda karşılığını açık bir biçimde ortaya koymakta ve bu anlamda literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

2.2.2. Temel Kaynaklar

Çalışmamız disiplinler arası bir çalışma niteliği taşıdığından elde ettiğimiz verilerin analizinde tarih disiplinin yanı sıra sosyoloji ve antropoloji alanına giren okumalar önem kazanmıştır. Bu bağlamda, öncelikle tez çalışmasının teorik temelini oluşturan Fransız tarihçi Pierre Nora'nın 2006 yılında Türkçe yayımlanan "Hafıza Mekânları" isimli çalışma temel kaynağımız olmuştur. Teorik çerçevede üzerinde daha ayrıntılı durulacak eser, kavramı tarihin içinden doğmuş ve belleğin sosyal olarak inşa edilmesini sağlayan sembolik öğeler olarak ele almaktadır (Nora, 2006, s.23)

Pierre Nora'nın çalışmasına ek olarak toplumsal bellek ile ilgili temel çalışmalardan tezimiz kapsamında yararlanılmıştır. Fransız sosyolog Maurice Halbwachs'ın "Hafızanın Toplumsal Çerçevesi" bu alandaki temel çalışmalardandır. Çalışmada geçmiş yeniden inşa edilen bir olgu olarak ele alınmaktadır. Bu inşa, Halbwachs'a göre bireyin içinde yer aldığı gruplara bağlı toplumsal çerçevelerin yardımıyla gerçekleştirilmektedir (Halbwachs, 2016, s.13). Halbwachs'a ait bir diğer çalışma, "Kolektif Hafıza" isimli eserdir. Eser bireysel hafıza ile kolektif hafıza ve kolektif hafıza ile tarihsel hafıza arasındaki ayrımlara dikkat çekmektedir.

Toplumsal bellek ile ilgili bir diğer okuma Jan Assmann'ın "Kültürel Bellek" isimli çalışması üzerinde gerçekleştirilmiştir. Assmann, farklı dönemlere ait olguların bir arada tutulması ve sürekliliğin sağlanması için hatırlama figürlerine dikkat çekmiştir. (Assmann, 2018, s.31) Eserin dönüşüm süreçlerine odaklanması çalışmamızda yer verilen kuşaklar arası değişimi fark edebilmemize katkı sağlamıştır.

Literatür taraması kapsamında ilgilendiğimiz bir diğer alan kimlik ile ilgili okumalar olmuştur. Çalışmamızda kimlik, verili ve sabit değil, koşullara göre değişen, inşa edilen bir olgu olarak ele alınmıştır. Nuri Bilgin'in "Kimlik İnşası" ve "Kolektif Kimlik" isimli çalışmamızda kimlik ile ilgili yaklaşımımıza önemli katkı sağlamıştır. Çalışmamızda kimlik, değişken bir olgu olarak ele alındığı için çalıştığımız grubu tanımlamada "köken" kavramı ön plana çıkarılmıştır.

Çalışmamıza konu olan grup Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenli bir topluluk olduğu için kimlik okumaları etnik kimlikle ilgili okumalara doğru genişletilmiştir. Bu alanda temel eser olan Anthony Smith'in "Ulusların Etnik Kökeni" isimli çalışma incelenmiştir. Smith çalışmasında etnik kimliklerin oluşmasında sembolik unsurlarına kullanıma vurgu yapmaktadır. (Smith, 2002, s.135), Teorik çerçevemizi genişleten bir diğer eser Thomas Hylland Eriksen'in "Etnisite ve Milliyetçilik" isimli çalışmasıdır. Eriksen çalışmasında hangi koşullarda etnisitenin varlığından söz edebileceğimizi ortaya koyduğu gibi, kültürel sembollerin siyasi olarak kullanımına dikkat çekmektedir (Eriksen, 2004, s.157). Bu iki çalışma sembolik unsurlar üzerinden ele aldığımız hafıza mekânları kavramının kimlik inşasında nasıl bir rol oynadığını göstermek için önem taşımaktadır.

3.BÖLÜM

1864-1923 DÖNEMİNDE KAFKASYA KÖKENLİLERİN SEMBOLLER

TEMELİNDE TARİH ALGISI

Dünya üzerindeki hemen hemen her toplumun tarihinde önemli dönüm noktaları vardır. 1864 yılı Kafkasya kökenli topluluklar için böyle bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Yaklaşık iki yüz yıldan fazla süren ve 1864 yılında Rusya'nın Kafkasya'yı işgali ve Kafkasya halklarının hürriyetlerinden yoksun bırakılmasıyla sonuçlanan Kafkas-Rus savaşlarının ardından çok sayıda Kafkasyalı, Osmanlı topraklarına göç etmek zorunda kalmıştır. Daha önceki yüzyıllarda da gerçekleşmesine rağmen 1864 yılı daha kitlesel bir nitelik kazanan büyük göç veya sürgünün başlangıcı olarak tarihe geçmiştir (Kanat, 2011, s.69). Sürgün hareketinin temel dayanağını oluşturan “Kafkasya'yı Kafkasyalılardan Arındırma Planı” Prens Potyomkin tarafından hazırlanmıştır (Temizkan, 2018, s.113). Daha sonra geliştirilmiş ve aşama aşama uygulanmıştır (Temizkan, 2018, s.119). Bu planın uygulayıcılarından biri de Kafkasya Kolordusu baş Karargah Komutanı General Milyutin olmuştur (Açıkba, 2015, s.167). Bazı çalışmalar, Rusların bölgede uyguladıkları temizlik siyasetinin batıdan örnek alındığını ve sözde aydınlanmacı bir zihniyetle her türlü şiddetin meşrulaştırıldığını öngörmektedir (Kreiten, 2011, s.143-147). Çarlık birliklerinin ormanları keserek yollar açması, köyleri yakıp yıkması bu tür şiddet hareketlerini örneklendirebilecek uygulamalardır (Kumikov, 2004, s. 27). Saydam (2014) çalışmasında, Çerkeslerin yok edilmek istendiğini Rus yetkililerin açıkça dillendirdiklerini belirtmektedir (s.107). Rusların uyguladığı bu şiddet politikaları sonrasında Osmanlı Devleti ile görüşmeler yapıldığı, Osmanlı Devleti'nin de kendi topraklarında Müslüman nüfusu artırmak için Kafkasya kökenlileri kabul ettiği yazılı kaynaklarda sıklıkla dillendirilmektedir (Aslan, 2011, s.105; Kalaycı, 2015, s.204).

Kendi topraklarını terk etmek durumunda kalan Kafkasya kökenliler, Karadeniz limanlarına toplandıklarında ciddi sıkıntılar yaşanmaya başlamış, yaşanan sorunlara Rus tarafının ve bölgedeki Rus yetkililerin kayıtsız kalması daha başında “sürgünü” bir felakete dönüştürmeye yetmiştir (Besleney, 2016, s. 64-65). Anavatanlarından kopartılmaları oldukça travmatik olan Kafkasyalıların göç yolculuğu da bir o kadar

travmatik olmuştur (Richmond, 2018, s.113). Öncelikle göç eden kişi sayısı oldukça fazlaydı. 1864 yılının başlarında, Rus yetkililer tarafından belirtilen sayı 40-50 bin iken, 1864 baharında bu sayı dört yüz bine ulaşmıştır (Saydam, 1997, s.88). Bu sayıca fazla Kafkas halkının Anadolu'ya taşınması ciddi bir sorundu (Kardaş, 2010, s.52) Kapasitesinden fazla sayıda insanın bindirildiği gemiler, aşırı yük ve hava koşulları nedeniyle batmış ve ciddi kayıplar verilmiştir. Bunun yanı sıra sürgün sırasında görülen salgın hastalıkların ölümcül etkilerine maruz kalmışlardır (Erdem, 2014, s.197). Deniz yolculuğu sırasında yaşanan kayıpların yüksekliği, Rus Tarihçiler tarafından Türk kaptanlara yüklense de, Richmond (2018) çalışmasında, bunun durumu açıklamada yetersiz kaldığı, temel sorumluluğun sürecin biran önce tamamlanmasında acele eden Kafkasya Ordusu Komutanlığı'nda olduğunu ileri sürmektedir. Richmond ek olarak Rus yöneticilerin sürgünün Anadolu topraklarında yol açabileceği sosyal, ekonomik ve fiziksel yıkımların neden olabileceği acılarla ve ölümlerle hiç ilgilenmediklerini Osmanlı Devleti'nin taleplerini görmezden gelerek sorumsuz davrandıklarını belirtmektedir (Richmond, 2018, s.117).

Kafkasya'dan Anadolu'ya ve Balkanlar'a yönelen kitlesel göç, İstanbul'da İdare-i Umumiye-i Muhacirîn Komisyonu'nun kurulmasını zorunlu kılmıştır. Gelen muhacirlerin kalıcı iskân yerlerine sevk edilmelerine kadar geçici barınmalarının sağlanması ve ihtiyaçlarının karşılanmasında ortaya çıkan sorunlar bu alanda yapılan tüm çalışmalarda dikkat çekici boyuttadır. Rusların zorlaması ve Osmanlı Devleti'nin hiçbir hazırlık yapmadan muhacirleri kabul etmesi hesap edilemeyen birçok sorunun doğmasına yol açmıştır (Aki, 2007, s.43). Trabzon ve Samsun limanlarında, gelen muhacirlerin aşırı yığılmasının yol açtığı sorunlar dönemin İngiliz ve Rus konsolosluklarının raporlarında da geçmektedir. Raporlarda, Kafkas muhacirleri arasında birçok kişinin hastalıklara yakalandığı bu durumun sadece muhacirleri değil aynı zamanda yerli halkın sağlığını da tehdit ettiği vurgulanmıştır (Rosser-Owen, 2007, s. 30). Rusya'nın Trabzon konsolosu A.M. Moshin'den aktarma yapan Richmond (2018), çok sayıda muhacirin hızlı bir şekilde yaşamını yitirdiği, salgın hastalık nedeniyle en yakın mezarlıkta hızlı ve dikkatsiz bir şekilde gömüldükleri için cesetlerin ortada kaldığını belirtmektedir (s.131). Bu manzara her gelen muhacir sayısı arttıkça trajikleşmiş ve Kafkas muhacirleri üzerinde sonraki kuşaklarda bile anımsanacak

üçüncü travmatik etkiyi yaratmıştır.

Osmanlı Devleti'nin sürgüne ilişkin rolü de akademik zeminde sıkça tartışılan konu olmuştur ve tartışılmaya devam etmektedir. Kimi çalışmalar Osmanlı Devleti'nin kendi topraklarında olup bitenlerden sorumlu olduğunu, modern bir devletin böyle bir kitlesel göç karşısında daha detaylı hazırlığının olması gerektiğinin üzerinde durmaktadır (Çiçek, 2011, s.73; Richmond, 2018, s. 207).

Zorlu bir yolculuktan sonra geçici ikamet yerleri belirlenen muhacir grupları Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli yerlerinde iskân edilmişlerdir. İskân mntıkaları belirlenirken Karadeniz'e en yakın olan ve en hızlı ulaşımın sağlanabileceği yol güzergahındaki yerler ön plana çıkmış ve Kafkasya muhacirleri Anadolu ve Rumeli sancaklarıyla, Ege ve Akdeniz limanlarına, Konya ve Sivas gibi arazisi geniş yerlere yerleştirilmişlerdir. Aynı zamanda Uzunyayla, Çukurova, Polatova gibi geniş ve ıssız alanlar iskânla yeni kurulan kasaba ve köyler ile canlandırılmıştır (Saydam, 2011, s.45). İskân kimi zamanda muhacirlerin taleplerine göre şekillenmiş, devlette uygun bir arazi olduğu takdirde de izin vermiştir (Sunata, 2015, s.17). Aynı zamanda iskân edilen Kafkasya kökenlilerin aynı yerde kalmadığı, süreç içerisinde iskân değişimlerinin yoğun yaşandığı görülmektedir. İlk iskân yerleri nemli, sıcak ve bataklık olan yerlerde çok tutunamamışlar, ilk fırsatta o bölgeyi terk etmişlerdir. Yerleşmek için daha çok Kafkasya'yı andıran serin, sulak ormanlık alanlar ile at ve evcil hayvan yetiştiriciliğine uygun yüksek rakımlı meralık alanları tercih etmişlerdir (Sunata, 2015, s.35-36). Osmanlı Devleti'nin muhacirleri iskân politikasının temel ilkesi, işlemlerin hızlı bir şekilde tamamlanarak, muhacirlerin tohumluk, toprak, hayvan gibi ihtiyaçlarının temin edilmesi ile onları üretim zincirine dâhil etmektir. Böylece hem vergi gelirini artırabileceği gibi hem de boş toprakların tarıma açılması ile üretim gelirini de artırabilecekti (Akay, 2017, s. 209). Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu şartlar göz önünde tutulduğunda, Kafkasya kökenlilerin iskân sürecindeki politik tutumunun pragmatist olması şaşırtıcı olmayacaktır. Bu bağlamda iskânla birlikte bir nüfus dengesi oluşturma çabasına da girmiştir. Hem Rusya'nın hem de Batılı Devletlerin azınlıkları bahane ederek sürekli iç işlerine karışmasından endişe duyan Osmanlı Devlet yöneticilerinin, Müslüman bir toplum olan Kafkasya muhacirlerini iskân ederken, gayrimüslim nüfus karşısında bir denge oluşturma hesabı yapmış olması muhtemeldir

(Satış, 2014, s.217).

Kafkasya kökenlilerin anavatanlarından koparılışıları, gerek yolculuk sırasında gerek ise ulaştıkları limanlarda yaşadıkları zorluk ve acılar, iskân ediliş biçimleri ve iskân sonrası yerli halkla yaşadıkları bir takım olumsuzluklar kuşaklar boyunca sürecektir. Birçok travmatik deneyimi beraberinde getirmiştir. Bu travmatik deneyimlerin ilk kuşak, Kafkasya muhacirlerinin hafızasında teşkil ettiği yeri bulabilmek adına tarafımızca, alan çalışmasına katkı sunan katılımcılarımıza, büyükleri tarafından sürgünle ilgili kendilerine aktarılan anlatıların var olup olmadığına yönelik bir soru yöneltilmiştir. Birçok katılımcı, örf adet gereği büyüklerin yanında oturamadıkları için bunları duymadıklarını ve aile büyüklerinin sürgün hadisesinden bahsetmekten pek hoşlanmadıklarını ifade etmişlerdir (K.K.104; K.K.105). Ancak iskân yerleri, köylerin kuruluşu, köye gelen ilk sülale, yerli halkla ilişkilere yönelik hafızanın ve anlatıların da tezat bir biçimde güçlü olduğu görülmektedir (K.K.131). Bu durum sürgünle ilgili yazılı kanonik metinlerin olmamasına bağlanabileceği gibi, sosyal psikologlar tarafından “Psikolojik Uzaklaşma Etkisi “ adı verilen travmanın olumsuz etkisinden kurtulmak için insanın yeniden kendi dünyası ile ilgilenmeye başlaması ve yaşanan olayları geride bırakması anlamına gelen kavramla ilişkili olarak açıklanabilir (Pennebaker-Gonzales, 2015, s. 237). Yerinden edilen toplumun yeni yere uyum sağladığı müddetçe yaşadığı hafıza kaybının önemli olmadığını antropolog Livell’den aktaran Miyazawa(2007), bu noktada Kafkasya kökenlilerde bilinçli bir hafıza kaybı olduğunu işaret etmektedir (s.137). Ancak tezin ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere yaşanan bu travmatik deneyimlerin hafızasının, sonraki kuşaklarda güçlendiği, önceki kuşakların unutmak istediklerini sonraki kuşakların hatırlamak istediği ve bunun toplumsal hafıza ve topluluk kimliğinin sürdürülmesi noktasında çok önemli bir fonksiyon üstlendiği söylemek mümkündür.

3.1. Osmanlı Döneminde Kafkasya Kökenlilerin Örgütlenmeleri

Henüz Osmanlı topraklarına gelmeden önce Rus işgaline karşı yürüttükleri mücadelede, aynı etnik kökenden gelip aynı dil grubunun farklı diyalektlerini kullanan Kafkas boylarının, bir üst kimlik inşa ederek bir araya gelemediklerini görüyoruz. Ancak, Osmanlı topraklarına geldikten bir müddet sonra Balkanlarda ve Osmanlı Devleti’nde yaşanan milliyetçi akımların Kafkasya muhacirlerini de etkilediği

görülmektedir. Bu akımdan etkilenen bazı Çerkes ileri gelenleri Kafkasya’da inşa edemedikleri üst kimliği burada inşa etmeyi hatta bunun bir adım ilerisine geçerek bir Çerkes ulusu inşa etmenin yollarını aramaya koyulmuşlardır. Bu bağlamda ilk yaptıkları şey bir araya gelip durum değerlendirmesi yapıp kendi iç sorunlarını, kültürel problemlerini ele aldıkları dernekler kurmak olmuştur. İkinci aşamada ise kurdukları bu dernekler vasıtasıyla Çerkes toplumunun sorunlarını ele aldıkları gazete ve dergiler çıkarmak olmuştur. Gerek dernek çalışmalarında ve gerekse yayım faaliyetlerinde ele alınan en popüler konular Çerkes dilinin kaybolmaması için bir alfabe hazırlanması, Çerkes kadınlarının statüsü, sosyal tabakalaşma ve buna bağlı olarak kölelik meselesi olmuştur.

1908 yılında II. Meşruiyetin ilan edilmesi ile birlikte Osmanlı Devleti’nde örgütlenmelere izin verilmiş ve aynı yıl çok sayıda cemiyet kurulmuştur. Osmanlı döneminde Kafkasya kökenlilerin ilk örgütlenmeleri de böylece ortaya çıkmıştır. Çerkes İttihat ve Teavün cemiyeti adıyla bilinen Çerkes örgütlenmesinin resmi kuruluşu 4 Kasım 1908 olarak tarihe geçmiştir (Duman, 2015, s.41). Şeyh Şamil’in oğlu Gazi Mehmet Paşa’nın evinde toplanan ileri gelen Kafkasya muhacirleri tarafından kurulan bu cemiyet, geleneklerin korunması ve nesillerin eğitilmesi gerektiği fikri ile gerek toplumsal gerek ise eğitim konularında fikir üretmiştir (Doğan, 2019, s.152-153). Cemiyetin en önemli faaliyetlerinden biri “ Çerkes Teavün Mektebi” adıyla kurulan ve 1910 yılından 1914 yılına kadar faaliyet gösteren okul kurmak olmuştur. Maddi durumu iyi olmayan Çerkes çocuklarının eğitimini öncelikli tutan Çerkes Teavün Mektebi, resmi program yanında Çerkesce okuma-yazma, görgü kuralları, uygulamalı tarım gibi alanları da müfredatına dâhil etmiştir (Doğan, 2019, s.153). Osmanlı döneminde Türk ve diğer Müslüman topluluklar tarafından kendi sermayeleri ile kurulan ve batılı modelde eğitim veren “Özel İslam Mektepleri” ne bağlı Çerkes Teavün Mektebinin, kademe olarak da mektebin bugünkü anasınıfı, ilkokul ve ortaokula denk gelen sınıflara eğitim verdiği görülmektedir (Güçtekin, 2013, s.2-6). Kafkasya kökenlilerin Osmanlı Devleti’nde çıkardıkları ilk Çerkesce gazete olan “Guaze”nin yayınlanmaya başlaması cemiyetin önemli faaliyetlerinden bir diğeridir. 1911-1914 yılları arasında yayınlanan ve ismi “Rehber, Kılavuz, Yol Gösteren” manasına gelen Guaze, Kafkasya kökenlilerin fikri hayatına ışık tutmuştur (Gide, 2011, s. 56) Çerkes İttihat ve Teavün Cemiyeti resmi

olarak 1923 yılında kapatılmıştır (Bingöl, 2020, s.30).

Osmanlı döneminde Kafkasya kökenlilerin örgütlenmesinin içerisinde kadın hareketleri de göze çarpmaktadır. Hayriye Melek Hanım'ın öncülük yaptığı beş kadın tarafından 1918'de İstanbul'da kurulan ve 1923 Lozan antlaşması ile faaliyetlerine son verilen "Çerkes Kadınları Teâvün Cemiyeti" bu noktada ön plana çıkmaktadır (Gide, 2011, s.35). Derneğin ilk faaliyeti, kız ve erkek öğrencilerin bir arada okumasından dolayı Osmanlı Devleti'nde bir ilk olma özelliği taşıyan "Çerkes Numune Mektebi" nin kurulması olmuştur (Doğan, 2019, s.155). Bugünkü ilk ve ortaokul denginde olan okulda, Türkçe, Fransızca, beden eğitimi gibi derslerin yanında bilhassa Çerkes toplumunun tarihine ve kültürüne yönelik Kafkas tarihi ve coğrafyası, Çerkesce telaffuz eğitimi, Çerkes çalgıları gibi derslerinde müfredatta yer aldığı görülmektedir (Duman, 2015, s.53). Cemiyet 1920 yılında, altı makale ve dört reklamdan oluşan on iki sayfalık "Diyane" adında bir dergi çıkarmıştır (Duman, 2015, s. 53).

Osmanlı devleti döneminde Kafkasya kökenlilerin kurduğu bir diğer cemiyet olan "Şimali Kafkas Cemiyeti" ise ulusal meselelerden çok siyasi meselelere odaklanmıştır. Kuruluşunda Çerkes İttihat ve Teavün Cemiyeti'nin üyeleri de yer almıştır. Bu cemiyetin siyasi bir kanadı olarak görülebilecek Şimali Kafkas cemiyeti ayrıca Rus yayılcılığını önlemek ve Osmanlı ile Rus Devleti arasında tampon görevi görececek bir İslam Devleti kurmak amacı taşıyan İttihat ve Terakki üyeleri ve Enver Paşa'nın desteğine de sahip olmuştur. 1918 yılında kurulan ve sadece Osmanlı Devleti tarafından tanınan Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti'nin kuruluşunda önemli role sahip olan cemiyet, Çerkes ittihat ve Teavün Cemiyeti'nin kapatılmasıyla finansal desteğini kaybetmiş ve uzun süreli faaliyet gösterememiştir (Bingöl, 2020, s. 31).

Söz konusu dönemde Kafkasya kökenlilerin kurdukları örgütlenmeler incelendiğinde kurucu kadro ve üyelerin büyük çoğunluğunun iyi eğitim almış, birkaç dil bilen asker, yazar ve bürokratlardan oluştuğu görülmektedir (Duman, 2015, s.41). Ulus bilincinin ortaya çıkmasında ve ulusal kültürün inşasında "okur-yazar sınıfı" olarak adlandırabileceğimiz topluluğun rolü üzerinde yapılan çalışmalar dikkate alındığında (Genç, 2006, s.44) Osmanlı Devleti'nde Kafkasya muhacirlerinin kurdukları cemiyetlerin önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Örneğin Turner; ulusların okur-yazar sınıfı tarafından icat edilmiş olduğunu belirtmektedir (Turner, 1984, 101). Kafkasya

muhaçirlerinin kurdukları örgütlenmeler etrafında bir araya gelen Çerkes aydınları, bilhassa gerçekleştirdikleri faaliyetler ve çıkardıkları dergiler vasıtasıyla, toplumda ulusal bilinç, ulusal kültür ve dil oluşmasına öncülük etmişlerdir.

3.2. Anadil

Birinci kuşak ve ikinci kuşak Kafkasya kökenliler için dil, anavatanlarından ayrıldıktan sonra çeşitli yerlere yerleşerek birbirinden ayrı düşen cemiyet üyelerini bir arada tutmak için önemli bir araç olarak görülmüştür. Çıkarılan yayınlarda, dil aracılığıyla bu birlikteliğin sağlanabileceğine inanıldığı ve Çerkesler içerisinde dili muhafaza etmeye çalışmayan, çocuklarına dili öğretmeyenlere yönelik tenkit yazılarına yer verildiği görülmektedir. 17 Kasım 1908’de kurulan “Çerkes İttihâd ve Teâvün Cemiyeti” nin yayın organı olan “Guaze “ gazetesinin 10. sayısında, Çerkesceyi muhafaza etmek her şeyden önce ataya bir saygı olarak görülmekte, vatan için, namus için, din için can veren ecdadın bu kadar hürmeti de mi hak etmediği sorulmaktadır. Yine aynı yazıda hiçbir topluluğun neslinin tükenmesi suretiyle yok olmayacağı, bir topluluğu topluluk yapanın kayıtsız dil olduğu vurgulanmakta, milletin fikir ve ahlakının en iyi aktarım aracı olarak da dil görülmektedir (“Lisan”, Guaze, No 10, 8 Haziran Efrenci 1911).

Ancak şunu belirtmek gerekir; 1864’de yaşanan sürgün hadisesi neticesinde vatanlarından ayrılmak zorunda kalan Kafkasya kökenliler için dil konusunda daha başlangıçta iki problem ile karşı karşıya kalınmıştı. Bunlardan ilki; Çerkescenin yazı diline sahip olmaması, sadece konuşma dili olmasından kaynaklanmaktaydı. Bir diğeri de yerleştikleri başka bir dilin hâkim olduğu yeni topraklarda dilin muhafazası meselesiydi.

Bu bağlamda başlayan çalışmalar kapsamında, Osmanlı Döneminde Kafkasya kökenliler tarafından ilk alfabe denemesi 1897 yılında yapılmıştır. Bu alfabe Ahmet Cavit Therkhet paşa tarafından Arap harfleri ile hazırlanmıştır. “Ahmet Cavit Elifbası” adını taşıyan alfabe için 1906 yılında basım izni alınmış ve 1910-1914 yılları arasında Çerkes Teavün Mektebi’nde uygulanmıştır (Güçtekin, 2013, s.7).

Bir Kafkas halkı yaratma amacıyla faaliyetlerine yön veren Çerkes İttihâd ve Teâvün Cemiyeti, topluluk arasındaki birliği güvenceye almak için yaygın bir alfabenin oluşturulmasını arzu etmiş ve cemiyet çatısında bir alfabe komisyonu kurulmuştur. Met

İzzet Paşa başkanlığındaki komisyon, Kafkas dilleri üzerinde çalışmış ve öncelikle Mustafa Butbay tarafından hazırlanan Latin harflerini içeren bir Kafkas-Abhaz alfabesi oluşturmuştur (Gide, 2011, s.34). Bunun dışında Hüseyin Şem'i Tümer tarafından "Adige Saerf" (Çerkesce Dilbilgisi) ve yine 1919 yılında Blenav Batuk tarafından Latin harfleri temel alınan bir Adige alfabesi hazırlanmıştır (Gide, 2011, s.34) Bu alfabeleri kullanarak makaleler yayınlamış ve kitaplar basılmıştır. Kafkasya'ya bu kitapları göndererek orada da bu alfabenin yayılmasına uğraşmışlardır.

Guaze gazetesinin 1911 yılında yayına başlaması ile gazete sık sık bu konulara değinilmiş ve alfabe oluşturulması hususunda yaşanan gelişmeler gazete aracılığıyla Çerkes toplumu ile paylaşılmıştır. Çerkescenin alfabeye kavuşturulması hususunda birliktelik sağlanmış olsa da bunun nasıl bir alfabe sistemi ile olacağı konusunda mutabakat bulunmadığı açıkça görülmektedir. Görüş ayrılığının birinci sebebi harf sayısından kaynaklanmaktadır. Bu görüş ayrılığı birçok ismin alfabe oluşturup komisyona sunmasına yol açmıştır. Bunlardan biri eski Evkaf Nazırı Şemşeddin Bey'dir. Şemşeddin Bey'in Çerkescenin seksen iki harf ile yazılacağını önerdiğini ancak bunun kabul edilmediğini Çerkescenin kırk iki harf ile yazılması konusunda mutabakat olduğu belirtilmektedir ("İslah-Huruf", Ğuaze, No 1, 2 Nisan Efrenci 1911). Bu iki görüş arasındaki farkın Şemşeddin Bey'in her kabilenin ağzına göre bir harf üretmesinden kaynaklandığı, ancak ağız farklılığına bakılmasının doğru olmadığı, harfin netice de aynı olduğu vurgulanmaktadır. Şemşeddin Bey, derginin üçüncü sayısında bu tartışmalara cevap vermiş aslında kendisinin anlaşılmadığı, önerdiği usulde seksen iki değil seksen bir harf bulunduğunu, bunlarında altmış sekizinin normal harf, on üçünün ise sesleri karşılamak amacıyla kullanılacak hareke türünden işaretler olduğunu söylemiştir. Şemşeddin Bey'e göre Çerkes dilinin kırk iki harf ile yazılması mümkün değildir. Zira O'na göre, 1897'de ilk alfabe denemesini yapan Ahmet Cavit Bey'in alfabesinde ellinin üstüne harf bulunmakta, bir başka kişi tarafından Rus harfleri (Kiril) ile hazırlanarak sunulan bir başka usulde ise elli yedi harf bulunmaktadır ("Ğuaze Gazetesi Müdüriyyet-i Behiyyesine", Ğuaze, No 3, 17 Nisan Efrenci 1911).

Diğer bir görüş ayrılığı ise basılacak olan alfabenin Arap harfleriyle mi yoksa Latin harfleriyle mi yazılacağı üzerine odaklanıyordu. Hicrî 19 Muharrem 1329 (20 Ocak 1911) tarihinde Mahmud Beg matbaasında basılmış olan 87 sayfalık "Çerkez

Hattı Veyahud Hatt-ı Umumî” başlıklı eserde Arap harfleri ile bir Çerkes alfabesi oluşturulması söz konusudur. Eserin müellifi Esbak Evkaf Nazırı Şemseddin Bey’dir. Çerkes dili için bir alfabe oluştururken neden Arap alfabesini temel aldığını, Çerkeslerin Müslüman milletler arasında yer almasını, İslam medeniyeti içinde bulunmalarını gerekçe göstererek açıklamıştır. Bu eserin asıl gayesinin anavatanından uzakta anadilini unutmama ve yeni nesillere aktarma çabasından daha çok Kafkasya’daki dağlı hayat tarzının Osmanlı ülkesinde terk edilerek, kentli bir hayat tarzını benimseyen Çerkesler için sadece ses olarak duyup konuşarak öğrenilen değil aynı zamanda okunup yazılabilen bir dil oluşturmaktır. Böyle bir dili Osmanlı sınırları içinde resmî bir dil olarak kullanma beklentisi olabileceği gibi ileride Kafkasya’da bağımsız bir Çerkes devleti kurulması halinde hazırlıklı olma isteği de olabilir. Eserin içerisinde yazar niyetini açıkça beyan etmemiş, giriş kısmında dahi Çerkes dilindeki seslerin fazlalığından dolayı yeni harfler gerekeceğini bunların bir kısmını Arap alfabesindeki harflere nokta ve küçük eklemeler yaparak karşılayacaklarını, bazılarını ise yeni şekiller ile karşılayacaklarını belirtmektedir. Yine Guaze gazetesinin 2 Nisan 1911 tarihli birinci sayısında Arap harflerine yakınlığın daha fazla olduğu, Çerkeslerin Müslüman bir millet olduğu ve o zaman için Müslüman olan hiçbir milletin Latin harflerini kullanmadığı belirtilmiştir (“İslah-Huruf”, Ğuaze, No 1, 2 Nisan Efreni 1911).

Bu alfabe çalışmalarının Çerkes halkında ilgi uyandırdığı ilgi gazetede bazı isimlerin hazırlanacak olan alfabe ile Çerkeslerin açmayı düşündükleri okullarda okutulması için kitap basılmasına yardım amaçlı para gönderdiklerine dair bilgi içeren yazıda görölmektedir. Bu isimlerden biri babası da cemiyetin kurucuları arasında yer alan Mahmud Paşa’nın oğlu Cemaleddin Bey’dir. Cemaleddin Bey tarafından 25 Lira hibe edilmiştir (“Cemaleddin Beyefendi”, Ğuaze, No 5, 4 Mayıs Efreni 1911).

Dil konusunda karşılaşılan ikinci güçlük ise, artık kendi vatanlarından uzakta başka bir hâkim dilin konuşulduğu bir yerde yaşamalarından kaynaklanıyordu. Yukarıda da belirtildiği gibi Osmanlı onlar için halifenin ülkesiydi. Osmanlı Devleti ile din birliği vardı ancak dil birliği söz konusu değildi. Bu sebeple, dışarı ile temas artıkça ikinci kuşak Kafkasya kökenlilerden itibaren dilin muhafazasının mesele edildiği görölmektedir. Çerkes İttihat ve Teavün cemiyetinin kuruluş beyannamesinde, Çerkes lisanıyla yazı yazmaya muktedir olunmamasının yanı sıra topluluk içinde çerkes lisanını

bilenlerin sayısının azalmasından yakınılmaktadır (Arslan, 2008, s.41). Bu nokrada Çerkes Kadınları Teavün Cemiyeti tarafından 1920 yılında çıkarılan Diyane dergisinde Blenav Batuk(1920), (Çev. Tuna, 2004, s.9) tarafından kaleme alınan yazıda şu cümleler dikkat çekicidir:

Kendi ulusal dillerini ikinci derecede bırakıp başka bir dille aydınlanmak ve yaşamak isteyen toplulukların her zaman yaşam seviyesi düşük, bilim dünyası geri kalmıştır... Bir halktan yabancı dillerle birçok aydın yetişebilir. Ancak bunlar o ulusun hiçbir zaman sosyal ruhunu yansıtmazlar. Dolayısıyla o ulusta bir sosyal değişim, bilimsel bir devrim meydana getirmezler. Biz Çerkesler bunun pek açık bir örneğini oluştururuz.

Yazıda, ayrıca Çerkesler arasında Arap ve Türk dilleri ile yetişmiş pek çok aydın olmasına rağmen Çerkes halkına modern bir zihniyet veremediklerini, artık bunu anlayan aydınların artık ulusal dil ile eğitim ve öğrenimden başka çıkar yol olmadığını anladıklarını belirtmektedir (Tuna, 2004, s.9).

3.3. Cemiyetçilik

Birinci ve ikinci kuşak Kafkasya kökenliler için, Kafkasya geri dönülecek bir vatan olarak görülmüş, özellikle muhaceretteki Çerkes münevverleri, henüz kendi ulus devletini kuramamışlarsa da şartlar uygun olduğunda Rus esaretinden kurtularak onu kuracaklarına inanmışlardır (Chociev, 2015). Bu motivasyonla hareket eden Çerkes münevverleri, Çerkesleri kabilelere bölünmüş durumdan kurtaracak bir ulus inşasına çalışmışlardır. Ulus inşa edilirken bir yandan dil ve tarih üzerinden ortak hafıza canlı tutulmaya çalışılırken bir yandan da cemiyetçilik üzerinden topluluk üyeleri arasında ayrımcılığa sebep olan uygulamalar kaldırılmaya ve topluluk üyeleri arasında dayanışma duygusu güçlendirilmeye çalışılmıştır.

Topluluk üyeleri arasında dayanışma güçlendirilmeye çalışılırken Kafkasya kökenli topluluklar içerisinde var olan “kölelik” müessesesi bu birlikteliği bozan bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple Çerkes aydınları tarafından kölelik uygulamasının kaldırılmasına yönelik sık sık çağrılar yapıldığı görülmektedir.

Kölelik meselesinin iki boyutu bulunmaktaydı. Bunlardan ilki, Osmanlı kölelik sistemi içerisinde Çerkes kölelerin durumudur. Osmanlı Devleti’nde kölelik, Müslüman bir devlet olması hasebiyle, kuralları İslam dinine bağlı olarak şekillenmiş sosyal ve iktisadi bir sistem olarak kendine yer bulmuştur (Ersöz, 2005, s.4). Osmanlı Devleti’nin kuruluş ve büyüme dönemlerinde Müslüman olmayan devletler ile girişilen savaşlarda

alınan savaş esirleri ve devşirmeler kölelik sisteminin en önemli kaynağını oluşturmaktaydı. Ancak duraklama ve gerileme dönemlerinde savaşlarda elde edilen başarısızlıklar artık bu yolla köle elde etmenin önünü kapattı. Bu durum Osmanlı Devleti'nin köle ihtiyacını karşılamak için yeni yollar aramasına sebep olmuş, Afrika, Kafkasya ve Gürcistan'dan özgür insanlar köle olarak alınmaya başlanmıştır (Ersöz, 2005, s.2). Çerkes kızları genellikle güzel özellikleri sebebiyle, genellikle hareme sokulmuşlar ve hanedandan kişilerle evlenerek, büyük itibara sahip olmuşlardır (Bagatur, 2011, s.35). 1860 yılında Kafkasya'dan göçlerin henüz başladığı dönemde bile çok sayıda göçmenin Karadeniz kıyılarında yığılması sonucu Samsun ve Trabzon gibi şehirlerde geçici köle pazarları kurulduğu görülmektedir (Yağcı, 2015, s.441). 1864'de Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na yapılan göçler neticesinde bu sayı daha da artmıştır. XIX. Yüzyılın ortalarında kölelik konusu en çok tartışılan meselelerin başında gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin 1857, 1889, 1891 ve 1909 yıllarında İngiltere'nin baskısı karşısında kölelik konusunda adımlar atmaya başladığı görülmekle beraber, imparatorluğun sonuna kadar kölelik kurumu tam olarak ortadan kaldırılmamıştır (Akyılmaz, 2004, s.237-238). Daha önceki adımlar zenci köleleri ilgilendirmekte iken, 1909 yılında çıkarılan fermanla, Çerkeslerin ticaret konusu olamayacakları ve alım-satımlarının zencilerde olduğu gibi yasaklandığı hükmü yer almaktadır (Akyılmaz, 2004, s. 236). Ancak yapılan düzenlemelerde köle ticareti engellense de mevcut kölelerin hürriyetinden bahsedildiği görülmemektedir. Bu sebeple, Çerkes İttihat ve Teavün Cemiyeti'nin kuruluşundan sonra ilk girişimlerinden biri saray ve haremdeki Çerkes kadınlarını özgürlüğüne kavuşturmak ve Çerkes köleliği ortadan kaldırmak üzerine olmuştur (Arslan, 2008). Bu konu gazetenin ilk sayısından itibaren dile getirilmeye başlanmıştır. Köleliliğin doğal düzene uymadığı belirtilen yazıda Çerkes cariyelerin özgürlüğüne kavuşmalarına büyük önem gösterilmiş ve bu konuda Osmanlı millet meclisi ve hükümete verilen dilekçeye yer verilmiştir. ("Kölelik Aleyhinde", Ğuaze, No 1, s.2, 2 Nisan 1911). Kendi kız kardeşi de sarayda olan Mehmet Fetgeri Şoenü (1914)'nün (akt. Erdinç ve Bozkurt, 2007, s.19-22) yazmış olduğu eserde şu sözleri kölelik meselesinin Kafkasya kökenli toplumları derinden etkilediğini göstermek bakımından oldukça dikkat çekicidir:

Gerçekten, bugün öncekiler gibi, esir pazarları, esirciler yok. Ancak buna karşı

gizli bir satış var... Çerkes kızlarının çalınması, satılması ve başkalarına sunulması devam ediyor... Yoksa bu kızlar On Temmuz Anayasası'nın, ondan daha önce yürürlüğe giren Avrupa Medeni Kanunu'nun verdiği kişisel özgürlüklerinden, insan haklarından yararlanmaya layık değil midirler? Yoksa bunlar insan değil mi? Yok yok... Hayır, bunlar da insan, bunlar hürriyetini bilir, bunlarda hayattan zevk alır. Esirliğin, mahkûmluğun acılığını tecrübe ederek anlamış, bilmiş kara yazılı insanlardır.

Kuzey Kafkasya topluluklarının Çeçenler hariç, neredeyse hepsi tabakalı bir toplumsal yapıya sahipti. En üst tabakada prensler bulunurdu ve toplumlarını kendisinden alt tabakada bulunan ancak kendisine bağlı hareket eden soylu tabakanın desteği ile yönetirdi. Soylu sınıfın altında hür köylüler ve onların altında da köle sınıfı yer almaktaydı (Dubrovin, 2017, s.140). Köle veya Vune'ut sınıfının insani ve mülkü hiçbir hakkı bulunmuyordu. Köleler sınıfı, diğer Kafkas toplulukları ile yapılan mücadelelerden veya Rus ve Kozaklarla yapılan savaşlarda esir edilen kişilerden oluşuyordu (Dubrovin, 2017, s.156). Osmanlı Devleti'nde İslami kurallara bağlı olarak şekillenen kölelik müessesinde köleliğin sona erdirilmesi için gönüllü azat, sözleşme yoluyla azat, tedbir yoluyla azat gibi birçok yol bulunmaktaydı (Akyılmaz, 2004, s.226-230). Ancak Çerkes toplumunda durum biraz daha farklıydı; köle olarak doğan köle olarak ölürdü. Kafkasya kökenli topluluklar içerisinde hâkim söz konusu sosyal tabakalaşma yapısı, Anadolu'ya geldiklerinden sonra, topluluk içerisinde bir takım sorunları ortaya çıkarmıştır (Karataş, 2012, s.111). Bunlardan en önemlisi vatan topraklarından uzakta yaşayan Kafkas topluluğu içerisinde yol açtığı ayrışmadır. Topluluk, bir taraftan kimlik kaybına uğramamaları için gerek tarih gerek ise dil çatısı altında "Tek Tarih, ortak gelecek" anlayışı bir arada tutulmaya çalışılırken sözünü ettiğimiz bu sınıfsal yapı ayrışmayı derinleştiriyordu. Meselenin temel çıkış noktası Osmanlı Devleti'nin Kafkasya'dan gelen herkese, sınıfsal ayrım gözetmeksizin, toprak dağıtması ancak köle sahiplerinin eski kölelerinin topraklarına el koyması ve başka bölgelere iskân edilen kölelerini geri istemeleri idi. Köleler ise, Osmanlı Devleti'nin kitlesel göçlere hazırlıksız oluşu, sağlıklı ve yetersiz koşullardan kaynaklı sıkıntılı süreç içerisinde, kendilerini eski sosyal yapıdan daha bağımsız hissetmeye başlamış, efendilerinin mülkiyet hakkına karşı çıkmışlardır (Toledano, 2000, s.153). Diğer mesele de Osmanlı Devleti'nin köleleri askere almak istemeseydi. Köleler bunu istiyor ancak köle sahipleri buna karşı çıkıyordu. Köle sahipleri ve köleler arasındaki bu çekişme bazı bölgelerde şiddetini öylesine arttırıyordu ki can kaybı ile sonuçlanan

olaylar yaşanıyordu. Sivas'a bağılı Aziziye kazasının, Kazancık köyünde bu hususta çatışma çıkmış ve bu çatışma kölelerden altı, köle sahiplerinden beş kişinin ölümüyle sonuçlanmıştır. Bu hadise Ğuaze gazetesinde işlenmiş ve hiçbir medeni toplumda kalmayan köleliğin hala tüm şiddeti ve dehşetiyle hüküm sürüyor olması eleştirilmiştir ("Kölelik Hakkında Aziziye 3 Mayıs 1327", Ğuaze, No 9, 1 Haziran Efrensi 1911, s. 4). Bunun aksine yine gazetenin aynı sayısında Aziziye'ye bağılı Panlı köyünde elindeki köleleri azat edip, ekonomik bağımsızlıklarını da kazanmaları için kendilerine arazi veren Tuğzade Hüseyin Sabri ismindeki bir kişi de iyi niyet örneği olarak gösterilmektedir. Bu yolla, topluluk üyeleri sınıfsal yapının ortadan kaldırılması yönünde teşvik edilmeye çalışılmıştır ("Bir Nümune-i Hamiyyet", Ğuaze, No 9, 1 Haziran 1911, s.7).

3.4.Tek Tarih Ve Ortak Gelecek Misyonu

Birinci ve ikinci kuşak Kafkasya muhacirleri, yeni geldikleri topraklarda varlıklarını dağılmadan sürdürebilmek ve sonrasında Anavatan Kafkasya'ya dönebilmek için bir yandan dillerini muhafaza etmek ve yazılı hale getirerek sonraki kuşaklara aktarabilmek için çaba gösterirlerken bir yandan da cemiyeti bir arada tutmak için çaba sarf etmişlerdir. Bir ulus inşa etme motivasyonu ile hareket eden Çerkes aydınlarının bu amaç için kullandıkları bir diğere araç ise "ortak tarih" duygusu etrafında toplumu birleştiren bir ulusal tarih yazma girişimleri olmuştur.

Ulusal tarih yazılırken Türkiye'de bulunan Kafkasya muhacirleri ile Osmanlı imparatorluğunun öteki imgesi Rus Çarlığı üzerinde kesişiyordu (Temizkan, 2018, s.13). Bu bağlamda kendi ile ilgili başkaları tarafından üretilen yargıları yanlışlayan ve kendi bakış açılarını yansıtan bir tarih yazmak için harekete geçerek, 1882 yılında "*Çerkesistan Tarih-i Umûmiyesinin Sûret-i Tanzimine Dair*" isimli bir layiha² hazırlayıp dönemin halifesi II. Abdülhamit'e sunmuşlardır (Oral, 2008, s. 73). Ortak öteki imgesi üzerinden bir tarih yazmak ve bunu halifeye sunmak, tarih yazım hareketini meşru bir zemine oturtmak için anlamlı görülmektedir.

Söz konusu girişimin başarısızlıkla sonuçlandığı bilinmekte fakat sonraki süreç hakkında bilgi verilmemektedir (Temizkan, 2018, s. 13). Ancak Met Çünetikho Yusuf

² Kavram Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde "*Osmanlı bürokrasisinde rapor veya taslak türü belgeye verilen ad*" olarak geçmektedir (Bkz: <https://islamansiklopedisi.org.tr/layiha>).

İzzet Paşa (1914) (Akt.. Huvaj, 2002, s.6) eserinde, bu girişimde bulunan heyet üyelerinin yok edildiğini ve yahut sürgüne gönderildiğini belirtmektedir.

Başarısızlıkla sonuçlansa da batılı ön yargılardan uzak kendi görüşleri doğrultusunda bir Çerkes tarihi yazma girişiminin, başka kişiler tarafından da devam edip ettirilmediğini görebilmek için bu ilk denemeden sonra kaleme alınan Kafkasya tarihi çalışmaları tez çalışmamız kapsamında incelenmiştir.

Bu eserlerden ilki Abdullah Hilmi (1332) tarafından kaleme alınan “*Çerkes Vekayii ve Hadisat Tarihi*” dir. Bu eserde Çerkeslerin perişan halde olduğunu belirtirken, kendi dilinde okuyup yazamama bu perişanlığın en önemli sebebi olarak gösterilmektedir (Hilmi, 1332, s.5). Bunun dışında Çerkeslerin sanayi alanında ve esnafılıkta faaliyet gösterememeleri ve topluluk üyeleri arasında dayanışma olmaması Çerkeslerin içinde bulunduğu kötü halin sebepleri olarak gösterilmiştir (Hilmi, 1332, s.3). Bu eserde “biz” algısı üzerinden bir ulus inşasına yönelik motivasyon olduğu görülmekte ve bu yönüyle yarım kalan lahiyadan farklılaşmaktadır.

Abdullah Hilmi’nin eserinden sonra da Kafkasya tarihi yazma girişimlerinin devam ettiği görülmektedir. Yusuf İzzet Paşa (2002), vatan şairi olarak bilinen Namık Kemal’in Kafkasyalıların 93 harbindeki kahramanlıklarını işittikten sonra bir Kafkas tarihi yazmaya karar verdiğini ve kaynak toplamaya başladığını bilgisini vermektedir. Ancak İzzet Paşa (2002) Namık Kemal’in söz konusu eseri yazıp tamamladığına dair bir bilgi vermemektedir (s.6).

Bu bağlamda Abdullah Hilmi’den sonra ilk sonuçlanan tarih yazma girişimi, Yusuf İzzet Paşa’nın 1914 yılında yazdığı “*Kafkas Tarihi*” isimli eseri olmuştur. Yusuf İzzet Paşa’nın çalışmasında, Kafkasyalılar “*savaşçı ve sert bir mizaçlı, baş edilmesi olanaksız bir toplum*” olarak tanımlanmakta ve istilalar karşısında varlıklarını sürdürebilmek için bu özellikleri edindikleri belirtmektedir (2002, s.5). Ayrıca Yusuf İzzet Paşa (2002) tarafından “*Kafkasyalılar için aynı zamanda anavatanlarından ayrı düşmüş talihsiz manevî bir vatan, mezarlarını, ad ve sanlarını, atalarının adını ölümsüzleştirecek bir onur anıtı, ölülerinin ruhlarını hayırla andıracak ve rahat ettirecek bir kabir olacağı*” belirtilmektedir. Bu yönüyle çalışmanın, Kafkasyalı biri tarafından yazılan bir Kafkas tarihiyle, tarihe bir not bırakma motivasyonu üzerinden oluşturulduğu söylenebilir.

Ayten Namitok tarafından 1939 yılında kaleme alınan “*Çerkeslerin Kökeni*” isimli çalışma, Kafkasyalılar uzun ömürlü ve saf beyaz ırktan gelen bir millet olarak tanımlanmaktadır (s.VIII-X). Bu çalışma doğrudan bir Kafkasya tarihi çalışması olmasa da kadimlik üzerinden yaptığı vurgu ile bir geçmiş kurgusu inşa edilmeye çalışılması bakımından önemsenmelidir.

Bu bağlamda inceleyeceğimiz son eser, General İsmail Berkok tarafından 1958 yılında kaleme alınmış “Tarihte Kafkasya” isimli çalışmadır. Berkok, bir milletin doğru anlaşılması için tarihsel süreç içerisinde incelenmesi gerektiğini belirtmektedir (s.VII). Berkok çalışmasında, Kafkasyalıları kökenleri çok eskiye dayanan ve uzun bir tarihsel geçmişe sahip olan bir millet olarak tanımlamaktadır (s.I).

Bu eserler incelendiğinde, sürgünden sonra dağınık halde bulunan ve çeşitli zorluklar çeken Kafkasyalıların, anavatanlarından uzakta kimliklerini kaybetmemeleri için ortak tarihi geçmiş ve kadim bir millet olma söylemleri üzerinden bir arada tutulmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu sebeple çalışmada yer verdiğimiz söz konusu tarih yazma girişimi söz konusu dönemde ulus inşa edilmeye çalışıldığının somut delilleri olarak görülmelidir.

4.BÖLÜM

1923-1950 DÖNEMİNDE KAFKASYA KÖKENLİLERİN SEMBOLLER TEMELİNDE TARİH ALGISI

Ele aldığımız bu dönem, Türk tarihinde önemli dönüşümlerin yaşandığı bir sürece tekabül etmektedir. Osmanlı İmparatorluğu sona erip, yerine 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte millet kavramı değişmiş, dini bir içeriğe sahip millet kavramı yerini etnik bir içeriğe gönderme yapan millet kavramına bırakmıştır (Kubilay, 2004, s.64). Ulus devletler kurgusal olarak, ulusu oluşturan bireylerin kültür bakımından türdeş, aidiyet ve sadakatin tek ve tekil bir kimliğe yöneldiği yapılar olması bakımından beraberinde bir ulus inşa sürecini de getirmektedir (Kurubaş, 2008, s.25). Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte, modern bir Türk ulusu inşa etmek için 1923'de başlayıp 1937 yılına kadar devam edecek olan toplumsal ve siyasal alanda birçok reformun gerçekleştirildiği bir yenileşme dönemi başlamıştır. Ulus devlet yapısı ile birlikte ortak bir ulus kimliğinin ön plana çıkarılması “yerel” olanın “ulusal” pota içerisinde erimesine veya informel alanlarda sürdürülmesine yol açar. Bu da alt kimliklerin ulusal kimliklere her alanda katılmaya çok gönüllü olmadıkları ortamlarda etnik sorunları beraberinde getirmektedir. (Kurubaş, 2008, s..26).

Cumhuriyetin kurulması ile birlikte başlayan ulus-inşa sürecinden Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin nasıl etkilendiği tezimiz açısından son derece önemlidir. Bu dönem aralığında değişen “devlet-toplum ilişkisi” ile Cumhuriyet ideolojisinin ürettiği semboller ve bu sembollerin Kafkasya kökenlilerin zihin dünyasında nasıl bir yer edindiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

4.1. Ulusal Kimlikle Bütünleşme: “Şehitlikler”

Kendi vatanlarından sürgün edilen Kafkasya kökenliler, Anadolu’ya geldiklerinde daha iskânın zorluklarıyla yeni yeni baş ederken Osmanlı İmparatorluğu’nun mevcut şartlarından dolayı kendilerini yeni bir vatan mücadelesinin içerisinde bulmuşlardır. Ardı ardına gerçekleşen Osmanlı-Rus Harbi, Balkan Savaşı, I. Dünya Savaşı, Çanakkale Savaşı, Sarıkamış ve Kurtuluş Savaşlarında Kafkasya kökenli topluluklar da çok sayıda şehit vererek Cumhuriyet’in kurucu unsurlarından biri

olmuşlardır.

Konuyu detaylandırmak gerekirse; Osmanlı Devleti ile Kafkasya kökenlilerin askeri alanda kurdukları ilişkiye daha yakından bakmak gerekir. Osmanlı kara ordusu 1843'den itibaren "Asakir-i Nizami" olarak anılsa da 1918'e kadar ordu içerisinde nizami askerlerin yanı sıra gayri nizami askerler de önemini korumuştur (Beşikçi, 2015, s.90). Osmanlı topraklarına gelen Kafkasya kökenlilerden Çarlık Rusyası ordusunda muvazzaf subay olarak görev alanlar, kendi istedikleri ile Osmanlı ordusuna katılmak istediklerinde benzer rütbe ile orduda görevlendirilmişlerdir (Beşikçi, 2015, s. 93). "Çerkes Musa Paşa" olarak bilinen ve 93 Harbi'nde Osmanlı ordusunda görev alan Musa Kundukhov, bu yolla orduya katılanlara örnek önemli isimlerdendir (Konukçu, 2017, s.260). Osmanlı ordusuna katılımın diğer bir yolu ise gönüllülük yoluyla gerçekleşmiştir. Osmanlı Devleti'nin belirli bir süreliğine Kafkasya kökenli erkek nüfusu zorunlu askerlik hizmetinden muaf tutmasına rağmen, gönüllü olarak askerlik talep etmişler ve orduda görev almışlardır (Beşikçi, 2015, s. 94). Besleney, bu durumu Osmanlı topraklarına gelen Kafkasya kökenlilerin topluma entegrasyon sorununun bir sonucu olarak görmekte ve başka yolla iş bulma şansları olmayan bir toplum için bir istihdam kaynağı olduğunu belirtmektedir (2016, s.78). Bu katılımın, kendilerine Osmanlı toplumuna uyumda sosyal, iktisadi ve siyasi anlamda ciddi kolaylıklar sağlamasını umuyorlardı (Beşikçi, 2015, s.117). Ancak söz konusu "gönüllülük" tek taraflı değildi. Kafkasya kökenlilerin, Osmanlı Devleti için gayrinizami muharip havuzu teşkil etmenin yanı sıra, savaşa kendi atları ve silahları ile katılmalarının, ekonomik anlamda zor şartlarda olan Osmanlı Devleti için önemli avantajlar sağladığı da kaydedilmelidir (Beşikçi, 2015, s.110-111). 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşına dair resmi kayıtlarda Osmanlı subaylarının günlüklerinde, Kafkasya kökenlilerin nizama uymadıkları, yenilgi psikolojisinin de etkisiyle, abartılı bir şekilde verilirken, bu savaşlarda ciddi kahramanlıklar gösterdiklerine dair şahitliklerin bulunduğunu da belirtmek gerekir (Dağıstanlı, 1969, s. 32-33). Osmanlı Devleti ve Kafkasya kökenliler arasında bu şekilde başlayan askeri ilişkilerin, ilerleyen yıllarda arttığı, sürgünde çocuk yaşta Anadolu topraklarına gelen Kafkasya kökenlilerin askeri okullarda eğitimlerini tamamlayıp, imparatorluğun askeri-bürokratik kurumlarda yükseldiği görülmektedir (Besleney, 2016, s.78). Avagyan (2004) çalışmasında, 1910'ların başında Osmanlı

subaylarının yüzde yirmi beşini Kafkasya kökenlilerin oluşturduğunu belirtmektedir (s.18).

I.Dünya Savaşı'nda da Kafkasya kökenlilerin, Osmanlı Devleti'nin savaştığı bütün cephelerde görev aldıkları görülmektedir. Kafkasya cephesinde görev alan kurmay subayların önemli bir kısmı Kafkasya kökenli olup; Kurmay Yarbay Süleyman İzzet Tsey, Yarbay Cemil Cahit Toydemir, Kurmay Albay Bekir Sami Günsav, Kurmay Albay Mürsel Bakü, Kurmay Binbaşı İsmail Berkok bu isimlerdendir (Ünal, 2000, 40).

Alan çalışmasında, Türkiye için yapılan vatan mücadelesine ilişkin kolektif belleğin güçlü olduğu görülmüştür. Görüşme gerçekleştirdiğimiz hemen hemen her katılımcı, kendi aile tarihinde bu savaşlarda gazi olan ya da şehit düşen büyüklerinin bilgilerine sahiptir. Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenlilerin milli mücadelenin ön saflarında yer aldıkları, devlete sadakatlerini ortaya koydukları, vatan kabul ettikleri Türkiye Cumhuriyeti için kanlarını feda ettikleri kolektif belleklerinde yer alan en güçlü imgelerdir. Milli mücadelede Atatürk'e en yakın isimlerin Kafkasya kökenli olduğu hemen hemen her katılımcı tarafından dile getirilmiş ve bu isimler üzerinden devlete bağlılık tanımlanmaya çalışılmıştır (K.K.132). Çerkes Ethem, Rauf Orbay, Refet Bele, Kuşçubaşı Eşref, Kazım Karabekir alan çalışmasında milli mücadelede yer almış Kafkasya kökenliler olarak sıkça dillendirilen isimlerdir (K.K.20). Yaşlı kuşaktan bir katılımcımız *"Annem Çanakkale Savaşı'nı anlatırdı. Çok kan döküldüğünden bu memleketin ne zorluklarla kazanıldığından bahsederdi. Çok kişi öldü, çok kadın dul, çocuklar yetim kaldı diye söylerdi"* (K.K.143) şeklinde yaşananları aktarmıştır. Söz konusu katılımcının sözleri topluluk üyelerinin Türkiye cumhuriyetini *"uğruna kan dökülen vatan"* kabul ettiklerine dair kolektif belleğin bir örneğini oluşturmaktadır. Birçok katılımcımız kendi köyünde, savaşlara katılan, gazi olan veya şehit düşenlerin sayısal bilgisine sahiptir. Düzce Bayramcı köyünden katılımcımız, *"Dedelerimiz bu köye geldiğinde yirmi iki haneymiş. Kırk dört kişi savaşlara katılmış. Çerkesler gittikleri vatana sadakatleriyle ünlüdürler. Bakıyorsunuz Düzce'de askere gitmemek için bir sürü kişi kendini başka milletlerden yazdırmış. Ancak biz sürgünden gelip savaşa koşmuşuz"* (K.K.16) bilgisini vermektedir. Düzce, Kazukoğlu köyünden diğer bir katılımcımız, Kurtuluş Savaşı ve Çanakkale Savaşı'nda bölgeden otuz üç şehit verildiğin ve altmışaltı kişinin gazi olduğunu, şehitlerin altı-yedi tanesinin kendisinin anne sülalesinden

olduğunu belirtmiştir (K.K.149). Sayısal verilerin kolektif belleklerde korunmasının sebebi, muhtemelen, vatana sadakatin ölçüsünün ne kadar büyük olduğunun ispat edilmek istenmesidir.

Alan çalışmasında sadece sayısal verilerin değil, savaflara ile ilgili aile anlatılarının da korunduğu görülmüştür. Bunların bazılarının ayrıntıları unutulmuş olup sadece ana hatlarıyla nakledilirken bazıları oldukça detaylı ve hikâye formu kazandırılmış şekilde aktarılmıştır. Bu anlatılar çok uzun olduğu için bunların tamamını burada vermek mümkün gözükmemektedir. Sadece birkaç örneğini sunmakla yetinilecektir. Bir katılımcımız, Sarıkamış harekâtına katılan dedesinin başından geçenleri şöyle aktarmıştır:

Dedem 13 yıl savaşıymış. Dedem Sarıkamış Harekâtı'ndan kurtulanlardan birisidir. Bu savaşa süvari olarak katılmıştır. Harekât sırasında maruz kaldığı soğuk nedeniyle kirpikleri yanmış, hiç kirpiği yoktu. Ayakları soğuktan yanmış. Hiç sıcaklığı soğuğu hissetmezdi. Sürekli gözünden yaş gelir onu mendille silerdi. Sarıkamış'taki o fırtınalı soğukta Allahuekber Dağlarında fırtınaya yakalanıyorlar. Süvari oldukları için kıyafetleri piyadeye göre daha iyi, ölümden kurtuluyorlar. Fakat ne gelen var ne de bir yardım eden. Hasta ve zayıf atları kesip yemeye başlıyorlar. Yiyecek kalmayınca başlarındaki zabite diyorlar ki bize müsaade et, Aras ırmağının öbür tarafında görünen Rus yerleşimlerinden gidip biraz hayvan getirelim. Yoksa asker burada açlıktan kırılacak. Ancak zabıt yardım gelecek diye izin vermiyor. Metrelerce kar olduğu için kesip yedikleri atların derilerinden tulum dikiyorlar. Atlar ırmağı geçerken ayakları çamura batmasın diye bunları atların eyerlerinin yanlarına bağlıyorlar. İrmağı bu şekilde geçiyorlar. Ahırın kapısında nöbet beklerken soğuktan sızmış Rus askerine, sessizce yaklaşip etkisiz hale getiriyorlar. Sonra ahırın kapısını açıp hayvanları kendi geldikleri ize doğru sürüp götürüyorlar. Öbür tarafta bekleyen askerler de gelen hayvanları yatırıp kesiyorlar. Zabıt, dedeme emre itaatsizlikten bir hafta katıksız hapis cezası veriyor. Herkes kavurma yerken onlar çadırdaki kuru ekmek yiyip su içiyorlarmış (K.K.209).

İzmir'den genç bir katılımcımız büyük dedesinin anısını şu şekilde aktarmıştır:

Dedemiz dört kardeşmiş, Çanakkale Savaşından sadece o dönebilmiş. Diğerleri şehit olmuş. Kurtuluş Savaşı zamanında da, Yunanlılar gelmiş. Torbalı'daki cephanenin, Ödemiş, İlkurşun'daki Kuvayi millie kuvvetlerine ulaştırılması gerekiyormuş. Büyükler toplanmışlar ve bunu ancak dedemin yapabileceğine karar vermişler. Dedem durum kendisine anlatılınca kabul etmiş. Yeni doğum yapmış bir tane eşek ve yavrusunu bulup getirin demiş. Yavrusunu Ödemiş'e götürüp bırakıyor. Yeni doğum yapmış eşeğe de Torbalı'daki buğday fabrikasının içinde buğday çuvallarının içine silahları yüklüyorlar. Yeni doğum yapmış eşekler yavrusunun kokusunu takip ederlermiş. Yeni doğum yapmış eşeğe kırbacı vurunca

o yavrusunun yanına gidiyor. Dedem, onunla birlikte gitse, durdurup cephaneyi alacaklar diye düşünmüş. Bu şekilde üç-dört kere cephane yetiştiriyor Kuvayı Milliye'ye... Dedelerimiz bu yüzden burayı hep vatan olarak sahiplenmişlerdir (K.K.213).

Türkiye'nin Kafkasya kökenli topluluk üyeleri için, "uğruna kanlarını döktükleri vatan" olarak kabul edilmesinin en iyi örneklerinden biri de Düzce, Çerkez Taşköprü Köyü'nün camisinde yer alan şehitlikdir.



Şekil 2. Düzce Taşköprü Camii bahçesinde yer alan şehitlik



Şekil 3. Şehitlikte yer alan isimler ve sülale adları

Yukarıda görüldüğü üzere şehit olanların isimleri Adıgece sülale isimleri ile birlikte verilip hangi savaşta şehit düştükleri yan tarafta belirtilmiştir. Şehitlik ile ilgilenen katılımcımız, bu savaşların Kafkasya kökenlilerin Anadolu topraklarını kendi anavatanları olarak sahiplenmelerini sağlayan motivasyonunu şu şekilde ortaya koymuştur

Oğlum Ahmet, ben İsmail, babam Hakkı, dedem Kazım, dedemin babası İsa, onun babası Yahya, sonra Davut...Bu yedi isimden altısı burada yaşamış, burada ölmüşler...Bu şehitlikte yüz tane isim var. Balkan Savaşı, I.Dünya Savaşı ve bünyesinde Hicaz, Kût-ül Emare, Yemen var. Ondan sonra Kurtuluş Savaşı... Kırk iki hane var bu köyde. Hane başına iki-üç şehit verilmiş. Burayı bırakıp Kafkasya'ya gitmem. Niye gitmem cevabı cami avlusundaki şehitlikte... (K.K109).

Söz konusu şehitlik vatan kaybetmenin acısını bir kere yaşamış bir toplumun ikinci kez vatansız kalmamak için verdikleri mücadeleyi sembolik olarak temsil eden bir hafıza mekânı özelliği taşımaktadır.

4.2. Ulus Devlet İnşası ve “Mağduriyet” Söylemleri

1923-1950 dönemi, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin Osmanlı idaresi altındayken tabi oldukları şartların değiştiği bir döneme tekabül etmektedir. İmparatorluktan ulus devlete geçiş ve ulus devlet yapısının birtakım kurgusal özellikleri söz konusu toplum için bazı “mağduriyetleri” de beraberinde getirmiştir. Kuramsal olarak ulus devletler, siyasi sınırları içerisinde yönetimi altında olan tüm toplulukların ve onlara ait kimliklerin, ortak kültür, semboller ve değerlerden yararlanarak oluşturulan türdeş ve tekil bir üst kimlik ile tanımlandığı yapılardır (Kurubaş, 2008, s.22). Ulus devletler bu yapıyı oluşturmak için, uluslaştırma araçlarını kullanarak etno-kültürel farklılıkları en aza indirecek ve üst kimliği güçlendirecek bir ulus inşasına çalışırlar (Kurubaş, 2008, s. 23). Oluşturulmaya çalışan ulus, cemaat bağları değil vatandaşlık bağı ile devletin bir üyesi olan ve birbirine benzeyen insanlardan meydana gelen bir bütündür (Tanğ, 2017, s.64) .

Ulus devletlerin inşası süreci, ulusal kimliğin baskın etnik grubun soyuna/kültürüne dayandırıldığı durumlarda bazı etnik sorunları beraberinde getirebilir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması ile birlikte ulus devlet politikaları uygulamaya konulmuş, sosyal, kültürel ve siyasi alanda birçok reform hareketi ardı ardına yapılmıştır.

4.2.1. Cumhuriyet Dönemi Dil Politikaları

Türkiye’de Cumhuriyet döneminde ulus-devlet kapsamında en önemli millileştirme aracı dildir. Ulusal sınırlar içerisinde milli bir dilin yaygınlaşması ulus devlet inşası için önemli görülmüştür (Yıldırım, 2018, s.322). 1928 yılında Latin alfabesinin kabulü ve 1932 yılında ezanın Türkçe okunması dilin millileştirilmesi yönündeki uygulamalardır (Alakel, 2011, s.18). Cumhuriyet dönemi dil politikaları bir yandan çağdaşlaşmaya yönelirken bir yandan da ulusal birliği tesise yöneliktir. Bütün dillerin kökeninin Türkçe olduğuna dayanan Güneş-Dil Teorisi’nin 1935 yılında kabulü de cumhuriyetin inşa etmek istediği ulusal kimliğe “milli bir gurur kazandırarak” katkı sağlamıştır (Demir, 2010, s.394). Bu devrimler de teoride kalmamış, “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyaları ile yaygınlık kazandırılmak istenmiştir (Alakel, 2011, s.18). Ancak çoğunluk dilini temel alan bu uygulamalar, etno-dilsel olarak farklı özellikler ile çoğunluktan farklılaşan toplumların birtakım mağduriyetler yaşamasına sebebiyet

vermiştir. Bu topluluklardan biri Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli topluluklar olmuştur. Önceki bölümlerde daha ayrıntılı üzerinde durulduğu üzere, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler, Osmanlı devletinde, yazılı bir alfabeye sahip olmamalarına rağmen hâkim dil karşısında kendi dillerini muhafaza etmek için ciddi çabalar göstermişlerdir. Osmanlı Devleti dil birliğini değil din birliğini esas aldığı için Cumhuriyet dönemine kadar Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli topluluklar kamusal alanda kendi anadillerini kullanabilmişlerdir. Cumhuriyet dönemi dil politikalarında ise kamusal alanda etnik dillerin kullanımına ilişkin kısıtlamalar birçok alanda kendini göstermiştir. Bunlardan biri köy isimlerinin değiştirilmesidir. 1925’de başlayan, ancak 1940’da yayınlanan genelgeden sonra asıl olarak 1950’li yıllardan sonra hız kazanan Türkçe olmayan köy isimlerinin değiştirilmesinin (Kütükoğlu, 2012, s. 156), Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin anavatanları ile kurdukları sembolik bağ açısından önemli sonuçları olmuştur. 1864 sürgünü yaşayan ilk kuşak geldikleri topraklarda anavatan Kafkasya’yı anımsamak için köy yerleşim yerlerini dağ yamaçları ve ağaçlı yerlerde kurmuşlar, köylerine de Adıgece ya da Abhazca isimler vermişlerdir. Ancak cumhuriyet döneminde uygulanan dil politikalarının sonucu olarak köy isimleri değiştirilmiş ve köylere Türkçe isimler verilmiştir. Bazı köy adları ise ikinci kez değişime uğramıştır. Düzce’deki bazı köy isimlerinden örnek verecek olursak;

İlk Adlandırma (Adıgece)	İlk Değiştirilme (Türkçe)	İkinci Değiştirilme (Türkçe)
Zıbehable	Hacımusca	Çınarlı
Biramçihable	Bayramcı	Konaklı
Şaguçhable	Sağuç	Aydınpınar
Siyekoğlu	Kirazlı Köyü	-
Haçemziye	Köprübaşı Ömer Efendi	-
Şerelıkohable	Kasap Köyü	Şıralık Mahallesi

Tablo 2. Köy Adlarının Değişimleri (Yılmaz, K.K.110)

Bu değişime rağmen yaptığımız alan çalışmasında Kafkasya kökenliler arasında köylerin halen değişimden önceki Abhazca ya da Adıgece isimlerinin kullanıldığı, Türkçe isimlerinin kullanımının sadece kamusal alanda kaldığı görülmüştür.

Benzer bir durum Türkçe soyadları için geçerlidir. Kafkasya kökenli topluluklar

kandaş topluluklar olması ve aynı sülaleden olan kişilerin evlenmesinin yasak olması sebebiyle, bu topluluklar için soy/sülale bilgisi çok önemlidir. 1934 yılında Türk vatandaşlarının Türkçe soyadı almasına ilişkin çıkarılan kanun neticesinde, Kafkasya kökenli topluluklar kendi soy isimlerini Türkçeleştirmişler ya da Türkçeye tercüme etmek zorunda kalmışlardır. Bir kısmı da tamamen başka bir Türkçe soyadı almışlardır (Richmond, 2018, s. 172). Ancak bu uygulamanın da kamusal alanda kaldığı, kamusal alan dışında topluluk üyelerinin kendi adadillerinde sülale/soy isimlerini kullandığı alan çalışmasında görülmüştür.

Söz konusu dil politikalarına ilişkin alan çalışmasında da en net karşılığını bulduğumuz gelişme 1930'lı yıllarda uygulanan “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyaları ile toplumun her kesiminin Türkçe konuşmaya icbar edilmiş olması ve sokaklarda Türkçeden başka dilin yasaklanmış olmasıdır (Besleney, 2016, s.105). 1935 Genel Nüfus sayımına göre, Kafkasya kökenli toplumun ikinci dil olarak kullanabilme oranı yüksek çıkmıştır. Sayım sonucuna göre 1935 yılında Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin en az 2/3’sinin Türkçeyi ikinci dil olarak kullanabildiği görülmüştür (Saran, 2018, s.81). Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli nüfusun %11,6 oranına denk gelen kesiminin, anadilini Türkçe gösterip ikinci dil olarak Çerkesceyi gösterdiği görülmektedir (Saran, 2018, s.76-79). Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin Cumhuriyet dönemine ilişkin hafızalarında bu uygulama ile yaşanan mağduriyetlerin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. 1930’lu yıllardan itibaren adadillerini konuşmamaları için Kafkasya kökenlilere baskı yapıldığı ve bunun devlet eliyle yapılan bir asimilasyon faaliyeti olduğu topluluk üyelerince sıkça ifade edilmiştir. Dahası, okulda alışkanlık nedeniyle ağızdan adadilinde kelime sadır olanların, öğretmenler tarafından sert bir şekilde cezalandırıldıkları aktarılmaktadır. Bir katılımcımız bu konudaki yaşanmışlıklarını şu şekilde aktarmıştır: “Bizim dedelerimiz okula gittiklerinde Çerkesce konuştukları için cezalandırılan insanlarmış. Bu bazen fiziksel şiddet bazen de para cezası şeklilde oluyormuş. Örnek veriyorum şimdinin parasıyla elli kuruş gibi, her Çerkesce konuşandan para alınıyormuş” (K.K.204). Yaşça büyük diğer bir katılımcımız ise kendi deneyimlerinden şu şekilde bahsetmiştir:

İlkokulda Çerkesce konuşmak yasaktı. Öğretmen kendi aranızda konuşmayacaksınız diyerek bizi uyarırdı. O zaman ulus, Türk dili, Türk kültürü merkezinde birleştirilmek isteniyordu. 1930’un şartlarında belki de doğru olan o

idi, bunu bilemeyiz. Ama dilimizin yasaklanmasının, engellenmesinin dilin unutulmasına katkısı oldu. Arkasından da radyo ve televizyon gelişince, şimdiki nesillerin çoğu dilimizi konuşmıyor (K.K.201).

4.2.2. “Çerkes Ethem” Meselesi

Ethem Bey, Kafkasya’dan gelmiş bir aileden olup, Adıgelerin Şapşığ boyuna mensuptur. Babasının engellemelerine rağmen, ağabeyleri gibi asker olmak isteyen Ethem Bey, sonunda babasından gizlice girdiği sınavları kazanarak asker olmuş, bir süre sonra da Kuşçubaşı Eşref’in başkanlığında olan Teşkilat-ı Mahsusa’ ya katılmıştır (Uzun, 2008, s. 9). Teşkilat-ı Mahsusa bünyesinde çeşitli operasyonlara katılan Çerkes Ethem, bir harekâta yaralanarak baba memleketi Bandırma’ya geri dönmüştür (Ünal, 2000, s.198). Ethem Bey’in milli mücadeleye nasıl katıldığı konusunda akademik çalışmalar da belirsizlik vardır. Kimi araştırmacılar Rauf Orbay vasıtasıyla milli mücadeleye katıldığını belirtirken (Aykal, 2011, s.21), bazı araştırmacılar ise Bekir Sami Bey’in ikna etmiş olması ihtimalinin daha yüksek olduğunu belirtmektedir (Cilasun, 2014, s.26; Uzun, 2008, s. 20). Her iki ismin de Ethem Bey’in milli mücadeleye katılmasında etkisi olduğunu savunan bazı araştırmacılar ise, Bekir Sami Bey ve Rauf Bey’in bandırmaya gelerek Ethem beyin ağabeyi Reşit Bey ve babası Ali Bey’den izin aldıklarını belirtmektedirler (Ünal, 2000, s.198-199). Rauf Orbay ve Bekir Sami Bey ile yaptığı görüşmelerden sonra milli mücadeleye katılma konusunda ikna olan Ethem Bey, 28-29 Mayıs 1919’da, Eşref Sencer Kuşçubaşı’nın Salihli’de bulunan çiftliğine geçmiştir. Burayı bir üs haline getirerek Eşref Kuşçubaşı’nın sakladığı cephane ve parayı, direniş için silah ve adam temin etmek için onun bilgisi halinde almış, böylece ilk direniş hattını oluşturmuştur (Ünal, 2000, s.199-200). Ethem bey bir yandan Yunan işgali karşısında çatışmalarda yer alırken bir yandan da Osmanlı Hükümeti ve İtilaf Devletlerinin kışkırtmaları sonucu çıkan isyanları bastırmakta görev almıştır. Anzavur İsyanları, Düzce-Bolu İsyanları ve Yozgat’taki Çapanoğlu isyanının bastırılmasında görev almıştır (Aykal, 2011, s.69). İsyanlardan sonra gerek Ethem Bey’in gerekse ağabeyi Tevfik Bey’in Ankara Hükümeti ile siyasi anlaşmazlıkları söz konusu olmuştur (Besleney, 2016, s.93-94). Özellikle yakın ilişkiler kurduğu Batı Cephesi Kumandanlığını yürüten Ali Fuat Paşa’nın Gediz Muharebesinin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine görevden alınması ve Batı Cephesi’nin ikiye bölünerek Refet Bele

ve İsmet Paşa'ya bırakılmasına şiddetle karşı çıkması Ankara Hükümeti ile arasındaki anlaşmazlıkları derinleştirmiştir (Özkan, 2019, s.77). Düzenli orduya karşı çıkan Ethem Bey emrindeki kuvvetleri vermediği gibi, kendi birliklerinin tasfiye edilmesine de izin vermemiştir. Sonrasında Milli mücadelede isyanları bastıran Ethem Bey'in, milli mücadeledeki arkadaşlarına karşı geldiği ve Yunanlılar ile ateşkes imzaladığı süreç yaşanmıştır (Özkan, 2019, s.2). Mustafa Kemal Paşa, milli mücadeleye katkılarından dolayı her ne kadar bu anlaşmazlıkları çözme gayretinde bulunmuşsa da, bu çabalar Çerkes Ethem'in ağabeyi Tefik Bey'in engeline takılmıştır (Cilasun, 2004, s.63). Yaşanan sorunlarla ilgili çözüm bulmak amacıyla karşılıklı görüşmeler ve gönderilen telgraflardan sonra, Ethem Bey'in Ankara Hükümeti'ne ağır ithaflar içeren telgrafının mecliste okunması ile artık Çerkes Ethem'in vatana ihanet ettiği düşüncesi ağır basmaya başlamıştır (Uzun, 2008, s.123). Sorunlar çözilemeyince İsmet Paşa, Çerkes Ethem ve emrindeki Kuvay-i Seyyare'nin tasfiyesi için harekete geçmiş, bunun üzerine Çerkes Ethem Yunan ordusuna ateşkes teklif etmiştir (Uzun, 2008, s. 129). Daha sonra Yunanlılar ile "Geçiş Protokolü" imzalayan Çerkes Ethem, ağabeylerini ve bazı adamları Yunanistan'a göndermiştir (Ünal, 2000, s.205). Sağlığı da gittikçe bozulan Çerkes Ethem, İzmir'den Atina'ya, oradan Almanya'ya en nihayetinde de Mısır üzerinden Ürdün'e giderek ömrünün son günlerini orada tamamlamıştır (Uzun, 2008, s.144).

Yakın tarihimizin en tartışmalı konularından biri olan Ethem Bey'in "hain" olup olmadığı meselesine farklı yaklaşımlar söz konusudur. Resmî tarih tezi uzun zamandır onu "hain" olarak imlese de bu konuda farklı yaklaşımların olduğunu belirtmek gerekir. Hüseyin Aykal (2011) çalışmasında, *"işgalcilerin koçbaşı durumundaki Yunanlıları durduran ve İstanbul Hükümeti'nin bel bağladığı isyanları bastıran Çerkes, umulduğundan büyük bir güç olunca tasfiyesine karar verildi"* yorumunu yapmaktadır (s. 14). Metin Sever, Ethem Bey'in Yunanlılar teslim olmasını bir hata olarak görmekte ancak ona hain demeye dili varmamaktadır (Sever, 1999, s.44). Cilasun ise, Ethem Bey'in bir hain olmaktan ziyade bu mücadelenin bir kurbanı olduğunu düşündüğü söylenebilir (Cilasun, 2004, s. 80-81).

Bu tarihi mesele hakkında bir yaklaşım benimsemek tezimizin konu kapsamı dışındadır. Bizim çalışmamız açısından önemli olan, "Çerkes Ethem" in ve yaşanan

sürecin Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin hafızalarında nasıl kodlandığıdır. Alan çalışmasında en fazla duyduğumuz değerlendirmelerden biri, Ethem Bey’in “hain” olup olmamasından daha çok, onun Yunanlılara teslim olana kadar Ethem Bey diye anılırken, bu hadiseden sonra hem resmî belgelerde hem de tarih kitaplarında “Çerkes Ethem” olarak zikredilmesine karşı itirazın dillendirilmesi şeklinde olmuştur. Daha sonraki yıllarda iade-i itibarı yapılmış olsa da, “hain” damgalanmasının, çok büyük bir kısmı Mustafa Kemal’i ve Millî Mücadeleyi destekleyen ve büyük fedakârlıklarda bulunan Kafkasya kökenlileri töhmet altında bıraktığı ve baskı altına aldığı ileri sürülmüştür (Besleney, 2016, s.99). Millî Mücadele sürecinde ve sonrasında kurucu kadro tarafından sınır dışı edilen, Çerkes Ethem’in de adının bulunduğu 150’likler listesinde, seksen yedi kişiyi Kafkasya kökenli aydınlar oluşturmaktaydı. Bu uygulama Kafkasya kökenli aydınları pasifize ettiği gibi topyekûn Kafkasya kökenli toplumu da baskı altına almıştır (Gide, 2014, s.351; Besleney, 2016, s.227). Bu baskıyı bazı katılımcıların hala üzerlerinde hissettiğini alan araştırmasındaki gözlemlerimiz sırasında müşahade etmiş bulunuyoruz. Çerkes Ethem ismi geçince, siyasi meseleler olduğunu söyleyerek konuyu değiştirmek isteyen katılımcı sayısı az değildir. Jade Cemre Erciyes(2018) çalışmasında, Ethem Bey hakkındaki klişelerin kırılamamasını, Ethem Bey’in yanlış değerlendirilmesinin en önemli sebebi olarak görmektedir. Ona göre bu klişelerin aşılabilmesi için Ethem Bey hakkında daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir. Bu klişelerin Kafkasya kökenliler için rencide edici olduğunu düşünmektedir (s.54).

Büyükşehir alan çalışmalarında, bilhassa genç kuşağın “hain” olarak anılmasına yoğun bir itirazı olduğu görülmüştür (K.K.205). Bu damgalamanın tamamen kendisinin siyasi bir rakip olarak görülmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir (K.K.177). Özellikle büyükşehir çalışmalarında, genç kuşağın kimlik oluşturmada Çerkes Ethem’i tarihî bir şahsiyet olarak ele aldıkları ve bunun üzerinden bir topluluk aidiyeti oluşturmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir. Abhaz kökenlilerin ise, meseleye biraz daha mesafeli yaklaştıkları ve milli mücadele yer alan diğer isimleri bilhassa Abhaz kökenli Rauf Orbay’ı ön plana çıkardıkları görülmüştür (K.K.180).

Düzce-Sakarya bölgesinde ise çalışmanın geneline hâkim bu ezber bozulmaktadır. Düzce’de yaptığımız görüşmelerde katılımcılardan çoğu Çerkes Ethem’i

Türkiye'nin kahramanı, Çerkeslerin ise haini olarak görmekte buna sebep olarak da Düzce-Bolu İsyanlarında Çerkes Ethem'in isyanı bastırma bahanesiyle sebepsiz yere Çerkes toplumunun ileri gelenlerini astığı gösterilmektedir. Bölgede yaşayan bir katılımcımız konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir:

Çerkes Ethem için ne düşünüyorsunuz dersiniz Çerkes haini olduğunu düşünüyorum. Bir ara Çerkes Ethem için imza kampanyası yaptılar Kayseri tarafında. Ben imza atmam dedim. Çerkes Ethem aslında Türkiye Cumhuriyeti' nin kahramanı. Bana sorarsan büyük bir strateji hatası yaptı. Kendini ve etrafındakileri kurtarmak için Yunan'a geçiş hakkı istedi. Yunanlılara sığındı. Orada da kalmadı Almanya'ya gitti. Düzce'de toplumun ileri gelenlerinden kırk beş-elli beş kişiyi astı. Çarşı boyunca büyük ağaçlar sıralanmış. Bu ağaçlara insanları astı. Ankara Hükümeti, kendisine telgraf çekmiş ancak o telgrafi almamak için hamama gitmiş ve bütün gece hamamdan çıkmamış. Sabahta asmış. Bundan dolayı Çerkesler çok sıkıntı çekti. 1954 yılına kadar Çerkesler harp okuluna alınmıyordu. İsmet İnönü, Güney Marmara bölgesinde on altı köyü sürgün etti. Biz çerkes Ethem'den zarar gördük. 150'likler içine koydular (K.K.149).

Bir diğer katılımcımız ise şunları ifade etmiştir. ;

“Çerkes Ethem bize göre hain. Neden hain. Burada Cedidiye Camii vardır. Orada otuz beş tane ağaç kesildi. Neden kesildi? Çerkes Ethem Düzce'ye ilk geldiği zaman Düzce'de isyan yoktu. Bir tane de kurşun atılmadı hatta. Atatürk'ün gönderdiği telgraf vardı. Orada iki görüş var: Ya bu telgraf Çerkes Ethem kişileri idam ettikten sonra geldi ya da telgraf geldi ama o idam etmeye karar vermişti bana sonra getir bunu dedi almadı. Fakat bizim için hain yoksa Türkiye için hain olduğuna inanmıyorum (K.K.106) .

Düzce/ Sakarya bölgesinde Çerkes Ethem ve yaşanan olay hakkında anlatılan anekdotların çok zengin olduğu görülmüştür. Bu anekdotların bir diğeri ve katılımcımızın görüşü şu şekildedir:

Çerkes Ethem, Çerkeslerin haini. Çok ön plana getiriliyor. O Kuvayı Milliyeci idi. Teşkilat-ı Mahsusa' dan idi. Ona görev verdiler. Düzce'de isyan bitmişti. İsyan da bizim köyde başladı, Köprübaşı Ömer Efendi Köyü. Bizim köyde kültür evi var onun önünde meydanlık var orda toplanıyorlar. Padişahçı bir ayaklanmaydı. İngiliz ajanlarının da olduğu söyleniyor. İsyan lideri bizim köyden Sefer Berzeg . O da, Düzce doğumlu Balkan savaşında savaşmış. Babasıyla birlikte Balkan Savaşı'na süvari olarak gitmişler Dedem de gitmiş oradan biliyorum. İsyan, başta din elden gidiyor söylemi ile başlamış. Dedemin anlattığı, Sefer Berzeg isyana baştan karşıymış. Ancak bölgedeki Çerkes toplumunun ısrarlarına dayanamayarak isyan lideri olmuş. Böyle oldu bittiyle isyanın lideri oldu. İsyanın yanlış olduğu anlaşıldı, isyan durduruldu. Ankara ile görüşüldü. Çerkes Ethem Düzce' ye yollandı. Düzce'deki Çerkesler, dedemin aktarımıyla, Çerkes Ethem'i burada Kuvayı Seyyare'nin bir elemanı olarak değil Çerkes olarak karşılamışlar. Yemekler düzenleniyor. Sefer Berzeg onu evinde ağırlıyor, sabah kalkıyor, o Sefer Berzeg' i astırıyor. Caddede akasya ağaçları vardı. Her ağaçta bir adam asıyor. Yetmedi

bizim köye topları ile birlikte geliyor, topları ormana diyor, ormanı yakacak.... Araya büyükler giriyor... Düzce'deki Çerkesler, Çerkes Ethem'i sevmeyiz. Türkiye Cumhuriyeti hain diyor ama bana göre bizim hainimiz. Yalçın Küçük'ün kitaplarında da yazar. Atatürk önce asın diye göndermiş, ancak arkadan arkadan asmayın diye telgraf çekmiş. Burada da telgrafın geldiği söylenir. Çerkes Ethem asmaya niyetli olduğu için telgrafi görmüş ama yarın verirsin diye geri çevirmiş (K.K.129).

Çerkes Ethem meselesi ve Çerkes Ethem'in bölgedeki isyanlardaki tutumunun Düzce-Sakarya'da yaşayan Kafkasya kökenliler için acı bir tarih sayfası oluşturduğu ve hafızalarda dönemin anlatılarının sıkça duygusal ifadelerle de yer verilerek korunduğunu söyleyebiliriz.

Yaşlı kuşaktan bir katılımcımız *"O zaman durumlar çok kötüydü. Adamcağız (Sefer Berzeg) asıldı. O zaman Sefer Berzeg'in annesi, annemlerin tanıdığı idi. Annem diyordu, onun annesine astılar oğlunu dediklerinde boğazına bir şey takıldı kadın bir daha konuşamadı diye. Tabi haklısı kim haksız kim bilemeyiz şimdi bilmediğimiz gibi"* (K.K.143) sözleriyle olayın duygusal yönünün de hafızalarda yer edindiğini örneklendirmektedir.

Düzce-Sakarya bölgesinde yaşayan Kafkasya kökenlilerden genç kuşakların bile olayı "tarihi acı" olarak göstermesi kayda değerdir. Genç kuşaktan katılımcımız bu konuda şunları aktarmıştır:

"Bizim köyün (Köprübaşı Ömerefendi Köyü) tarihi olarak da acısı var. Köyümüzün önemli bir ismi var: Sefer Berzeg. Ubih olması lazım araştırdığım kadarıyla. Babası Balkan Harbi'nde savaşırken şehit oluyor. Hatırı sayılır böyle thamate (ileri gelen) dediğimiz isimlerden bir tanesi. İşte o bu dönemde Ethem ile arasında bir sıkıntı oluyor, Ethem köye geliyor, hatta Refet Bey olması lazım paşalardan, sakın izin vermeyin diyor Sefer Bey'e, onlarla birlikte görüşmesin diyor. Tabi Sefer Bey dinlemiyor geliyor. Ethem tabi o sırada bir sürü kişiyi oradan getirip astı. Bayağı bir Çerkes asıldı yani. . İstanbul Hükümeti'nin yanında olan, bağlı olan bazı kişiler de vardı. Bu bağlılık, Çerkeslerin aslında tabi oldukları yere hiçbir zaman ihanet etmemelerinden kaynaklanıyordu. Çerkesler için bayağı trajik bir hadisedir bu. Benim için Çerkes Ethem o kadar sembolik bir isim değildir. Bu bölgede Çerkes Ethem'i sevmeyiz ben de sevmiyorum. Çünkü Çerkes Ethem kendi vatanındaki insanlara da çok büyük hata yapmıştır. Suçsuz yere insanları asmıştır, zulmetmiştir. Benim için bir eşkiyadan farkı yoktur. Ama Türkiye Cumhuriyeti için güzel şeyler yapmıştır. Önemli şeyler yapmıştır ama tabi o yaptığı önemli şeyler ne kadar değerli olabilir ne kadar hak verilir orası politik, soru işaretidir (K.K.112).

Çerkes Ethem ile Sefer Berzeg arasında bireysel bir husumete dikkat çeken bir katılımcımız, kendi babası ve Sefer Berzeg 'in oğlu arasında geçen konuşmayı şu

şekilde aktarmıştır:

Bu bölgede Ermeniler ve Rumlar daha önce sürülmüş, Çerkesler de sürülecek diye bir şayia ortaya çıkıyor ve Çerkesler on bin süvari çıkıyor. Buradaki Çerkesler Kuvayı Millîye karşıtları idi. Çerkes Ethem isyanı bastırmak için yola çıktığında, Atatürk ile hazırlık yapan Çerkesler anlaşıyor. Çerkesler ordumuzu sizin emrinize vereceğiz diyorlar. Atatürk de Çerkes Ethem'i durdurmaya çalışıyor ama Çerkes Ethem durmuyor. Çerkes Ethem beş vakit namazını kılan ama bir o kadar da gaddar bir askermiş. Çerkes Ethem gelince bölgedeki Çerkes Beyleri biz vazgeçtik, ordumuzu da vereceğiz diyorlar ve Çerkes Ethem onlara tamam uzlaştık diyor. Sonrasında büyük sofralar kurulup Çerkes Ethem ve onun yanındaki askerlere büyük bir ziyafet veriliyor. O gece Sefer Berzeg 'in evinde misafir ediliyor. Sabah kalkınca Çerkes Ethem Düzce'de asılacak kişilerin isminin yer aldığı bir liste çıkıyor. İçlerinde Sefer Berzeg de var. Sefer Berzeg şok oluyor. Bir rivayete göre Sefer Berzeg ile Çerkes Ethem aynı kıza aşıkmiş. Aralarında böyle bir hasımlık varmış. Çerkes Ethem listedekileri asmaya başlıyor. Sıra Sefer Berzeg'e gelince ben senin evinde misafir oldum, bunu sana nasıl yaparım demiş. Sefer Berzeg de o astığın her adam benden daha çok kıymetliydi deyip kendi isteği ile asılmaya gitmiş. Resmi bir belgesi yok ancak Sefer Berzeg 'in oğlunun anlattığı bu şekildedir (K.K.8).

Düzce-Sakarya bölgesinde, Çerkes Ethem ile ilgili bölgesel hassasiyetler olsa da milli mücadeleye katkısı bakımından Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasında çok büyük bir pay sahibi olduğu konusunda hemen hemen her katılımcı, büyükşehirlerden çalışmamıza katkı sağlayan katılımcılarla aynı görüşü paylaşmaktadır. Düzce'de yaşayan bir katılımcımız “Çerkes Ethem olmasaydı, Ege bölgesi şu anda Yunanlıların olurdu. Savaşta politika yürütmek çok önemli belki ama meydana savaşmak, kurşun yiyip, iyileşip tekrar savaşmak yani işi sonuna kadar götürmek çok zor iştir. Bu zor işi o yaptı” şeklindeki sözleriyle paylaşılan bu ortak düşünceyi örneklendirmiştir (K.K.104).

Ancak konunun bu şekilde tartışılması hem gönderme yaptığı tarihî olaylar hem de sürekli Çerkes kimliğini gündeme getirmesi ve bu yolla Kafkasya ile bağ kurulmasını sağlaması bakımından bir hafıza mekânı işlevi görmektedir. Tartışmanın kaygan bir zeminde yapılıyor olması meselenin negatif çağrışımlar yapmasına neden olması riski taşımaya rağmen, bu konunun kolektif hafızayı güçlendirmekle kalmayıp aynı topluluk kimliğini beslediği de söylenebilir.

4.2.3. “Kayıp Dönem” Algısı

Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin hafıza mekânlarını incelediğimiz 1923 -1950 dönemi, Kafkasya kökenliler için bir kırılma noktasını işaret etmektedir. 1923-1950 arası dönemde, Türk milletini “kaynaşmış bir millet” olarak tanımlayan cumhuriyet kadrolarınca, devlet-toplum arasında aracılık yapacak kurumlara yer verilmemiştir. Cumhuriyet kadrolarınca bir taraftan Türk ulus inşası kapsamında yürütülen politikalar, Kafkasya kökenli toplumlarda bazı mağduriyetlere yol açarken, öte yandan 1923’den sonra diğer bütün etnik gruplarda olduğu gibi Kafkasya kökenlilerin de kurmuş oldukları sosyal organizasyonların ve eğitim kurumlarının tamamı kapanmıştır (Avagyan, 2013, s. 114-115; Besleney, 2016, s. 30).

Kültürlerini ve dillerini devam ettirmeleri konusunda bugün yaşanan sıkıntılar bu dönemde maruz kaldıkları politikalara dayandırılmaktadır. Bir katılımcımız konu hakkındaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir:

1923 ile 1950 arası Çerkes diasporası için kayıp dönemdir. Yani yoktur, onunla ilgili hiçbir şey bulamazsınız. Kimse bir şey anlatmaz. Düzce’ de Demokrat Parti’yi Çerkesler desteklemiştir. Hala geçmişten gelen hissiyatla, bizim yaşlılarımız Cumhuriyet Halk Partisi’ne mesafeli bakarlar. Çünkü bizde ki en temel olgu dil ve habze (gelenekler)dir. Şimdi bu ikisinde yaşanan büyük kayıp, o döneme aittir. Ancak 1950’den sonra dernekler açılmış, biraz hareketlenme olmuştur, ancak bu boşluk doldurulamamıştır (K.K.131).

“Kayıp Dönem” algısı aynı zamanda o dönem etnik ayrımcılığa maruz kaldıkları ve bu şekilde asimilasyona uğradıkları savını da içermektedir. Bir katılımcımız “Babamın dayısı ortaokula yazılacağı zaman bu Çerkes değil, Türk diyen yalancı şahitler bularak okula yazdırabilmişler. Çerkesler okuyor diye Düzce’deki ortaokul kapatılmış, Bolu’ya taşınmış. Sekiz on yıl böyle uygulamalar oldu. Bir arkadaşım, hala 1930-1940’lardan kalma “Vatandaş Türkçe Konuş” tabelasını saklıyor” yönünde kendi aile tecrübelerini aktarmıştır (K.K.129).

Çerkes Ethem meselesinin yine bir etnik ayrımcılığa sebep olduğu, Kafkasya kökenli toplumlar üzerinde bir baskı yarattığı ve uzun yıllar bu gerekçeyle Kafkasya kökenli topluluk üyelerinin harp okullarına alınmadığı dile getirilmektedir (K.K.7).

Özellikle Çerkes Ethem hadisesinden sonra Gönen-Manyas yöresindeki Çerkeslerin sürgün edilmesinin halen hafızalarda olduğu görülmektedir (K.K.149). Anzavur isyanlarına destek verdikleri gerekçesiyle Türkiye Büyük Millet Meclisi

tarafından Gönen'e bağı beş, Manyas'a bağı dokuz Çerkes köyü için sürgün kararı alınmıştır. Bu karar karşısında Kafkasya kökenli toplum tarafından ciddi bir tepki gösterilememiştir. Ancak Mehmet Fetgeri Şeonü Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne hitaben “Çerkes Mes'elesi hakkında Türk Vicdan-ı Umumiyesine ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Ariza” başlıklı iki yazı kaleme alarak bu sürgün kararını eleştirmiş ve bu karardan geri dönülmesini talep etmiştir (Şoenü, 2007, s.191-213). Şoenü'nün bu yazıları etkisini, meclisteki Rauf Orbay, Hunca Ali ve Sait Paşa gibi Kafkasya kökenli vekillerin de desteğiyle göstermiş ve bir yıl geçmeden bu karar geri alınmış ve sürgüne gönderilen topluluk üyeleri köylerine dönmüştür. Bir katılımcımız, söz konusu sürgün hadisesini bir baskı olarak nitelendirmiş *“Çerkes Ethem isyanında, Ethem'den sonra babasını, doksan yaşındaki ihtiyarı sürgün etmenin anlamı yoktu. Düzce'de yine çok baskı olmadı. Ama Balıkesir'e git onların büyükleri sürgüne uğradı. Sürgünden sonra bile rahatlıkla konuşamadılar”* şeklinde düşüncelerini aktarmıştır (K.K.19).

Bazı katılımcılarımız ise, Kafkasya kökenli topluma bir dönem yapılan baskı sebebiyle devleti suçlamadıklarını, dönemin iktidarını sorumlu bulduklarını dile getirmişlerdir (K.K.46). Özellikle İsmet İnönü'nün iktidarı döneminde, Kafkasya kökenli toplumların baskı altında bırakıldığı ifade edilmiştir.

Kendilerini “Cumhuriyetçi” ya da “Kemalist” olarak tanımlayan bazı kaynak kişiler ise bu dönem uygulanan politikaları kendilerine uygulanan bir baskı unsuru olmaktan ziyade ulus-devlet olmanın bir getirisi olarak görmektedir (K.K.15).

5.BÖLÜM

1950'DEN GÜNÜMÜZE KADAR OLAN SÜREÇTE KAFKASYA

KÖKENLİLERİN SEMBOLLER TEMELİNDE TARİH ALGISI

1950'den başlayarak bugüne kadar ele aldığımız söz konusu dönem, gerek Türkiye'nin gerek ise Kafkasya'nın yakın tarihinde kritik dönüm noktalarının yaşandığı sürece işaret etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti tarihinde 1950'den başlayarak çok partili hayata geçiş, darbeler, önemli hükümet değişimleri gibi siyasi olaylar, 1990'lardan itibaren ise Sovyetler Birliği'nin dağılması, Abhaz-Gürcü Savaşı, Rus- Çeçen Savaşı gibi Kafkasya ve Rus coğrafyasındaki siyasi olaylar elbette ki Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenlilerin hafıza aktarım süreçlerinde önemli rol oynamıştır.

Tek parti döneminin toplumda ve siyasette çoğulculuğa yer vermeyen politikaları, 28 Haziran 1938 yılında yürürlüğe giren “Cemiyetler Kanunu” ile daha da sıkılaştırılmış, derneklerin kurulması zor hale getirilmiş, üzerlerindeki devlet denetimi arttırılmıştır (Korkmaz, 2014, s.18). Bu sürecin etkisiyle Türkiye’de Yaşayan Kafkasya kökenlilerin ancak 1950 sonrasında resmi yapılanmalar oluşturabildikleri görülmektedir (Besleney, 2016, s.111). Besleney (2016) tarafından, 1950’li yıllardan başlayarak informal grupların yapılanmaya başladığı 2000’li yıllara kadar Türkiye’de Yaşayan Kafkasya kökenlilerin üç ana düşünce akımı ve buna bağlı dernekler etrafında yapılandığı belirtilmektedir (s.111). Bunlar; “*Birleşik Kafkasyacılık*”, “*İslami Hassasiyetli Aktivizm*” ve anavatana dönüşü savunan, ayrıca diaspora akımının fikri temellerinin atıldığı “*Merkezi Gelenek*” dir (Besleney, 2016, s.111).

Azerbaycan ve Kırım Türklerini de bünyesine alan “Dost Eli Yardımlaşma Derneği” Cumhuriyet döneminde kurulan ilk dernek olmuştur (Budak, 2014, s.63). Daha sonra başka bir dernek kurmak amacıyla Azerbaycan ve Kırım Türkleri grubunun dernekten ayrılmasıyla hâkimiyet Kuzey Kafkasyalılara kalmıştır. Kuzey Kafkasyalılar içinden bir grup daha ayrılarak, 1951 yılında, “Birleşik Kafkasya” ideolojisinin ilk yapılanması olan “Kuzey Kafkasyalılar Türk Kültür ve Yardım Derneği” adıyla yeni bir dernek kurmuşlardır (Gide, 2014, s.352). Faaliyetleri “Dost Eli Yardımlaşma Derneği’nde devam ettiren Kafkasya kökenli üyelerce de 1952 yılında derneğin isminin değiştirilmesi yoluna gidilmiş ve sonrasında ikinci bir değişime gidilerek merkezi

geleneğin ilk yapılanması olan “İstanbul Kafkas Kültür Merkezi” ismi kullanılmaya başlanmıştır (Besleney, 2016, s.145). Farklı dernek yapılanmaları ortaya çıksa da Besleney (2016) bu yıllarda farklı alt kimliklerin ortaya çıkmadığını ve Kuzey Kafkasyalı halklarının siyasi birliğı yaklaşımının benimsendiğini söylemektedir (s.145). Bu yıllarda dernek faaliyetlerinin kültürün korunması ve sosyal dayanışma konularına eğildiğı, Rus karşıtlığı üzerine kurulu bir siyasi söylem geliştirildiğı görülmektedir (Duman, 2015, s. 58).

1960’lı yıllara gelindiğinde her ne kadar 27 Mayıs 1960 darbesi yaşanmış olsa da, darbe sonrası kabul edilen 1961 anayasası ile kişisel hak ve özgürlüklerin sınırları genişlemiş, sivil toplum kuruluşları yaygınlaşmıştır (Kıymaz, 2013, s.74). Bu ortamın etkisiyle Kafkasya kökenlilerin Türkiye’deki dernekleşme faaliyetlerinin 1961 anayasası sonrasında daha etkin hale geldiğı görülmektedir (Okçuoğlu, 2019, s.133).

1950’lerden sonra siyasi iklimin yanında Türkiye’nin sosyo ekonomik yapısı da değışmeye başlamıştır. Ekonomide, devletçilik politikalarının yerini liberal politikaların almasıyla dış yardımlar gündeme gelmiş, alınan yardımlar ile sanayileşme, karayollarının yapımı ve tarımda makineleşme artmış ve bu gelişmeler köylerden kentlere doğıru büyük bir nüfus hareketliliğı ortaya çıkarmıştır ( zkan, 2018, s. 38). Bu nüfus hareketliliğinin içinde Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler de yer almış, köylerde daha dışa kapalı toplum yapısı içerisinde yaşayan topluluk  yeleri kent yaşamı ile tanışmış, başka kültürlerle iletişim arttığı kentlerde geleneklerini sürdürmek ve kimliklerini korumak güçleşmiştir (Gide, 2014, s.351-352). Bu sebeple kimliğinin korunması ve kültürel    lmelerin önlenmesi daha öncelikli meseleler haline gelmiştir. Bununla paralel olarak derneklerin açılması hız kazanmış, sadece büyükşehirlerde değıl Kafkasya kökenlilerin yoğun olarak yaşadığı kentlerde de dernekler açılmış, böylece derneklerin coğraf  ve demograf k etki alanı genişlemiştir (Besleney, 2016, s.147).

1960-1980 yılları arasında Türkiye Cumhuriyeti’nde yaşanan siyasi gelişmelerin Kafkasya kökenli topluluklara günümüze kadar uzanan önemli etkileri olduğu için ayrıca ele alınması gerekmektedir. 1961 anayasası ile seçim sistemi değışmiş, çoğunluk esas  yerine nispi temsil sistemi kabul edilmiş, bu durum hiçbir partinin mecliste çoğunluk sağlayamamasına ve 1961-1965 arası dönemde ülkenin koalisyon h k metleri tarafından yönetilmesine yol açmıştır. Kısa süre içerisinde dört farklı koalisyon

hükümetinin kurulması ülkede siyasi istikrarsızlık yaşanmasına sebep olmuştur (Altıntaş, 2003, s.9). Bu dönemde Türkiye’de sağ ve sol ideolojilerin de bir gelişim evresine girdiği görülmektedir. 13 Şubat 1961 yılında işçi merkezli söylemleriyle ortaya çıkan on iki sendikacı tarafından Türkiye İşçi Partisi (TİP) kurulmuştur. 1962 yılında bünyesine katılan Türkiye Sosyalist Partisi’nin de desteğini alarak iyice güçlenen TİP, “Doğu Mitingleri” adı altında düzenlediği mitinglerle Türkiye’de “Kürtçülük” düşüncesinin görünürlüğünü arttırmasında etkili olmuştur (Şahin, 2018, s. 23). TİP tarafından üretilen sosyalist söylemleri karşısında, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 1965 yılında “ortanın solu” çizgisini benimsemiş ve komünizm ile ilgisi olmadığını kamuoyuna açıklamıştır (Şahin, 2018, s. 24). Türkiye’de sol ideoloji bir dönüşüm evresinden geçerken sağ ideoloji de benzer süreçleri yaşamıştır. 1964 yılında Adalet Partisi (AP) başına Süleyman Demirel gelmiştir (Şahin, 2008, s. 25). Alparslan Türkeş’in 1965 yılında Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) genel başkanlığına seçilmesi ve 1969 yılında partinin adını değiştirerek Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) adını alması ile sağ ideolojide de yeni bir evreye girmiştir (Zariç ve Erdem, 2021, s.1713-1714). Bir yandan CHP-AP arasında yaşanan siyasi kutuplaşma, MHP-TİP arasında Türkiye’de sağ-sol çatışmasına dönecek kadar şiddetlenmiştir (Altıntaş, 2003, s.11). 1965-1971 arası dönemde, öğrenci ve işçi eylemlerinin ortaya çıkması, o sırada hükümette olan Demirel Hükümeti’ni zor durumda bırakmış ve 12 Mart 1971 muhtırasına giden süreci başlatmıştır (Köse, 2010, s. 71). Türkiye’deki ideolojik kutuplaşmadan Kafkasya kökenli topluluk üyelerinin de etkilendiği ve ideolojik söylemler ürettiği görülmektedir. Bu ideolojik söylemler, anavatan Kafkasya ile ilişkilerde nasıl bir siyaset izlenmesi gerektiği yönündeki görüşleri de etkilemiştir. İdeolojik söylemlere dayalı ilk ayrışma ikisi de sol eğilimli olmakla beraber “Devrimciler” ve “Dönüşçüler” arasında ortaya çıkmıştır. Devrimciler ancak, Türkiye’de sosyalist bir devrimle oluşturulacak federatif bir yapıda Kafkasya kökenli toplulukların haklarının tanınacağı savunurken, Dönüşçüler ise ilgilerini Kafkasya’ya çevirmişler ve “Geri Dönüş Hareketi” ni savunmuşlardır (Kaya, 2011, s. 123). Sol eğilimli bu görüşlere ek olarak, toplum içerisinde destek gören Türk Milliyetçisi ve İslamcı görüşlerde yer alan topluluk üyeleri de bulunmaktaydı. Bu görüş kendisine Sovyet karşıtlığı ve din kardeşliği üzerinden yer bulabilmiş, Türk milliyetçiliği ile ortak

reaksiyonlar olarak görülmüş, bu sebeple de Kafkasya kökenli topluluklar Türk milliyetçiliği çizgisindeki organizasyonlarda yer almışlardır (Besleney, 2016, s.152-153). Besleney(2016), sözü edilen bu ideolojik çizgilerde topluluk üyeleri tarafından dışa dönük bir diaspora siyasetinin oluşmadığı ve içe dönük bir yapı arz ettiğini belirtmektedir (s.153). Söz konusu yıllarda Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli topluluk üyelerinin çıkardıkları dergilerde, topluluk üyesi gençlere Türk siyasetinden uzak kalmaları yönünde çağrılar sıkça yapıldığı görülmektedir. “Yamçı “ isimli derginin beşinci sayısında “*Çerkes Toplumu Üzerine Bazı Notlar*” başlığıyla kaleme aldığı yazısında Nart Savsur (1976), Çerkeslerin kendisini ilgilendirmeyen siyasi olaylar içerisinde yer aldıklarından ve ülkenin politik ortamlarından etkilendiklerinden yakınmaktadır (s.6). Yazının hemen ardından “*Hedefte Birleşen Yollar*” başlığını taşıyan bir hikâyeye yer verilmiştir. Hikâyede, Türkiye’de çeşitli fikir akımlarında yer alan Kafkasya kökenli gençlerin kullanıldığı vurgusu yapılmış ve farklı ideolojik çizgilerde yer alan iki gencin anavatan Kafkasya’ya dönüş çizgisinde buluşarak aralarındaki ideolojik husumete son vermeleri konu edinilmiştir (Yabğeko, 1976, s. 7-13). Dergilerde yer verilen hikâye ve yazılarda bu görüş sıkça işlense de Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin Türk siyasetinden uzak kaldıklarını söylemek oldukça zordur.

İdeolojik kutuplaşma döneminin ardından Türkiye’de yaşanan 1980 askeri darbesi Türkiye’deki tüm sivil toplum örgütlerinin faaliyetlerine kısıtlama getirdiği gibi, topluluk üyelerince kurulan dernekler de kapatılmıştır. Ancak 1980’li yılların ortalarında tekrardan faaliyete geçebilmişlerdir (Duman, 2015, s.59). Siyasi eylemler içerisinde yer alan farklı görüşlerdeki Kafkasya kökenlilerin de yargılandıkları ve hatta bazılarının hapse mahkûm edildiği bir süreç yaşanmıştır (Besleney, 2016, s.154). 1980 sonrasında kabul edilen 1980 Anayasasının dil ve millet tanımı etnik kimlikler bağlamında uzun yıllar tartışma konusu olmuştur. 1982 anayasası ile vatandaşların devlet yönetimine katılmaları ve egemenlik haklarının kullanılması yönünden vatandaşlar arasında din, etnik köken, dil farkı gözetilmeyeceği güvence altına alınmıştır (Fırat, 2010, s. 154). Fakat devlete vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkesin Türk olarak görülmesi, tek bir milletten söz edilmesi ve devletin resmi dilinin Türkçe olarak belirtilmesi, etnik tartışmalar bağlamında 1982 anayasasının otoriter ve milliyetçi

anayasa olarak görülmesine sebep olmuştur (Fırat, 2010, s.151-153).

1990'lı yıllara gelindiğinde Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenlilerin kurdukları dernek sayısı ve buna bağlı olarak demografik etki alanlarında bir genişleme yaşandığı görülmektedir. Eş zamanlı olarak dernekler faaliyetleri de hızlanmıştır. Bu genişlemede Sovyetler Birliği'nin dağılmasının getirdiği yeni siyasi gelişmeler, Abhazya ve Çeçenistan'da yaşanan savaşlar ile Türkiye'de bir çatı organizasyonu niteliği taşıyan Kafkas Dernekleri'nin (KAF-DER) kurulması etkili sebepler olarak görülmektedir (Duman, 2015, s.59).

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Rusya Federasyonu kendisiyle tarihi ve kültürel bağı bulunan herkesi, kendi diasporası olarak kabul etmiş ve Kafkasya kökenli grupların dönüş, oturma izni ve vatandaşlık alma konusunda imkânları genişlemiştir (Erciyes, 2017, s.9) Bu imkânlar sayesinde Kafkasya ile Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenliler arasında artan çift yönlü ilişkiler, algıları değiştirmiş ve "Hayali Kafkasya" algısına "Reel Kafkasya" algısı eklenmiştir. Miyazawa, Kafkasya'ya gidip gelenlerin taşıdığı yeni bilgilerin, tarih ve kimlik konularında mevcutta var olan bilgiler ile çatışmaya girdiğini söylemektedir (Miyazawa, 2009, s.97). Kafkasya ile iletişimin başlamasından hemen sonra 1992-1993 yılları arasında yaşanan Abhaz-Gürcü Savaşı ve 1994 yılında başlayan Rus-Çeçen Savaşı farklı bir dinamik yaratmış, Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenlilerin Kafkasya'ya olan ilgilerini arttırmıştır. Savaş devam ederken sonradan devlet başkanı seçilecek olan Abhaz kökenli Vladislav Ardızınba, "*kendilerini Abhazlarla kardeş olarak gören Kuzey Kafkasyalı halkların desteğini aldıklarını*" belirten bir açıklama yaparak bu husustaki hassasiyeti yükseltmeye çalışmıştır (Wakizaka, 2014, s.359). Kafkasya'dan gelen bu çağrının Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenli toplumlarda da karşılık bulduğu ve bu yönde bir duyarlılık geliştirmeye yönelik çabaların olduğu görülmektedir. Örneğin; Sefer Berzeg'in yazı işleri müdürlüğünü yaptığı "*Kafkasya Gerçeği*" dergisinin Ekim 1992 tarihli 10.sayısının Abhaz-Gürcü Savaşı'na ayrıldığı görülmektedir. Dergide, Rusya'nın, Gürcistan'ın ve hatta Türkiye hükümetinin Abhazya'nın işgalini kolay bir hamle gibi algıladıklarını ancak Abhazlar dışında oraya yardıma koşacak binlerce Kafkas gencini hiç hesaba katmadıkları belirtilmektedir (Berzeg, 1992, s.1). Ayrıca Abhazya'nın işgalinde gözden kaçırılan bir diğer hususun Kafkasya'nın dışında yaşayan Kafkas-

Çerkes diasporası olduğunu söyleyerek bu diasporanın gücü şu şekilde ifade edilmektedir:

Bu diasporayı oluşturan insanlar (eski Kafkas sürgünlerinin torunları) 1877 Osmanlı-Rus savaşında, Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti (1918) döneminde ve İkinci Dünya Savaşı yıllarında olduğu gibi bugün de, Kafkasya için her türlü özveride bulunmaya, politik ve askeri savaşım vermeye hazırdırlar. Onların anayurtlarını nevezuhur devletlere ya da eski emperyalistlere hediye etmeye hiç niyetleri yoktur (Berzeg, 1992, s.1).

Abhaz-Gürcü Savaşı, “vatan savunması” nı gündeme getirmiş, özellikle Abhaz toplumu için Kafkasya “*nostaljik anavatan*” yerine yakın dönemde uğruna kan dökülen, şehitler ve gaziler verilen bir başka hafıza mekânına dönüşmüştür. Wakizaka (2014), bu savaşın Kafkasya dışında yaşayan Kafkasya kökenli topluluk üyelerinin kimliklerini güçlendirdiği ve bölünmekte olan Kafkasyalı toplulukları geçici de olsa birleştirdiği analizini yapmaktadır (s.356-363). Abhaz- Gürcü Savaşı’nda Türkiye’den Kafkasya’ya giderek savaşa katılanlar, gazi ve şehit olanlar bugün Türkiye’de yaşayan Abhaz toplumu için birer tarihi figür olarak yerlerini almışlardır (K.K.7).

Abhaz- Gürcü Savaşı’nın yanı sıra 1994 yılında yaşanan Çeçenistan Savaşı da kimliksel bütünleşme konusunda aynı etkiyi ortaya çıkarmıştır. Türkiye de yaşayan Kafkasya kökenli topluluklar tarafından Çeçenistan Savaşı ile ilgili kamuoyunda oluşan ortak hassasiyet 1980’li yıllardan itibaren oluşmaya başlayan kimliksel ayrıştırmayı bir süre de olsa durdurmuştur (Wakizaka, 2014, s.361-363).

Ancak Abhazya ve Çeçenistan meselesi ilerleyen dönemlerde Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli topluluklar arasında farklı bir etkiye sebep olmuş ve kimlik temelli ayrışmalar gündeme gelmiştir. Yeni süreçte “Çerkes” üst kimliği daralmış ve ulusal kimlikler ön plana çıkmaya başlamıştır (Bingöl, 2020, s.26). Abhazya’nın 1993 yılında bağımsızlığını kazanmasının ardından gelen süreç Abhaz kimliğinin Çerkes üst kimliğinden ayrılarak müstakil bir kimlik olarak kullanılmasına sebep olmuştur (Wakizaka, 2014, s.15). Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler arasında 1980’li yıllarda görülen sağ-sol ideolojik temelli ayrışmalara, Çeçen savaşının giderek İslami bir nitelik kazanmasıyla seküler ve islamcı kutuplaşması eklenmiştir (Arslan, 2013, s.58). Çeçen meselesi, tüm Müslüman toplumların ilgisini uyandırmış, Türkiye’de 1994 yılında İslami siyasi çizgide olan Refah Partisi’nin seçimleri kazanmasının da etkisiyle Kafkasya kökenlilerin kurduğu organizasyonlara İslami geleneğin bir temsilcisi olan

Kafkas Vakfı eklenmiştir (Besleney, 2016, s.132). Ancak, 1999 yılında başlayan II. Çeçenistan Savaşı bir önceki savaşa göre daha farklı tutumlara sebep olmuş, Çerkesler Çeçen meselesine olan ilgilerini kaybetmeye başlamışlardır (Arslan, 2013, s.58).

2000’li yıllarda yaşanan gelişmeler Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilere önceki yıllara göre oldukça farklı bir motivasyon sağlamış ve hak talepleri gündeme gelmeye başlamıştır. Bunda iki unsurun etkili olduğu görülmektedir: İlk unsur olarak dernek ağlarının oldukça genişlemesi ve üst kimlikten ayrılarak alt kimliklerin güçlenmeye başlamasıyla Kafkasya kökenli toplulukların bağımsız hareket etme kabiliyetlerinin artmış olması görülmektedir. İkinci unsur ise dernekler ve vakıflar gibi formel yapıların yanı sıra çok sayıda informal yapının ortaya çıkmasıdır. İnfornel yapıların her geçen gün topluluk üzerinde bir baskı unsuru olarak etkisini arttırması daha radikal söylemleri de beraberinde getirmiştir. Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne uyum süreci çerçevesinde attığı adımlar ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ’nin 2002 yılında iktidara gelmesinin ilk yıllarında uyguladığı demokratik reformlar Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplumlara bazı kazanımlar elde ettirmiştir. Kafkasya kökenli topluluklarca dil, bayrak, etnik müzik gibi sembolik unsurlar resmi toplantılarda kullanılmaya başlanmıştır (Besleney, 2016, s.182).

Hak talepleri bağlamında şu noktayı da vurgulamak anlamlı olacaktır. Türkiye’de etnik grupların hak talepleriyle ilgi tartışmalara da en çok gündeme gelen Kürt meselesi olmaktadır. Kürt etnik siyaseti yürüten Halkların Demokratik Partisi (HDP) tarafından, bu bağlamda zaman zaman Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli topluluklara yeşil ışık yakıldığı ve bu toplulukların da demokratik haklarının tanınmadığına yönelik söylemler ürettiği görülmektedir (Duman, 2015, s.80). En son, 21 Mayıs 2021 ‘de Jineps gazetesine verdiği röportajda, Edirne F tipi cezaevinde tutuklu bulunan Selahattin Demirtaş, Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne Çerkes Soykırımının tanınması noktasında çağrıda bulunmuştur (Duvar Gazetesi). Ancak Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli topluluk üyelerinin, kendi hak taleplerinin Kürtlerin hak talepleriyle karşılaştırılmasına çok büyük bir hassasiyetle yaklaştıkları ve bundan memnuniyet duymadıkları belirtilmelidir (Uçar, 2014, s.322). Bilindiği üzere Çerkeslerin ilk siyasi örgütlenmesi olan Çoğulcu Demokrasi Partisi 2014 yılında kurulmuştur. Parti’nin kendi internet sitesinde yer alan verilere göre teşkilat yapısının

zayıf olduğu görülmektedir. Yapılan alan çalışmasında, partinin Kafkasya kökenli topluluk içerisinde istenilen etkiyi yaratmadığı görülmektedir. Kafkasya kökenli topluluk üyeleri farklı siyasal partilerde görev almaktadır. Bu açıdan hak talepleri bağlamında örgütlü bir şekilde siyasi bir kanal vasıtasıyla bu taleplerde bulunulmadığı bu taleplerin daha çok dernekler vasıtasıyla dile getirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Yukarıda yer verdiğimiz gerek Türkiye’de gerekse Kafkasya’nın yakın tarihinde yaşanan siyasi gelişmeler, bugün Kafkasya kökenli toplulukların hafıza mekânları üzerinden okunmaya çalışılan tarih algılarını önemli ölçüde etkilemiştir. Şimdi, söz konusu etkiyi de göz önünde bulundurmak kaydıyla alan çalışmamızda tespit etmeye çalıştığımız hafıza mekânları üzerinde detaylıca durulacaktır.

5.1. Mekânlar

Mekânlaştırma, toplumsal ve kültürel belleği pekiştirmede çok önemli bir role sahiptir (Asmman, 2018, s.68). Lefebvre (2014)) “Mekânın Üretimi” isimli eserinde şöyle demektedir: “*Mekân kavramı, zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağlar*” (s.25).

Mekânlar sadece fiziki boyutları ile sınırlı olmayan, tarih, kültür, kimlik ve sembolik anlamları da içerisine alan çok yönlü yapılardır (Aytaç, 2013, s. 138). Mekân –insan ilişkisi, mekânın aidiyet ve kimlik zemini üzerinden tasvir edilmesinden kaynaklı ortaya çıkmaktadır (Yücel, 2016, s.1.) Sosyal bir ihtiyaç olan aidiyet hissi, bireyin fizyolojik ve güvenlik gereksinimlerinin hemen arkasından gelir. Kişinin kim olduğu, kimlerden olduğu, nereli olduğu gibi köklerine ilişkin tanımlamalar, aidiyet kavramı ile doğrudan ilişkilidir (Solak, 2017, s.20). Köklere sahip olma gibi mecazi bir kavram da ancak, insan ve mekân arasındaki ilişkisi bağlamında açıklanabilir (Türker, 2015, s.232). Bu durum, “*evsizlik, yurtsuzluk*” kavramında kendini gösterir. Yerinden edilmiş pek çok insan yaşamak için kendisine fiziksel bir yer bulsa da, duygusal olarak bir boşluk hissini yaşarlar (Murcia, 2019, s.1515). Bu duygusal boşluğu doldurmak için de bir teritoryal alan ile bağlanma arzusu içinde olurlar.

Kişi ve çevresi arasındaki işleyen bu iki yönlü ilişki neticesinde, mekânlar, toplumların şimdilerinin ve geleceklerinin inşasında, sembolik bir üretimle oluşur (Solak, 2017, s.15). Her kolektif hafıza, mekânsal bir çerçeve içerisinde gelişmektedir. Bu sebeple mekânlar, kolektif hafızanın kararlı anıtları olarak varlıklarını sürdürürler

(Reshetnikova, 2019, s.575).

5.1.1. “Anavatan Kafkasya”

Anavatanlar, bir toplumun kökenlerinin, köklerinin toprakları olarak ve bazen de “seçilmiş insanlar için kutsal bir yer” olarak temsil edilmektedir. Anavatanların siyasi ve kültürel olarak üretildiği ve tarihsel olarak konumlandırıldığını düşünen inşacı perspektife göre; anavatanlara sembolik ve özel anlamlar yüklenir ve bunu güçlendirmek için mitler üretilir. Özellikle vatanlarından ayrı düşmüş topluluklar için anavatan imgesi kimliklerinin merkezi olarak görülmektedir. Sembolik anlamının yanı sıra anavatan, diaspora kimliklerinin oluşumunda şekillendirici bir rol oynamaktadır. (Wilmers and Chernobrov, 2020, s.522).

Kafkasya, bu açıdan ele alındığında, gerek sürgün tecrübesini yaşamış nesil, gerek ise sonraki kuşaklar için, kimliklerinin bir merkezi, inşa edilmiş bir hafıza mekânıdır. Köken ve mazi bilgisi, nesiller arasında davranış aktarımında sosyal normlara meşruluk kazandıran bir özelliğe sahiptir (Yücel, 2016, s. 18).

Kafkasya, 1864 sürgününü yaşayan kuşak için terk edilmeye zorlanılan, özlem duyulan, hatta dönüleceği düşünülen anavatandır. Sözünü ettiğimiz kuşakta, Osmanlı topraklarında Kafkasya’ya hafıza mekânı özelliği kazandıran, köylerin özellikle ağaçlı yerlerde, dağ yamaçlarında kurulmasıdır. Yine buradaki köylere Kafkasya’daki gibi Adigece ya da Abhazca isimler verildiği görülmektedir. Bu inşa o kadar güçlüdür ki bugün genç kuşaklar bile köylerini bu şekilde adlandırmaktadır.

Her köyün meydanına büyük bir ağaç, özellikle meşe ağacı dikilmesi Kafkasya’nın anısının geline topraklarda inşa edilmesidir (Doğanay, 2015, s.373). Bu aynı zamanda Kafkasya’daki geleneksel karar alma yöntemi olan toplantıların burada devam ettirildiğinin bir işareti olarak görülmelidir. Zira Adige toplumunda “Xase” adı verilen ve bir nevi halk meclisi olarak nitelendirebileceğimiz toplantılar, ulu bir meşe ağacının altında gerçekleştirildi (Serbes, 2016, s.96). Bu bilgi de nesiller arasında taşınmış ve köy meydanlarında büyük ağaçların bulunması, Türkiye’de Kafkasya kökenlilerin yaşadıkları köyleri diğer köylerden ayırt edici bir özellik olarak görülmüştür. Bir katılımcımız bu kutsallığı ve toplantıların kendileri için önemini şu şekilde dile getirmiştir: *“Bizde ağaç kutsaldır. Yaşlılarımız toplantılarını o ağacın altında yaparlardı. Uzun ömürlü olması sebebiyle genellikle meşe ağacı dikilirdi”*

(K.K.46). Bu kültürel farklılığa yapılan vurgu, Eriksen'in (2004) çalışmasında "otokalıplaştırma" olarak görülmektedir (s.43). Zira bütün etnik topluluklar kendi kültürlerini ön plana çıkarmaktadır. Ancak bu her zaman için böyle olmayabilir. Ağacın kutsallığı birçok toplumda geçerlidir. Ağacın ya da belirli ağaçların kutsal kabul edilmesi en eski zamanlardan beri Türk toplumlarında da görülmektedir (Arslan, 2014, s.61).

Sürgünü tecrübe eden nesilden sonraki kuşaklar için, Kafkasya iki şekilde tasavvur edilmektedir: Bir yönüyle unutulmaz bir ata vatan, kişinin atasının hayal edilmiş vatanıdır. Atavatan, atalardan miras kalması bakımından tarihi coğrafyayı temsil ederken, aynı zamanda kökene işaret etmesi bakımından kimliğin ve kolektif belleğin başlangıcını teşkil eder (Yücel, 2016, s.4). Ata topraklarından kopmuş topluluklar için ata yurdu, sembolik bir anlam barındırır, kutsallık kazanır ve köklerinden kopmuş kitleler için aidiyet duygusunu güçlendiren hafıza mekânlarına dönüşür (Yücel, 2016, s.59). Bazı katılımcılarımız tarafından ata toprakları olan Kafkasya'ya gitmek hacca gitmek kadar kutsal sayılmış, Kafkasya'ya bir kutsallık atfedilmiştir (K.K.8). Nora, kutsallık hissiyatını, topluluk üyelerini tüm zorluklara rağmen bir arada tutan en önemli öge olarak görmektedir (Nora, 2006, 22).

Sovyet Rusya'sının dağılmasına kadar, Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenliler için Kafkasya bir ata yurdu olarak hayalin ötesine geçememiştir. Bu sebeple özellikle hem sürgün öncesi Kafkasya'da yaşamış hem de burada yaşamış, her iki mekân arasında da köprü niteliği taşıyan kişilerin Kafkasya ile ilgili anlatılarının hafızalarda halen korunduğu görülmektedir. Bir katılımcımızın anlatısı buna örnek gösterilebilir:

Babaannemin kayınvalidesi oradan gelmiş. Çok lüks düşkünü bir kadınmış. Yaşadıkları zaman içerisinde de çok lüks yaşamışlar. Orada çok lüks içerisindeymişler. Hatta o büyük büyük babaannenin en üst katta büyük bir odası varmış. Hep et yermiş. Çok sert ve çok otoriter bir kadınmış. Kafkasya'dan gelen büyükanneden herkes çekinirmiş. Oradaki yaşamda sürdürdükleri sertlikleri, taviz vermemeyi aynen burada da sürdürmüş. Ama oradaki hayatlarını, hem çok üst düzey yaşamışlar hem zorluk yaşamışlar. Sürgünde, çocuklarını Karadeniz'de kaybetmiş. Zorluklar içerisinde Türkiye'ye ulaşmışlar. Kafkasya'yı bize, biz cennetten atıldık, biz cennetten kovulduk diye aktarırdı. Belki de onların anlattıkları ile ilgilidir. Ben hep rüyalarımda oraya gidersem hiç yabancılık çekmeyeceğimi zannederim (K.K.142).

Kafkasya'yı hiç görmeyen kişilerin zihninde Kafkasya, bolluk ve bereketin olduğu, yemyeşil cennet gibi bir yer olarak tasavvur edilmiştir. Zenginlik ve bolluğun

emsali Kafkasya tasavvurunun özellikle prens ve soylu (özden) sülalesinden geldiklerini belirten kişilerde daha güçlü olduğu gözlemlenmiştir. Adeta, zaman ve mekân sabitlenmiştir. Onların zihninde ata toprakları, şimdiki zamanda yer alan ama geçmişe dair bir sembol olarak inşa edilmektedir. Kişileri anavatana bağlayan geçmiş hakkındaki hikayelerin dolaşımı, onların nakli ve korunması, göç etmiş toplulukların kimlik inşası bakımından son derece önemlidir (Wilmers and Chernobrov, 2020, s.523).

Anlatılarda yer bulan söz konusu Kafkasya doğasıyla, sürgün öncesi yaşam tarzıyla sanki hiç değişikliğe uğramamış gibi hafızalarda yer almaktadır (Doğanay, 2015, s.373). Hatta Kafkasya ile ilgili duygu yoğunluğu o kadar fazladır ki katılımcılarımızdan bazıları Kafkasya'yı sık sık rüyalarında gördüklerini belirtmişlerdir (K.K.142; K.K.147).

Kafkasya'nın zihinlerde ata vatan tasavvuru olarak karşılık bulması, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin de vatan olarak benimsenmesi ile de bağlantılıdır. Burada bu topraklar için verilen mücadelelerde kan dökmüş olmak Kafkasya kökenliler için burayı da vatan kılmıştır (K.K.29; K.K.28). Bu sebeple de bazı katılımcılarımız tarafından burası vatan, Kafkasya atavatan olarak tasavvur edilmiştir. Kafkasya'nın katılımcılar tarafından atavatan ve anavatana olarak farklı şekilde tanımlanması, yer ile kurulan ilişkinin bir sonucudur. Çünkü uzun süredir yaşanan yer, köken itibarıyla bağlı olunan yer ve duygusal olarak bağlı olunan yer arasındaki ayrımlar, tanımlama açısından da kişiden kişiye değişen özel bir hal almaktadır (Wilmers and Chernobrov, 2020, s.523)

1992-1993 yılları arasında yaşanan Abhaz-Gürcü Savaşı yeni bir motivasyon ortaya çıkarmış, “vatan savunmasını” gündeme getirmiş ve özellikle Abhaz toplumu için Kafkasya, ataların mirası dışında yakın dönemde uğruna kan dökülen, şehit verilen bir başka hafıza mekânına dönüşmüştür. Alan çalışmasında, Abhazlarla yaptığımız görüşmelerde, belleklerde “Kafkasya” imgesini besleyen en önemli damarlardan birinin, Türkiye'den savaşa gidip orada şehit olan cemiyet üyeleri olduğu görülmüştür.



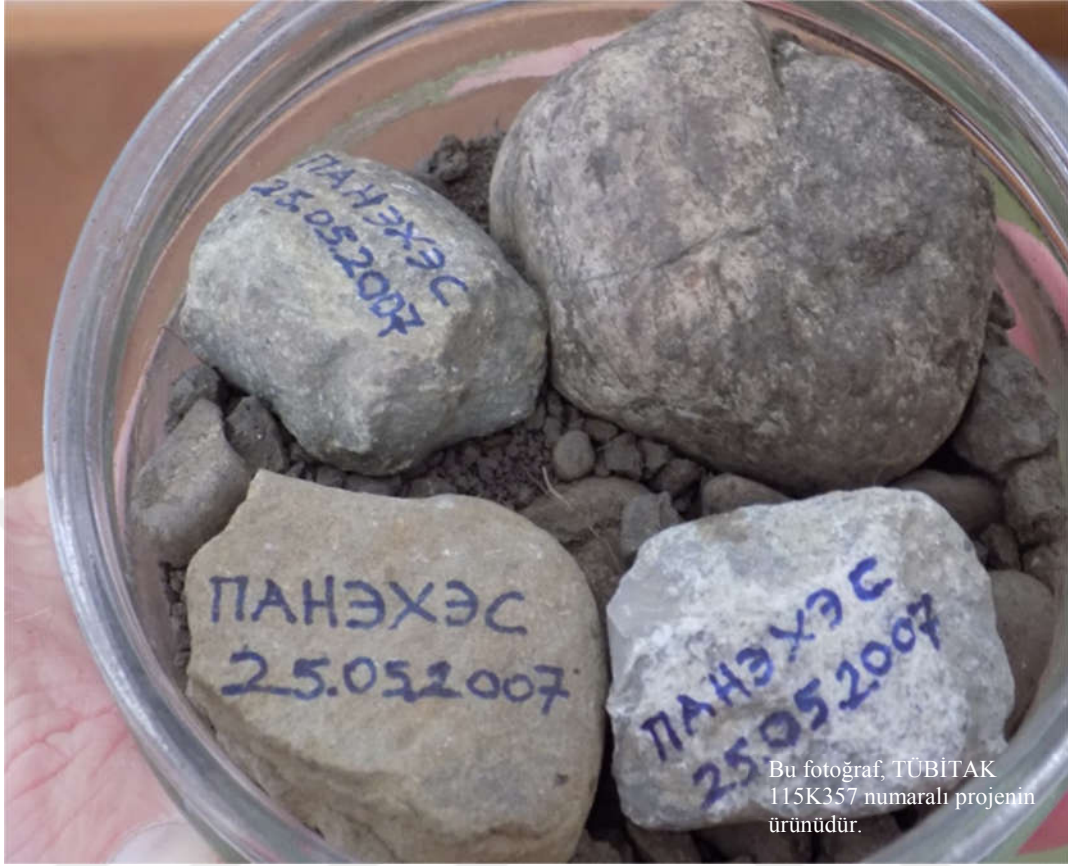
Şekil 4. Düzce'den Abhaz-Gürcü savaşına katılıp şehit olan kişiler

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, Kafkasya'nın kapılarının açılması ve gidiş- gelişlerin imkân ve zaman ayırabilen herkes için kolaylaşması ile yıllarca kurulan hayali bağın yanına bir de reel Kafkasya algısı eklenmiştir. Söz konusu zamana kadar, özel anlam ve sembolik değer verilen anavatan hakkındaki ulus yapıcı anlatılar, bir başka ifade ile mitler, doğrudan deneyimlerin işlendiği bir hafıza ile karşı karşıya gelmeye başlamıştır. Kafkasya'nın artık ata toprakları olmanın yanında, geçmiş sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik olarak toprak-insan ilişkisinin tecrübe edilebileceği anavatan olarak tasavvuru daha çok ön plana çıkmaya başlamıştır. Sözü edilen yıllarda, kendi içerisinde değişen dinamikler taşıyan, "Anavatan'a Dönüş İdeali/Hareketi" de anavatan imgesini güçlendiren bir unsur olarak ortaya çıksa da, hafıza ve mitsel anlatıların arasındaki çatışmanın da yoğun yaşandığı bir alan olmuştur.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Kafkasya'ya olan ziyaretlerin başlaması bu çerçevede "Anavatan Turizmi" nin doğmasına da öncülük etmiştir. Kişisel ve kolektif kimliğin seyahat ve turizm yoluyla nasıl inşa edildiğine dair çok sayıda araştırma bulunmaktadır. Örneğin; Taylor, Levi ve Dinovitzer (2012) yaptıkları çalışmada, İsrail'e yapılan turlara katılanların, programa başvuran ancak katılmayan akranları ile karşılaştırıldığında, bağlı hissetme, ülkenin siyasal durumu ile ilgilenme, evlilik tercihlerinde grup içinden evliliği tercih etme, çocuk yetiştirmede gelenekleri uygulama gibi konulara verdikleri önemin arttığı gözlemlenmiştir. Onlar tarafından iki

grup arasındaki farkın turun etkisinin üzerinden on yıl geçtikten sonra bile hala fark edilir düzeyde olduğu vurgulanmıştır (s.70-71). Kolektif kimlik oluşturma süreci, büyük ölçüde duygulanım yoluyla gerçekleşmektedir.. Hayallerdeki cennet vatana, sembollere, ata topraklarına ve dualarla ata ruhlarına erişilebildiğinde bu duygusal konumlandırmanın yapılabileceğinden bahsedilmekte ve anavatan turizminin bu yolla kimliği güçlendirdiğinden söz edilmektedir (Taylor, Levi ve Dinovitzer, 2012, s.70-71). Bu noktadan bakıldığında Kafkasya'ya geziler tertip edildiği ve katılımcılarımızın yapılan ilk gezilerde inanılmaz bir duygu yoğunluğu yaşadıkları görülmektedir. Mülakat gerçekleştirdiğimiz bir cemiyet mensubu duygularını şu şekilde aktarmaktadır: *“İlk 2008’de gittim. Sonra 2010’da gittim. İlk gittiğimde içim doldu. Aidiyet duygusu var. Hep masalları ile büyüyorsun”* (K.K.20). Aslında bu ziyaretler, atalar ile birlikte yapılan ziyaretlerdir. Zamansal ve mekânsal olarak mümkün olmasa da belleklerde atalarla birliktelik vardır (Doğanay, 2015, 366). Bu anlatılar, kuşaklar boyunca “Kafkasya” imgesinin hafızalarda güçlü bir şekilde inşa edildiğinin en önemli göstergesidir. Kafkasya'ya gittiğinde, sülalesinden birisini bulan kişiler için aidiyet duygusunun daha da belirginleştiği, hafıza mekânı olarak kurulan “Kafkasya” imgesinin somutta da karşılığını bulduğunu söylemek mümkündür (K.K.149).

Yapılan ziyaretler ile birlikte sadece “Kafkasya” değil, benliğin taşıyıcısı ve destekleyicisi olarak “ona ait olan şeyler” de değerli kılınmıştır. Kafkasya'ya gidenlerin, anavatandan, aidiyet duygusunun güçlenmesine aracılık eden ve sembolik özellik taşıyan toprak, taş, buğday, bayrak gibi nesneler getirdikleri ve getirdikleri bu nesneleri evlerinin görünen bir kısmında sergiledikleri gözlemlenmiştir.



Şekil 5. İzmir, Bayındır, Arıkbaşı Köyü, Görüşme yaptığımız bir kişinin evinde kendisi tarafından Kafkasya’dan getirilen taş ve toprak.

Bilindiği üzere mekân duygusu, anılardan ve oraya anlam kazandıran etkileşimlerden güç aldığı için, zaman içinde, şartların değişmesi, demografik yapının değişmesi veya artık eskisinden farklı bir ilişki biçimine girilmesi mekân algılamasını sorunsallaştırır (Türker, 2015, s.257-258). Mekâna ulaşılabilirlik, aynı zamanda toplumların belleklerinde taşıdıkları mekânlara “yabancılaşma” potansiyeli de taşımaktadır. Anavatan turlarında, kabul edilebilir bir duygusal yoğunluk olmakla birlikte, “gurur duyma/korku- cazibe/iticilik- aidiyet/red” gibi çeşitli duygusal kutupsallık eksenleri de söz konusudur (Taylor ve diğ. 2012, s.72). Taylor ve diğerleri (2012) tarafından, söz konusu duygusal kutupsallık eksenlerinin hem anavatanda hem de anavatan dışında “çok köklülük ve çok ötekilikten” oluşan bir aidiyet biçimi ortaya çıkarabileceği gibi, yaşanılan yere veya sadece anavatana bağlı olmak gibi tek bir mekânla ilişkilendirilen bir aidiyet biçiminin de görülebileceği vurgulanmıştır (s.72).

Bu açıdan bakıldığında, hayali Kafkasya ile reel Kafkasya farklı dinamikler

taşımaktadır. Yabancılaşmada orada yaşayan Kafkasyalıların Rus kültürünün etkisinde kalması ve din farklılığı en çok vurgulanan faktör olmuştur (K.K.20).

Bir katılımcımız bu hissi şu şekilde aktarmıştır:

Çocukluğumuzdan beri Kafkasya bizim bir hayal dünyamızdı. Sonunda oraya döneceğiz böyle ormanların içinde bir evimiz olacak... Biz oraya gittiğimizde insanlar kardeşim gelmiş diyerek bize sarılacak. Hayalimiz öyleydi. Ama oraya gittiğimde maalesef öyle olmadı. Geçen zamanda farklı iki kültür oluştuğu gördüm. Bizim idealimizdeki Kafkasya bu değil dedik...(K.K.153).

Yabancılaşmada etkili olan diğer bir faktör gerek Kafkasya’da bulunan gerek ise Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin birbirlerine karşı geliştirdikleri bakış açılarıdır. Bir taraf Türkiye’ye gelenleri “*Savaştan kaçıp gidenlerin torunları*” olarak nitelendirirken, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerden bazıları onları “*Ruslarla anlaşma yapan taraf*” kendilerini ise “*Savaşı kaybedip sürgün edilen kişilerin torunları*” olarak görmektedir. (K.K.15; K.K.108).

Gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde Kafkasya’ya yerleşme fikrinde de farklılıklar tespit edilmiştir. Bazı cemiyet üyeleri tarafından ekonomik imkânlar, orada kendilerine gelecek görememe ve burada kurulu düzeni bozmanın zorluğu gibi sebeplerle bir ütopya olarak değerlendirilmiştir (K.K.74).

Yukarıdaki aktarımlarımızın da gösterdiği gibi günümüzde, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin belleklerinde yer alan “Kafkasya” algısı, ataların mirası, bireysel tecrübeler ve daha önce hiç Kafkasya’yı görmemiş kişiler için orayı ziyaret eden diğer topluluk üyelerinin anlatılarından etkilenen grift bir hal almıştır. Bunun yanı sıra içinde bulunduğumuz dönemin koşulları itibarıyla, tarihsel birikim ve toplumsal örgütlenmelerde değişiklik yaratan ekonomik ve politik dönüşüm süreçleri yaşanmaktadır. Küresel mekânlar yaratılmış ve sanal ortamlar da belleği şekillendiren bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Artık kimlikler sınırları aştığı için, anavatan ile ilişkiler yeni bir boyuta taşınmış, yapılan turistik ziyaretler, kültürel faaliyetler, iki ülke arası yapılan projeler, eğitim için gidiş-gelişler, ticaret ağı oluşturmak, orada yaşamaya bile çifte vatandaşlık almak gibi uygulamalar gündeme gelmiş ve bu yeni ilişki ağları da aidiyet hissi ile ilişkilendirilmiştir. Göç çalışmalarında bu durum “üçüncü Perspektif” olarak adlandırmakta, göçmenler hem anavatanı hem de alıcı ülkeyi kültür, politika ve ekonomik alanlarda şekillendiren aktif ajanlar olarak görülmektedir (Quassini, 2019,

s.2).

Sözünü ettiğimiz bu durum, hızla değişen dünyada, insanın bu değişime inat daha fazla kendini yurdunda hissetme arzusu taşımaya başlamasından kaynaklanmaktadır (Morley-Robins, 2011, s.126). Bununla birlikte “Yurt”, “Köken”, “Kimlik” ve “Kültür” kavramları kendini tanımlama mekanizmaları olarak sıkça dile getirilmeye başlamıştır (Türker, 2015, s. 232). Yaptığımız çalışmalarda derneklerin de bu konuda bir değişime gittiğini ve anavatan ile bağ kurma noktasında motivasyon kaynaklarını çeşitlendirdiğini tespit etmiş bulunmaktayız. Kardeş köy projesi, Kafkasya’da Türkiye’den götürülen çocukların katıldığı çocuk kampı oluşturulması (K.K.121) ve Adıgey Devlet Üniversitesi ile eğitim için yapılan anlaşmalar (K.K.106) bu noktada verilebilecek örneklerdir.

Özellikle, derneklerde gençlik yapılanmalarının etkilerinin artırılmasıyla da gençler üzerinde bu yeni motivasyon kaynaklarının denendiği ve bir noktaya kadar etkili olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu konunun genç-ebeveyn arasında yaşanan kuşak çatışmalarının da sebeplerinden birini teşkil ettiğini de zikretmek gerekir (K.K.1).

Sonuç olarak; Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin, “Kafkasya” tasavvuru ve adlandırmaları birbirinden farklılık arzetmekte ve değişen dönemlerde farklı dinamiklerce belirlenmektedir. Ancak; genel olarak baktığımızda değişmeyen bir şey vardır ki o da Kafkasya’ya duyulan nostaljik bağlılıktır. Nostaljik bağlılık iki türdür; kan birliği nostaljisi, atalarının yaşam biçimlerinde karşılığını bulurken; teritoryal nostalji, atalarının yaşadıkları ülkede yani mekanda karşılığını bulmaktadır (Smith, 2002, s. 60). Bu bağlılık günlük yaşam pratiklerinde yer veremese bile geleneğe bir yakınlık hissetmek ve oraya mensubiyetten gurur duymaktır. Bir bayan katılımcımız tarafından “Kafkasyalı” olma duygusu ve nostaljik bağlılık şu şekilde aktarılmıştır: *“Kafkasyalı olmayı seviyorum. Oraya hiç gidememiş olsam da oraya ait olmayı seviyorum”* (K.K.154). Bir başka katılımcımız ise Kafkasyalı olmayı kendi için bir gurur kaynağı olarak tanımlamış ve asil bir kültürden geldiğinin hissettirdiğini belirtmiştir (K.K.153) Bizim çalışmamız açısından da Kafkasya’yı önemli kılan, bir hafıza mekânına dönüştüren, dernekler tarafından da canlı tutulmaya çalışılan sözünü ettiğimiz bu nostaljik bağlıdır. Anavatanından uzakta yaşayan topluluklar üzerinde

yapılan çalışmalarda, nostaljinin değişimler karşısında geçmiş ve şimdiyi birbirine bağlayan bir güvenlik mekanizması olarak hizmet ettiği vurgulanmaktadır. Bu güvenlik mekanizması kolektif kimliğin dağılmasının önüne geçen bir engel olarak görülmektedir. (Janssen, 2018, s.202). Bu sebeple nostaljik bağlılık özellikle vatanlarından uzakta yaşayan topluluklar için kimlik devamlılığının en önemli motivasyon kaynaklarından biridir.

5.1.2. İnşa Edilen Mekân: Kefken Anıt Mezarı

Bağımsızlık veya büyük trajedi gibi bir ulusun tarihindeki biçimlendirici olaylar, “ulusal gün” adı altında, ulusal takvimde belirli bir zamanda gerçekleştirilen sosyal ritüeller aracılığıyla kutlanır veya anılırlar. Söz konusu ulusal günün çerçevesinde yapılan anma ritüelleri, ortak farkındalık, duygu ve etki yaratılması yoluyla da ulusun kimlik inşasına ve devamlılığına katkı sunmaktadır (Ariely, 2019, s.1392). Connerton (1999) alışmasında, ritüelleri “*toplum için özel bir önem taşıyan duygu ve düşünceye dikkat çeken ve simgesel nitelik taşıyan kurallarca yönetilen etkinlikler*” olarak görmekte ve ritüellerin “*zel yerlerde*” yapıldığına dikkat çekmektedir (1999, s.70-71). Özel mekanlara yapılan bu vurgu önemlidir. Çünkü, her toplum, kendi anılarını, kendi özel biçimleriyle meknsallaştırır ve anıılaştırır (Assmann, 2018, s.69) . Söz konusu toplumu o mekânla birleştiren bağlar vardır. Mekânın her yönünü, her ayrıntısını sadece grup üyelerinin anlayabileceği bir anlamı vardır. Bu sebeple, bu özel mekânlar, toplumun izlerini taşımaktadır (Halbwachs, 2017, s.142).

Ulusall günler, topluluk kimliğini güçlendiren bir kamu ritüeli olarak görülmektedir. Söz konusu günler, evini bayraklarla süslemek veya kamuya açık etkinlikler gibi ritüeller vasıtasıyla toplum üyelerini daha fazla ulusal sembol ile karşılaştırmakta ve ulusal özdeşleşmeyi desteklemektedir. Ulusal sembollerin bu harekete geçirici etkisine ek, ulusal günler aynı zamanda “ulusal kimliği güçlendirmek için zaman ve mekân yaratma araçları” olarak kabul edilmektedir (Ariely, 2019, s.1392-1393). Çalışmamızda, Kefken, bu bağlamda, inşa edilmiş bir hafıza mekânı ve kamusal bir ritüel alanı olarak değerlendirilmektedir.

Kafkasya kökenlilerin anavatan Kafkasya’dan Anadolu’ya gelmeleri bir anda olmamıştır. 1856 yılında yaşanan Kırım Savaşı sonrası münferit başlayan göç hareketi,

1864 yılında Rusların bölgedeki nihai zaferi sonrasında zorunlu hale gelmiş ve sürgün hareketi başlamıştır (Yel ve Gündüz, 2008, s.961). 21 Mayıs 1864, Rus-Kafkas mücadelesinin Rusya'nın lehine sonuçlandığı ve Kafkasya kökenlilerin vatanlarından çıkarıldığı tarihi işaret etmektedir. Bu sebeple 21 Mayıs bu büyük trajedinin kolektif hafızada kodlandığı sembolik bir tarih olarak işlev görmektedir. Vatan topraklarını terk etmek zorunda kalan Kafkasyalılar, deniz yoluyla taşınıp Karadeniz limanlarından karaya çıkarılmışlardır. Ancak sayıca fazla Kafkas halkının taşınması ciddi bir sorun teşkil etmiştir. Kafkasya göçmenleri, bir yandan kapasitesinden fazla doldurulmuş gemilerle Karadeniz'in hırçın dalgalarıyla baş etmek zorunda kalırlarken, bir yandan da açlık, susuzluk ve salgın hastalıklar sebebiyle birçok Kafkasya göçmeni hayatını kaybetmiştir. Zorluklar sadece yolculuk sırasında olmamış, Karadeniz limanlarından karaya çıkan Kafkasya kökenliler, iskân yerlerine yerleştirilene kadar kıyıda salgın hastalıklar, hava şartları, beslenme yetersizliği gibi birçok güçlükle karşılaşmışlardır. Gerek sürgün yolculuğunda, gerekse Karadeniz kıyılarına geldikten sonra çok sayıda Kafkasya kökenli hayatını kaybetmiştir. (Kardaş, 2010, s.54).

Kefken, Babalı sahili, Kafkasyalıların Osmanlı imparatorluğa sınırlarında karaya çıktığı ve tüm bu zorluklara şahitlik etmiş yerlerden biridir. Kefken sahilindeki mağara ve içindeki kayalara yazılmış yazılar yaşanan travmatik olayın şimdiki zamanda yer alan izdüşümleridir. Bu acı olayın anısına 2006 yılında Kefken'de bir anıt mezar inşa edilmiştir (Doğanay, 2015, s.371).

Anıtlar, unutmama işini engellemek gibi bir fonksiyon taşımaktadır. Eğer anıtlar, hatırlatma işini üstlenmeseler bilhassa toplumsal alanda fazla konuşulmak istenmeyen travmatik olaylar ve kayıplar unutulmaya mahkum olacaktır (Stone ve Hirst, 2014, s.316). Bu yönüyle Kefken, Kafkasya kökenliler için yaşanmış bir olayın acısını, hüznünü, duygusunu, olup bitenlerin hikâyesini içine sığdıran bir hafıza mekânı haline gelmiştir. Kefken sadece coğrafi olarak karşılık bulan bir mekân değil, bir tarihtir. Her yıl, 21 Mayıs'ta, yaşanan bu acı sürgün, Kefken'de belirli ritüeller çerçevesinde düzenlenen törenlerle anılmakta, yaşanan bu travmatik olayın acı hafızası nesilden nesile aktarılmaktadır.

Yaptığımız alan çalışması sonuçları, Kefken' in Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenli toplumların zihinlerinde sembolik bir yerinin olduğunu göstermiştir.

Katılımcımız, tam da buna işaret ederek Kefken'i, oradaki organizasyonlara daha çok gençlerin katıldığı sembolik bir yer olarak işaret etmiştir (K.K.17). Bu sembolik anlam genç kuşaklarda daha net bir biçimde görülmektedir. Abhaz kökenli katılımcımız, Abhazya'dan gelen atalarının bu topraklara ilk ayak bastıkları yer olarak, Kefken'in sembolik anlamına dikkat çekmektedir (K.K.98). Birçok genç katılımcımız Kefken 'de düzenlenen anma törenlerine birden fazla sayıda katılım gösterdiklerini belirtmişlerdir (K.K.22). Genç kuşağın daha fazla bu özel mekânı ziyaret etmesi, orta kuşak bir katılımcımız tarafından *"Kefken'e gitmedim. Geçmişte gittim ama yakın zamanda gitmedim. 1864 yılında gelenler ilk olarak Kefken 'den karaya çıktılar. Kefken bu sebeple önemli. Ben her sene gidemiyorum ama çocuklarımın benden çok vakti olduğu için onlar her sene giderler"* şeklindeki sözlerinden anlaşılacağı üzerine vakit darlığı sebep gösterilerek açıklanmıştır (K.K.28). Ancak yaşlı kuşaklar için "Kefken" çok fazla bir karşılık bulmamakta hatta yakın sayılacak mesafede ikamet eden yaşlı kuşağın bile bundan habersiz olduğu görülmektedir (K.K.5).

Hatırlama ve konuşma isteği bir toplumsal hafızanın olduğunu varsayar. Wertsch (2015), çalışmasında, eğer bir toplumsal hafıza söz konusuysa bunun en iyi anma törenlerinde tespit edebileceğini söylemektedir (West, 2015, s.153). Kefken'de yaşananlar tarihî bir hakikat olsa da bu olayla ilgili böyle kitlesel anma toplantıları yapılması yakın zamanı içine alan bir olaydır. Burada bu anma toplantısının kelimenin tam anlamıyla Hobsbawm'ın "geleneğin icadı" kavramına karşılık gelmektedir (2006, s.2.) Toplumlar yaşanan tarihi olayların üzerinden uzunca bir zaman geçtikten sonra bazı özel anlarda geriye dönüp bakmak ve geçmişi hatırlayarak yaşanan olaylar hakkında yeniden konuşmak isterler (Pennebaker-Gonzales, 2015, s.236). Biz bu çalışmada Kefken törenlerini geleneğin icadı kavramı altında incelemeyi uygun bulduk. Geleneğin icadı kavramı çok geniş kapsamda kullanılmakla birlikte belirsiz de değildir. Söz konusu kavram hakikaten icat edilmiş ya da inşa edilmiş ayrıca formelleşerek kurumlaşmış gelenekleri ifade etmekle birlikte çok kısa süre icra edildikten sonra kaybolan ya da son birkaç yıl içinde ortaya çıkan gelenekleri de kapsamaktadır (Hobsbawm, 2006, s.2) Biraz daha açmak gerekirse; 'icat edilmiş gelenek', açık bir şekilde ya da zımnen kabul görmüş bir takım kurallarla yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle bağlantı kurarak bir süreklilik duygusunu

sağlayan, tekrarlara istinaden belli değerler ve davranış normları aşılamaaya çalışan bir pratikler kümesi olarak tasavvur edilmelidir (Hobsbawm, 2006, s.2). Ayrıca Hobsbawm, icat edilmiş geleneklerin her ne kadar geçmişe referans verseler de asıl özgüllüklerini, bu sürekliliğin büyük ölçüde yapay ve uydurma olmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir (2006, s. 3). İcat edilmiş geleneklerin ilginç yanlarından birisi de inşasında eski malzemelerin oldukça yeni amaçlara yönelik olarak kullanılmasıdır (Hobsbawm, 2006, s.7). Geleneksel kıyafetlerin ve müziklerin kullanılması bu bağlamda düşünülebilir (Raper, 2006, s.19). Hobsbawm, bu tür geleneklerin etrafında güçlü bir ritüel kompleks oluşturduğunu, festival çadırları, bayrak direkleri, adak yerleri-ibadet yerleri, merasim alayları, ziller, tablolar, top atışları, festival ya da anma toplantısı için gelen hükümet yetkilileri gibi unsurlar buna hizmet etmektedir (2006, s.8). Hobsbawm, bu geleneklerin önemli toplumsal ve siyasal işlevleri olduğunu eğer böyle olmasalardı ortaya çıkıp taban bulmalarının mümkün olmadığını ileri sürmektedir (2006, s.305-306). Hobsbawm'ın "Gelenegin İcadı" tanımına uygun olarak, Kefken anmaları, olayların yaşandığını zamandan beri yapa geldikleri bir etkinlik değildir, sonradan icat edilmiştir. Bu nedenle henüz bilinirliğinin artması biraz zaman alacaktır. Bazı insanların haberdar olmamasının nedeni, derneklere gitmemeleri, aktivist olmamaları ve basını takip etmemeleri olabilir. Burada başkalarının acısına duyarsızlık gibi şikâyetler olsa da duyarsızlık değil bilakis enformasyon yetersizliği olduğunu gözlemlemiş ve tespit etmiş bulunuyoruz.

Bazı çalışmalar, ulusal günlerin seçkin üretimi ile sıradan insanlar tarafından uygulanma ve deneyimlenme biçimleri arasında boşluklar olduğunu vurgulamaktadır (Ariely, 2019, s.1391). Ulusal günlerin ritüel yönüne ilişkin uygulamalar, kolektif bellek ve kimlik üzerindeki etkileri farklılaştırmaktadır (Ariely, 2019, s.1393). Bu sebeple kamusal etkinliklerle yapılan anma törenleri, aynı zamanda "kamusal düşünce biçimlerini standartlaştıran ve senkronize eden bir işlev görmektedir Ariely,2019, s.1402-1403). Bu standartlaştırıcı etki, katılımcılarımız tarafından da dile getirilmiş, yapılan etkinliklerin derneklerin vasıtasıyla bir araya gelinmesinin doğru olduğunu ancak Kefken'de yapılan etkinliğin siyasal bir çağrışım yapması nedeniyle katılımın az olduğunu düşünenler olmuştur. Derneklerin, söz konusu standartlaştırıcı etkisi dikkate alındığında ayrıştığını, Adıge dernekleri ile Abhaz derneklerinin Kefken'de farklı

tarikhlerde anma töreni yaptıklarını tespit ettik. Ayrıca, İstanbul'da 21 Mayıs törenlerinin yapılacağı mekânlar hususunda dernekler arasındaki ayrım oldukça derinleşmiştir. Ziyaret ettiğimiz derneklerin anma töreni için farklı mekânlar ve farklı tarihler tercih ettikleri görülmüştür: Kefken dışında zaman zaman İstanbul'da bulunan İstiklal Caddesinde bulunan Rus konsoloslğunun önünde bu anmanın gerçekleştirildiği görülmektedir. Ayrıca İstanbul Kartal'da 2013 yılında Arsen Gushapsha tarafından yapılan bir anıtın açılışı yapılmıştır. Katılımcılar zaman zaman burada da anma törenine katıldıklarını ifade etmişlerdir. Bunlara ek olarak İstanbul görüşmelerimizde 21 Mayıs sürgününü anma törenleri için bir dönem İstanbul, Beşiktaş'ın sembolik önem taşıdığı görülmüştür. Beşiktaş'ın Çerkesler için sembolik bir yer olmasının iki nedeni bulunmaktadır: Birincisi Beşiktaş Spor Kulübü'nün kurucuları olan Mehmet Fetgeri Şoenü ve Osman Ferit Paşa'nın oğulları Çerkes asıllıdır. Kuruculardan Şamil Şaplı ve Hüseyin Bereket Şeyh Şamil'in torunudur. İkinci olarak da saraya yakın olmasından dolayı, sarayda görevli pek çok Kafkasyalı ikamet için Beşiktaş'ı tercih etmişlerdir.

Derneklerin Kefken anmalarında yaşadığı ve zaman zaman başka mekanlar seçmelerine neden olan bu ayrışmaların topluluk üyelerini rahatsız ettiği görülmektedir. Bu konudaki rahatsızlığı genç bir katılımcımız şöyle bildirmiştir: *"Kefken'e her sene giderdik ama günler programlar farklı şekilde yapılırca tadı kalmadı"* (K.K.38). Bir başka genç katılımcımız ise dernekler arasındaki bu rekabeti şu şekilde yansıtır:

Kefken'deki anma törenleri düşünce olarak çok güzel bir yapısı var ama pratikte hiç sağlıklı olduğunu düşünmüyorum. Ben geçen sene organizasyonda yer aldım. Bayraklar en önde onun önünde çelenk ve atlı arka tarafta da yürüyüş korteji şeklinde bir düzen var. Organizasyonda çok büyük eksiklikler var. Ben bayrak görevlisiydim. Bayrakları taşıırken tam sahnede konum almamız gereken yerde kocaman bir Adıge bayrağı açıldı. Bence yapılan en büyük yanlış oydu. Çünkü orada dört milletten insan var. Abhazlar, Osetler, Çeçenler ve Çerkesler. Çerkeslerin bunların hepsinin en üstündeymiş gibi gösterip bayrak açmak çok yanlış oldu. Şahsen ben bu konuda Kaf-fed' in de çok duyarsız olduğunu düşünüyorum. Türkiye ile Rusya arasında bir tampon görevi görüyorlar genel itibariyle bana kalırsa. Bu tür organizasyonları dernekler kendi içlerinde düzenleseler çok daha verimli bir şekilde insanlara ulaşılabilir (K.K.74).

Kefken'in bir hafıza mekânına dönüşmesi güncel bir mesele olsa da bir takım tarihi gerçeklikler üzerine konumlandırıldığının da altını çizmek gerekmektedir. Burada

coğrafi mekânın, bir tarihî hadiseye atıfta bulunması , adeta kolektif hafızaya mekânla birlikte sürgün trajedisini ve travmatik sonuçlarını kodlaması söz konusudur. Bu kodlamayı yaparken tarihi materyali renklendirmek ve çeşitlendirmek hafızayı güçlendirmenin en etkili yollarından biridir. Ayrıca Kefken'e can havliyle çıkan Kafkasya muhacirleridir ve bu zorlu yolculuğa çıktıkları hareket noktası Kafkasya'dır. Bu yönüyle Kefken, artık Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan Kafkasya kökenlilerin Anavatan Kafkasya ile bağ kurmalarını sağlaması bakımından da çok önemli bir hafıza mekânı işlevi görmektedir.

5.1.3. Yapılandırılmış Mekânlar

Yerlerinden edilmelerinin üzerinden bir buçuk asırdan fazla bir zaman geçmiş olmasına rağmen, Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenliler, onlara Kafkasya'yı hatırlatacak nesnelerle “vatan” duygusunu sürdürmeye çalışmışlardır. Söz konusu nesneler, onlara Kafkasya'yı, atalarının yurdunu, kökenlerini ve bu bağlamda bugün kim olduklarını hatırlatmakta çok önemli bir role sahiptir. Zorla yerinden edilme durumunda nesneler, “yer bağlılığını” güçlendirir ve kültürel hafızanın ve kültürel aktarımın devamı için kritik hale gelirler (Turan, 2015, s.45).

Bu noktada, etnisitesi dağılmış topluluklar için, söz konusu maddi kültür öğelerinin yer aldığı müzeler, koleksiyonlar ve benzeri yapılar zamanı durduran, tarihe tanıklık eden ve belleğin sosyal olarak inşa edilmesine hizmet eden mekânlar olmaktadır. Bu mekânlar, hatırlamayı teşvik ettiği ve hem bireysel hem de grup kimliğini güçlendirdiği için “*Kolaylaştırıcı Ortamlar*” olarak adlandırılmaktadır (Turan, 2015, s.46). Nora ise, müzeleri, arşivleri, koleksiyonları ve geçmişe gönderme yapan öğeleri, değişime sürüklenmiş bir toplumda geçmişin tanıkları ve bir toplumda gruba aitlik işaretleri olarak görmektedir (2006, s.23).

Geçmişle bağlantı kurulmasını sağlayan mekânlar ve nesneler hatırlamayı teşvik eder. Hafıza mekânlarına duyulan ihtiyaç, korunup, saklanılan şeyin yok olma tehlikesinden doğar. Düzce, Sakarya ve İstanbul'da gerçekleştirdiğimiz alan çalışmasında, kültürel sembolleri muhafaza etmek ya da hafızayı canlı tutmaya aracılık eden aşağıdaki mekân örneklerine rastlanmıştır.

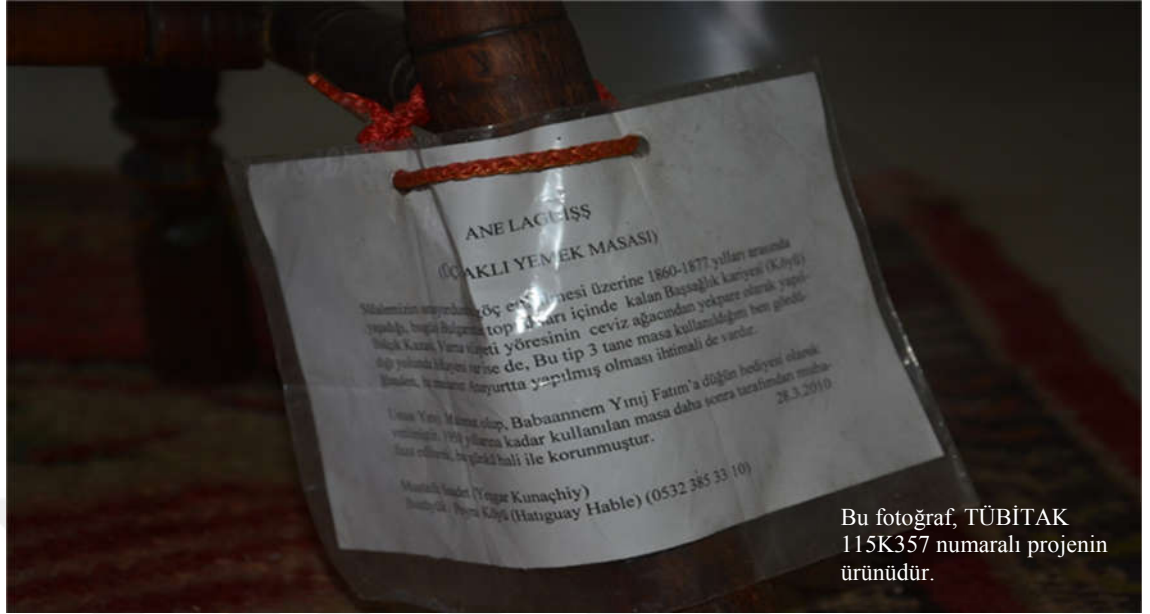
Düzce, Köprübaşı, Adige (Çerkes) Kültür Evi

3 Aralık 2014'de açılmış “Adige Kültür Evi” geçmişten günümüze Çerkes

kültürel mirasının izlerini taşıyan objelerin sergilendiği özel bir mekân olma özelliğine sahip bulunmaktadır. Dış mekânda, Çerkesleri, Çerkes sanatlarını ve sürgünü anlatan resimlere yer verilmiştir. Müze özelliği taşıyan bu mekânda, sürgün esnasında getirilen, aile yadigârı nesneler de koruma altına alınmış ve toplumsal hafızaya aktarılmıştır. Dernek Başkanlığı görevini yürüten katılımcımız, Adige Kültür Evi'nin kuruluş amacını özellikle gençlere ve gelecek kuşaklara kültür aktarımını sağlamak olarak belirtmiş ve ilginin yoğun olduğunu aktarmıştır (K.K.102).



Şekil 6. Düzce, Köprübaşı köyü Adige (Çerkes) Kültür Evi



Bu fotoğraf, TÜBİTAK
115K357 numaralı projenin
ürünüdür.

Şekil 7. Düzce, Köprübaşı köyü Adige (Çerkes) Kültür Evin’de sergilenen
üçayaklı yemek masası



Bu fotoğraf, TÜBİTAK
115K357 numaralı projenin
ürünüdür.

Şekil 8. Düzce, Köprübaşı köyü Adige (Çerkes) Kültür Evin’de sergilenen seccade



Şekil 9. Düzce, Köprübaşı köyü Adige (Çerkes) Kültür Evin’de sergilenen kamalar

Sakarya, Maksudiye , “Çerkes Kültür Evi”

Sakarya’nın önde gelen Kafkasya kökenli işadamlarından Nahit Serbes tarafından oluşturulmuş “Çerkes Kültür Evi” Kafkasya’ya dair objelerin sergilendiği bir müze olma özelliği göstermektedir. Kendisi ile görüşme gerçekleştirdiğimiz Çerkes Kültür Evi’nden sorumlu katılımcımız, çok sayıda kişinin çalışma yapmak ve görmek üzere buraya ziyaret gerçekleştirdiklerini belirterek buranın önemine dikkat çekmiştir (K.K.203). Ayrıca, buranın bölgesel bir özellik taşımanın ötesine geçtiği ve Kefken’e anma etkinliklerine katılmak üzere bölgeye gelen Samsun Çerkes Derneği, Sivas Kuzey Kafkas Kültür Derneği gibi derneklerin kültür evini ziyaret ettikleri görülmüştür. Çerkez Kültür Evi’nde çekilen bazı resim ve objelere yer verecek olursak;



Bu fotoğraf, TÜBİTAK
115K357 numaralı projenin
ürünüdür.

Şekil 10. Sakarya, Maksudiye Çerkes Kültür Evi, gündelik kullanılan eşyalar



Bu fotoğraf, TÜBİTAK
115K357 numaralı projenin
ürünüdür.

Şekil 11. Sakarya, Maksudiye Çerkes Kültür Evi, geleneksel çalgılar ve Adige bayrağı



Şekil 12. Sakarya, Maksudiye Çerkes Kültür Evi, geleneksel kıyafetler

Fıccın Restoran

Oset asıllı bir katılımcımızın (K.K.168) sahibi olduğu bu restoran, Oset figürlerinin eski dönem Alan sembolleri olarak camlarda, Kafkasya'ya dair figürleri ise restaurantın içinde sergilendiği bir mekân özelliği taşımaktadır. Aynı zamanda eski fotoğraflar ve Kafkasya'ya dair pek çok obje ile zenginleştirilmiştir. Kültürel sembollerin ile Kafkas mutfağını birleştirmiş bu mekân modern yaşama kanalize edilmiş, inşa edilmiş bir hafıza mekânıdır. Yaptığımız alan çalışmasında cemiyet üyelerince bilinen, sıkça uğranılan ve kendi kültürlerinden izler taşıdığı önem atfedilen bir yer özelliği taşıdığı görülmektedir. Metropollerde kültürü orijinal haliyle devam ettirmek oldukça zor olduğu için, orijinal kültürün özetlenmiş şekli diyebileceğimiz bu sembolik kültür, özellikle genç kuşaklarda etnik kimliği canlı tutan en önemli öğelerdir.



Bu fotoğraf, TÜBİTAK
115K357 numaralı projenin
ürünüdür.



Bu fotoğraf, TÜBİTAK
115K357 numaralı projenin
ürünüdür.

Şekil 13. Ficcın Restoran'ın içerisinde yer alan Kafkasya temalı resimler

5.2. Anadil

*Hep sürgün şarkıları dinledik
Ve şiirlerimiz hep sürgüne dairdi
Dayatma dilleri daha güzel konuştuk
Ve hiç anamızın diliyle yazamadık
Umutlar hep oldu içimizde
Sonra umutlar küçüldü
Önceleri dili unutmama umudumuz vardı
Şimdi unuttuklarımızın kısa metrajlı filmleri
(Daguya, 1999, s.1.)*

Kolektif kimlikler, belirli bir grubu tanımlayan din, gelenek geçmiş bağımsızlık deneyimleri, ortak sembolik öğeler gibi bazı “özellikler” üzerine inşa edilir. Bunlardan biri de dildir (Galvez, Echavarren, ve Coller, 2018, s.412-413). Dil, bireyin toplum içerisinde kendini tanımlayarak kolektif kimliğin bir parçası olmasına yardımcı olan bir araç işlevindedir (Çetinkaya, 2017, s.372). Bazı araştırmacılar, dili daha kutsal kabul ederek, bir milliyetin özü ve koruyucusu olarak görmektedir (Myhill, 2003, s.79). “Anadil ve Kimlik İdeolojisi”ni benimseyen Fishman (1991) (akt. Myhill, 2003, s.79). çalışmasında, grubun “ daha iyi, daha özgün, daha sadık, daha kararlı” bir üyesi olmak için, kişinin o gruba özgü dili konuşması gerektiğini vurgulamaktadır.

Hemen bütün etnik ve millî kültürler için geçerli bir genelleme yapacak olursak dilin kültürün taşıyıcısı, kültürlemenin en önemli aracı olduğunu söyleyebiliriz. Kafkasya kökenli etnik topluluklar için de bu genellemeyi yapabiliriz.

Tezimizde, 1864-1923 yılları arasında Kafkasya kökenlilerin semboller temelinde tarih algısını incelediğimiz bölümde, söz konusu kuşak için dilin önemini, dilin yeni vatanlarında devam ettirilme çabalarını ve en önemlisi yazılı hale getirilme çabalarını ayrıntılı bir biçimde işlemiştik.

1923- 1950 yılları arasında ise Türkiye Cumhuriyeti’nin sürdürdüğü ulus- devlet politikalarının etkisi ve bilhassa 1930’lı yıllarda uygulanan “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyası ile kamusal mekânlarda Türkçe dışında başka bir dilin konuşulmasının engellenmesi, Kafkasya kökenli toplumun ikinci bir dil olarak Türkçeyi daha yaygın olarak kullanmasına sebebiyet vermiştir. 1935 Genel Nüfus sayımına göre, Kafkasya kökenli toplumun ikinci dil olarak kullanabilme oranı yüksek çıkmıştır. Sayım sonucuna

göre 1935 yılında Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin en az 2/3’sinin Türkçeyi ikinci dil olarak kullanabildiği görülmüştür (Saran, 2018, s.81). Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli nüfusun %11.6 sına denk gelen kesimi ise, anadilini Türkçe gösterip ikinci dil olarak Çerkesceyi göstermiştir (Saran, 2018, s.76-79).

1950’den günümüze kadar Kafkasya kökenli toplumların semboller temelinde tarih algısı ve hafıza mekânlarını ortaya koymak için gerçekleştirdiğimiz alan araştırmasında, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin çok önemli bir kısmının bilhassa gençlerin ana dilini bilmediği anlaşılmıştır. Bu elbette tek bir sebepten kaynaklanmamaktadır. Günümüzde Kafkasya kökenlilerin anadil kullanımlarına etki eden faktörleri ele alırsak şu hususlar karşımıza çıkmaktadır:

-Aile Yapısı

Aile içerisinde Adıgece, Abhazca ve diğer Kafkas dilleri aktif olarak kullanılıyorsa, dil bilme oranının arttığı görülmüştür. Bu örneklerle daha çok geniş aile içerisinde büyüyen kişilerde rastlanmıştır. Bu konuda bir katılımcımız aile içerisinde dilin aktif olarak kullanılmasından kaynaklı yakın dönemden bir örnek vererek, 1978 doğumlu abisinin yedi yaşına kadar Türkçe bilmediğini aktarmıştır (K.K.21.).

Bir başka katılımcımız ise dilin doğal ortamında sürdürülmesinin kolaylığına dikkat çekerek, “*Evde anne baba Çerkesçe konuşuyor, sadece misafir geldiğinde Türkçe konuşuluyormuş. O şartlarda dilin devam ettirilmesi oldukça normal. Ancak şu anda çoğu ailede, misafir geldiğinde Çerkesce konuşuluyor. Bunu toparlayalım demek, çok zor oluyor. Büyüklerin, vazgeçmeyip torunları ile Çerkesçe konuşması gerekiyor*” diye belirtmektedir (K.K.73.)

Çocukluğunda aşına olsa da, aile yapılarında meydana gelen değişimlerin dili aktif olarak kullanma oranını düşürdüğü görülmüştür. 40’lı yaşlarında hatta çocukluğunu yurt dışında geçirmiş bir katılımcımız bu durumu şu şekilde aktarmaktadır:

Küçükken ya da şöyle söyleyeyim Almanya’da yaşadığımız dönemlerde Türkçeyi çok az biliyordum. Almanca ve Çerkesce konuşuluyordu. Türkiye döndüğümüz dönemde anneanneler, babaanneler hayatta idi. Benim anneannem Türkçeyi hiç bilmezdi. Ekmek derdi su derdi Türkçe olarak ama onun dışında hep Çerkesce konuşurdu. Babaannem Türkçeyi daha iyi bilirdi ama aile içerisinde Çerkesce konuşulurdu. Annem ve babamda öylelerdi. Ev içerisinde Türkçe neredeyse hiç konuşulmuyordu. Daha sonra anneanne, babaanne ve daha sonra da anne rahmetli oldu dil bitmeye başladı. Şu anda dili hâkim bir şekilde konuşamıyorum. Ama konuşulan her şeyi anlıyorum. Bunu zaten size benim yaş grubumdan çoğu kişi

söylemiştir. Ne yazık ki bizim yaş grubumuzda böyle bir sıkıntı var. Bu da büyüklerimizi kaybetmekten, aile yapısının kaybolmasından ve evliliklerden kaynaklanıyor. Dili kaybetmek tabii çok büyük bir acı. Çünkü beraberinde bir kültürü kaybediyorsunuz. Ama kazanmak için çaba verilmeli. Mesela oğlumdan bahsettim. Ben Düzce'ye döndüğümde, sık sık, çocuğumu babamın yanına gönderirim ve derim ki baba mutlaka çocuğumla Çerkesçe konuş. Bilsin, öğrensin. Şu an kelime hazinesi de genişlemeye başladı. Almanca da öğretiyorum, İngilizce de öğretiyorum. Çerkesce de öğrenmesini sağlıyorum. Benim oturduğum apartmanın büyük kısmı Çerkes. Çocuğuma hepsinin kattığı bir artı var. Birazcık yaşlandılar ama halen öğreticilikleri devam ediyor. O büyükler çaktırmadan çocuğuma kültürü yeniden öğretiyorlar. Şimdi bu yüzden iyi ki Düzce'ye tekrar dönmüşüm diyorum (K.K. 75).

-Ailenin Yaşam Yeri

Kırsal alanda yaşayan Kafkasya kökenli topluluk üyelerinin, metropollerde yaşayanlara göre dil bilme oranının daha yüksek olduğu görülmüştür. Bilhassa, kırsal alanda yaşamını sürdüren ve geniş aile içerisinde büyüyen kişilerde bu oran daha yüksek çıkmaktadır. Kırsal alanda bu sonuca rastlanmasının sebebi dışarıya çıktığında da aynı dili konuşan insanlarla bir araya geldiğinden kendi dilini devam ettirebiliyor olmasıdır. Aynı zamanda kırsal alanlarda daha yoğun olan sosyal kontrol, dili de içine alan sosyokültürel öğelerin korunmasına katkı yapar (Sunata, 2015, s.42). Genç bir katılımcımız, köyde daha çok konuşulduğu ve doğumundan beri köyde babaanne ve dedesiyle büyüdüğü için dili aktif bir şekilde kullanabildiğini ancak Düzce merkezde ya da başka şehirlerde yaşayan birçok akrasının dili bilmediğini aktarmıştır (K.K.101)

Ancak ailenin yaşam yerinin değişmesi, aile yapılarındaki koruma devam etse bile, durumu değiştirmektedir. Büyükşehirlerde geniş aile yapısı içerisinde yaşayan biri bile dışarı ile temasında Türkçeyi aktif olarak kullandığı için, kendi dilini aktif bir şekilde kullanması pratik yapamadığı için çok zorlaşmaktadır. Abhaz kökenli katılımcılarımızdan biri şu sözleri ile konuya dikkat çekmektedir: “*Abhazca konuşamıyorum. Babamın görevi nedeniyle Türkiye'nin farklı yerlerinde bulundum. 22 yaşında Düzce'ye geldim. Düzce'ye geldikten sonra öğrenebilirdim ama çok düşünmedim, belki ciddiye almadım. Bugün çok pişmanlık yaşıyorum*” (K.K.122). Metropollerde, resmi dilin sosyal ve kurumsal ilişkilerde egemen konumu, etnik dillerin kullanım alanlarını daha çok grup içi ilişkiler, akraba ve aile alanlarında sınırlandırmaktadır (Civelek, 2015, s.363). İzmir'de yaşayan bir katılımcımız kendileri Adıge dilini iyi bildikleri halde çevrelerinde çocuklarının dil pratiği yapabilecekleri

başka bir Çerkes ailenin olmaması ve çocuklarının dışarı ile irtibatlı oldukları her yerde Türkçeyi kullanmaları gerekçesiyle çocuklarına dili öğretemediklerinden yakınmaktadır (K.K.209).

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki kırsal alan ve büyükşehir örneklemelerini birbirinden keskin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Burada öne çıkan belirleyici değişkenin “dışarı ile temasın yoğunluğu” olduğu görülmektedir. Kırsal alan olarak ele aldığımız Düzce-Sakarya örneklemimizde köyler merkezle iç içe olduğu hatta birçok köy merkeze bağlı bir mahalle haline geldiği için burada da dil bilme oranının azaldığı görülmektedir. Çünkü merkezde başka topluluklar ile sürekli temas olduğu için çoğu topluluk üyesinin köy ile sürekli bağı olmasına rağmen köylerde kendi anadilini konuşabilenlerin sayısı da azalmaya başlamıştır. Bilhassa genç nüfus içerisinde bu durum daha fazla tespit edilmiştir. Hatta Köprübaşı Ömer Efendi Köyü, köy halkı tarafından, dışarıdan çok az göç alan bu sebeple de Adigecenin en iyi konuşulduğu köy olarak tanımlanmaktadır. Ancak burası da merkeze yakın olduğundan, iş ve eğitim sebebiyle topluluk üyelerinin sürekli olarak merkez ile temasta olmasına ve bu durumda anadilini aktif olarak konuşabilenlerin sayısının giderek azalmasına sebep olmuştur. Diğer bir husus, Düzce-Sakarya bölgesi özelinde, tarihinde yaşanan depremlerin dil aktarımı konusunda dikkate değer sonuçları olmuştur. 1944 yılında ve 1999’da yaşanan depremler sebebiyle hem geleneksel aile yapıları zarar görmüş hem de köyler homojenliğini yitirmiştir. Özellikle 1944 Depremi ile birlikte geniş aile yapılarının dağılması ve yerini çekirdek ailelerin almasıyla kuşaklar arası tarihsel ve kültürel aktarımın zarara uğramasının yanı sıra bugün beklediğimiz aksine Düzce’de dil kullanımı konusunda ciddi sorunlar ile karşılaşmıştır (K.K.130).

- Evlilik Tercihleri

Kafkasya kökenlilerin, topluluk dışından kişilerle yaptıkları evliliklerde, dilin aile içerisinde aktif olarak kullanılmasının ve sonraki kuşaklara dil aktarımın kesintiye uğradığı görülmüştür. Hatta dışarıdan evliliklerin yanı sıra, iki farklı Kafkasya kökenli arasında yapılan evliliklerde de benzer sonuç karşımıza çıkmaktadır. Daha ötesi, aynı evin içerisinde olmanın dışında aynı köyün içerisinde bile Kafkasya kökenine mensup iki farklı topluluğun bile yer alması ortak bir dilin kullanımını zorunlu kılmakta ve ortak dil olarak Türkçe kullanılmaktadır. Bir katılımcımız, annesinin Şapşığ, babasının Abzeh

olmasından kaynaklanan lehçe farklılığından dolayı anadillerini konuşmayı bıraktıklarını aktarmıştır (K.K.15). Yine bir başka katılımcımız aile büyüklerinin Adıge ve Abhaz olmak üzere farklı iki Kafkasya kökenli topluluğa mensup kişiler olmasından kaynaklı evde Kafkas dillerinin hiç konuşulmadığını aktarmıştır (K.K.118). Aslında karma evliliğin bu tip bir kültürel engele dönüşmesi diğer birçok toplulukta olduğu gibi Kafkasya kökenlilerde de oldukça yaygın bir durumdur. Bunun önüne geçmek için çaba sarf edilmektedir. Sunata (2015), dilin devamlılığı için cemaati koruma adına, topluluk içi evlilik isteğinin, gençler üzerinde bir baskıya dönüştüğünü vurgulamaktadır (s.29-30.). Bir katılımcımız, annesinin, eğer Kafkasya kökenli olmayan bir genç kız ile evlenirse, kendisini eve almayacağı yönünde ahdı olduğunu söyleyerek, aslında gençler üzerinde söz konusu bu baskının ne kadar yoğun olduğunu göstermiştir (K.K.22). Sosyo-kültürel mirasın taşıyıcısı kadın olduğu için cemaat içi evlilik baskısının daha çok erkeklere yöneltildiği görülmektedir (Sunata, 2015, s.29-30). Anadili ifadesinin zımında mündemiç olduğu gibi, anadan öğrenilen dili ifade etse de annenin farklı bir etnik gruptan olması çocuğun etnik kültürün taşıyıcısı olan anadili öğrenememesi gibi bir sonucu ortaya çıkartmaktadır. Sunata (2015), çalışmasında, anadilin çoğunlukla kadınlar tarafından kullanılıyor, biliniyor ve öğretiliyor olduğu tespitini yapmaktadır (s.42). Özellikle dilin korunmasındaki aktif rolü köylerdeki kadınlara vermektedir (Sunata, 2015, s.42). Sakarya Kurudil köyünden 80’li yaşlarda bir katılımcımız “*Dil sonradan öğretilmez. Anneleri başka milletten olunca dil öğrenilmez. Artık dışarıdan çok evlilik var, evlerin içinde Çerkesçe konuşan kadınlar kalmadı*” sözleri ile kadınların bu konudaki rollerini vurgulamıştır (K.K.154).

Türkiye’de yaşayan Çerkes gençlerin eş seçimi ve evlilik tercihlerini inceleyen çalışmasında Akarsu (2018), grup içinden evlilik tercihinin, etnik kimlik, aynı kültüre sahip olma ve anavatan dışında kültürün korunarak devam ettirilmesini içeren üç temel motivasyondan kaynaklandığını belirtmektedir (s.24.). Yine çalışmada grup içi evlilik tercihlerinin ırksal ya da safkan olmanın ötesinde, anadili de içine alan kültürel temelin korunması ve devamlılığına dayandığı görülmektedir (Akarsu, 2018, s.21) .

- Sosyo-politik süreçler

Geçmişte anadili kullanmalarından dolayı bir takım sıkıntı çekmiş bireylerin, kendi çocuklarının bu sıkıntıyı çekmemesi adına dil aktarımını kesintiye uğrattıkları görülmüştür. 1956 doğumlu, bir katılımcımız şu sözleri ile bu durumu örneklendirmektedir: *“Babam evde bizlere Çerkesçe konuşmayı yasaklamıştı. Yaşadığı dönemdeki politik olayların onda yarattığı kaygıdan dolayı, düzgün Türkçe konuşmamızı ve okumamızı istemişti”* (K.K.29). Katılımcılardan bazıları, kendilerinin okula gidinceye kadar hiç Türkçe bilmediğini, bu sebeple okul hayatına adapte olmakta çok zorlandıkları ve çocuklarının da bu sıkıntıyı çekmelerini istemedikleri belirtmişlerdir. Bir diğer katılımcımızın şu sözleri gerek toplumsal alanda gerek ise eğitim alanında uygulanan dil politikalarının Kafkasya kökenli toplumlarda çeşitli kaygılara sebep olduğu ve anadilin bugün geldiği durumda önemli etkilerinin olduğunu örneklendirmektedir: *“Ben Türkçe bilmiyordum. Öğretmenim geri getirdi.. O sene gidemedim. Bir sonraki sene biraz Türkçe öğretiler öyle gittim. Oğlum 6 yaşına kadar Türkçe bilmeden büyüdü. Benim büyüklerim kızdılar niye Türkçe bilmiyor diye. Sonra Çerkesceyi unuttu. Bu konuda çok üzgünüm”*.

Diğer topluluklarla etkileşimin yoğun olduğu yerlerde yaşayan topluluk üyelerinin, kendileri çok iyi bildikleri halde, anadil kullanımı ikinci planda tutuklarını ve çocuklarına dili aktaramadıkları görülmüştür. Buradaki en önemli faktör anadilini konuşmanın tuhaf karşılanacağı düşüncesidir (K.K.103).

Düzce merkezde, Uzun Mustafa mahallesinde yaşayan bir katılımcımız sosyo-psikolojik sebeplerle bilinçli olmadan yaşanan dil kaybına şu sözleri ile dikkat çekmektedir: *“Eski bir Çerkes köyü burası Ancak şimdi büyüdü, mahalle oldu. Düzce’nin en büyük mahallelerinden biri oldu. Çerkes olmayan arkadaşlarımız var. Çerkesceyi konuşurken anlamıyor, alınıyor. Onlar alınmasın diye konuşmadıkça dili unuttuk. Toplumlara karışmaya başladıkça iş o noktaya gidiyor”* (K.K. 46).

-Sosyo-Ekonomik Süreçler

Aile içerisinde anadil çok iyi konuşulmasına rağmen sonraki kuşakların daha iyi yaşam şartlarına sahip olabilmesi için anadil dil öğreniminin daha arka plana bırakılması durumu da çalışmamızda sıklıkla karşımıza çıkmıştır. Aile, çocuğun Çerkes dili öğrenmek için vakit kaybetmemesi ve eğitiminde işine yaracak başka bir dile

yönelmesinin istemektedir. Bu sebeple katılımcılar tarafından “*biz ne zaman bu dilden para kazanmaya başlarsak bu dil o zaman kurtulur*” görüşü yaygındır (K.K.132). Burada ön planda tutulan daha iyi yaşam şartlarına sahip olunma isteğidir. Ancak bu durum daha çok son dönemlerin bir sorunudur. Kanaatimizce, genç kuşaktaki dil sorunu yukarıda da belirtildiği gibi, devlet mekanizmasının dil politikalarının yanı sıra toplumsal yaşamdaki değişimlerin etkisinde kalan bir süreç olarak gözükmektedir. Modernleşme ile birlikte yeni toplumsal yaşamın bireye yüklediği sorumluluklar ve roller kimliği belirleyen öğeler olmaya başlamaktadır (Arslan, 2013, s.35). Modern toplumsal yaşamın getirisi, daha iyi eğitim şartlarına, daha yüksek gelirli işlere sahip olmak gibi hedefler, etnik kimliğin bileşenlerini birey için ikincil konuma getirebilmektedir. Mızağ dergisinin ikinci sayısında Furkan Dzapş (2018) tarafından kaleme alınan “Vestiye Bir Kimlik Olarak Çerkeslik” isimli yazıda Çerkes kimliği, derneğe veya dernek organizasyonlarına katılım sağlarken üstlenilen, çıkarken bırakılıp kamusal alandaki kimliğin üstlenildiği vestiyer bir kimlik olarak tanımlamıştır (s.32-34). Kentlerde genç kuşakta dilden ziyade, sosyokültürel diğer öğeler üzerinden inşa edilen bir etniklik duygusunun daha hâkim olduğu söylenebilir (Sunata, 2015, s.41).

Gerçekleştirdiğimiz alan çalışmasında, Kafkasya kökenli toplulukların anadillerinin kuşaklar arasında aktarım süreçlerinde ciddi bir gerileme olduğu ancak bunun tek bir nedene bağlanamayacağı görülmüştür. Yukarıda sözünü ettiğimiz tüm değişkenler Kafkasya kökenli topluluklarda anadil kullanımının bugünkü durumuna etki etmiştir. Adıge ya da Abhaz dilinin kullanımının kamusal-formel alandan, enformel-mahrem alanda kullanıma kaydığı görülmektedir. Kafkas dillerinin, özellikle büyüklerin önemli bir konu konuşacaklarsa başvurdukları “gizli dil” veya “şifreli dil” olarak kullanımı birçok katılımcımız tarafından dile getirilmiştir (K.K.77). Genç bir katılımcımız tarafından aktarılan şu sözler konuyu özetlemektedir: “*Düzce’de Adigece, büyükler arasında konuşulan şifreli bir dil olarak aktarıldı bize. Eğer ki misafir geldiğinde evde Adigece konuşuluyorsa, konuyu gençler anlamasın diye şifreli bir kanala geçilmiş demektir*” (K.K.22). Türkiye’deki Kafkasya kökenli toplulukların anadillerinde yaşadıkları bu hâkimiyet kaybı bir anda olmamıştır. Bu tezin ilgili başlıkları altında incelediğimiz yıllar içerisinde, birçok gelişmenin etkisinde ortaya çıkmış bir durumdur. Cumhuriyet döneminde uygulanan milli politikaların yanı sıra,

topluluk üyelerinin köylerden kentlere başlayan göçleri ile başlayıp artarak devam eden diğer topluluklarla kurdukları ilişkiler, anadil kullanımlarını giderek daha sınırlı alanlar içerisine sokmuştur. Sakarya’da yaşayan Abhaz kökenli bir katılımcımız konu ile ilgili fikirlerini şu şekilde aktarmaktadır:

Kafkasya’dan Abhazların sürgünü, 1860’lardan itibaren başladı ve asıl yoğunluğu 93 harbi sonrasında yaşandı. 1870’lerden sonra Anadolu’da yerleşik düzene geçtikten sonra kapalı köy hayatı yaşadık ve asimilasyon son derece azdı. Yaklaşık seksen yıllık bir süre bu şekilde kapalı köy hayatı yaşantısı vardı. Bizim toplumumuz böyle bir kapalı yaşantıda asimilasyonu hissetmedi. Ama 1950’lerde Türkiye’deki değişim başladı. 1950 önemli bir dönüm noktasıdır bizim için. Marshall yardımı ile alınan traktörlerle köy yolları yapılmaya başladıktan sonra kapitalizm köylere kadar girdi ve asimilasyonun ivmesi arttı. Anadili kullanma konusunda özellikle bir önceki kuşakla orta kuşak arasında bir uçurum oluştu. Ben elli yaşındayım. Ancak 1970 doğumlu yaş kuşağı ile aramızda dil konusunda ciddi bir uçurum var. Bu durum Türkiye’deki sanayileşme ve köylere kadar kapitalizmin girmesi ile alakalıdır” (K.K.7).

Bir başka katılımcımız da bu düşüncüyü destekler nitelikte “Ben altmış yaşındayım. Benim kuşağımdakiler söyleneni anlıyorlar ama çoğunluğu konuşamıyor. Bizden sonraki kuşaklar ise anadillerini bilmiyorlar” diyerek anadil konusunda kuşaklar arasında yaşanan farka dikkat çekmiştir (K.K.102). Alan çalışmamızda da altmış yaş altındaki topluluk üyelerinin, yaş azaldıkça artan oranda anadil bilme oranlarının düştüğü görülmektedir. Sovyetler birliğinin dağılmasından sonra Kafkasya ile artan ilişkiler ve 2000’li yılların başından itibaren Türkiye’de uygulanan demokratik reform hareketleri diğer kültür alanları da olduğu gibi anadil konusunda da bir canlanmaya vesile olmuştur. 2000’li yıllardan sonra gerek Kafkasya kökenli toplulukların çıkardığı basılı yayınlarda da sıklıkla anadil meselesinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.

Nart dergisinin Nisan-Mayıs 2003, 35. sayısında Demokratik Çerkes Platformu tarafından düzenlenen “Anadil Afiş Yarışması”nın tanıtımının yapılması ve yarışmanın amacı oldukça dikkat çekicidir. Yarışma ile sağlanmaya çalışılan duyarlılık şu şekilde ifade edilmektedir:

Anadille ilgili çalışmalarımızın öncelikli hedeflerini, toplumumuzun anadil konusundaki duyarlılığını artırmak ve anadilin öğrenimini/kullanımını teşvik etmek olarak özetleyebiliriz. Anadilimizin giderek yok olduğu / unutulduğu gerçeği bizi anadil konusunu sürekli olarak göz önünde tutacak, özellikle gençlerimizin bizzat katılabileceği bir yarışma düzenleme fikrine taşıdı. Bu yarışmanın afiş yarışması olması tercihi, ortaya çıkacak ürünlerin çeşitli şekillerde yeniden kullanılacak olması nedeniyle yapıldı. Afiş sergisi, kitap kapağı, kartvizit, ev-ofis duvarlarına

asılacak afiş vs. Afiş yarışmasını düzenlerken toplumumuzda anadil konusunda yeniden bir bilinç yaratmak anadilini bilenlerin birbirleri ile konuşmasının, çocuklarına öğretmesinin önemini gündeme taşımak hedeflendi. Hedeflerden bir diğeri de anadilini bilmeyen gençlerimiz arasında bu konu üzerinde kafa yorulmasını, tartışılmasını sağlamak ve anadilini öğrenmeye özendirmek oldu (Nart, 2003, s.34).

Dernek faaliyetlerinde de 2000’li yıllardan itibaren dil meselesinin ön planda olduğu ve dernekler vasıtasıyla gerek derneklerde gerek ise köylerde dil kurslarının açıldığı görülmektedir. İzmir’e bağlı Bayındır ilçesi Arıkbaşı köyünden genç bir katılımcımız 2008 yılında Kafkas Dernekleri Federasyonu tarafından görevlendirilen bir kişinin köye gelerek dil kursu verdiğini, o sayede kırılce alfabeyi öğrendiklerini belirtmiştir (K.K.204). Yine Sakarya Soğuksu köyünden Abhaz bir katılımcımız, Abhazya’dan köye öğretmenler geldiğini ve beş-altı yaşlarında çocukların Abhazca, şarkı söyleyip, şiirler okuduğunu ve bu durumun toplumu nasıl duygulandırdığını heyecanla aktarmıştır. Ayrıca, bu etkinlikle birlikte iki yüzün üstünde kişinin dil öğrenme çabasına girdiğini belirtmiştir (K.K.153). Derneklerin bu işin üzerine eğilmesi ile sadece genç yaştaki kuşağın değil, orta kuşağın bile belli bir yaştan sonra dilini öğrenmek için çeşitli kurslara katıldığı da gözlemlenmiştir (K.K.144). İstanbul’da ziyaret ettiğimiz derneklerde yaygın bir şekilde dil dersleri verilmektedir. İstanbul Kafkas Kültür Derneği’nde yeni başlayanlar ve bilenler için olmak üzere hem Adigece hem Abhazca dil dersleri verilmektedir. Ayrıca İstanbul Kafkas Çerkes Derneği Bahçelievler üyesi olan bir katılımcımız, Çerkes Kültür Evi’nde verdiği derslerin yanı sıra Boğaziçi Üniversitesi’nde altı yıl boyunca seçmeli olarak ders verdiğini belirtmiştir. Ayrıca “Adigece Öğreniyorum” isimli bir kitap hazırlamıştır (K.K.195). Çerkes Dernekleri Federasyonu’ndan bir diğer katılımcımız ise TRT bünyesinde bir Çerkes televizyonunun açılmasının, dilin öğrenilmesi için gerekli olduğunu vurgulamıştır (K.K.157). Yine Çerkes Dernekleri Federasyonu tarafından “danef.net” isimli online bir sitenin hayata geçirildiği ifade edilmiştir (K.K.159). Düzce’deki Abhaz derneğinin sadece Abhazca konuşulan bir anaokulu açma ve gelecek kuşaklara küçüklükten itibaren bu dili öğretme yönündeki hedefi dikkate değerdir. Çerkes Kadınları Teavün Cemiyeti’nin benzer maksat ile 1919 yılında öğrenimin çoğunun Çerkesce olduğu “Çerkes Numune Mektebi” açtığı hatırlanırsa bundan yaklaşık bir buçuk asır sonra aynı

kaygıyla benzer bir çaba görülmesi projemiz açısından oldukça önemlidir. Ancak bazı katılımcılarımız tarafından bu girişimlerin çok fazla sonuç bulamayacağına inanılmakta ve dil husunda tek aktarım mekanizması olarak aile içerisindeki konuşma görülmektedir. Bir katılımcımız bu düşüncesini şu sözlerle dile getirmiştir:

Dilin toparlanması işi, anne babadan kaynaklanıyor. Devlet sizi görevlendirse de kurs da verseniz randımanlı olmaz. Okumayla yazmayla dil öğrenme şansı yok. Maksudiye’de bir kişi var, ders veriyor. Ama öğrencilerin öğrendiği çerkesçe ile bizim bildiğimiz çerkesçe arasında dağlar kadar fark var. Bana gelip çerkesçe alfabe gösteriyorlar. Ama anlamıyorum biz de alfabe yoktu (K.K.78).

Görüldüğü üzere dil artık geçmişteki gibi kullanılsa da, dilin sembolik kullanımı Kafkasya kökenli topluluk üyelerini diğer topluluklardan ayırt edici bir özellik olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte topluluk üyelerinin anadil bilme oranlarındaki düşüklük bazı katılımcılarımız tarafından “Çerkesliğin tarihten kaldırılması” olarak yorumlanmakta ve sembolik kullanımına bir önem atfedilmektedir (K.K.143). Ancak sadece anadil üzerinden yapılan kimlik tanımlaması her toplumda bizi aynı sonuca götürmez. Dil ve dil üzerinden inşa edilen kimlik olasıdır ancak kimlik inşasında tek yol değildir. Vatandaşlık, anadil, din veya etnik köken bunların hepsi kimlik tanımlamasında kullanılabileceği gibi içlerinden sadece bazıları da kimlik bileşeni olarak görülebilmektedir. Örneğin Yahudi toplumu için yaşadıkları ülkenin vatandaşlığını almak, dilini konuşmak bir araçtır ve kimlikleri ile ilgili değildir (.Myhill, 2003, s.83) Bu açıdan bakıldığında anadil ve vatandaşlık Yahudi toplumu için ayırt edici bir özellik olarak ele alınırsa Yahudi toplumunun özgünlüğünü kaybettiği söylenebilir. Ancak etnik köken ve din açısından bir kimlik tanımlaması yapılırsa Yahudi toplumunun, anadilin ayırt edici özelliğinin daha öne planda tutulduğu Almanlar veya vatandaşlık bağının daha ön planda tutulduğu Amerikalılara göre daha özgün olduğu söylenebilecektir (Myhill, 2003, s.85). Bir başka ifade ile kimlik tanımlaması seçilen kriterlere bağlıdır ve anadilin bu kriterler içerisindeki konumu çalışılan topluluklara ve koşullara göre değişebilmektedir. Bir katılımcımız konu ile ilgili bireysel düşüncelerindeki değişimi şu sözleri ile ifade etmiştir:

On beş- yirmi sene önce Çerkesçe bilmeyeni Çerkes saymazdım. Ancak şimdi fikrim değişti. Çerkeslerde bir atasözü vardır: Kalp giderse, at koşmaz... Benim birçok tanıdığım var, anadilimizi çok iyi konuşuyor ancak toplumsal

meselelerimize duyarsız. Birçok arkadaşım da var anadilimizi bilmiyor ama benden iyi Çerkes. Ben diyorum ki önce ruh... Ruh ile birlikte dil de olursa o zaman kaymaklı tatlı olur (K.K. 149).

Kafkasya kökenli topluluklarda, anadil konusunda görülen canlanma dilin aktif kullanımından ziyade sınır inşasında sembolik bir kullanıma yerini bıraktığını düşündürmektedir. Dil gündelik hayatta, kuşaklar arasında değişmeden kalan ayırıştırıcı bir özellik olmaktan ziyade, hali hazırda dilin varlığı ve dile verilen önem Kafkasya kökenli topluluk üyelerini diğer toplumlardan ayırır. Böylece etnik sınırların içinde kalmaya aracılık eder ve bu yönüyle hafıza mekânına dönüşür. Bunun en önemli yansımaları topluluk üyelerinin çocuklarına verdiği Çerkesce isimlerde görmekteyiz. Bir katılımcımızın şu sözleri bu noktada çok önemsenmelidir: “Çocuklarıma Çerkes isim özellikle taktım. Bir gün Çerkeslik yok olsa bile der ki: Benim ismim neden Ahmet, Mehmet değil. Babamın ismi Musa benim ismim neden Metkan? En azından isminin Çerkesce olduğunu bilir de çocuklarında bunu devam ettirir” (K.K.149). Bir diğer katılımcımız benzer bir şekilde şu sözleri ile konu ile ilgili düşüncelerini dile getirmiştir:

2000 yılında doğan büyük oğlumun adı Ömer Furkan. Küçük oğlumun adı ise Kanşav. Şimdiki aklım olsaydı büyük olana da Çerkesce isim koyardım. Neden koymadık? Demek ki o zaman ki ruh hali, duruş ve toplumsal dinamikler ile alakalı. Mesala şimdi doğan çocuklara kişinin biraz derneklerle ve cemiyetle irtibatı varsa mutlaka Çerkesce isim konuluyor. Benim kardeşlerimin çocuklarının isimleri Sinemis, Narta ve Neris. Çünkü bir isim demek seksen yıl demektir. O kişiyi seksen yıl Çerkes ismi ile çağırıyorsunuz ve başka birinde bu ismi duyduğunuzda onun Çerkes olduğunu biliyorsunuz (K.K. 131).

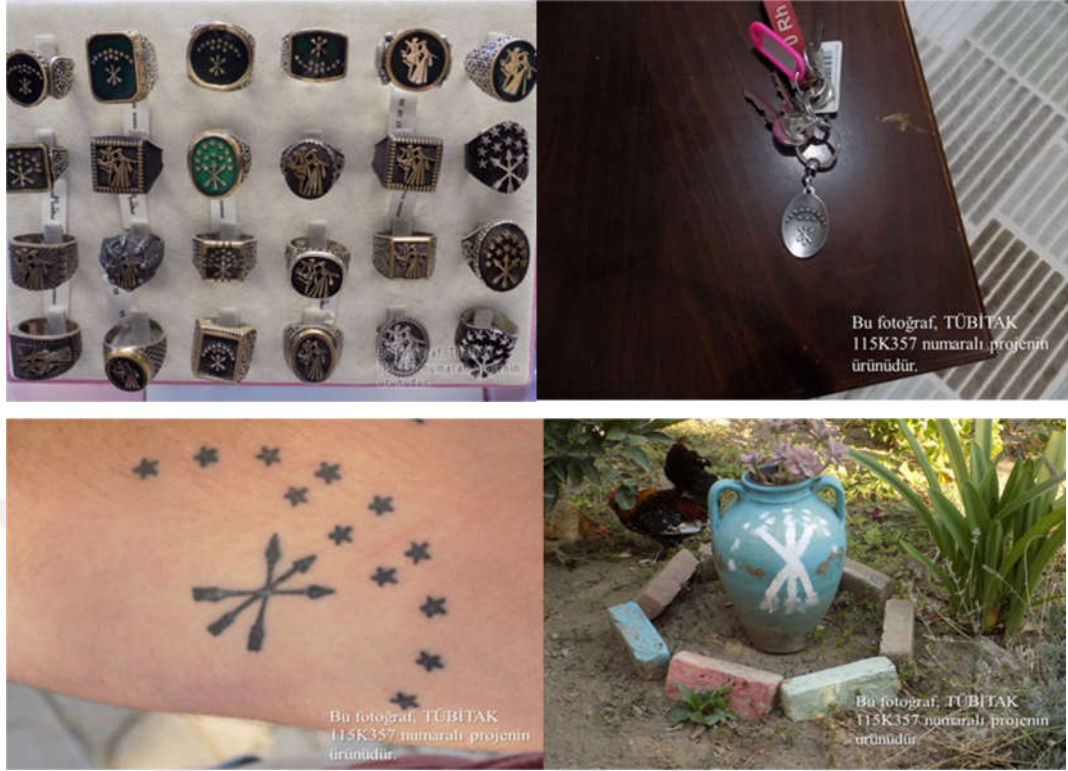
5.3.Bayrak

Bayraklar bir millete işaret eden ve kişileri aidiyet hissi üzerinden kimikleştiren önemli bir ulus ve kimlik sembolüdür (Yahyağil ve Arkonaç, 2013, s.50). Egemen bir ulusu gösteren bayrak, Amerikan ve Fransız devrimleri sırasında icat edilen modern bir fenomendir. Ortaçağ Avrupası’nda bayraklar dini öğeler taşımakta ve askeri bağlamda kullanılmaktaydı. Erken modern çağın başlarında ticaret gemilerinin kendilerini denizlerde tanımlamak için kullandıkları sancaklar, semboller, pankartlar gibi bayrak tasarımları, ulusal bayrakların temelini oluşturmuştur. Fransız devrimi ise bayrakları ulusa karşılık gelen bir sembol olarak ortaya çıkarmıştır (Jaskulowski, 2016, s.559).. Fransız Devriminde, Fransa bayrağında yer alan üç renk kraliyet ailesine karşı bir

direnci sembolize ettiği için, bayrak tarihinde ilk kez kralların ve egemen ailelerin değil ulusal egemenliği temsil etmeye başlamıştır ve ulusal bir sembol haline gelmiştir. (Jaskulowski, 2016, s.560).

Ulusal semboller, bir topluluğun kavramsal temsili olarak karşılık bulur. Çeşitli idealler, tarih ve hafızalar söz konusu ulusal sembollerle somutlaşır ve “vatanseverlik”, “milli gurur” gibi birçok duyguyu içerisinde barındırır. Toplumsal kimlik sabit değil, ulusun günlük ritüellerinde sürekli yenilenen bir veri olarak görülürse, ulus bilincinin günlük ritüellerde yerleşmesini sağlayan en önemli araçlardan birisi olarak bayraklar ön plana çıkmaktadır (Muldoon, Trew, ve Devine, 2020, s.265)

Gerçekleştirdiğimiz alan çalışmasında, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplulukların, kendi kökenlerini ifade eden bayrakların kullanımının özellikle genç kuşak başta olmak üzere yaygınlaştığı görülmüştür. Bayrak olarak asılmasının yanı sıra telefon kılıfları, anahtarlık, arabaların arkasına yapıştırılan sticker, dövme, kolye ucu, yüzük şeklinde çeşitli kullanımlarına rastlanmıştır. Genç kuşaktan bir katılımcımız, Adige bayrağının günlük hayatta kullanımının rneği olan şu bilgileri vermiştir: *“Köyde balya çekerken Adige bayrağı olarak çekip sosyal medyada fotoğraf paylaşıyoruz. Kendime, arkadaşlarımı misafir ettiğim bir konteyner yaptım. Onun üstüne boyayla Adige bayrağı motifi yaptım. Arabamızın dikiz aynasında Adige bayrağı var “ (K.K.5).*



Şekil 14. Adige Bayrağının Sembolik Olarak Günlük Hayatta Kullanımından Örnekler

Bir katılımcımız tarafından kökene işaret eden bayrak kullanımının bu denli yaygınlaşmasında sosyal medyanın son derece etkili olduğu belirtilmektedir (K.K.6).

Kişiler bayraklar üzerine konuşurken ya da bayrak kavramını zihinlerinde tasarlarlarken, tekrar tekrar inşa edilen anlamlar sistemi bir başka ifade ile söylemler üretirler. Bayrak üzerine inşa edilen bu söylemler bayrağın nasıl anlamlandırıldığını ölçmek için bilhassa önemlidir (Yahyagil ve Arkonaç, 2013, s.52). Bazı katılımcılarımızın, bayrağın üzerinde yer alan semboller üzerinden bayrağa anlam yükledikleri ve bu yönde söylem geliştirdikleri görülmektedir. Örneklendirecek olursak,

Abhaz kökenli bir katılımcımız, bayrağının üzerindeki sembollerin tüm Kafkas halklarının birlikteliğine karşılık geldiğini şu sözleriyle ifade etmektedir: *“Bizim bayrağımızda yedi yıldız vardır. Yedi rakamının bizim için önemi büyüktür. Yedi Kafkas halkını temsil eder. Bunun içinde Dağıstanlısı da var, Çeçeni de var, Adigesi de Abhazı da var. Hiç birini birbirinden ayırmayız”* (K.K.7).

Adige bayrağına ilişkin hislerini dile getiren bir katılımcımızın ise semboller üzerinden geliştirdiği söylem şu şekildedir: *“Benim için Adige bayrağının önemi çok*

büyüktür. Sembolik olarak on iki boy ve üç ok vardır. Bu semboller, her ne kadar boy boy ayrılacak da her zaman birlikte olmayı ifade eder” (K.K.5). Adıge bayrağının üzerinde yer alan sembollerin, ne anlama geldiği Nart dergisinin 1997 yılı, dördüncü sayısında İzzet Aydemir Çuğa (1997) tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

1838 yılında Batı Kafkasya'daki 12 kabile, 3 liderin başkanlığında birleşir ve yeşil yüzey üzerinde 3 siyah ok ve 12 yıldızlı tarihi Adıge Bayrağını, milli bayrak olarak kabul ederler. İşte bugün Adıge Cumhuriyeti'nin Maykop'taki Parlamento binasında ve Khabardey-Balkar Cumhuriyeti'nin başkenti Nalçık'ta bulunan Khabardey derneğinin binasında dalgalanan bayrak budur. Adıge Bayrağı'nda yer alan renkler, yıldızlar ve oklara gelince: İpek kumaşın yeşil rengi , Kafkasya'nın dağ ve ovalarını; siyah 3 ok dönemin en yetenekli ve ünlü üç ailesini; (bunlar Zaniko, Aytek-iko, Blotoko aileleri idi) siyah renk ise düşmana ölümü, sarı yıldızlar da bütün yaşamları açık havada, kır ve dağlarda geçen ve gökyüzündeki yıldızlara bakarak uyuyan kahramanların yer aldığı 12 bölgeyi temsil ediyordu. Bu 12 bölge, Natukhay (Nathkoç), Şapsuğ, Abedzah, Ubih, Bjedugh, Temirgoy, Abhaz, Hatukoy, Mahoş, Besleney, Braki ve Kabardey'den oluşuyordu (s.52).

Ancak görüşme yaptığımız kaynak kişilerde arasında bayrağın üzerindeki sembollerin ne anlama geldiğini ve kim tarafından tasarlandığına ilişkin bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu bilgi daha çok entelektüel genç kuşak ile sınırlı kalmaktadır. Bayrakların estetik tasarımlarının kendisi değil, ona eşlik eden bireysel ve kolektif çağrışımlar, bayrakları kolektif kimliğin bir ifadesi ve topluluk inşa etmenin bir yolu haline getirmektedir (Reichl, 2004, s.206-207).

Kafkasya kökenli topluluklarda, kökenlilerine işaret eden bayrakların, onlar için bilhassa zihinlerinde topluluk geçmişi ile anavatan veya atavatan “Kafkasya” olarak karşılık bulduğu görülmektedir. Bir katılımcımız bu hususta şu duygularını dile getirmektedir: “Abhaz bayrağı benim için atavatanımızı temsil ediyor. Hissi olarak farklı duygular uyandırıyor bende. Mensup olduğum kökenle gurur duyuyorum. Ben Abhaz kökenli bir Türk vatandaşım. Abhaz kökenli olmaktan da, Türk Milletinin bir ferdi olmaktan da her zaman gurur duyuyorum” (K.K.98).

Görüşme yaptığımız birçok katılımcımız ise, kökenine işaret eden bayrakları, ulus olmakla eşleştirmekte ve yabancı bir yere gittiğinde kökenini belli edecek birkaç objede bu bayrağı kullandığını belirtmektedir. Bunun topluluk üyelerinin birbirlerini tanımasında ve dışarıya tanıtmasında çok etkili olduğunu Adıge kökenli bir katılımcımız şu sözleri ile dile getirmiştir: “Birbirimize sahip çıkmak benim için önemli. Bayrakta bu anlamda birbirimize kendimizi tanıtabilmek için çok önemli geliyor bana. Bir bayrak

altında toplanabilmek bir ulus için en kilit noktalardan birisidir” (K.K.74). Bu katılımcımızın görüşleri, şu anda bir ulusal bilince ulaşamamış ancak bu amacı haiz olan bir topluluk için sağladığı motivasyonu göstermesi bakımından önemlidir. Bir başka katılımcımız yine bayrak ve millet ilişkisini ön plan çıkaran şu sözleri aktarmıştır: “Abhaz Bayrağı, özgürlüğü, direnişi, çabayı gösteriyor. Abhaz milleti çok büyük acılar yaşadı. Şu an birçok yer tanımıyor ama var olmaya çalışıyor, ben buradayım demeye çalışan çok küçük, bir o kadar da güçlü ülke benim için. Oradaki ve buradan oraya giden insanların direnişi çok kıymetlidir. O yüzden o gücü de ifade ediyor bence” (K.K.180). Kökene ilişkin bayrakların kullanımının, grup içi özdeşleşmeyi artırdığı, daha kolay, sık ve yoğun grup temelli duyguların üretilmesine olanak verdiği yapılan güncel çalışmalarda da vurgulanmaktadır (Muldoon ve diğ., 2020, s.266).

Bir grup katılımcımızın ise bayrak ile ilgili, nostaljik olduğuna dair söylem geliştirdikleri görülmektedir. Bir katılımcımız bunu “*Adige Bayrağı geçmişi sahiplenmek, Türk Bayrağı ise şimdiyi sahiplenmek*” olarak ifade etmektedir (K.K.207). Bir diğer katılımcımız ise; “*Bayrak, sonuçta nostaljik bir şey. Sen buradasın ama bayrak oranın. Reel olarak da çok fazla bir anlamı olmasa da nostaljik olarak anlam taşıyor ve bu yüzden nostaljik olarak asılıyor*” diyerek düşüncelerini belirtmektedir. (K.K.108). Bayrak ile ilgili geliştirilen söylemlerde, nostaljinin topluluk geçmişini karşıladığı görülmektedir. Katılımcılarımızın zihinlerinde kökenlerine ilişkin bayrakların geleneksel kullanımlarına ilişkin bilgilerin daha sınırlı olduğu görülmektedir. Bir katılımcımız Adige bayrağının geleneksel bir kullanım şekline dikkat çekmiş, şu şekilde aktarmıştır:

Ben kendi kızımın düğününde Adige bayrağı işledim. Arabasının önüne koyduk. Bizim için onların önemi çok büyük. Mesela bu bayrak, bekâr kızların yani ilk evliliği olanların arabalarına bağlanıyordu, dul kadınların arabalarına bağlanmazdı. Ve bu olmadan da o gelin arabası o köye asla giremezdi. Gençler mesela bunu kaçırmak istermiş. Bunu almak için yarışmışlar hatta. Bunu alırlarsa eğer, Thamate de onu arabaya geri bağlamadığınız sürece ben o köye girmem dermiş. Şimdiki gençler çiçek bağladıkları için bu geri kalıyor. Ama Adige bayrağı bağlı olduğu zaman o düğüne, o geline, geleneklerine önem veren bir kişi, kültürünü sürdüren bir kişi olarak kendini kanıtlıyor. Benden onu istemişlerdi ben de işledim bir tane onlara. Bu bağlamayı dışarıdan çoğu kimse bilmez hatta yavaş yavaş bizimkilerde bilmemeye başladılar. Bir de zaten bunu takip giden kızlar, herkes kızları olduklarını belli ediyorlar. Onları sembolize ediyor (K.K.7).

Modern uluslar genellikle çok kültürlü ve etnik olarak heterojen olduğu için, gruplar arası çekişmelerin olduğu dönemlerde, dinamikler genellikle ulusal bağlılıklar

üzerine kuruludur ve bu dönemlerde bayrakların grup içi dayanışmayı artırmadan ziyade gruplar arası sınır inşasının bir aracı olma özelliği daha çok ön plana çıkar (Muldoon ve diğ., 2020, s.266). Bazı katılımcılarımızın kökenlerine ilişkin bayrak kullanımlarının içinde yaşadıkları toplumda böyle bir algı uyandırmaması konusunda duydukları hassasiyeti dile getirmişlerdir. Katılımcımız, *“Evimde büyük bir Türk bayrağı var. Arabamda da evimde de Adige bayrağı yok. O bayrak bizim bayrağımız ama o bayrağı taşımak değil de çerkes olarak insanlığımı gösterebilirim o önemli. Ön planda onu tutmaya çalışmıyorum”* diyerek bu konudaki hissiyatını dile getirmiştir (K.K.28). Bir başka katılımcımız ise bu konuda duyduğu hassasiyeti *“Bu ülkede onun kullanılmasına karşıyım. Çünkü bu bayrağın altında bu ülkede yaşıyorum. O bayrağı asarsan, ikinci bayrak ortaya çıkarırsan bölücüden farkın kalmaz. Bizim bir tek bayrağı sallamamız lazım o da Türk bayrağıdır”* sözleri ile dile getirmiştir (K.K.36). Bazı katılımcılarımız görünür yerde kökenlerine işaret eden bu bayrakları kullandıklarında kendilerinin bölücülük yaptıkları gibi algılandığını ve bundan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir (K.K.29). Gerçekleştirdiğimiz alan çalışmasında, topluluk üyelerinin çoğunun, kendi etnik kimliklerini temsil ettiğini düşündükleri Adige ve Abhaz bayrakları için, Türk bayrağına bir alternatif olarak değil de kökenlerinin Kafkasya olduğuna vurgu yapmak için farklı bir değer atfettikleri söylenebilir. Bir katılımcımız bu görüşü, *“İki bayrakta gözümde eşdeğerdir. Yarın bir gün burada savaş çıkarsa sonuna kadar mücadelemi sürdürürüm. Çünkü burada bir savaş çıkarsa gidebileceğimiz yer kalmaz bu bayrakta devlet de benim için önemlidir”* sözleriyle aktarmaktadır (K.K.40). Bazı katılımcılarımız ise kökenine işaret eden bu bayrakları Türk bayrağından bir üst seviyede tuttuklarını dile getirmişlerdir (K.K.208).

Toplumsal hafızada yer alan simgeler ve amblemler gruplar arası siyasi etkileşimlerde ön plana çıkmaktadır. Simgeler ve amblemler toplulukların tarih, kültür ve kimliklerini dış dünyaya göstermek için önemli bir araçtır. Dışarıdan bakan bir kişi simgeler vasıtasıyla kişinin kimliği hakkında başka bir iletişime gerek duyulmaksızın bilgi sahibi olabilmektedir (Gümüş, 2010, s.130). Bu anlamda bayrak kullanımı kişinin gerek topluluk içi gerekse topluluk dışında, kimliğini ifade etmesinin en kolay yollarından biridir. Bayrak, bir nevi kimlik konusunda kurulabilecek en sessiz iletişim biçimidir.

5.4. Anma Töreni: 21 Mayıs 1864

Bir olayın anısının, o olayı yaşayanların ölümünden sonra hayatta kalabilme yeteneği bir başka ifade ile tanıklıktan tanık sonrası hafızaya geçiş kolektif hafızanın en ufuk açısı konusudur (Kook, 2020, s.2).

Üyelerinin çoğunu ilgilendiren olayların ve deneyimlerin hatıraları bir grubun hafızasının ön planında yer alır (Halbwachs, 2017, s.32). Bir ulusun tarihindeki, bağımsızlık veya büyük trajedi gibi grubun çoğu üyesini etkileyen biçimlendirici olaylar ulusal gün adı altında kutlanır veya anılırlar (Ariely, 2019, s.1392). Ulusal günler, ortak davranış ve farkındalık yaratarak geçmişin “birlikte anıldığı” bir an yaratması bakımından kolektif hafızanın inşasında önemli bir bileşendir (Ariely, 2019, s.1393). Özellikle kolektif travmalara işaret eden ulusal günler ortak farkındalık sağlayarak ulusal kimliği güçlendirici bir etkiye sahiptir (Ariely, 2019, s.1402).

Çalışmamızda “21 Mayıs 1864” bir kolektif travma olması sebebiyle ön plana çıkan bir hafıza mekânı olarak görülmüştür. Türkiye’de yaşayan bütün Kafkasya kökenliler, büyük sürgünün anılarını taşımakta ve bu travmanın acısını hissetmektedir.

Bir toplumun kaderini değiştiren, savaş gibi kitlesel olaylar ciddi toplumsal travmalara dönüşebilir. Ancak bu doğal bir olgu olmanın ötesinde aynı zamanda topluluk tarafından inşa edilen bir olgu olarak da düşünülmelidir (İsmayilov, 2015, s.113).

Kafkasya kökenlilerin anavatan Kafkasya’dan Anadolu’ya gelmeleri bir anda olmamıştır. 1856 yılında yaşanan Kırım Savaşı sonrası münferit başlayan göç hareketi, 1864 yılında Rusların bölgedeki nihai zaferi sonrasında zorunlu hale gelmiş ve kitlesel göç/ sürgün hareketi başlamıştır (Yel ve Gündüz, 2008, s. 961). 21 Mayıs 1864 Rus-Kafkas mücadelesinin Rusya’nın lehine sonuçlandığı ve Kafkasya kökenlilerin vatanlarından çıkarıldığı tarihi işaret etmektedir. Bu sebeple “21 Mayıs” bu büyük trajedinin kolektif hafızada kodlandığı sembolik bir tarih olarak işlev görmektedir. Çalışmamızda “21 Mayıs” tarihinin söz konusu topluluk üyeleri için ne ifade ettiğini anlamaya çalıştık.

Görüşme yaptığımız topluluk üyelerinin çoğunluğu bu hadise ile ilgili gemilerle geldiklerini, yollarda büyük ölümler olduğunu, yolculuk esnasında açlık, susuzluk ve salgın hastalıktan çok sıkıntı çektiklerini belirten basit ifadelere yer vermiştir (K.K.118;

K.K.4). Sürgünü yaşamış, hem orayı hem de burayı da bilmesi bakımından, Kafkasya ile burası arasında bir köprü niteliği taşıyan aile büyüklerinin anlatıları bu konuda dikkat çekmektedir. Ancak bu anlatılar oldukça sınırlıdır. Bu konuda iki katılımcımızın anlatılarına yer verecek olursak;

“Babaannemin kayınvalidesi oradan gelmiş. Çok lüks düşkünün bir kadını. Orada çok lüks içerisindeymişler. Kafkasya’dan gelen büyükanneden herkes çekinirmiş. Çocuklarını Karadeniz’de kaybetmiş. Zorluklar içerisinde Türkiye’ye ulaşmışlar. Kafkasya’yı bize öyle anlatırlardı. Biz cennetten atıldık, biz cennetten kovulduk” (K.K.142).

“Babamın amcası sürgünle gelmiş. Deniz yoluyla Türkiye’ye ulaşmış. Eşi ve çocuğu Kafkasya’da kalmış ve onlardan haber de alamamıştı. Kendisi kalan ömrünü burada geçirmiş. Bayramlarda giderdik, eşini ve çocuğunu merak edip ağlardı. Kaç seneler önce yani öyle geçmiş hayatları” (K.K.143).

Bir kaynak kişi ise, *“Bilgilerim babaannem, dedem ve babamdan işittiklerimden oluşmaktadır. Dedem, 18 yaşında gelmiş geri gitsem evimin yerini bulurum derdi. Gemilerle Samsun’a gelmişler, deniz üstü balık gibi ceset olduğunu söylerdi”* diye aktarmaktadır (K.K.167). Karadeniz’de yapılan bu zorlu yolculuğun ve ölenlerin denize atılmasının hatırasının yakın döneme kadar korunduğu, yaşlı kuşağın bu gerekçeyle balık yemediği görülmüştür. Şu anda kendileri balık tüketseler bile, gerek genç kuşak gerekse orta kuşak tarafından atalara saygı anlamında yapılan bu sembolik hareket, kolektif hafızada kültürel bir kod olarak korunmuştur. Bir katılımcımız bunu şu şekilde aktarmaktadır: *“Çok hasta, ölü atırlar Karadeniz’e. O yüzden büyüklerimiz yani annem ve yaşıtı birçok kadın balık yemez”* (K.K.104). Bir diğer katılımcımız ise bu konudaki toplumsal hassasiyete şu sözleri ile dikkat çekmiştir: *“Birçok yaşlı, sürgün yolculuğuna dayanamayanlar gemilerden denize atıldığı için balık yemezler. Balık şifalıdır, yemek ya da yememek bireysel tercihtir. Ancak; Çerkes olup, sosyal medyada balık sofrasının görsellerine yer verenleri, yaşananları unutup böyle bir şey yaptıkları için kınıyorum”* (K.K.128).

Anavatandan kopuş, Kafkasyalılar için çok önemli olan ailenin parçalanması gibi travmatik olaylardan sonra, iskânın zorluklarıyla da yüzleşen birinci kuşak Kafkasya kökenliler yaşadıklarının çok az bir kısmını kendilerinden sonraki nesillere

aktarmışlardır. Diğer bir deyişle kolektif hafıza, kuşaklar arası anlatılarla beslenememiş hafızada bir boşluk söz konusu olmuştur. Gençlerin çoğunun büyüklerinden edindikleri az sayıdaki bilgiyi, kulaktan dolma olarak nitelendirmeleri, bu boşluğu ortaya koyması bakımından son derece manidardır. Katılımcıların çoğunluğu, bu konuya dair bilgileri daha çok internetten temin ettiklerini belirtmişlerdir. Bu noktada, Neal'ın "Psikolojik Modernlik" kavramı durumu açıklamak için elverişlidir. Neal'ın psikolojik modernlik adını verdiği şey, kitlesel iletişim araçlarının genişlemesi ve çeşitlenmesinin, insanların doğrudan deneyimledikleri olaylardan çok daha fazlası hakkında farkındalıklarının artmış olmasına işaret etmektedir (Neal, 2005, s.15-16). Hansen (2014) çalışmasında, topluluk üyelerinin kurdukları web sitelerinde tarihi belge ve görüntülerin sıklıkla yayınlandığını ve bunun sadece geçmişi belgelemek ile sınırlı kalmayıp, bugünün ve yarının meşruiyetini tesis etmenin yani bir ulus inşa projesinin bir ürünü olduğunu belirtmektedir (s. 198). 21 Mayıs'ın Kafkasya kökenliler için bir ağıt günü olmadığı, kimliklerinin devamı ve anavatan Kafkasya'ya dönüş için bir mihenk taşı olduğu topluluk üyelerince de ifade edilmektedir (Göksoy, 2002, s.30). Bu özelliği ile 21 Mayıs tarihi, eş zamanlı olarak Çerkes hareketinin siyasallaşması sürecinde ön planına çıkarılan bir olgu olmuştur (Hansen, 2014, s.194-195).

Siyasallaşmanın ilk olarak, yaşanan bu büyük trajedinin kavramsallaştırılmasında göze çarpmaktadır. Topluluk üyelerince, "Göç", "Sürgün" ve "Soykırım" olmak üzere, basit bir söylem farklılığından ziyade daha derin ideolojik ayrımlara işaret eden üç farklı kavram kullanılmaktadır. "Birleşik Kafkasya İdeali" çizgisinde hareket edenlerin Kafkasya kökenlilerin Rus işgali sonrası, 1864 yılında toplu halde anavatanlarından ayrılmaları hadisesinin "göç ve muhaceret" kavramları ile tanımladığı görülmektedir. Ancak Kafkas Dernekleri Federasyonu öncülüğünde Anavatan'a dönüş hareketi çizgisinde hareket edenler tarafından, 2000'li yılların sonundan itibaren bu kavramların değişime uğratıldığı ve yerine "sürgün ve soykırım" kavramlarının getirildiği görülmektedir (Boz, 2018, s.23). Bilhassa "soykırım" kavramının kullanımına zemin hazırlayan olay, 2006 yılında, büyük trajedinin Kafkasya'daki sembol yerlerinden biri olan Soçi'nin Kış Olimpiyatları için aday gösterilmesi olmuştur. Bu olay yaşanan tarihi trajedinin, kolektif travma olarak hafızalarda canlanmasına yol açan ve ulus ötesi söylemler geliştirilmesinde bir dönüm

noktası olmuştur. Genç aktivistlerin yer aldığı informal yapılar tarafından yönetilen web sitelerinde, “Çerkes Soykırımı Anma Günü”, “Soykırım Topraklarında Soçi Olimpiyatları Yok”, “Çerkes Soykırımını Daima Hatırlayın” gibi sloganlar kullanılarak çeşitli protestolar tertip edilmiştir (Hansen, 2014, s.195). Protestolar, sürgünün 150. Yıl dönümüne denk gelen 2014 yılında, Soçi’de gerçekleştirilen “Soçi Kış Olimpiyatları”nı engelleyememişse de, o tarihten sonra soykırım kavramının ön plana çıkmasına ve Rus parlamentosu tarafından yaşanan trajedinin “soykırım” olarak tanınmasına yönelik anavatan dışında yapılan çalışmaların hız kazanmasına öncülük etmiştir. Son yıllarda, 21 Mayıs tarihinin siyasallaştırılmasının bir adımı olarak, soykırımların kendi dilleri ile isimlendirilmesi pratiğinden yola çıkarak, Çerkesce bir kelime olan ve toplu katliam anlamına gelen “Tsitsekun” kelimesinin kullanımının yaygınlaştırılması çabaları da ayrıca göze çarpmaktadır.



Şekil 15. Jineps Gazetesi, 10.05.2014.

Siyasallaşmanın göze çarptığı ikinci husus ise mağdur-fail ilişkisidir. İsmayilov (2015) çalışmasında, tarihsel kesitten ancak belli bir olayın kolektif hafızanın inşası sürecinin merkezinde yer alıyor olmasının olayın kendisinden ziyade anlatının gücü ve etkinliğinden kaynaklandığını belirtmektedir (s.109). Travmatik deneyimin büyük kitlelere ulaşmasını belirleyecek olan anlatının etkinliğini belirleyecek bazı öğeler

bulunmaktadır. Bunlardan biri mağduriyete ve travmaya sebep olanın kim olduğunun belirlenmesidir. Bu sorunun cevabı her zaman sembolik ve sosyal inşacılığın meselesi olmuştur (İsmayılov, 2015, s.122). Çalışmamızda, sorumluluğun yönlendirildiği taraflar ile buna yönelik geliştirilen söylemlerin 21 Mayıs tarihi üzerinden bir etnik bilinç inşa edilmesinde ve 21 Mayıs tarihinin bir hafıza mekânı olarak öne çıkmasında oldukça etkili olduğu görülmektedir. Bu noktada katılımcılarımızdan bazıları fail olarak Rus İmparatorluğunu işaret ederken bazıları da Rus imparatorluğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nu birlikte fail olarak belirtmektedir. Abhaz kökenli bir katılımcımız *“Dönemin iki emperyalist gücü Rusya ve Osmanlı Devletidir. Birisi topraklarını gasp etmiştir, diğeri de insanların. İki tarafta aynı şekilde sorumludur diyerek”* bu bakış açısının bir örneğini oluşturmaktadır (K.K.7). Bir diğer katılımcımız, Osmanlı bu meseleye tarafsız kalsa, Kafkasyalıların buraya gelmeyeceğini ve bu kadar insanın ölmeyeceğini söyleyerek yine sorumluluğu Rus İmparatorluğu ile birlikte Osmanlı Devleti'ne yüklemektedir (K.K.29). Osmanlı Devleti'nin Rus İmparatorluğu ile anlaşma yapma sebebi olarak da ekseriyetle, askere ihtiyacı olduğu gösterilmektedir (K.K.74; K.K.15). Ancak iddia edilen anlaşmanın hangi maddeleri içerdiği, nerede ve hangi murahaslar tarafından imzalandığına dair herhangi bir açıklama ya da belge ne görüşme yaptığımız kaynak kişiler ne de bu konular üzerine çalışan akademisyenler tarafından ibraz edilmemiştir. Bu meselenin akademik ortamda bir süre daha tartışılacağı görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin sürgünle ilgisinin olmadığı ve sürgünün tek failinin Rus İmparatorluğu olduğunu düşünen katılımcılarımız da bulunmaktadır (K.K.40).

Kafkas-Rus Savaşları sırasında başlayıp 1864 yılında son direnişçi Kafkasya dağlılarının da yenilgiyi kabul edip, teslim olmasıyla birlikte kitleselleşen göçler, içinde yaşadığımız bu coğrafyanın da önemli tarihî olaylarından biridir. Gerek Osmanlı Devleti'nin gerek ise yerli halkın Kafkasya'dan gelen muhacirlere yönelik yaklaşımı hakkında kolektif hafızada yer alan bilgiler olduğu ve 21 Mayıs tarihi ile birlikte anıldığı görülmektedir. Bu bilgilerin en başında “Dağınık İskân” gelmektedir. Sayıca az olan Kafkasya kökenlilerin bir de dağınık iskân edilmiş olmalarından, onları boy dayanışmasından, kültürü ve dili ayakta tutmak için gerekli olan asgari nüfusa sahip olma imkânından mahrum ettiği için şikâyet etmektedirler. Aslında devlet aygıtı doğası

gereği pragmatik davranan bir mekanizmadır. Osmanlı Devleti'nin de anayurtlarından sürülen Kafkasyalı muhacirleri kabul ederken bir motivasyonla hareket ettiğini kabul edecek olursak, bunların bir kısmı empati kurulmasını hızlandıran din kardeşliği, kısmî ortak tarihî hafıza, tarihi süreç inde kurulmuş akrabalık ilişkileri, ortak düşman gibi unsurların yanında rasyonel devlet politikasının bir gereği olarak bunca muhacirin yükü nasıl kaldırılacak ve devlete açtıkları külfeti ortadan kaldırmak için bu muhacirlerden nasıl faydalanılabilir sorusu sorulmuş olmalıdır. Bu sorunun ise birkaç cevabının olduğu görülmektedir: Birincisi, “Doğu Sorunu” kapsamında parçalanma sürecine sokulmuş Osmanlı İmparatorluğu’nun bu süreci daha az hasarla atlatabilmesi için bazı bölgelerde ihtiyaç duyduğu Müslüman nüfus kesafetinin sağlanması olabilir. Bir diğeri, yaklaşık iki asırdır kısıtlı imkânlarla, Rus İmparatorluğu’nun sömürgeci zihniyetine ve ordularına karşı kıyasıya bir savaş veren, cesaret, hamaset ve savaşçılık yetenekleriyle temayüz etmiş Kafkasyalı muhacirler, emperyalist Batı ve Rus ordularına karşı kullanılabilir. Üçüncüsü, Türk tarihinin en belirgin sosyolojik fay hatlarından biri olan göçebe-devlet ve göçebe-yerleşik geriliminin çözülmesinde bu silahlı ve enerjik grup kullanılabilir. Dördüncüsü, aynı bölgede yaşayıp farklı mezhep ve meşreplere sahip olmaları nedeniyle zaman zaman gerginlikler yaşayıp, ülkenin iç istikrarını tehdit eden grupların arasında çatışmayı önlemek adına bir tampon bölge hatta yerine göre bir acil müdahale gücü olarak bu muhacirleri çatışan toplulukların arasına iskân edebilir. Görüldüğü üzere en baştaki sorunun birden fazla cevabı vardır ve hiç biri diğerlerinden daha az önemli değildir. Tarihi süreç içerisinde bu iskânı, kaynak kişilerin de yorumları ile birlikte değerlendirecek olursak: Rasyonel devlet akli ile yapılan politikalar pragmatik olmakla birlikte hem Türk devleti ve milletinin hem de Kafkasya muhacirlerinin o zamana ait acil sorunlarının çözülmesinde önemli katkı sağladığını söyleyebiliriz. Kafkasya muhacirlerinin ahfadı olan Kafkasya kökenli kaynak kişiler de bu durumu kabul etmekle birlikte, bu süreci değerlendirirken sadece kendilerine bir lütufta bulunulmadığını bunun karşılığında kendilerinin de o zaman kendilerinden oynamaları istenen bütün rolleri hakkıyla oynadıklarını söylemektedirler. Kendilerine yapılan iyiliğin bedelini canlarıyla, kanlarıyla ve akıttıkları alın teri ile ödediklerinin görmezden gelinmemesini, mümkün mertebe diplomatik bir dille ifade etmeye çalışmaktadırlar.

Bir hafıza mekânı olarak “21 Mayıs”ın çalışmamız açısından en dikkat çeken

özelliği, tarihi bir yaşanmışlığın üzerinden üretilen mağduriyet söyleminin günümüzde Kafkasya kökenli topluluklarda yaygınlaştırılmaya çalışılan “diaspora” söylemlerinin ve ulus-inşacılığın temelini oluşturmasıdır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere kuşaklar arasında büyük trajedinin anlatımı sadece az sayıda bilgiye dayanmaktadır. Bu durumu, topluluk üyeleri genellikle “*büyüklerimiz bahsetmek istemediler*” (K.K.134) veya “*çok acılar çektikleri için hatırlamak istemediler*” diye aktarmaktadır (K.K.98). Ancak söz konusu boşluğa tezat bir biçimde, genellikle basılı yayınlardan ve çeşitli dijital kaynaklardan edinilen ve sorgulama yapılmadan tarihsel olarak kabul edilen birçok bilgi dolaşımı olduğu görülmüştür. Ancak Nora’nın da dikkat çektiği gibi, yaşanmış insani acıları tanımak son derece doğal olsa da, kendi fikirlerini hakim kılmak isteyen hafıza gruplarının sadece mağduriyet üzerinden yargıladığı ve yazdığı tarih, tarihin reddi anlamına da gelebilmektedir (Nora, 2006, s.87).

5.5. Tarihi Şahsiyetler

Geçmiş dönemlerde önemli olaylarda üstlendikleri rol veya olayların gerçekleşmesinde ortaya koydukları katkılardan dolayı isimleri bugüne değin uzanan kişilere “Tarihi Şahsiyet” adı verilmektedir. Yaptığımız literatür taramalarında bir toplumun hafızasında yer tutan ve belki de etrafında bir kimlik bilinci oluşmasını sağlayan, tarihi şahsiyetlerin bu rolünün göz ardı edildiği ve çalışmalarda kendisine yer bulamadığı görülmektedir. Tarihi şahsiyet olarak görülen isimler hakkında çok fazla çalışma yapılmıştır. Ancak toplumsal hafızadaki kimlik kurucu etkileri konusunda akademik yazında önemli bir boşluk bulunmaktadır.

Sosyolojik bakış açısına göre, bir topluma etki eden insanlar, rasyonel yollarla veyahut karizma yoluyla toplumda iz bırakan kişiler olarak iki grupta ele alınmaktadır (Aktı, 2018, s.126). Genellikle çalışmalarda tarihi şahsiyetler olumlu özellikler üzerinden tanımlanmış ve toplumsal hafızda anıt inşası bağlamında ön plana çıkarılmıştır. Kanaatimizce; toplumsal hafızada sadece olumlu özellikleriyle değil olumsuz özellikleriyle kodlanan tarihi kişiliklerin etki alanı da kimlik aidiyeti üzerinde benzer sonuçlara neden olmaktadır. Olumlu özelliklerle kodlanan tarihi kişilikler “biz” üzerinden toplumu birleştirici bir etki yaratırken, olumsuz özellikleriyle kodlanan tarihi kişilikler ise bir “öteki” fikri oluşturmaktadır. Bu bakış açısı, toplumsal hafızanın

kurulma yollarından hatırlama ve unutma diyalektikleri bağlamında düşünülmektedir.

Çalışmamızda, 1923-1950 yılları arası dönemi incelediğimiz dönemde Çerkes Ethem üzerinden Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin inşa ettikleri tarih algılarını detaylıca vermiştik. Çerkes Ethem günümüzde topluluk üyeleri tarafından önem atfedilen bir tarihi şahsiyet olarak ön plana çıkmaktadır. Çerkes Ethem Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin Türkiye Cumhuriyeti üzerinden inşa ettikleri tarih algısında öne çıkan sembolik bir isimdir.

Uzun yıllar Rus istilasına karşı verilen mücadele Kafkasya’da birçok tarihi figürün ön plana çıkmasına yol açmıştır. Kafkas-Rus savaşlarının sembol ismi, Müridizm hareketinin İmam Gazi Muhammed ve İmam Hamzat’tan sonra üçüncü imamı olup Türkiye’de halk arasında Şeyh Şamil olarak nam salmış bir dinî-siyasî lider olan İmam Şamil, hiç şüphesiz Kafkasya tarihinin en önemli figürlerinden biridir (Karaki, 199, s.187). Tarihte Rus istilasına karşı Kafkasya’da kabileler halinde yaşayan farklı grupları İslami bir nitelik taşıyan müridizm hareketi etrafında örgütleyerek tarihe mal olmuştur (Baddaley, 1996, s.447). Şamil, verdiği bağımsızlık mücadelesiyle Türk halkının da ilgisini çekmiş bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak eserler incelendiğinde, çok az sayıda akademik yazında kendine yer bulduğu, genellikle edebi metinlerde destansı niteliklerle ön plana çıkarıldığı görülmektedir (Demiryürek, 2017, s.20). Akademik olmamakla birlikte Şamil’i eleştiren yazılara da rastlamak mümkündür. Bu yazınlar genellikle dünyanın hayranlığını kazanmış olmasına rağmen onun hareketini bir gerilla hareketi olarak tanımlama fikri etrafında ortaya konmaktadır. İlkel tekniklerle bu mücadeleyi verdiği kendisine dış destek sağlayamadığı ve din adı altında yürüttüğü bu mücadelenin bağnaz özellikler taşıdığı en çok eleştirilen konulardan olmuştur (Aydemir, 1988, s. 39). Aydemir’in bir dernek başkanı sıfatıyla yaptığı bu yayının, belirli bir kitleyi de etkilemiş olduğu varsayımı da göz önünde tutulmalıdır.

Bu konu ayrı bir araştırmanın konusu olabilir. Ancak biz bu çalışma kapsamında, yapılagelen akademik tartışmaların tamamen dışında, alan araştırmasında elde ettiğimiz verilerden hareketle Kafkasya kökenlilerin zihninde Şamil’in nasıl bir yer işgal ettiği ve sembol olarak Şamil’in Kafkasya tarihi ile bağlantısının nasıl kurulduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Öncelikle Şeyh Şamil’in nereli olduğuna dair tanımlamaların muğlak olduğu

görülmüştür (K.K.20) . Bir kısım katılımcımız onu Çeçen olarak tanımlarken (K.K.20; K.K.21), önemli bir çoğunluk “Adıge değil” diyerek ötekileştirmektedir.

Şamil ismi üzerinden oluşturulan tarihi algılar farklılıklar arz etmektedir. Bir katılımcımız Şamil’i, “*Kafkasya kökenlilerde birleşme kabiliyeti olmadığını gösteren isim*” olarak tanımlayarak şu anda cemiyet içinde yaşanan bir takım sorunlara tarihsel bir derinlik kazandırmaya çalışmıştır (K.K.74). Bir başka katılımcımız ise “*Bizi Kafkasya’dan buraya getiren liderler keşke orada kalıp ölseydik diye beddualarla anıldı*” diyerek Kafkas sürgününün Kafkasya kökenli toplum için bir sonun başlangıcı olarak görüldüğüne işaret etmiştir (K.K.20). Bir başka görüş açısından yaklaşan katılımcımız ise; “*Şamil Kafkasya’yi titretmiş bir adam. Ben kendi varlığımı onun sayesinde hissediyorum*” diyerek, Kafkasyalıların tarihi süreçte Ruslar karşısında verdiği mücadeleye bir kahramanlık atfetmektedir (K.K.102).

Bu değişen görüşmelerin yanı sıra Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli topluluk üyeleri arasında çocuklara “Şamil” ismi verildiği görülmüş (K.K.41) ve hatta bazı evlerde Şeyh Şamilin resminin bulunduğu duvar panolarına rastlanmıştır.

Düzce-Sakarya bölgesinde gerçekleştirdiğimiz çalışmalarda bu göstermeye çalıştığımız iki bakış açısının dışında dikkate alınması gereken bölgeye özel başka bir daha durum daha karşımıza çıkmıştır. Düzce’de yapılan görüşmelerde İmam Şamil isminin bu konudaki genel algıya kıyasla nispeten halen önemini koruyan bir tarihi şahsiyet olarak karşımıza çıkmış, Şeyh şamil mücadelesi, savunduğu değerler, liderliği açısından önemli bir figür olarak tanımlanmıştır (K.K.98; K.K.134; K.K.102). Düzce’de, Çerkes Ethem bölgede yaşanan olaylar sebebiyle onlar için önemli bir sembol isim halini alamayınca, bir başka ifade ile yeni bir sembol üretilemeyince, halen eski sembol olan Şeyh Şamil isminin ön plana çıktığı düşünülmektedir. Hatta aynı sebeple Düzce’de yaşayan Abhazlar arasında, İmam Şamil’e ek olarak, Abhaz kökenli olması gerekçesiyle Rauf Orbay isminin de ön plan çıktığı gözlemlenmiştir (K.K.121; K.K.98).

Ancak 1864 yılından günümüze doğru ele alındığında, özellikle yeni sembolik isimler üretildikçe değerini kaybettiği de açıktır. Bir tarihi şahsiyet olarak Şamil’e verilen önem hususunda kuşaklar arasında belirgin ölçüde farklılık görülmektedir. Bunda bu konuda dernekler ve aktivistler tarafından inşa edilen algılar etkili olduğu

gibi, sekülerlik ve dindarlık arasında Kafkasya kökenlilerin yaşadığı gidiş gelişler de oldukça önem arz etmektedir. Bu ayrışma bir başka çalışmasının konusu olacağı için daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Bu şekli ile İmam Şamil, gerek anavatanla bağ kurması, gerek tarihi bir dönemi sembolize etmesi nedeniyle dikkate alınması gereken bir hafıza mekânıdır.

Yine yakın dönemdeki mücadelesi sebebiyle, Abhazya Cumhuriyeti'nin kurucusu Ardzınba, önemli bir tarihi şahsiyet olarak görülmekte ve bu ismin Abhaz toplumunda ortaya çıkardığı anavatan duygusu gün geçtikçe güçlenmektedir (K.K.7).

5.6.Şecereler

5.6.1.Soy Bilgisi

“Ortak kök” ve “Ortak geçmiş” etnik kimlik inşasının iki temel bileşenidir. Etnik gruplar birlikteliklerini meşrulaştıracak ortak ata nosyonuna sahip olma eğilimindedir (Eriksen, 2004, s.59). Waters (2014) gerçekleştirdiği birebir görüşmelere dayanan çalışmasında, kişilerin etnik kimliklerini belirleme aracı olarak soyadlarının yaygın kullanımını göstermektedir (s. 303-324). Bir başka çalışmada ise Avrupa'nın göçmen topluluklarından olan İskoçlarda topluluk üyeliğinin bir aracı olarak soyadlarının önemine dikkat çekilmektedir (Leith ve Sim, 2016, s. 2578). Soy bilgisi nesiller arası aktif bir diyalog ortaya çıkarmaktadır (Green, 2013, s. 395-397). Bu yönüyle soy bilgisi etnik kimliğin muhafazasında ön plana çıkmaktadır.

Kafkasya kökenli topluluklarda akrabalık ilişkileri, ortak atalardan gelen ve aynı soyadını taşıyan kişilerden hatta topluluklardan kuruludur (Taşdemir, 2016, s.103). Kafkasya kökenli topluluklarda “Wunekoş” yani soyadı aynı olanlar ayrı kabilelerden bile olsalar birbirlerine yakın akraba sayılırlar (Serbes, 2016, s.169). Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplumlarda kültüre has pek çok uygulamanın kaybolmuş veya sembolik bir hal almış olmasına karşın soy bilgisi halen canlılığını ve önemini korumaktadır (Boz, 2014, s. 326). Bu Kafkasya kökenli toplumlara has iki özellikten kaynaklanmaktadır. Birincisi; Kafkasya kökenli toplumlarda akrabalar soylarının adıyla anıldıkları için aynı soydaki herkes ailenin bir üyesi sayılır. Aynı soydan gelenlerin birbirleri ile evlilik yapması yasaktır (Serbes, 2016, s.145) . Bu sebeple topluluk üyeleri küçüklükten itibaren bu bilgi ile yetiştirilirler. Buna aykırı davranan topluluk üyeleri,

toplum tarafından dışlanmakta, düğünlerine veya cenazelerine kimse gelmemekte ve hatta köyden çıkarılmaktadır. Bir katılımcımız bunu şu şekilde aktarmıştır: “*Bizim toplumumuzda akraba evliliği kesinlikle olmaz. Çok uzun süre görüşmemiş insanlar vardır belki ama diyelim ki o Hatko ise o sülaleden kimseyle evlenemez. Toplum tarafından ayıplanır*” (K.K.46). Abhaz kökenli kadın bir katılımcımız aynı sülaleden evlenme yasağını şu şekilde açıklamıştır: “*Benim kızım kendi sülalesi(baba sülalesi), benim sülalem, anneanne ve babaanne sülalesinden hiç kimse ile evlenemez. Tanışırken zaten sülale ismi ile tanışılır. Bir ilişkide iş ciddiye binince hemen el altından sülale araştırması yapılır*” (K.K. 122). Bu sebeple topluluk içerisinde yapılan tüm toplantılarda her üye isminin önüne sülale ismini ekleyerek kendini tanıtır. Bir başka katılımcımızın şu sözleri konuyu aydınlatmak için önemlidir: “*Bize birisi kimsin dediğinde ismimizi söylemiyoruz. Şu köyden, şu sülaleden şu adamın oğluyuz diyoruz. Böylece bir aileyi, bir sülaleyi temsil etmeyi öğreniyorsunuz. Cemiyet içindeki tüm toplantılar; düğünleri, cenazeler, muhabbetler bu bilgiyi pekiştirmeye yarıyor*” (K.K.20). Bu açıdan bakıldığında soy bilgisi bireyin kendini kimliklendirmesinin de bir aracıdır. Sadece bir akrabalık bilgisinden ziyade kişinin hangi etnisiteye dahil olduğu, soyunun kolektif kimliği üzerinden tanımlanmaktadır (Boz, 2014, s.327).

Kafkasya kökenli toplumlarda soy/sülale bilgisinin bu kadar güçlü olmasının diğer bir sebebi Kafkasya kökenli toplumların kandaş toplumlar olmalarından kaynaklanmaktadır. Pozitif hukukta suç bireysel olup, kişinin işlediği suçtan annesi, babası, kardeşi veya bir başkası sorumlu tutulamaz. Ancak kandaş toplumlarda suç bütün akrabaları bağlar. Kafkasya kökenli toplumlarda geleneksel kurallarla belirlenmiş medeni ve hukuki yaşam tarzının dayandığı prensiplerden biri akraba birlikleridir. Bu prensip, herkesin birbirinden sorumlu olması ve birbirlerini koruma yükümlülüğünü içermektedir (Dubrovin, 2017, s.164). Dubrovin, Kafkasya kökenli toplumlarda kan davalarının da bu prensipten kaynaklandığını, öldürülen tek bir kişi için bir köyün bir köyden, bir soyun diğer soydan intikam aldığını ve bazen asırlarca süren kan davalarına rastlandığını belirtmektedir (2017, s.167).

Zaten güçlü olan bu sülale bilgisinin devamlılığının sağlanması ve yeni kuşaklara da bu bilincin aşılması için sülalelerin kendi içlerinde “Sülale Günü” düzenledikleri sıkça görülmektedir. Abhaz kökenli bir katılımcımız sülale günlerinin

motivasyonunu şu şekilde açıklamaktadır: *"Farklı sülaleler sülale günleri düzenlemektedir. Türkiye'nin farklı yerlerinde yaşayan Abhaz kökenli, bizim sülalemizden olan kişiler yılda bir kez bir araya gelirler. Bu toplantılar hem tanışma, hem kaynaşma hem de kültürü yaşatma işlevi taşırlar"*(K.K.98). Katılımcımız, ayrıca tüm Abhazların katılacağı etkinliklerin planlanmasının zor olduğu, ancak daha sınırlı sayıda kişiyle gerçekleştirilen sülale etkinliklerinin de bu vasıta ile etnik aidiyeti pekiştireceğini vurgulamaktadır (K.K.98)

5.6.2. Sülale Damgası

Damgalar, bir kişinin atalarının soyundan geldiğini gösteren ve bu bağlamda boy ve sülaleleri tanımlayan simgesel anlatım biçimleridir (Güllüdağ, 2015, s.132). Connerton' a göre soy çizimleri, soyağaçları, aile armaları/damgaları, maddi yani bedensel olan kanın, manevileştirilmiş halidir. Bir başka ifadeyle bu simgesel öğeler yoluyla kandaşlığın önem taşıdığı gösterilmektedir (Connerton, 1999, s.134).

Damgalar, yazının bugünkü anlamıyla kullanımının geçerli olmadığı dönemde kişinin kendi mensubiyetinin ve ona ait olan mülkiyetin ortaya koyulduğu en etkili iletişim araçları olmuşlardır (Duran, 2019, s.681). Türk kültüründe olduğu gibi Kafkasya kökenli toplumlarda da damgaların çeşitli kullanımları çok eski zamanlardan beri görülmektedir. Söz konusu damgaların mezar taşları, ev eşyaları, silahlar, kamçı ve eyerlerde kullanıldığı belirtilmektedir (Serbes, 2016, s.172). 1818 yılında Kafkasya'ya seyahat eden Şövalye Taitbout De Marigny seyahatnamesinde (Çev. Erkan, 1996) aile işaretlerinden yani damgalardan bahsetmektedir:

Bu Çerkes işaretleri ailelerin simgeleridir. Ruslar bunlara Tavro derler. Çerkesler atlarını ve sürülerini kızgın demirden yaptıkları bu dövmelemlerle dağlarlar, işaretlerini bazı eşyalarına da koyarlar. İndariko'nun (Bir Çerkes Prensi) kılıcının kabzasında aile armasının kazınmış olduğu da dikkatinden kaçmadı... (Marigny, 1996, s.48).

Kafkasya'da, önceki bölümlerde ayrıntılı işlendiği üzere çok tabakalı bir toplum yapısı olması nedeniyle büyükbaş hayvan sürülerine sahip olabilenler Prensler, soylular ve hür köylülerden ibaret olabilmektedir. Her soylu ailenin ve prensin kendilerine ait damgaları bulunmaktaydı ve bu damgalar genellikle atları damgalamak için kullanılırdı (Dubrovin, 2017, s.146). Köle sınıfının böyle bir hakkı bulunmuyordu. Dubrovin'in ifadesiyle; *"Vune'utlar (köleler), başkalarından gelen hediyeleri kabul eder ve yönetebilirlerdi, ancak hediye sürü olursa, satmaları ve sadece parasını kullanmaları*

gerekiyordu. Mülk sahibi, kullanması için Vune'uta hayvan verdiyse ondan doğan bütün danalar efendinin malı sayılırdı” (2017, s.157)

Anadolu'ya geldikten sonra da bu uygulamaya devam eden Kafkasya kökenliler, tarımın makineleşmesi, Türk Ordusunun modernize olup at alımını bırakmasıyla at yetiştiriciliğinin ortadan kalkması sonucu hayvanlara damga vurma uygulamasını bırakmışlardır. Az sayıda katılımcımız damgaların geleneksel kullanımının örneklerine dikkat çekmiştir. Bir katılımcımız; *“Kendi sülalemde damganın kullanıldığını görmedim. Ancak gençliğimde köyümüzde (Düzce, Aydınpınar Köyü) Becaşlar sülalesinin kuruluşunda damganın kullanıldığını gördüm. Demir bir çubuğun ucunda damgaları vardı. Ama çok paslı ve uzun zamandır kullanılmıyor gibi bir hali vardı”* sözleriyle damga uygulamasının sürgün ile birlikte Kafkasya'dan Anadolu'ya taşındığının örneğini sunmuştur (K.K.131). Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenlilerin Anadolu'ya geldikten sonra bu uygulamaya devam ettiğinin bir diğer örneğini *“Babam 1933 yılında vefat etti. Onların çocukluğunda bu damgalar varmış. Hayvanları damgalamak için demirden yapılan damgalar varmış. Ancak şimdi büyük hayvan sürüleri kalmadığı için bunlara da kıymet veren kalmadı”* sözleriyle bir başka katılımcımız vermiştir (K.K.46).

Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenli topluluk üyeleri arasında damganın kullanımı ile ilgili iki hususun ön plana çıktığı görülmüştür. Bunlardan birincisi, sadece büyük sülalelerin damgası olduğuna dair bir inançtır (K.K.214). Bu sebeple de damgasını bilenler bunu büyük bir gurur ile ifade ederek soylu bir sülaleden geldiklerini göstermek istemişlerdir. Bunların bir kısmı atlara basılan demir damgaları muhafaza etmiş bir kısmı ise bir kullanım alanı olmamasına rağmen yeniden yaptırmıştır.



Şekil 16. Düzce, Küçük Mehmetler Köyü’nden katılımcımızın Muhafaza Ettiği Demir Damga (Özen, K.K.214).

Damgasını tam olarak bilmeyenler neye benzediğini söyleyerek en azından bir damgaya sahip olduklarını ifade etmek istemektedirler: “*Sülale damgamı biliyorum bir kova sapına benzemektedir...*” (K.K.172). Bazı katılımcılar ise buna karşı çıkmış, büyük sülalelerin değil de sadece hayvancılık ile uğraşan sülalelerin damgası olduğuna işaret etmiş ve kendi damgalarını bilmediklerini dile getirmişlerdir (K.K.491). Bu bağlamda kırsal alanda, daha büyük sülalelerin damgasının yaygın olduğu ve bilindiği görülmüştür. Mesela Düzce’nin büyük sülalelerinden olan Sağuç Sülalesinin bir üyesi olan katılımcımız, damgasını on bir dedenin isminin yer aldığı şecereden gördüğünü belirterek damgayı ne için kullandığına dair şu bilgileri vermiştir: “*Damgayı, özel eşyalarımda kullanıyorum bana ait olduğu bilinsin diye. Yaptığım şikepşenelerin (müzik aleti) içinde kullanıyorum bana ait, benim sülaleme ait olduğu bilinsin diye, daha doğrusu ben bileyim diye. Benim sülaleme ait olan başka birisi görürse diye...*” (K.K.157). .

Bugün büyük oranda kentlere yerleşen, ulaşım için motorlu taşıtları kullanan Kafkasya kökenliler için damga, artık işlevsel olmayan tamamen sembolik bir mahiyet

kazanmıştır. Damga kullanımı, kendi kan bağlarını, sülalelerini ve temiz bir soydan geldiklerini göstermek için günümüzde yeniden görünürlük kazanmıştır. Damgaların kullanılması aynı zamanda Kafkasya kökenli toplumlar gibi kandaş topluluklarda çok önemli olan sülale bilgisinin kuşaklararası aktarımı konusunda da önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Geç katılımcımız *“Benim babam Kafkasya’ya gitmiş, orada devlet üniversitesinde araştırmış ve sülale damgamızı bulmuş. Mızıkamın üzerine “Şava” diye yazdırdım ve damgamızı kullandım. Dedem ve babam da mızıkla çalarlar. Onların mızıkalarının da üstünde aynı damga var”* sözleriyle damgaların sözünü ettiğimiz fonksiyonuna dikkat çekmiştir (K.K.22). Bir diğer genç katılımcımız ise sülale damgasını aile büyüklerinden öğrendiğini, hatta aile büyüklerinin mezar taşlarında damgalarının yer aldığı bilgisini vermiştir (K.K.74).

Damgalar günümüzde eski işlevine sahip olmasalar bile sosyal medya ve internet sayesinde gençler, kendi soylarını araştırmakta, sülale adını öğrendikten sonra özellikle Kafkasya’dan iletişime geçtikleri akrabaları vasıtasıyla eğer varsa sülale damgasını öğrenmektedirler. Bu durum özellikle dernek ile teması olan, büyükşehirde yaşayan ve üniversite eğitimi gören genç kuşakta daha belirgindir. Kültürel kimlik inşasının sembolik bir ögesi olarak, damgaları ev girişlerinde duvara asılan objeler, kolye, kartvizit gibi çeşitli şekillerde modern hayat içerisine kanalize ederek kullanılmaktadırlar.



Bu fotoğraf, TÜBİTAK
115K357 numaralı projenin
ürünüdür.

Şekil 17. Aile damgasının bileklik olarak kullanımı (K.K.226)

Örneğin Kadıköy Halk Eğitim Merkezi'nde ders veren bir diğer katılımcımız, aile damgalarını ve Kafkasya'ya dair sembolleri işlediği bir tasarım atölyesi kurduğunu ve kimliğini takı üzerinden sürdürdüğünü belirtmiştir (K.K.245).

Sülale adları ve damgalar, Kafkasya'dan buraya taşınmış imgeler olmanın yanında eşzamanlı olarak aynı soydan gelip de hayatını Kafkasya'da sürdüren akrabalarının da bu sülale adını ve bu damgayı kullandıklarını bilmek, Kafkasya kökenlilerin Kafkasya ile doğrudan bir bağ kurmalarını, Kafkasya'ya kalplerinde ve gönüllerinde ayrı bir değer atfetmeleri sonucunu doğurmaktadır. Bu şekliyle gerek sülale adları gerekse sülale damgaları gün geçtikçe kullanım alanları ve görünürlükleri artarak önemli hafıza mekânları şeklinde belirlemektedirler.

5.7. Sembolik Objeler

İletişim ve dijital teknolojilerin her geçen gün daha fazla yer kapladığı modern hayatımızda bu etkiyle beraber kimliklerimiz için yeni mecralar ortaya çıkmıştır

(Karaduman, 2010, s. 2892-2893). Söz konusu alanda, görsellik önemli bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte postmodernizm, etnisiteye, alt kültürlerle ve farklılıklara ayrıcalık tanıyan bir hareket olduğu için etnik kökenlere yapılan vurgu da artınca, kişilerin etnik aidiyet hissini dışavurumunda sembolik objeler önemli bir yer tutar hale gelmiştir (Erdem, 2019, s. 279).

Öncelikli şunu belirtmek gerekir ki sembollerin, sembolleştirme işleminden önce maddi, somut ve işlevsel bir karşılıkları vardır (Lefebvre, 2014, s.245). Bu noktada sembolleştirme işlemine konu olan maddi kültür unsurlarının muhafazası önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplulukların Kafkasya’dan getirilen maddi kültür unsurlarını muhafaza edemedikleri gözlemlenmiştir. Bir katılımcımız, getirilen söz konusu objelerin ise yer değiştirmelere ve maddi olanaklara bağlı olarak satıldığını belirtmiştir. Aynı katılımcımız bununla birlikte 1999 yılında yaşanan Düzce depreminde de aile yadigârı sayılabilecek birçok eşyanın da kaybedildiğini vurgulamıştır (K.K.74). Aile yadigârı niteliğindeki eşyayı muhafaza edebilen katılımcı sayısı ise oldukça düşüktür. Bazı katılımcılarımız bu konuda oldukça hassasiyet göstermektedir. Bir katılımcımız, İstanbul’da antikacılarda bulunan ya da gümüş olarak eritilecek olan kemer gibi objelerden haberdar olduğunu ve kendisi veya çevresindeki pek çok kişiyi haberdar ederek bunların kaybolmasına satın alma yoluyla engel olmaya çalıştığını aktarmıştır (K.K. 192).

Kuşaklararası maddi kültürel unsurların muhafazasının sağlanamaması da topluluk üyelerinin kimliklerinin somut bir karşılığı olarak başka sembolik objelere yönelmesine sebep olmuştur. Maddi kültür unsurlarının replikalarını ve minyatürlerini, evlerinde, gündelik eşyalarında kullanarak ve sosyal medyada görsellerine yer vererek, sembolik ve sanal kültür üzerinden bir tür hafıza mekânı inşa ettiklerini söyleyebiliriz. Bir katılımcımız şu sözleriyle sembolik objelerin nasıl bir hafıza mekânı haline geldiğini net bir şekilde belirtmektedir: *“Kültürünüzü yaşarsanız fazla bir şeye ihtiyaç duymazsınız. Ama yaşamıyorsanız, elinize bir takım semboller kalıyor. Giden bir kültürü yakalamak adına bu sembollerle idare ediyorsunuz. Sembollerle kültürü yaşadığınızı düşünüyor ya da kendinizi o şekilde tatmin ediyorsunuz”* (K.K.17).

Kullanılan bu sembolik objelerin en yaygın örneklerini önceki bölümlerde ayrıntılı olarak işlediğimiz etnik kökene işaret eden bayraklar ve soy bilgisinde

karşılığını bulan damgalar oluşturmaktadır. Bayrakların ve damgaların telefon kılıfları, anahtarlık, arabaların arkasına yapıştırılan sticker, dövme, kolye ucu, yüzük şeklinde çeşitli kullanımlarına rastlanmıştır.



Şekil 18. Adige Bayrağı ve Sülale Damgası İşlemeli Yüzükler

Kullanılan sembolik objelerde rastladığımız bir diğer yaygın imge, Kafkas dansı yapan kadın-erkek figürüdür. Geleneksel folklore ait bu figür, genellikle kolye ucu, düğün davetiyesi, anahtarlık, yüzük, biblo ya da evlerde duvarlara asılan tablo şeklinde karşımıza çıkmıştır.



Şekil 19. Günlük Hayatta Sembolik Olarak Yer Verilen Dans Figürlü Objeler

Geleneksel Çerkes silahlarının replikaları da etnik kimliği sembolize eden objeler arasında yerini almaktadır. Genellikle anahtarlık ve duvara asılı objeler olarak örneklerine rastlanmıştır.



Şekil 20. Çerkes Kamasının Sembolik Olarak Günlük Hayatta Kullanımından Örnekler

Sembolik objelerde karşımıza çıkan bir diğer figür ise at figürüdür. “At” topluluk üyeleri tarafından Kafkasyalı kimliği ile özdeşleştirilmektedir. At ve binicilik kültürü asırlar öncesi Kafkasya’da başlayıp, Anadolu’ya da taşınmış, ancak yirminci yüzyılın ortalarından itibaren önemini kaybetmiştir. Türk ordusunun motorlu taşıtlara yönelerek at alımını bırakması sonucu atın ekonomik değerini yitirmesinin etkisiyle Kafkasya kökenli topluluklar at yetiştiriciliğini bırakmak zorunda kalmışlardır. Bu kültürün bırakılması ata bağlı uygulama ve ritüellerin de terk edilmesiyle beraber gelenekte önemli bir değişime yol açtığı gibi bu çerçevede var olan maddi kültür unsurlarında yok oluşunu beraberinde getirmiştir (Temizkan ve Çatalkılıç, 2019, s. 201). Geleneksel uygulamalarda çok önemli bir yer teşkil eden at ve binicilik kültürü, artık sembolik objelerde yaşatılmaya çalışılmaktadır.



Şekil 21. Günlük Hayatta Sembolik Olarak Yer Verilen At Figür Örnekleri

Bununla birlikte, sembolik objelerin sergilendiği mekânların yaygınlaştığı

görülmektedir. Düzce Köprübaşı Ömer Efendi Köyü'nde yer alan Adıge Kültür Evi, Sakarya Maksudiye'de yer alan Adıge Kültür Evi hem Kafkasya'dan sürgün esansında getirilmiş objelerin hem de etnik kökene vurgu yapan sembolik objelerin sergilendiği örnek mekânlardır. Bu tarz sembolik objelerin sergilendiği mekânlar, topluluk üyelerince bilinen, sıkça uğranılan ve kendi kültürlerinden izler taşıdığı önem atfedilen yer özelliği taşımaktadır. Bu mekânlar özellikle maddi kültür unsurlarının muhafazası ve gelecek nesillere aktarılması hususunda da önem taşımaktadır



Bu fotoğraf, TÜBİTAK 115K357 numaralı projenin ürünüdür.



Bu fotoğraf, TÜBİTAK 115K357 numaralı projenin ürünüdür.



Bu fotoğraf, TÜBİTAK 115K357 numaralı projenin ürünüdür.



Bu fotoğraf, TÜBİTAK 115K357 numaralı projenin ürünüdür.

Şekil 22. Düzce Adıge kültür Evi'nde Sergilenen Maddi Kültür Unsurları

Sembolik objelere, topluluk üyelerinin özel günleri kapsayan organizasyonlarda da yer vermeleri tarafımızca dikkate değer görülmektedir. Bir katılımcımız bu motivasyonu şu şekilde açıklamaktadır: *“Ben oğluma bir yaş doğum günü kutlamasında geleneksel kıyafetimizi giydirdim. Başlığında da damgamız işliydi. Çocuğa fotoğrafla da olsa böyle bir hatıra bırakmak önemlidir. Sosyal paylaşımında bulunduğumuzda diğer insanlarda uygulamaya başlıyor kültürümüze de katkı sağlıyor”*(K.K.20).

Bunlara ek olarak, alan çalışmasında bir aileye veya sülaleye özgü birtakım canlı veya cansız sembolik öğelerin kendi muhteşemlikleriyle, kuşaklar arası bir hafıza aktarımı gerçekleştirdikleri görülmüştür. Bunlar her ne kadar aileyi ya da o sülaleyi ilgilendiriyor gibi görünse de dolaylı olarak kişilerin etnik kimliklerini ön plana çıkarması açısından anlamlıdır. Bir çiçeğin Kafkasya'dan Anadolu'ya ve günümüze ulaşan hikâyesi oldukça dikkat çekicidir. Katılımcımız babaannesi tarafından sürgün sırasında tohumunu başörtüsünün altına saklamak suretiyle Kafkasya'dan getirdiği Sedef çiçeğinin öyküsünü ve bu çiçeğin önemini şöyle aktarmaktadır:

Babaannem, sedef çiçeğini Kafkasya'dan çıkarken getirmiş. Bahçelerinde sedef çiçeği çokmuş ve babaannem o çiçeği çok severmiş. Hafif bir esans kokusuna benzeyen bir kokusu vardır. Sürgün olunca, yanlarına alabilecekleri ne varsa alıp hemen gemiye binmeleri gerekiyormuş. Babaannem, o dönemde on üç-on dört yaşlarında çocuk, hemen koşarak geriye yönelmiş. Kimse dur diyemeden bahçeye girmiş, bir şey almış ve beyaz başörtüsünün ucuna takmış. Önce Selanik'e gelmişler, bir müddet kaldıktan sonra oradan Türkiye'ye, Bursa'ya, Bursa'dan Akçakoca'ya, Akçakoca'dan Düzce'ye geçmişler. Babaannemi Düzce'deki yeri hazır olana kadar, Akçakoca'nın bir cami bahçesinde tutmuşlar. Orada aklına başörtüsünün ucundaki tohum gelmiş. Babaannem Türkçe bilmiyor, Çerkesce ve Arapça biliyormuş. Caminin hocasına Babaannem, Arapça, "bunu Kafkasya'dan getirdim çok da seviyorum nereye ekeceğim, buraya ekebilir miyim" demiş. Hoca da tamam demiş ve ekmişler. Sanıyorum altı-sekiz ay arası bir zaman orada kalmışlar. Anca çiçek yapraklanmış haldeyken ayrılıp, babaannem buraya gelip Çamköyü'ne yerleştirilmiş. Aradan birkaç sene geçtikten ve dedemle 1881 yılında evlendikten sonra dedeme demiş ki "Zekeriya Efendi benim Akçakoca'da caminin bahçesine ektiğim çiçek var bu çiçeği nasıl bulabiliriz onun özlemini çekiyorum". Tamam demiş dedem, o zamanın zor şartlarında Akçakoca'ya gitmişler. Bir bakmışlar ki caminin avlusu bu çiçekle dolmuş. Babaannem rahmetli halama anlatırmış, halam anneme, annem de bize anlattı. . Halam 1987 de öldüğü için biz hep bunları canlı duyduk. Babaannem, gitmiş çiçeklerin yanına benim memleketim diye o çiçekleri koklamış, kucaklamış. Sonra tabi, cami imamı yine oradaymış. Gözleri artık görmüyormuş. Babaannem çiçeklerden almak için müsaade istemiş. O amca da eşine, eğer bu kız çocuk gelmeden ben ölürsem bu çiçeklerden tohum al o kız çocuğa yetiştir diye tembih edermiş. Sonra kökünden çıkarıp babaanneme vermişler. Babaannem geldiği zaman hemen ekmiş.. Ve halama bunu asla kurutmayın demiş, ben bununla memleket hasretini giderdim... Çünkü babam, halam ve ben burada doğduk. Ben ikinci kuşağım. Babaannem orada yaşadığı için vatan özlemi çekiyor ve vatan özlemini sedef çiçeği ile geçirmiş oluyor. Yani o yolda bile sedef çiçeğinin tohumunu yazmasının ucuna bağlayıp kaç zaman o başörtüsünün kenarında taşımış. Çok ilginçtir ki o tohumun içindeki nasıl kurumadı, nasıl canlı kaldı. Bu çiçeğin tohumu Kafkasya'dan geldiği için biz bunu devam ettirmeye çalışıyoruz. Benim yeğenlerim de bu çiçeğin hikâyesini bilirler ve oldukça önemserler (K.K.147).



Şekil 23. Tohumu Kafkasya'dan Getirilen Sedef Çiçeğinin Kurutulmuş Hali (K.K. 147).

Ulusları hayal edilmiş siyasi topluluklar olarak gören Anderson (2006), Hayali Cemaatler isimli eserinde “*En Küçük ulusun üyeleri bile, üyelerinin çoğunu asla bilmeyecek, karşılaşmayacak ve hatta duyamayacaktır, ancak her birinin aklında kendi cemaatlerinin imajı mevcut olacaktır*” ifadesi ile kültürel sistemlerle şekillenen grup aidiyetine vurgu yapmaktadır (Anderson, 2006, s.6). Bu noktada özellikle sembollerin aidiyet duygusunun en güçlü taşıyıcısı olmalarını vurgulamak gerekir. Dışarıdan bakıldığında, anlamı sıradanlaşan objeler, aslında içerisinde kimi zaman bir kişiye, kimi zaman aileye hatta bir boya ya da bir ulusa yönelik tarihi, anıları, hikâyeleri, travmaları, özlemleri dile getirir ve topluluğa ait bir hafızanın da nesilden nesile aktarılmasına aracılık eder. Bir başka ifade ile semboller, topluluk kültürel değerlerinin aktarılmasında belirleyici bir öneme sahip olup, hafızalarda yer edinmesinde oldukça etkilidir. (Eğinli ve Nazlı, 2018, s.67).

Bu konudaki asıl tartışmalar geleneksel kültürel uygulamaların azalmasına karşılık etnik kimliklerin görünür kılınmasına aracılık eden ve o kültürden seçilen sembolik unsurların artışındaki tezatlık üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bu noktada etnik olmak yerine, etnik hissetmeye vurgu yapan Herbert Gans’ın 1979 yılında ortaya attığı “Sembolik Etnisite” teorisi ön plana çıkmaktadır. Amerika’daki etnik toplulukları incelediği çalışmasında Gans (1979), üçüncü ve dördüncü kuşakta etnik organizasyonlarda aktif rol alma, endogami ve kültürel uygulamalar azalırken bunun

tersi bir biçimde etnik kimliklerini daha fazla vurgulayan etnik toplulukların bulunduğunu gözlemlemiştir (s.7-8). O'na göre üçüncü kuşağın mensuplarının günlük yaşamda kültürel pratikler ve etnik organizasyonlar yerine kimliklerini daha basit şekilde ifade etme eğiliminde oldukları tespitini yapmaktadır (Gans, 1979, s.8). Sembolik etnisitenin en hızlı ve etkili yayılma alanları iletişim mecralarıdır (Gans, 1979, s. 11-12).

Ancak Gans (1979), sembolik etnisitenin varlığını bir etnik grubun devamlılığı için yeterli görmez (s.12). Ona göre etnik kimliği dışarıdan görünür kılan bu semboller etnik kimlikte bir canlanma var gibi gösterse de bu yanıltıcıdır. Geleneksel kültür ve grup içi evlilikler devam etmediği sürece sonraki kuşaklarda etnik kimlik devamlılığı sağlanmayacaktır (Gans, 1979, s. 12). Ancak konuya Gans'tan farklı yaklaşan araştırmacılar da bulunmaktadır. Kefee (1992) çalışmasında etnik kültür ve grup üyeliğinin etnik kimlikten bağımsız düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır (s.35-37). Ona göre belirli semboller üzerinden kimliğe yapılan vurgu o grubun kimliğini devam ettirmede ki kararlılığını göstermektedir (Kefee, 1992, s. 42-43). Yine Ray'da semboller temelinde geliştirilen etnik kimliğin küçümsenmemesi gerektiğini bunun atalara ve kan bağına verilen önemi ortaya koyduğunu belirtmektedir (Ray, 2001, 13).

5.8. Folklor

Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenli toplumda folklor denilince ilk akla gelen yazısız örf adet kurallarıdır. Xabze adı verilen bu kurallar “*Çerkes halkının tarihsel süreç içerisinde ürettiği, kuşaktan kuşağa aktardığı, davranış, yaşayış ve düşünüş biçimi*” olarak tanımlanmaktadır (Serbes, 2016, s. 18). Abhaz toplumunda bu kelime “Aleyşö'e” veya daha kapsamlı olarak “Kebze” adıyla karşılık bulmaktadır (Yağan, 2002, s.52-53). Her ne kadar Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenli topluluklar farklı kökene sahip olsalar da hepsinin coğrafyanın çizdiği belirleyici özellikleri birbirine çok yakındır. Bu sebeple uygulamada küçük farklılıklar olsa da çalışma da Xabze adı altında Kafkasya kökenlilere ait olan gelenekler kapsayıcı olarak ele alınmaktadır.

Kafkasya kökenli topluluklar, kendi kültürlerini son derece yoğun bir şekilde yaşadıkları Kafkasya kültürel alanından ayrılıp farklı bir kültürel alanda yaşamaya başladıklarında, kültürel çözülmeye maruz kalmışlardır. Kendi doğal habitatlarının

dışında, yerleştikleri yeni kültürel alan, onlara geleneklerini uygulamada zorluklar çıkartmış, bazı kuralları ise tamamen işlevsiz kılmıştır. Alan araştırması sırasında yaptığımız gözlemler, Çeçenler ve bazı Adige kabilelerinin dışındaki hemen bütün Kafkasya kökenli topluluklarda, Xabze'nin Kafkasyalı toplulukların asırlardır sürdürdüğü feodal yapıyla sıkı sıkıya ilişkili olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla sınıfsal yapının değişime uğraması ister istemez bu kuralların uygulanmasını imkânsız kılmış bir kısmını ise tamamen işlevsiz hale getirmiştir. Xabze kurallarının önemli bir kısmı, en üst tabakayı oluşturan prenslerin ve soylu sınıfın hak ve ayrıcalıklarını koruma motivasyonu ile oluşturulmuştur ancak siyasî hukukî ve ekonomik şartların değişmesiyle birlikte Kafkasya kökenli toplumlar büyük bir kriz içine girmiştir. Osmanlı ülkesine hicret ettikten sonra yepyeni şartlarla karşılaşan Kafkasya kökenliler, köleliğin kaldırılması ile birlikte Osmanlı Devleti'nin herkese eşit muamelede bulunması karşısında adeta bir kültürel şok yaşamış, alt sınıflarla ilgili kendi kurallarını uygulamaya kalktıklarında ise Osmanlı Devleti'nin hukukî yaptırımlarına maruz kalmışlardır (Yağcı, 2015, s. 444). Osmanlı ülkesine iskân edildikten sonra geçen bir buçuk asırlık süre zarfında, tarımda makineleşme, kır toplumundan kent toplumuna evrilme, geniş aileden çekirdek aileye geçiş, ekonomik- siyasî şartların dayattığı zorluklar ve tüm toplumların maruz kaldığı modern kültür, geleneksel uygulamanın değişim süreci üzerinde katalizör etkisi yapmıştır.

Xabze, yukarıda saydığımız sebeplerle pek çok uygulaması imkânsız hale gelse de, günümüzde bile Kafkasyalı kökenlilerin kimlik tanımlamalarında ayırıcı bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Alan çalışmasına katkı sunan katılımcıların hemen hemen hepsi, günümüzde uygulanması zor kurallar içerse de tarafından Xabze 'nin kendi hayat olduğunu dile getirmişlerdir (K.K.8; K.K.46; K.K.212). Uçar (2014) çalışmasında benzer bir tespiti yapmış, geleneklerden bir çoğunun günlük yaşamda yeri olmamasına karşın geçmişin anısının sanki yaşanılıyor gibi anlatıldığından bahsetmiştir (Uçar, 2014, s.309). Bunun arkasındaki temel motivasyon Xabze uygulamalarının Kafkasya kökenlilerin kadim ve uygar bir medeniyete sahip olduklarının göstergesi olarak kabul edilmesidir. Her ne kadar Xabze uygulamaları geçmişe dayansa da, bu yazısız kurallar bütünüünün günümüzün modern dünyası içerisinde bile tezat teşkil etmeyen kurallar içerdiği görüşü, aynı zamanda tarihsel bir vurgu içermektedir (Boz, 2019, s.74). Bu

yönüyle folklor başlığı altında ele aldığımız bu geleneksel uygulamalar ve onlara verilen önem topluluk tarihine atıfta bulunan bir hafıza mekânı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelenek adı altında toplayabileceğimiz bu yazısız kurallar bütünü Kafkasya kökenli toplulukların birlikte yaşadıkları diğer topluluklar ile aralarındaki sınırları belirginleştiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Eriksen (2004), iki grup arasında kültürel farklılıkların bulunmasını iki farklı etnisiteden bahsedebilmek için yeterli bulmaz (s.26). O'na göre ayırıcı olan grup üyelerinin algılamalarıdır (Eriksen, 2004, s.27). Alan çalışmasında elde edilen veriler, Xabzenin, Kafkasya kökenli topluluklarda “biz” ve “öteki” arasındaki sınırı belirleyen önemli bir etken olduğunu göstermektedir.

Katılımcılar tarafından Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplumların neden uzun yıllar kapalı toplum yapısını sürdürdükleri Xabze ile çizilen bu sınırla açıklanmaktadır. Örneğin katılımcılarımızdan biri Kafkasya kökenlilerin geleneklerini bilmeyen, dışarıdan olan birinin onların uygulamalarını yadırgayacağını belirtmektedir (K.K.96). Bu yadırgama özellikle kadınların toplumdaki yeri ile ilişkili olmaktadır. Çünkü ideolojik görüşü ne olursa olsun pek çok Kafkasya kökenli topluluk üyesi için Xabze uygulamaları, dini kurallardan önce gelmektedir. Kafkasya kökenli toplumlarda genç kız ve erkek ilişkileri kökenini geleneklerden alan bir sosyal sisteme sahiptir. Hayatın her alanında bir araya gelip, konuşup, şakalaşabilirler. Bu gençlerin kendi ailesi de dâhil olmak üzere herkes tarafından bilinir ve onaylanır. Buna karşı gelmek adetlere karşı gelmek sayıldığı için ayıplanır (Serbes, 2016, s.143). Toplumdaki söz konusu sosyal sistemin yansıması “muhabbet” adı da verilen “Zehes”lerde görülmektedir. Muhabbetler gerek gençlerin birbirini tanıyıp evliliğe doğru gidecek adımlar atması gerekse topluluk kültürünün gençlere aktarılması bakımından önemli fonksiyonlar üstlenmektedir (Çatalkılıç ve Erdem, 2018, s.163). Söz konusu kültürle bağlantılı olarak Kafkasya kökenli toplumlarda görülen bir diğer uygulama ise “Kaşenlik” dir. Gençlerin evlenmeden önce birbirlerini tanımalarına imkân sağlayan bir çeşit flört ya da arkadaşlık anlamına gelmektedir (Ersoy, 2006, s.51). Kaşenlik ve muhabbet kültürü topluluk tarafından da onay gören bir olgudur. Daha dindar bir düşünce yapısına sahip olduğunu söyleyen bir katılımcımız, kadın-erkek ilişkisinde bu tutumun İslam dinine

uygun olmadığını ancak Kafkasya kökenli toplumlar için Xabzenin din kurallarından önce geldiğini belirtmektedir (K.K.96). Bu sebeple diğer birçok alanda görülen ideolojik ayrışmaların xabze konusunda geçerli olmadığını ve bu yönüyle Xabzenin Kafkasya kökenli toplumları birleştirici bir hafıza mekânı olarak işlev gördüğünü söyleyebiliriz.

İdeolojik ayrım olmadan toplumu birleştirici bu özelliği nedeniyle Xabze, bir yandan “öteki” ile arasına mesafe koyarken bir taraftan da grup içi aidiyeti arttırıcı bir fonksiyon üstlenmektedir. Bu özelliği sebebiyle Xabze, etnik kimlik inşasında kullanılan önemli argümanlardan biri olmuştur. Etnik kimliğin, bir önceki bölümde ele aldığımız üzere çeşitli yollarla vurgulanması ve görünür kılınması, kültürel uygulamaların canlanması üzerinde olumlu etki yaratmıştır. Bu durum gerçekleştirdiğimiz alan çalışmasında rahatlıkla gözlemlenmektedir. Örneğin şu anda genç kuşak erkekler arasında, düğünlerde damadın yer almaması geleneğine sahip çıkarak, kendi düğünlerde, tıpkı önceki kuşaklarda yapıldığı gibi, bunu uygulama istediği yaygınlaşmaya başlamıştır (K.K.16). Bu açıdan dernekler önemli görevler üstlenmektedir.

Alan çalışmasında Xabze uygulamalarının birbiri içerisine geçmiş ve günlük yaşam pratiklerinde yer verilen “Saygı” ve “Ayıp (Haynap)” ve “Adet” kavramları üzerine inşa edildiği görülmüştür. Saygı ve ayıp kültürünün genç kuşakta bile devam ettiği görülmektedir. Genç kuşaktan Abhaz kökenli bir katılımcımız bunu şu sözleri ile dile getirmiştir: “*Toplumsal cemiyette saygı çok önemli bir yer tutar. Bu saygı kültürü bize küçüklüğümüzden beri aile içerisinde öğretilir. Bizim saygı anlayışımız dışarıdan bakanlara katı görünse de bize göre hayatın ayrılmaz bir parçasıdır*” (K.K.98). Kırklı yaşlarında bir diğer katılımcımız ise ayıp kavramının toplum içerisinde önemini koruduğuna dair şunları aktarmıştır:

Şu an, benim beş buçuk yaşındaki çocuğum haynap’ı biliyor. Ben babamın yanında halen çocuğum ile haşır neşir olamam. Dede, torununu alır o kendisi içli dışlı olur. Yanıma yaklaştığında ben haynap dediğimde hemen geri adım atmaya başlıyor. Temelden bunu öğrettiğinizde çocuklar bunu hemen zihinlerine yerleştiriyorlar.. Bir de haynapın şöyle önemli bir tarafı var, Türkçeleştirilmiş şekliyle ayıp, çocukların ileride genç olduklarında toplum içerisinde nasıl davranmaları gerektiğini, neler yapması ya da neler yapmaması gerektiğini öğretmekte çok etkili oluyor. Onun çok büyük etkilerini biz toplum içerisinde görüyoruz. Örneğin ortak alınan bir karar var düğünlerde derneklerde silah atılmaması ile ilgili.

Önceden çok yapılırdı bu. Sonra haynap dendi, bu konuda ortak karar alındı şimdi hiçbir şekilde uygulanmıyor. Yapanları da toplum artık ufak ufak reddetmeye başlıyor (K.K.75).

Birçok katılımcıya göre Xabze öğretisi, kimliği devam ettirmek için gerekli tek yol gibi görünmektedir.

Topluluk üyelerince kendi mahrem alanlarındaki adetlerin daha kolay terk edilebilir olduğu ancak cemiyet karşısında yapılan adetlere daha fazla önem atfedildiği görülmüştür. Düğünler ve cenazeler ise bugün hala cemiyeti bir arada tutan ve uygulamaların diğer adetlere nazaran daha sürdürülebilir olduğu iki folklorik öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Kafkasya Kökenli toplumlarda kına gecesinin olmaması yüzyıllardır devam eden ve korunmuş bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Genç bir katılımcımız Düzce Çınarlı Köyü'nde yapılan bir düğüne ilişkin günümüzde de devam ettirilen bir folklorik unsuru şu şekilde aktarmıştır:

“Köyümüzden bir kız çıkacağı zaman, köyün erkekler önde kızlar arkada olacak şekilde, aralarında aralıklar olan belirli bir nizamda, grubun thamateleri tarafından belirlenen bir mesafeye kadar geline eşlik ederler. Oraya gelindiğinde iki gruptan birer temsilci belirlenir ve grup adına gelin ile vedalaşırlar” (K.K110).

Pek çok katılımcımız da bilhassa düğünlerde ve kalabalık cemiyetlerde örf ve adetlere dikkat edildiğini belirtmektedir (K.K.47). Bir katılımcımız ise gençlerde, otuzlu yaşa kadar düğünlere sonrasında cenazelere katılım sağlanması gerektiği yönünde bir algı olduğu bunun da gençler arasında dini hassasiyetlerin az olmasından kaynaklandığı yönünde görüş belirtmiştir (K.K.74). Bu görüş, aslında Adıgelerin yakın zamanda Müslümanlığı benimsediği inancına dayanmaktadır (K.K.74). Bu sebeple gençler arasında dini hassasiyetlerin yüksek olması tuhaf karşılanmaktadır. Bu bağlamda, yakın zamanda sürdürülen bazı geleneklerin günümüzde karşılık bulmadığı görülmektedir. Örneğin; alan çalışmasında 1985-1990'lı yıllarda uygulanan bir Ramazan geleneği; gençlerin akordeon ile dolaşarak köy sakinlerini sahura kaldırmasından bugün çok az söz edilmektedir (K.K.45).

Kafkasya kökenli toplumlarda misafirlik oldukça önemsenmektedir. Kafkasya kökenli toplumların kültürel geleneklerinde misafirlik ile ilgili pek çok uygulama bulunmaktadır. Bunlar, misafir için “Haceş” “adı verilen evden ayrı bir yerde bir oda

inşa edilmesi; Misafirin kıyafetlerinin temizlenip, ütülenmesi; misafirin eğlendirilmesi; misafir için sofranın kurulması; hatta misafir için “Haçe” adı verilen bir kurban kesilmesidir (Serbes, 2016, s.56-79). Gerçekleştirdiğimiz alan çalışmasında bu geleneklere ilişkin anlatının halen hafızalarda güçlü olduğu görülmüştür (K.K.86; K.K.85). Günümüzde de misafirliğe önem atfedildiği, geleneklere vakıf olduğunu ancak zor olan uygulamaların sadeleştirildiği görülmektedir.

Hafızalarda anlatıların güçlü olduğu ancak günümüz şartlarında içeriğinin sadeleştiği kültürel uygulamalar tarafımızca “Kültürel Minimalizm” kavramıyla karşılanmıştır. Minimalizm, *“kişileri çağın getirdiği karmaşadan soyutlamayı amaçlayan”* bir felsefedir (Ünal, 2021, s.1594). İlk olarak sanat ve mimaride kendisini gösteren bu akım sonrasında ev tasarımı, tüketim alışkanlıkları gibi birçok alana hitap etmiş ve insan ilişkilerini de kapsayacak şekilde hayatın tüm alanlarına yönelik genişleme göstermiştir (Dağ, 2020, 79-80). Hayatın her alanındaki sadeleşmeyi karşılayan bu kavram, kanaatimizce kültürel incelemelerde de kullanılabilir. Burada kastettiğimiz bir seçimdir. Kişi kültürel uygulamalara önem verse bile içinde bulunduğu koşullar onu gündelik hayatının bazı kısımlarında kültürel uygulamaları devam ettirmesini engellemektedir. Bu karmaşadan çıkmak isteyen birey kendi kültürünü sadeleştirmek veya kültüründen bazı özleri seçerek onlar üzerinden bir kültürel kimlik inşa etmek ister. Kültürel öğelerin bazı unsurlarının devam ettirilmesi sembolik etnisite kapsamında da düşünülebilir. Ancak kanaatimizce, sembolik etnisite etnik kimliğin devamlılığını sürdürebilmek için, süreç içerisinde arka plan atılmış kültürel öğelerden bazılarının seçilerek ön plana çıkarılmasını içermekte ve bu sebeple *“Son Çare Etnisitesi”* olarak adlandırılmaktadır (Gans, 1979, s.8). Ancak burada kast ettiğimiz, uygulana gelen gelenekler hakkında güçlü bir bilgiye sahip olunmasına rağmen kültürel uygulamaların sadeleştirilmesidir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Yukarıda detaylıca açıkladığımız gibi Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin hafıza mekânları ele alındığında, onların semboller temelinde tarih algısını etkileyen birçok faktörün göz önünde bulundurulması gerektiği görülmektedir. Bu durum her ele aldığımız konuda sonuçları etkileyen değişik varyantların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Aslında tezdeki ana hedeflerimizden biri bu değişimi ortaya koyabilmektir.

Örneklem grubumuzun temsil kabiliyeti artırabilmek amacıyla dernek üyeleri ve aktivistlerin görüşlerinin yanı sıra dernekle hiçbir bağı olmayan kişilerin görüşlerine yer vermemiz, aktivistler tarafından değişik zeminlerde dile getirilen, inşa edilen yaygınlaştırılmaya çalışılan Hafıza mekânlarının topluluk üyeleri tarafından ne kadar karşılık bulduğunu ölçmemize imkân vermiştir. Çünkü “*çalışmalarıyla belirli bir hedefe ulaşmaya çalışan kişi*” olarak tanımlanan (Bora, 2020) aktivistlerin görüşlerine çeşitli organizasyonlarda, sosyal mecralarda ve yazılı literatür de sıkça rastlanmaktadır. Oysa ki köyünde/mahallesinde mütevazı bir yaşam tarzı sürdüren, kendi kültürünü devam ettiren ve politik söylemlere mesafeli topluluk üyelerine bilhassa kadınlara ulaşmak tüm topluluk üyeleri için üretilen genel söylemlerin geçerli olmadığını ve fikri olarak derin ayrışmaların olduğunu göstermiştir.

Örneklem alanımız ise tez çalışmasında farklı fikirlerin temsilini sağlayacak şekilde belirlenmiştir. Kafkasya kökenlilerin hafıza mekânları üzerinden tarih algılarını doğru konumlandırabilmek için hem İzmir ve İstanbul gibi büyükşehir örneklemine hem de Sakarya/Düzce bölgesi gibi hem metropollerle ulaşım kolaylığı olan ancak yine de kırsal alanda belirli bir Kafkasya kökenli nüfusu barındıran kırsal alan örneklemine yer verilmiştir.

Düzce-Sakarya bölgesi ise kendine özgü birtakım özellikler taşımaktadır. Köylerde yaşam devam etmekte ancak köy ve kent merkezleri birbirine çok yakın olduğu için dışarı ile temas da yoğun olarak yaşanmaktadır. Tarihinde yaşanan depremlerin bu bölgede yaşayan Kafkasya kökenli toplumlar için önemli sonuçları olmuştur. 1944 yılında yaşanan deprem geniş aile yapısının dağılarak çekirdek ailelerin almasına sebep olarak 1999 yılında yaşanan deprem ise toplumsal sınırları ortadan kaldırmıştır. Uzun yıllar kapalı toplum yapısını muhafaza eden köylerde depremin etkisiyle dışarıdan yerleşim olmuştur. Bu depremler bölgede kültür alanında yaşanan

kayıpların en önemli sebebi olarak değerlendirilmektedir (K.K.130)

Büyükşehirlerde yaşayan Kafkasya kökenli nüfusun dağınık bir yerleşiminin olduğu ve genellikle dernek çatısı altında veya dernek organizasyonlarında bir araya geldiği görülmüştür. Kültürün devamlılığı açısından kırsal kesime oranla daha zayıf kaldıkları söylenebilir. Ancak derneklerle iletişim ve sosyal medya etkisiyle kimlik vurgularının kırsal kesime göre daha güçlü olduğu görülmektedir. Eriksen (2004) çalışmasında, kentlerde yaşayan kişilerde başka kişilerle yoğun temas kurmalarından dolayı etnik bilincin daha çok geliştiği ve günlük ilişkilerde daha fazla ön plana çıkarılarak “*kasten vurgulandığını*” belirtmektedir (Eriksen, 2004, s.40).

Bir başka üzerinde durulması gereken büyükşehirlerden kırsal kesime doğru bir fikir akışının oluşmuş olmasıdır. Dernekler ve aktivistler artan iletişim teknolojileri sayesinde yaymak istedikleri fikirleri rahatlıkla daha geniş kesimlere ulaştırabilmektedir. Bilhassa üniversite okumak için köyden başka şehirlere giden öğrenciler, dernekler tarafından tarihi olaylar üzerinden oluşturulan hafıza mekânlarının topluluk üyelerince benimsetilmesinde önemli bir aracı görevi üstlenmektedirler. Bu fikir akışı, kırsal alanda yaşayan Kafkasya kökenli topluluk üyelerinin söylemlerinin de zaman içerisinde değişmesine sebep olmuştur. Bu değişim özellikle genç kuşak üzerinde rahatlıkla izlenebilmektedir. Ancak kırsal kesimde bilhassa daha kapalı toplumsal yapısını koruyabilmiş köylerde kültürel uygulamaların kuşaklararası aktarımının sağlandığı, genç kuşağın bazılarını bugün uygulamalar bile Kafkasya kökenli toplumların folklorü ile ilgili geniş bilgi sahibi oldukları görülmüştür. Kırsal kesim ile büyükşehirlerde yaşayan Kafkasya kökenliler arasında görülen bu farklılığın bazen topluluk içerisinde anlaşmazlıklara da sebebiyet verdiği dikkat çekicidir. Bir katılımcımızın, büyükşehirden gelen ve aynı etnik kimlikten dolayı cemiyette bulunan ancak kültürel uygulamalar konusunda zayıflık gösteren topluluk üyesi ile yaşadığı anlaşmazlık (K.K.45) kimlik- kültür eksenini üzerinde derinlemesine düşünmeyi gerekli kılmaktadır.

Tez çalışmamızda ayrı başlıklar altında incelediğimiz üç dönem birbiriyle karşılaştırılınca, geçmişten günümüze doğru gelindiğinde kültürel çözülmenin arttığı görülmektedir. Ancak bunun aksine en güçlü kimlik söylemlerinin de 1950 sonrası dönemde oluşturulduğu görülmektedir. Bu durum çalışmamızda kimlik ve kültürü iki

ayrı kavram olarak ele almaya itmiştir. Eriksen (2004) çalışmasında, *“etnisiteyi şekillendiren “nesnel kültür” olmadığından, etnik kimliklerin kültürel değişimlere rağmen korunabileceğini”* belirtmektedir (Eriksen, 2004, s.113). Barth’da (2011) çalışmasında bir etnik topluluğun tarihinin o grubun kültürel tarihiyle farklı olabileceğini ve kültürün o topluluğun örgütsel yapısına göre daha fazla değişime uğrayabileceğini belirtmektedir (Barth, 2001, s.40). Bu dönemsel değişimin yanı sıra yaşam koşullarındaki değişim de benzer sonuçlara sebep olmuştur. Büyükşehirlerde yaşayan Kafkasya kökenli topluluk üyelerinin kimlik söylemleri daha güçlü olurken, kırsal kesimde yaşayan ve kültürünü daha iyi muhafaza edebilen topluluk üyelerinin kimlik vurgusunun daha zayıf olduğu görülmektedir. Büyükşehirlerde yaşanan etnik kimliğin daha güçlü vurgusu beraberinde bir nebze de olsa kültürel ilgiyi canlandırmaktadır. Ancak bu durum, kendi kültürleri ile ilgili bilgileri sosyal medya ve çok eski metinlerden, bilhassa Kafkasya’yı ziyaret etmiş seyyahların eserlerinden öğrenen büyükşehirlerde yaşayan topluluk üyeleri ile kuşaklararası aktarım ile bu bilgiye sahip kırsal kesimde yaşayan topluluk üyelerinin bir araya geldiklerinde bir kültürel uyumsuzluk yaşamalarına sebep olmaktadır.

Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplulukların hafıza mekânları temelinde tarih algıları çalışmamızda üç dönemde incelenmiştir. Çünkü hafıza yaşanan her dönemde içinde bulunulan andan alınan veriler yardımıyla geçmişin yeniden inşa edilmesidir (Halbwachs, 2017, s.66). 1864’den günümüze Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli nüfusun hafıza mekânlarının kuşaklar arası değişimi ele alındığında, öncelikle, topluluk üyelerine yönelik tanımlamalarının değiştiği görülmektedir. Tez çalışmamızda 1864-1923 yılları arasında yer verdiğimiz dönemde Anadolu’ya gelen Kafkasya kökenlileri kabilelere bölünmüş bir yapıdan kurtararak yeknesak bir ulus bilinci kazandırmaya yönelik çabalardan söz etmiştik. Bunun içinde ortak dil, ortak tarih ve cemiyetçilik üzerinden bu bilincin kazandırılması çabalarına yer vermiştik. Ancak söz konusu dönemde Kafkasya kökenliler arasında bir ulus bilincinin oluştuğunu söylemek güçtür. Kafkasya kökenlilerin ilerleyen süreç içerisinde kabile yapısından bir etnik gruba dönüştüğünü söylemek daha doğru olacaktır. Literatüre bakıldığında, “Etnisite” kavramı görece daha yeni bir kavram olmasına rağmen, vurgu yaptığı grup bilinci, ortak kültür, akrabalık ve grup dayanışması gibi olgular oldukça eskidir

(Hutchinson ve Smith, 1996, s. 3). Ancak kabile ve etnik topluluk birbirinden farklı düşünülmesi gereken kavramlardır (Eriksen, 2004, s.23). Murdock (1949), kabileyi bir cemiyet/topluluk olarak değerlendirir (s.79). Geleneksel yapıların sürdüğü kırsal ortamda kişi önce ailenin sonra da kabilenin bir üyesidir. Etnik topluluktan bahsettiğimizde ise temas ve karşılıklı bir ilişki ön plana çıkmaktadır. Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler, 1864’den günümüze incelendiğinde, 1950’li yıllara kadar kabile yapısına uygun özellikler taşıdıkları görülmüştür. Kabile örgütlenmelerinin niteliğini belirleyen en önemli ayırıcı özelliklerden birisi endogami yani iç evliliktir (Kottak, 2016, s.322). Kafkasya kökenli toplumlarda aynı soydan gelen kişilerin evliliği yasak olsa da aynı etnik kimliğe sahip kişilerin evliliklerinin desteklendiği görülmektedir. Bir diğer özellik kabile yapısında yazılı bir anayasa bulunmasa da anlaşmazlıkları çözme konusunda, liderlerin ve toplum büyüklerinin önderliğinde düzenli işleyen bir iç mekanizmaya sahip olmalarıdır (Kottak, 2016, s.322). Katılımcılarımız Kafkasya kökenli toplumlarda mahkeme olmadığını ve herhangi bir sorun ortaya çıktığında bunun toplum içerisinde “thamate” adı verilen büyüklerin oluşturduğu bir heyet tarafından çözüldüğünü bildirmişlerdir (K.K.19; K.K.46). Bir diğer katılımcımız ise 1955 senesine kadar topluluk üyeleri arasında boşanma, miras kavgası ve mahkemeye taşınan bir olayın olmadığını belirtmiştir (K.K.46). Yine kabile yapılarında ortak ata, akrabalık ve soya dayalı inançlar yaygındır (Kottak, 2016, s.332). Kafkasya kökenli toplumlarda soy bağının ne denli kuvvetli olduğunu ve bu yönden kandaş bir topluluk yapısı arz ettiğini önceki bölümlerde detaylıca işlemiştik. Kırsal alanda kendisini kabilenin bir mensubu olarak tanımlayan birey, şehirde kendisini coğrafi ve dilsel birlikteliklere dayalı daha büyük bir grubun üyesi olarak tanımlamaktadır. Grup aidiyetleri devam etse de lidere bağlılık etnik topluluklarda kabilelere kıyasla zayıftır (Epstein, 1958, s.231). Ancak modernleşme, kentleşme, göçler kabile yapılarını aşındırmıştır. Kırsal kesimlerde bu yapı bir nebze daha devam etse de şehirlerde bu yapılar etnik topluluklara dönüşmeye başlamıştır (Wallerstein, 1960, 129-130).

Smith (2002), etnik toplulukları “*ortak soy miti, tarih ve kültürleri ile birlikte bir teritoryal ile özdeşleşen ve dayanışma duygusuna sahip insan nüfusu*” olarak tanımlamaktadır (Smith, 2002, s. 57-58). . Etnik toplulukların da ortak köken mitleri

grup içi evliliği özendiren ideolojileri vardır (Eriksen, 2004, 27).Etnik toplulukların farklı derecelerde de olsa altı temel özelliğe sahip oldukları görülmektedir.

Bunlardan birincisi: “*Kolektif İsim*” dir (Smith, 2002, s.47). Kolektif isimler bir topluluğun ayırıcı özelliğidir ve topluluğun sürekliliğini sağlarlar. Bu isim, kimi zaman işaret ettiği topluluk tarafından bile kullanılmayan bir “*etiket*” olarak kalabilmektedir (Eriksen, 2004, s135). Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplulukların, 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti tarafından kökenlerine ve kabilelerine bakmaksızın “Çerkes” olarak adlandırılması bu türdendir (Kaya, 2011, s. 77-78). Dış adlandırma olarak ele alınabilecek Çerkes adlandırmasının ilk başlarda geniş anlamda kullanımının kabul edildiği ve Osmanlı dönemindeki örgütlenmelerde bu ismin kullanıldığı görülmektedir. 1950’li yıllarda ise coğrafi bir niteleme olarak “Kafkas” ve sonrasında “Kuzey Kafkasya” kolektif adının ön plana çıktığı görülmektedir (Uçar, 2021, s.300) Ancak ilerleyen dönemlerde üst adlandırmanın kapsamının daraltılarak, Çerkes adlandırmasının şu anda sadece Adıgeleri tanımlamak için kullanıldığını belirtmiştik. Ortak bir kolektif isim etiketi altında bir araya getirilen toplulukların, ilk kuşakları oluşturan Türkiye’de Yaşayan Kafkasya kökenlilerin ulus oluşturma çabaları düşünülürse, bu hedefe ulaşması zor gözükmemektedir. Daha türdeş olanları kapsayan etnik adlandırmalar ulusa dönüşme potansiyeline daha fazla sahiptir (Smith, 2002, s.48)..

Etnik toplulukların bir diğer özelliği “*Ortak Soy Miti*” dir (Smith, 2002, 48).Soy mitleri, topluluğa bağlılık ve grup birlikteliğinin temelini oluşturdukları için bunların gerçek ya da kurgusal olmasından ziyade ortak ata ile kökene yüklenen anlamlar ön plandadır (Smith, 2002, s.48-49). Bugün Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli topluluklarda ortak folklorik öge olarak karşımıza çıkan “Nart Destanı” ortak soy mitine örnek olarak gösterilebilir (Capuha, 2014, s.127).

“*Ortak Tarih*” bilgisi yine etnik toplulukların temel özelliklerinden birini oluşturmaktadır (Smith, 2002, s. 50). Topluluğun, ortak bir geçmiş bilgisine yönelik kolektif belleğe sahip olması gerekir ve bunun tarafsız olmasına gerek yoktur (Smith, 2002, s.50). Bu açıdan bakıldığında, ortak tarih kurgusu aynı zamanda siyasi meşrulaştırmaya da aracılık etmektedir (Eriksen, 2004, s.111). Kolektif bellekte yer etmiş bu tarih vurgusu kahramanlıklarla dolu bir tarih olabileceği gibi yaşanan trajediye

dayalı bir tarih bilgisi de olabilir (Eriksen, 2004, 114). Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin kolektif bellekte yer alan tarih bilgisinin kaynağına baktığımızda, kuşaklar arası aktarımın yerine, bilhassa sivil toplum kuruluşları ya da aktivistlerce çıkarılan yayımlar ve sosyal medyanın ağırlıklı olduğu görülmektedir.

Geçmiş bir tarih bilgisi değil bugünün gerekliliğine uygun bir tarih inşası sürecinde en çok kullanılan argümanların ise tarihi olaylar üzerinden üretilen mağduriyet söylemleri olduğu görülmektedir. 1864 yılında yaşanan soykırım ve sonrasında yaşanan sürgün sürecinin getirdiği travma bugün Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerine etnik kimlik tanımlamalarında büyük öneme sahiptir. Rus çarlığı bu mağduriyetin asıl kaynağı olarak görülürken, kolektif bellekte yer alan Osmanlı Devleti’nin gizli anlaşma yaptığı düşüncesi ikinci bir fail ortaya çıkarmış ve bu fikir katılımcılar tarafından sıkça dillendirilmiştir. Ancak iddia edilen anlaşmanın kaynakları, maddeleri ya da içeriği ile ilgili bilgi ne bu kanıya varan akademisyenler tarafından ne de kaynak kişiler tarafından belgelendirilmemektedir. Zaten burada önemli olan bilimsel gerçeklikle uyumluluğu değil, bu mağduriyet söylemlerinin topluluk üyeleri tarafından kolektif belleği besleyen ve etnik kimliği güçlendiren bir hafıza mekânı niteliği taşımasıdır. Bu inşayı somutlaştırmak için de 1864 yılında yaşanan bu trajik olayı konu alan edebi ve tarihi eserlerin çıkarılmasının yanı sıra sembolik olarak sürgün olayını karşılayan, anma ve törenlerle kolektif belleğe dâhil edilen bazı tarihi mekânlar üzerinde yeni hafıza mekânları inşa edildiği görülmektedir. Kefken Anıt Mezarı ve her sene 21 Mayıs tarihinde düzenlenen anma etkinlikleri bu kapsamda birer hafıza mekânı olarak değerlendirilmelidir.

Bir diğer mağduriyet söyleminin “Çerkes Ethem “üzerinden oluşturulduğu görülmektedir. Çerkes Ethem’in hain olarak anılmasının ve ders kitaplarında bu şekilde yer almasının Türkiye’de yaşayan bütün Kafkasya kökenli topluluk üyelerine zarar verdiği düşüncesi yaygın olarak kabul görmektedir. Özellikle Ankara Hükümeti ile ilişkileri bozulana kadar “Ethem Bey” olarak anılması ve siyasal anlaşmazlık yaşandıktan sonra “Çerkes” lafzının eklenmesi kasıtlı bir hareket olarak değerlendirilmektedir. Bu hassasiyet Anadolu’ya geldikten sonra Birinci Dünya Savaşı’nda her cephede görev alan ve Kurtuluş Savaşı’nda bu vatan için kanlarını döken Kafkasya kökenli şehit ve gazilere haksızlık yapıldığı düşüncesinden

kaynaklanmaktadır. Çerkes Ethem üzerinde yaşanan mağduriyet bugün Kafkasya kökenli topluluk üyelerinin etnik kimliklerini güçlendirmede “Çerkes Ethem”in bir tarihi şahsiyet olarak ön plana çıkmasını sağlamıştır. Ancak genellikle dernek çevrelerinde ve büyükşehirlerde hâkim olan bu düşünce Düzce-Sakarya bölgesinde değişmektedir. Bu bölgede de Çerkes Ethem’in Türk Devleti’ne hainlik etmediği düşüncesi hâkim olsa da, Bolu Düzce isyanı sırasında halifeye sadık kalan ve Ankara Hükümeti’ne karşı gelen Kafkasya kökenli beyleri astığı gerekçesiyle tarihi bir şahsiyet olarak ön plana çıkmamaktadır. Burada dernekler ve aktivistler tarafından inşa edilen bir ortak tarih anlatısının zayıfladığı görülmektedir.

Kolektif hafızada yer alan bir diğer mağduriyet söylemi, cumhuriyetin ilanından sonra Türkiye Cumhuriyeti tarafından uygulanan ulus-devlet politikalarıdır. Bu politikalar, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplulukların asimile edilmesi olarak görülmektedir. Bilhassa, 1930’lı yıllarda uygulanan “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyası ve kamuya açık yerlerde Türkçeden başka bir dilin kullanımının yasaklanması günümüzde asimilasyon söylemlerinin temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bugün Kafkasya kökenli topluluklarda dilin unutulmasının en büyük sebebi olarak uygulanan bu politikalar görülmektedir. Bu politikaların etkisi elbette yadsınamaz ancak daha derinlemesine bir inceleme gerçekleştirildiğinde anadilin kullanımının bugünkü durumunu etkileyen diğer bir çok faktörün işin içine dâhil olduğu görülmektedir.

Etnik topluluklarda görülen bir diğer temel özellik “*Ortak Kültür*”dür (Smith, 2002, s.51). Bir etnik topluluğun üyeleri onları, diğerlerinden ayıran belirgin kültürel farklılıklar içerisinde türdeşirler. Bu farklılıklar, dil, din, gelenek, yasalar, müzik, giyim, yemek gibi geniş bir kültürel yelpaze içerisinde tanımlanabilir ve bunlardan bazıları daha fazla ön plana çıkabilir (Smith, 2002, s.51). Görüşme gerçekleştirdiğimiz topluluk üyelerinin hemen hemen tamamında, “Kafkasyalı” olmanın ve bu kültürel yapının bir parçası olmanın gurur kaynağı olarak ifade edildiği görülmüştür. Bugün bir kültürel çözülmenin varlığından bahsedilebiliyor olsa da, diğer toplumlara göre yazısız kurallar bütünü olan xabzenin içerdiği toplumsal kuralların diğer topluluklara göre kısmen daha başarılı olduğu görülmektedir. Günümüzde, birinci kuşak tarafından Kafkasya’dan getirilen, kendi kültürlerine ait bir takım maddi kültür unsurlarının

muhafaza edilemediği görülmektedir. Bu boşluğun sanal ve yapay hafıza mekânları oluşturularak doldurulmaya çalışıldığı rahatlıkla söylenebilmektedir. Bu noktada Türkiye’de yaşayan Kafkasya Kökenlilerin kimliklerinin somut bir karşılığı olarak bir takım sembolik objelere yöneldiği görülmektedir. Çalışmamızda etnik kimlik inşası bağlamında sembolik objelerin kullanılması Herbert Gans’ın “sembolik etnisite” teorisi ile karşılanmıştır.

Etnik toplulukların beşinci özelliği “*Belirli Bir Teritorya İle Özdeşleşme*” dir (Smith, 2002, s. 53). Her etnik topluluğun kendisine ait gördüğü bir toprak parçası ile kurduğu bir bağ vardır. Bu bağ, fiziksel olarak sahip olmasa bile, bellekte sembolik olarak yer bulan, kutsallaştırılan bir anavatan algısına işaret eder (Smith, 2002, s.53). Çalışmamıza konu olan Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplulukların anavatanına ilişkin tasavvurlarının zaman içerisinde değiştiği görülmüştür. 1864-1923 arası dönemde ele alınan kuşaklar için Kafkasya, deneyimlenmiş, uğruna mücadele verilmiş ve tekrar dönülecek bir vatan iken, 1923’den 1990’lı yıllara kadar Kafkasya’nın kutsallaştırılmış, sembolik bağ kurulmuş bir anavatanına dönüştüğü görülmektedir. 1990’lardan sonra ise yaşanan siyasi gelişmelerin etkisiyle Kafkasya ile gidiş gelişlerin başlaması bir döneme hakim olan Kafkasya’ya nostaljik bağlılığı reel algılara bırakmıştır.

Etnik toplulukların bir diğer özelliği ise “*Dayanışma Duygusu*” dur (Smith, 2002, s.55). Bu duygu, topluluk açısından bir tehlike ortaya çıktığı zaman, topluluk içerisindeki bölgesel, sınıfsal veya gruba bağlı bölünmelerin üstesinden gelecek bir aidiyet ve işbirliğine karşılık gelmektedir (Smith, 2002, s.56). Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler bu açıdan incelendiğinde, bu birlikteliğin kısmen de olsa sağlandığı görülmektedir. Abhaz-Gürcü Savaşı’nda verilen ortak tepki ve bu bağlamda Türkiye’de kurulan Kafkas-Abhazya Dayanışma komitesi buna örnek teşkil etmektedir (Besleney, 2016, s.169). 1994 yılında yaşanan Çeçenistan Savaşı’nın da benzer bir kimliksel bütünleşmeye aracılık ettiği söylenebilir (Wakizaka, 2014, s.58) Ancak II. Çeçenistan Savaşı aynı etkiyi yaratmadığı, Çeçen mücadelesinin İslami bir nitelik kazanmasıyla Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler arasında laik-islamcı ayrışmasına yol açtığı görülmektedir (Arslan, 2013, s.58).

Bu noktada şunu vurgulamak anlamlı olacaktır. 1864 yılından 1970’li yıllara

kadar her ne kadar Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin kurmak istediği ulus bilinci oluşmamış olsa da ortak bir kimlikte birleşen bir Kafkasya kökenli topluluktan söz etmek mümkün görünmektedir. Bu durum sözünü ettiğimiz yıllara kadar ortak tarihsel deneyimlere dayanan ve bu deneyimler üzerinden inşa edilen ortak hafıza mekânlarının varlığına yol açmıştır. Ancak 1970’li ve 1980’li yıllarda derinleşen ideolojik ayrımlar ve 1990’lardan sonra gerek Türkiye gerekse Kafkasya’da yaşanan siyasi gelişmelerin etkisiyle ortaya çıkan kimlik üzerine söylemsel değişiklikler hafıza mekânları bağlamında kurulan tarihsel algıları da değiştirmiştir. Bunun en belirgin örneklerinden birisi Kefken Anıt Mezarı’dır. Kefken Anıt Mezarı başlangıçta topluluk kimliği üzerine güçlü bir motivasyon yaratmışken, son yıllarda Kefken’in Abhazlar için daha önemli olduğu çünkü oradan Abhazların kıyıya çıktığı vurgusunun yaygınlık kazandığı ve Adıgeler için bir hafıza mekanı olarak önemini bir nebze de olsa kaybettiği görülmektedir.

Tez çalışmamızda dikkatimizi çeken bir başka nokta, gerek dernekler ve aktivistler tarafından gerekse ilgili alanda çalışmalar yapan topluluk üyesi akademisyenler tarafından, Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplumu bir etnik grup olarak değil bir diaspora olarak tanımlamaya yönelik bir çabanın varlığıdır.

Belirli bir toprak parçasına bağlılık, etnik toplulukların tanımlamasında temel özelliklerden biri olduğu gibi diaspora tanımlamalarında da sıkça kullanılan argümanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dufoix (2008) çalışmasında, diasporanın eski Yunanca bir kelime olmasına karşılık³ on dokuzuncu yüzyıldan sonra kullanımın yaygınlaştığına dikkat çekmektedir (s.15). Günümüzdeki diaspora kavramının kullanımı ise temelde Yahudilerin yaşadığı tarihsel olaylara dayanır ve kendi topraklarından dışlanmış, yabancı bir çevrede yaşamak zorunda olan etnik topluluklara karşılık gelmektedir (Parladır ve Özkan, 2014, s.105-106). Dufoix (2008) çalışmasında, yirminci yüzyıla kadar diaspora kavramının iki ayrı şekilde, coğrafi merkezlerinden uzak yaşayan topluluklar ve Afrika ticaret ağlarını belirtmek için kullanıldığını belirtmektedir (s.19). Bu alanda yapılan çalışmalarda çeşitli araştırmacılar

³ Diaspora, modern Yunanca’da 1659 yılında, geniş anlamda dağılma ve dünyanın her yerindeki Yunan varlığını karşılamak için kullanılmıştır. Yine 1761, “Ahlak Felsefesi” nde Losipox Moisioudax tarafından Yunanistan, Yunanistan’ın tüm diasporaları olarak tanımlanmaktadır (Dufoix, 2008, s.16). Antik Yunan kullanımında terimin olumlu anlamda kullanıldığı ve Antik Yunan diasporasının temel özelliğinin “yağma, askeri fetih ve göç” olduğu görülmektedir (Parladır ve Özkan, 2014, s. 105).

tarafından diaspora tanımlamalarında farklı kriterlerin benimsendiği görülmektedir. Bunlar arasında; Cohen ve Safran'ın diaspora tanımlamaları referans alınması bakımından ön plana çıkmaktadır (İşildak, 2019, s. 18).

Safran geleneksel diaspora tanımı yapmakta ve şu özellikleri sıralamaktadır: Tek bir bölgeden iki veya daha fazla bölgeye dağılmış olma, anavatan ile ilgili ortak anı ve mitleri sürdürme, ev sahibi toplum tarafından kabul edilmediklerine dair ortak inanç varlığı, anavatana geri dönüş arzusu ve anavatanın refahına güvenliğine ilişkin çaba harcayarak, orası ile bağı sürdürmek (Safran, 1991, s.83-84).

Cohen (1996) ise diasporanın özelliklerini dokuz başlık altında toplamaktadır: Anavatandan, genellikle travmatik olarak iki veya daha fazla bölgeye ayrılma, iş, ticaret ve sömürgeci emellerle genişleme; Anavatan hakkında konumu, tarihi ve başarılarına ilişkin ortak mit, atalarının yaşadığı yere, refahına, güvenliğine toplu bir bağlılık; toplumda çoğunluk tarafından onay kazanan geri dönme isteği; ortak tarih, ortak kültür ve ortak kader inancına dayalı güçlü bir etnik grup bilinci; ev sahibi toplum ile sorunlu bir ilişki; etnik grubun diğer ülkelerde yaşayan grup üyeleriyle dayanışma duygusu; ev sahibi ülkelerde rahat yaşam imkânı (Cohen, 1996, s. 515).

Diaspora tanımlamaları ile ilgili çalışma örneklerini çoğaltmak mümkündür. Ancak tezimiz kapsamında bu tartışmaya girmek konu dışı olacaktır. Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenlileri diaspora olarak tanımlama, diasporanın bazı nesnel özelliklerini taşısalar da aslında kimlik güçlendirici bir strateji olarak kullanılmaktadır (Uçar, 2021, s.295). Diaspora tanımlamalarında ele alınan Safran'ın ortaya koyduğu kriterlerden anavatana geri dönüş arzusunun bugün Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenli topluluklarda tam olarak karşılık bulduğunu söylemek güçtür. Dernekler ve aktivistler tarafından bu fikir canlı tutulmaya çalışılsa da gerçekleştirdiğimiz alan çalışmasında anavatana dönüş fikrine bir ütopya nazarıyla bakanların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Cohen'in tanımı ele alındığında ise anavatana geri dönme isteğinin yanı sıra ev sahibi toplum ile sorunlu bir ilişki şartını Türkiye'de yaşayan Kafkasya kökenliler için geçerli olduğunu söylemek doğru olamayacaktır. Zira alan çalışmasında, kendisini Türk toplumunun bir parçası olarak gören katılımcılarımızın sayısı oldukça fazladır. Diaspora kelimesinin, anavatani dışında yaşayan bütün etnik topluluklar için kullanılır hale gelmesi bu noktada detaylı bir inceleme yapılmadan etnik toplulukların

diaspora olarak tanımlanmasına sebep olmaktadır (Yaldız, 2013, s.292).

Ancak Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli toplumu diaspora olarak tanımlamak için üzerinde düşünülmesi gereken başka hususlar da bulunmaktadır. Çalışmalar da geçen Çerkes diasporası kavramı, bir diasporik bilincin oluşmasına öncülük etse de bunun bir süreç gerektireceği açıktır. 1864’den günümüze ele alındığında ortak tarihi acıları ve dönüşüm süreçlerini deneyimlemiş bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Kafkasya’dan Anadolu’ya geldikten sonra birinci kuşak Kafkasya muhacirlerinin oluşturmaya çalıştığı “üst kimlik“ bilincinin sonraki kuşaklarda zayıfladığı görülmektedir. Bu kimlik değişimleri yaşanmasaydı bugün kurumsallaşmış bir diasporik bilinçten söz ediyor olabilirdik. Ancak bugün bölünmelerden dolayı Adıge (Çerkes) Diasporası ya da Abhaz Diasporası gibi alt diasporik gruplardan söz etmek mümkündür ki bu da zamansal bağlamda düşünüldüğünde daha yeni bir olguya karşılık gelmektedir. Öte yandan Cohen (1996) tanımlamasında bir etnik grubu diaspora tanımlamak için grubun diğer ülkelerde yaşayan üyeleriyle dayanışma duygusunun varlığına dikkat çekmektedir (s.515). Ancak Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler ile Suriye’de ya da Ürdün’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin kimlik tanımlamalarındaki değişimlerin eş zamanlı meydana geldiğini söylemek güçtür. Birbirine yakın yıllarda yapılan iki çalışmada, Besleney (2016) Çerkes terimini sadece Adıgeleri kapsayacak şekilde kullanırken (s.30), Ürdün’deki Çerkesleri ele alan çalışmasında Khawaj (2014), terimi Kuzey Kafkasya Halkları ’nı kapsayacak şekilde kullanmaktadır (s.417). Buradan hareketle bugün tam olarak kavrama karşılık gelmese de Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenliler arasında alt diaspora kimliklerinin inşa edilmeye çalışıldığı ve bu çaba doğrultusunda da hafıza mekânlarından sıkça faydalandığı görülmektedir.

Üzerinde önemle durulması gereken bir başka nokta Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenlilerin tarihsel bağlamda ortak bir söylemde uzlaşmaktan uzak olmalarıdır. Türkiye yaşanan siyasi olayların etkisiyle sağ-sol ideolojik kutuplaşmasının bugüne uzanan etkileri gerçekleştirdiğimiz alan çalışmasında açıkça görülmektedir. Bu ideolojik yaklaşımlardaki farklılıklar bugün Kafkasya kökenlilerin tarih algılarının farklılaşmasına sebep olmaktadır. Laik-dindar kutuplaşmasının da benzer bir kutuplaşmaya sebep olduğu özellikle Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti’nin

kurulmasından sonra uygulanan politikalarla ilgili bu farklılık ekseninde tarih algısı inşa edildiği görülmektedir. Bu tarih algısı bağlamında hafıza mekânları da farklılaşmaktadır. Örneğin; Şeyh Şamil bazı topluluk üyeleri için önemli bir tarihi figür olarak kolektif hafızada yer alırken bir başka kesim için yaptığı mücadelenin dini içerikli olması sebebiyle ve Çerkeslere zarar verdiği gerekçesiyle kolektif hafızada bir tarihi figür olarak yer bulmamaktadır. Şeyh Şamil yerine Çerkes Ethem ön plana çıkarılmaktadır.

Bu bağlamda ilk kuşaklarda olmayan hassasiyetlerin sonraki kuşaklarda oluşmaya başladığı görülmüştür. İlk kuşaklar, ortaklıklar üzerinden inşa edilen bir kimlik ile yeni geldikleri topraklara alışmaya çalışılırken, sonraki kuşakların farklılıklara yaptıkları vurgunun arttığı sonucuna varılmıştır.

İlk kuşaklardan itibaren değişimin en az olduğu hatta hiç olmadığı olgunun ise soy/sülale isimlerinin kullanımı ve köy isimlerinin anadildeki ilk isimlerinin kullanımı olduğu görülmüştür. 1934 yılında çıkarılan soyadı kanunu ile topluluk üyeleri Türkçe soy ismi alsalar da cemiyet içerisinde hala sülale isimleri ile tanınmakta ve kendilerini tanıtmaktadırlar. Aynı şekilde 1925’de başlayan, ancak 1940’da yayınlanan genelgeden sonra asıl olarak 1950’li yıllardan sonra hız kazanan Türkçe olmayan köy isimlerinin değiştirilmesi sürecinden geçilmiş olmasına rağmen günümüzde her topluluk üyesi kendi köyünün ismini anadilindeki ilk haliyle bilmekte ve o şekilde belirtmektedir.

Ulaştığımız sonuçlar açısından çalışmamızı diğer akademik çalışmalar ile birlikte değerlendirirsek, bazı hususlara dikkat çekmek gerekmektedir. Akademik yazında, topluluğu tanımlamadaki genel eğilim açısından bakacak olursak, biz diğer çalışmalardan farklı olarak diaspora teriminin kullanımını sadece “anavatanından uzakta yaşayan tüm etnik topluluklar” bağlamında kullanıldığında doğru kabul ediyoruz. Diaspora, belli kriterlere bağlandığında ise elde ettiğimiz sonuçların yukarıda da belirttiğimiz gibi genellikle çalışmalarda yer verilen diaspora kriterlerini tam olarak karşılamadığını düşünüyoruz. Ancak bir diaspora bilincinin inşa edilmeye çalışıldığı tarafımızca görülmüştür. Ancak bu insanın başarıya ulaşip ulaşmayacağı konusunda belirli çekincelerimiz vardır. Bunun yanında Besleney (2016), çalışmasında vatan, anavatan ve anavatana dönme isteğinin dernek ve aktivist çevreler dışında farklılık gösterebileceği sonucuna varmıştı (s.19). Bizim çalışmamızda da bu hususlarda benzer

sonuçlar elde edilmiş ve mevcut farklılıklara tarafımızca da işaret edilmiştir. Boz (2019) alışmasında söylemlerin iktidar ve ideolojiden ayrı dşnlemeyeceğini vurgulamıştı (s.19). Biz de topluluk üyelerinin benimsediği ideolojik görüşlerin söylemleri üzerinde çok etkili olduğunu ortaya koyduk. Boz bu çalışmayı söylem üreten taraf yani dernek yeleri ve aktivistler ile gerekleştirmişken (Boz, 2019, s.5), biz derneklerle bağı olmayan topluluk üyelerini de çalışmaya dâhil ederek, üretilen söylemlerin toplulukta nasıl bir etki ortaya çıkardığını ölçmüş bulunmaktayız.

Sonuç olarak; çalışmada tarihsel algılardaki kuşaklararası değişimler hafıza mekânları kavramı üzerinden incelenmiştir. Konuyu uzun bir tarihsel süreç içerisinde ele almak bugün hafıza mekânları üzerinden tarihi algılara etki eden belirli kırılma noktalarını ve dönüşümleri görebilmemize olanak sağlamıştır. Çalışmada alan çalışmasına katkı sağlayan katılımcı sayısının yüksek olması bir hafıza mekânı üzerinden farklı tarihsel algıların ortaya çıkabileceğini göstermiştir. Bu sebeple tarafımızdan gerek Türkiye’de yaşayan Kafkasya kökenli topluluklarda gerekse benzer gruplar üzerine yapılacak olan çalışmalarda, konuyu gerçekçi bir bakış açısıyla ele alabilmek için çalışma yapılacak kişi sayısının mümkün olduğunca geniş tutulması önerilmektedir.

KAYNAKÇA

Açukba, T.A. (2015). 19. Yüzyılın İkinci Yarısında Abhazların Sürülme Devreleri ve Şartları. (Çev. Uruvelli, O). *Anavatanlarından Sürülüşlerinin 150. Yılında Çerkesler*. Ankara: Kafdav Yayıncılık

Akarsu, A.S. (2018). Türkiye’de Yaşayan Çerkes Gençlerin Eş Seçimi ve Evlilik İle İlgili Sosyal Temsilleri. *Çerkeslerin Diasporada Birlikte Yaşadıkları Topluluklarla Etkileşimleri*. Ankara: Kafdav Yayıncılık.

Akay, T. (2017). “XIX. Yüzyıl Kafkas Göçlerinde Bir İskân Birimi Olarak Çorum”, Şeyh Şamil ve Kafkasya: Mücadele Sürgün ve İskân, İstanbul: Kitabevi.

Aki, S. (2007). Çerkezlerden Çerkezköy’e, İstanbul:Logos Yayınları.

Akkoç, A. (2008). *Tarih Yazımı ve Tarih Eğitimi Açısından Tarihsel Bilgi: 1930-1950 Arası Lise Tarih Kitapları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Aktı, Ü. (2018). Tarihi Şahsiyetler ve Mekânların Günümüz Kolektif Tasavvurundaki Önemi ve Yeri (Kütahya İli Örneği). *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 124-148. doi: 10.20486/imad.501277

Akyılmaz, G.(2004). Osmanlı Hukukunda Köleliğin Sona Ermesi İle İlgili Düzenlemeler ve Tanzimat Fermanı’nın İlanından Sonra Kölelik Müessesesi. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 9(1-2), 213-238.

Alakel, M. (2011). İlk Dönem Cumhuriyet Türkiye’si Ulus İnşası Sürecinde Milliyetçilik ve Sivil-Etnik İkilemine Dair Teorik Tartışmalar, *Akademik Bakış*, 5(9), 1-30.

Altıntaş, H. (2003). Türk Siyasal Sisteminde Siyasal Partiler ve kentleşmenin Kutuplaşma Sürecine Etkileri. *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi* (5), 1-31.

Anderson, B. (2006). *Imagined Communities*. Verso.

Arslan, E.Z.A. (2008). *Circassian Organizations In The Ottoman Empire (1908-1923)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 220806).

Arslan, S. (2014). Türklerde Ağaç Kültü ve “Hayat Ağacı. *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 1(19, 59-71.

Arslan, T.D. (2013). *İstanbul’da Çerkes Kimliği* (Yayımlanmamış Yüksek

Lisans Tezi). Yeditepe Üniversitesi, İstanbul.

Arslantürk, Z. (2001). Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Yöntemleri. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Assmann, A. (2010). Re-Framing Memory. Between Individual and Collective Forms of Constructing The Past. Tilmans, K. & Vanvree, F, *Performin The Past: Memory, History, And Identity In Modern Europe* (pp. 35-50), Amsterdam: Amsterdam Univ Press.

Assmann, J. (2018). *Kültürel Bellek* (Çev. Tekin, A.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Avagyan, A. (2004). *Çerkesler: Osmanlı İmparatorluğu ve Kemalist Türkiye'nin Devlet-İktidar Sisteminde*. İstanbul: Belge Yayınları.

Ayan, E. (2011). Türk Tarih yazımının Evriminde Annales Kuramının Yeri. *Tarih Okulu*, 11, 75-101.

Aydemir, İ. (1988). *Göç: Kuzey Kafkasyalıların Göç Tarihi*. Ankara: Gelişim Matbaası.

Aykal, H. (2011). *Çerkes Ethem*. Ankara: Phoenix Yayınları

Aytaç, Ö. (2013). Kent Mekânları ve Kimlik/Farklılık Sorunu. *İdealkent*, 4(9), 138-169.

Ariely, G. (2019). National Days, National Identity and Collective Memory: Exploring the Impact of Holocaust Day in Israel. *Political Psychology*, 40(6), 1391-1406. Doi:10.1111/pops.12595

Baddeley, J.F. (1996). *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil* (Çev. Özden, S.) İstanbul: Kayıhan Yayınevi.

Bagatur, S. (2011). *Osmanlı'da Kölelik* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 308608).

Barth, F. 2001. *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* (Çev. Kaya, A.&Gürkan, S.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Berg, B.L., & Lune, H. (2015). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Çev. Aydın, H.). Konya: Eğitim Yayınevi.

Berkok, İ. (1958). *Tarihte Kafkasya*, İstanbul.

Berzeg, S.E. (1992). Abhazya ve Güney Osetya Yöreleri Kuzey Kafkasya (Çerkes) Birliğinin Ayrılmaz Parçalarıdır. *Kafkasya Gerçeği*, 10, 1-4.

Besleney, Z.A. (2016). *Türkiye’de Çerkes Diasporası’nın Siyasi Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Beşikçi, M. (2015). Başbozuk Savaşçıdan” Makbul” Tebaaya: 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nda Osmanlı Ordusunda Çerkez Muhacirler. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 23, 85-123.

Biçel, Ç. (2013). *Dijital Çağda Bir Hafıza Mekanı Olarak Sosyal Medya* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Bilgin, N. (1999). *Kollektif Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Bilgin, N. (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık

Bingöl, C. (2019). Toplumsal Bellek Bağlamında “Sürgün” Ve Belgesel Sinema “İlana’nın Sihirli Halısı” (Yayımlanmamış Doktora Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 549595).

Bingöl, M. (2020). *Kafkasya ve Diasporada Çerkes Kimliği Algısı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 647587).

Bora, T.(2020) *Aktivizm*. <https://birikimdergisi.com/haftalik/10371/aktivizm> adresinden elde edildi.

Boz, E. (2010). *Çerkes Etnik Kimliğinin Yeniden İnşasında Akrabalık* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Boz, E. (2014). Çerkes Etnik Kimliğinin Desteklenmesinde Akrabalık. Alankuş, S& Arı, E.O. (Ed), *Geçmişten Günümüze Çerkesler Kültür, Kimlik ve Siyaset* (ss. 325-338). Ankara: Kaf-Dav Yayınları.

Boz, E. (2018). Kimlik Söylemi ve İktidar: Dönüşçülük, Birleşik Kafkasyacılık ve Saraycılık. *Mizage Dergisi*, 1, 22-24.

Boz, E.(2019). *Söylem Olarak Kimlik: Çerkesliğin Söylemsel İnşası* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 563302).

Bozbıyık, İ. (2015). *Kafkasya’dan Düzce Havalisine Yapılan Göçler* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

Böke, K. (2014). Örneklem. K. Böke (Ed.), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, İstanbul: Alfa Yayınları.

Budak, M.Y. (2014). *Ethnic Identity and Political Participation: The Case of Circassians In Uzunyayla* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Koç Üniversitesi, İstanbul.

Burke, P. (2011). *Tarih ve Toplumsal Kuram* (Çev. Tunçay, M.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (Özgün Çalışma, 1991).

Capuha, Z.C. (2014). Kafkas Nart Destanı İle Benzer Konular ve Motifler Hakkında (Çev. Uravelli, O). Alankuş, S& Arı, E.O. (Ed), *Geçmişten Günümüze Çerkesler Kültür, Kimlik ve Siyaset* (ss. 127-137). Ankara: Kaf-Dav Yayınları.

Chociev, G. (2015). Diaspora Çerkeslerinin Birinci Dünya Savaşı Sonunda Kafkasya'ya Geri Dönüş İçin İngiltere'ye Müracatları. Ünlü, E.& Duman, M. (eds), *Anavatanından Sürülüşlerinin 150.Yılında Çerkesler* (ss. 107-114). Ankara: Kafdav Yayınları.

Civelek, H.Y. (2014). Anadil, Etniklik ve Kentte Sosyo-politik Yaşam. Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi VIII. *Coğrafya Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ankara.

Cilasun, E.(2004). “*Baki İlk Selam*” *Çerkes Ethem*. İstanbul: Belge Yayınları

Cohen, R. (1996). Diasporas and The Nation-States: From Victims to Challengers. *International Affairs*, 72(3), 507-520.

Connerton, P.(1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (Çev. Şenel, A). İstanbul : Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma, 1992).

Çatalkılıç, D. & Erdem, T. (2018). Çerkes Toplumunda Bir Hafıza Mekanı Olarak Zehes. *Karadeniz Araştırmaları*, 15(58), 160-167.

Çelik, N. (2021). Post-Truth Çağında Gerçekliğin Sosyal İnşasına Sosyolojik Bir Bakış. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(79), 1540-1555. doi: 10.17755/esosder.786973.

Çetinkaya, S. (2017). Çok Dillik ve Kimlik. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(50), 371-377.

Çiçek, N. (2011). Talihsiz Çerkeslere İngiliz Peksimeti:İngiliz Arşiv Belgelerinde Büyük Çerkes Göçü (Şubat 1864-Mayıs 1865). Ünal, M.(ed) *Sürgün Circassian Exile*. Ankara: Kafdav Yayınları.

Çuğa, İ.A. (1997). Adige Bayrağı'nın Tarihçesi. *Nart Dergisi*, 4, 51-52.

- Daguyta, M.(1999). Sürgüne Dair. *Nart Dergisi*, 15,1.
- Dağ, M. (2020). *Annales Tarih Ekolü ve Türkiye’de Yerel Tarih Yazımı (1939-2000)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 633081)
- Dağ, M. (2020). Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Yaşam Tarzı Olarak Minimalizm (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 643454).
- Dağıstanlı, H.F. (1969). *Bir Kahramanın Hayatı: Dağıstanlı Muhammed Fazıl Paşa*. İstanbul: Doğan Kardeş.
- Dalkıran, Ö. (2018). *Ağ Kuşağının Bilgi Davranışları: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme* (Basılmamış Doktora Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez No: 492366).
- Demir, G.Y. (2010). Türk Tarih Tezi İle Türk Dil Tezinin Kavşağında Güneş-Dil Teorisi. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(19), 385-396.
- Demir, İ. (2014). Bilimsel Araştırmada Etik. K. Böke (Ed.), Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Demiryürek, M. (2017). “Kurgu Dünyasının Şeyh Şamil’i”. Şeyh Şamil ve Kafkasya: Mücadele Sürgün İskân. İstanbul: Kitabevi.
- Doğan, S.N. (2015). Changing The Boundaries Of Knowledge: Talking About to Silence And Break. Brandell, I, Carlson, M. & Cetrez, Ö. (eds), *Swedish Research Institute in İstanbul, Transactions*, 22, 145-159.
- Doğanay, G. (2015). Hatıralarla Kurulan Bir Toplumsal Kimlik: 21 Mayıs 1864 Sürgünü ve Türkiyeli Çerkesler. *Turkish Studies*, 361-380.
- Dubrovin, N. F. (2017). Çerkesler (Çev. Eren, H. & Tümer, V.). Ankara: Kafdav Yayıncılık (Özgün çalışma, 2002).
- Dufoix, S. (2008). *Diasporas*. California: Universty of California Press.
- Duman, A.(2015). Diaspora Milliyetçiliği ve Türkiye’de Çerkesler (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul.
- Duran, R. (2019). Motiflere Dönüşmüş Türk Damgaları: Geometrik Motiflere Farklı Bir Bakış, *Akdeniz Sanat Dergisi*, 13(23), 679-698.

Durğun, S. (2016). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 433796).

Düzenli, T. (2006). Adapazarı Ve Civarında Çerkes Muhacirlerinin İskanı Ve Uyum Problemleri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Dzapş, F.(2018). Vestiyer Bir Kimlik Olarak Çerkeslik. *Mızağ Dergisi*, 2, 32-34.

Eğinli, A.T. & Nazlı, A.K. (2018). Kültürün Koruyucu Gücü: Kültürel Semboller. *Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Medya ve İletişim Araştırmaları Hakemli E-Dergisi*,2, 56-74. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/egemiadergisi/issue/36758/408169> adresinden elde edildi.

Engin, D. (2021). In Between Remembering And Forgetting: A Critical Reading Of Atatürk Culturel Center As A Place Of Memory (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir Ekonomi Üniversitesi, İzmir.

Epstein,A. L. (1958). *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.

Erciyes, J.C. (2017). Sovyet Sonrası 25 Yılda Türkiye’den Kuzey Kafkasya’ya Geri Dönüşün Dönüşümü: Köprüleri Yakmaktan Köprüler Kurmaya. *Kafkasya Çalışmaları* 2(4). 1-30. ISSN 2149-9101.

Erciyes, J. C. 2018. Türkiye’deki Çerkesler: Kimlikten Çatışmaya Bir Varoluş Mücadelesi. *Çerkeslerin Diasporada Birlikte Yaşadıkları Toplumlarla İlişkileri* (ss.33-60). Ankara: Kafdav Yayıncılık.

Erdem, T. (2014). 1864 Kafkas Göçü Öncesinde ve Göç Sırasında Yaşanan Salgın Hastalıklar. M. Hacısalıhoğlu (Edt), *1864 Kafkas Tehciri: Kafkasya’da Rus Kolonizasyonu ve Sürgün* (ss. 171-200). İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Yayınları.

Erdem, T. (2019). Üçüncü ve Dördüncü Kuşak Göçmenlerdeki Etnik Kimlik Algısı ve Sembolik Etnisite. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 19(1), 27-36. doi: 10.32449/egetdid.338957.

Eriksen, T.H. (2004). *Etnisite ve Milliyetçilik Antropolojik Bir Bakış* (Çev. Uşaklı, E.).İstanbul: Avesta Yayınları. (Özgün çalışma, 1993).

Ersoy, H. (2006). *Sürgün Sessiz Ölüdür*. İstanbul: Chiviyazıları

Fırat, İ. (2010). *Anayasal Vatandaşlık; 1982 Anayasası Üzerine Bir İnceleme* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez No: 249149).

Galvez, J.A., Echavarren, J.M., & Coller, X. (2018). Bound by blood: the ethnic and icivc nature of collective identities in the Basque Country, Catalonia and Valencia. *Nations ans Nationalism*, 24(2), 412-431.

Gans,J.H. 1979. Symblolic Ethnicity the Future of Ethnic Groups and Cultures İn Amerika, *Ethnic and Racial Studies* 2(1) 1-20.

Gide, F. (2011). *1911-1914 Yılları Arasında İstanbul'da Yayımlanan Guaze (Rehber) Gazetesi Işığında Osmanlı Devleti'nde Yaşayan Çerkeslerin Siyasi ve Sosyo-Kültürel Faaliyetleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 287915).

Gide, F. (2014). Osmanlı Devleti'nden Günümüze Çerkes Örgütlenmeleri. Alankuş, S.& Arı, E.O. (Edt) *21.Yüzyılda Çerkesler Sorunlar ve Olanaklar Sempozyumu Bildiri Kitabı* (ss. 347-357) . Ankara: Kaf-Dav Yayınları.

Göksoy, S. (1998). 21 Mayıs. *Nart Dergisi*, 7.

Göksoy, S.(2002). 21 Mayıs'ın Düşündürdükleri. *Nart Dergisi*, 30, 30.

Green, A.(2013). Intergenerational Family Stories: Private, Parochial, Pathological?, *Journal of Family History*, 38, 387-402.

Güçtekin, N. (2013). Çerkes Teavün Mektebi (1910-1914). *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*. 1(12), 1-21.

Güllüdağ, N. (2015). Türklerde Damga Geleneği ve Nogay Türklerinin Damgaları Üzerine Bir İnceleme, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3(6), 132-150.

Gümüş, B. (2010). Kollektif Bellek, “Hatıralar Savaşı” ve “Karşı Hafıza” Üzerine. *Muhafazakâr Düşünce*, 6(24), 117-132.

Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza* (Çev. Barış, B.). Ankara: Heretik Yayınları.

Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri* (Çev. Uçar, B.). Ankara: Heretik Yayınları.

Hansen, L.F. (2014). *The Circassian Revival: A Quest for Recognition*

(Yayımlanmamış Doktora Tezi) . Centre for Comparative Culturel Studies Department of Cross-Cultural and Regional Studies University of Copenhagen, Denmark.

Hobsbawm, E. (2006). Giriş: Gelenekleri İcat Etmek (Çev. Şahin, M.M.). Hobsbawm, E. & Ranger, T. (Eds), *Gelenekğin İcadı*, (ss.1-18) İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hobsbawm, E. (2006). Seri Üretim Gelenekler: Avrupa 1870-1914 (Çev. Şahin, M.M.). Hobsbawm, E. & Ranger, T. (Eds), *Gelenekğin İcadı*, (ss.305-356) İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hutchinson, J. –Smith, A. D. (1996). “Introduction”, *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.

İşildak, A.B. (2019). *Diasporada Arnavut Kimliği'nin Oluşumu: İzmir Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 568676).

İsmayilov, M. (2015). Bir Tahayyül Olarak Kültürel Travma ve Soykırım Retoriği. *Tesam Akademi Dergisi*, 2(1), 107-125. ISSN: 2148-2462.

Janssen, L. (2018). Diasporic İdentifications: Exile, Nostalgia and The Famine Past in Irish Nort-American Popular Fiction, 1871-1891. *Irish Studies Rewiev*, 26(2), 199-216.

Jaskulowski, K. (2016). The Magic of the national flag. *Ethnic and Racial Studies*, 39(4), 557-573. doi: 10.1080/01419870.2015.1078482

Kalaycı, İ. (2015). Sürgün'ün 150. Yılında Çerkes Toplumu: Beş Pencereden Bakış. *Sosyokültürel Yönleriyle Çerkes Toplumu* (s.s.163-220). Ankara: Kafdav Yayınları.

Kanat, S. (2011). *Osmanlı Devleti'ne Yapılan 1864 Kafkas Göçü* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Karaduman, S. (2010). Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü. *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi*, 5(17), 2886-2889.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jyasar/issue/19129/202992> adresinden elde edildi.

Karaki, E.M. (1999). *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*. İstanbul: İnsan Yayınları

Karataş, Ö. (2012). *Çerkeslerin Sivas-Uzunyayla' ya İskânları ve Karşılaştıkları Sorunlar (h.1277-1287/ m. 1860-1870)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 320472).

Kardaş, T. (2010). XIX. Yüzyılda Kafkasya’da Salgın Hastalıklar Ve Karantina Önlemleri (1800-1900) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.

Kaya, A. (2011). *Türkiye’de Çerkesler Diasporada Gelenegin Yeniden İcadı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Keleş, N. (2021). *Hafıza-Anıt İlişkisi Bağlamında Katledilen Avrupalı Yahudiler Anıtı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 674201).

Khajaw, M.Y. (2014). 1870-2010 Yılları Arasında Ürdün’deki Çerkeslerin Gelişimi. Alankuş, S.& Arı, E.O (Ed), *Geçmişten Günümüze Çerkesler Kültür, Kimlik ve Siyaset* (ss.417-431). Ankara: Kaf-Dav Yayınları.

Kınlı, Ö.İ. (2015). Mektuplarla Yeni Tarih Yazımının Doğuşu: Annales Okulu’nun Kuruluş Sosyolojisi. *Kebikeç*, 39. 503-538.

Kıymaz, T. (2013). Türkiye’de Sivil Toplum ve Demokrasi İlişkisi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 419175).

Kook, R. (2020). Agents of memory in the post-witness era: Memory in the Living Room and chancing forms of Holocaust remembrance in İsrail. *Memory Studies*, 00(0), 1-16. doi: 10.1177/1750698020959804

Korkmaz, S.B. (2014). *Türkiye’de Tek Parti İktidarı (1931-1946) ve Basın: Yücel Dergisi Örneği (1935-1956) Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 357606).

Kottak, C. P. (2016). *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğinin Önemi*, Ankara: De Ki Basım Yayım.

Köse, S. (2010). *Türk Demokrasi Hayatında 12 Mart 1971 Muhtırası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 265083).

Kreiten, I. (2011). Egzotiklik, Jeopolitik ve Cehalet: Postkolonyal Bir Çerkes Tarihi Arayışı (Çev. Ö. A. Kurmel). *Sürgün: Circassian Exile* (ss.137-151). Ankara: Kavdav Yayıncılık.

Kubılay, Ç. (2004). Türkiye’de Anadillere Yönelik Düzenlemeler ve Kamusal Alan: Anadil ve Resmi Dil Eşitlemesinin Kırılması. *İletişim Araştırmaları Dergisi*, 2(2),

55-86.

Kumikov, T. (2004). Çerkeslerin Türkiye'ye Sürgünü (Çev. Papşu, M.). Papşu, M.(ed), *Vatanından Uzaklara Çerkesler* (ss.17-34). İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.

Kurubaş, E. (2008). Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki. *Doğu Batı Dergisi*, 44, 11-41.

Kütükoğlu, M.S. (2012). Osmanlı'dan Günümüze Yer Adları. *Belleten*, 76(275), 147-166. doi: 10-37879/belleten.2012.147.

Kyvıg, D.E., & Marty, M.A. (2011). Yanıbaşımızdaki Tarih (Çev. Özsoy, N.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi* (Çev. Ergüden, I.) İstanbul: Sel Yayınları. (Özgün Çalışma: 1991).

Leith, M.S, Sim D. (2016). *Scattish Clan Identities In Amerika: Symbolic or Real?*”, *Ethnic and Racial Studies*, 39(14), 2564-2582.

Marigny, T.D (1996). *Çerkesya Seyahatnamesi* (Çev. Erkan, O.A.). İstanbul: Nart Yayıncılık (Özgün Çalışma, 1837).

Met, Y.İ. (2002). *Kafkas Tarihi* (Türkçeleştiren Huvaj, F.). Ankara.

Miyazawa, E. (2007). Anayurtlarından Edilen Çerkeslerin Uzunyaylada Yenden Yerleşim Süreci. Ünal, M. (der.) *Uzunyayla Rapor ve Belgeleri II* (ss.125-138). Ankara: Kavdav Yayınları.

Miyazawa, E.(2009). Some Consequences of the Re-encounter with the “Homelnd” on the production of Local Knowledge: A Circassian in Turkey, Özgür, E. (Ed), *The North Caucasus: Histories, Diasporas, and Current Challenges* (pp.91-105), İstanbul: The Social Sience Research Council.

Morley, D.; Kevin, R. 2011. Kimlik Mekânları Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar (İkinci Baskı), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Myhill, J. (2003). The Native speaker, identy and the authenticity hierarchy. *Language Sciences*, 25, 77-97.

Muldoon, O.T., Trew, K., &Devine, P. (2020). Flagging Difference: Identification and emotional responses to national flags. *Journal of Apllied Social Psychology*, 50,265-275. doi: 10.1111/jasp.12657

Murcia, L.P. (2019). The Sweet Memories of Home Have Gone: Displaced

People Searching for Home In A Liminal Space. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45(9), 1515-1531.

Murdock, G. P. (1949). *Social Structure*. New York: The Macmillian Company,

Neal, A.G. (2017). *National Trauma and Collective Memory* (Second Edition) Newyork: Routledge. (Özgün Çalışma: 2005). doi: 10.4324/9781315702179.

Namitok, A. (2008). *Çerkeslerin Kökeni* (Çev. Çeviker, A.). Ankara: Kafdav Yayınları

Neyzi, L. (2011). *Nasıl Hatırlıyoruz ? : Türkiye’de Bellek Çalışmaları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nora, P. (2006). Tarihsel Kimlikte Rahatsızlık (Çev.İnsel, A.). *Birikim Dergisi*, 212, 84-88.

Okçuoğlu, B.A. (2019). Türkiye’de Çerkes Diasporası: Kimlik İnşası ve Referansları. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 22(1), 122-156. doi: 10.1.8490/sosars.559096.

Oral, M. (2008). Sultan Abdulhamid Döneminde Bir ‘Çerkes Tarihi’ Yazılması Girişimi. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, VII (16-17),71-88.

Özcelik, F. (2017). 1944 Bolu- Gerede Depremi ve Sonuçları. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 12(2), 91-113.

Özdemir, M. (2010). Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, II (1), 323-343.

Özgür, E. (2014). Abhaz, Abaza, Çerkes ve Ermeni Etnik Grupları Değerler ve Kültürlenme. Alankuş, S.& Arı, E.O (Ed), *Geçmişten Günümüze Çerkesler Kültür, Kimlik ve Siyaset* (ss. 379-400). Ankara: Kaf-Dav Yayınları.

Özkan, Ö.T. (2018). *Türkiye’de İç Göç Olgusunun Kentleşme Süreci Üzerindeki Etkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez No: 492790).

Özkan, M.A. (2019). *Milli Mücadele Döneminde Çıkan İç İsyanlar ve Bu İsyanlarda Çerkes Ethem’in Rolü (1919-1922)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 601614).

Özlü, Z. (2012). 19. Yüzyılda Düzce Kazasına Göçler. *Bilig*, 61, 201-222.

Parladır, H.,& Özkan, D. (2014). Diaspora Studies in Social Sciences: Modernity, Power and Identity. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20, 101-124.

Pennebaker, J.W. & Gonzales, A.L. (2015). Tarih Yazmak: Kollektif Belleğin Altında yatan Sosyal ve Psikolojik Süreçler. Boyer, P.& Wertsch, J.V. (eds), *Zihinde ve Kültürde Bellek* (s.s.217-245), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Raper, H.T. (2006). Geleneğin İcadı: İskoçya'nın Highland Geleneği. Geleneğin İcadı (Çev. Şahin, M.M), (Çev. Şahin, M.M.). Hobsbawn, E. & Ranger, T. (Eds), *Geleneğin İcadı*, (ss.19-50) İstanbul: Agora Kitaplığı.

Raptis, B. K. (2020). Böyle Söyledi Nietzsche: Nihilizm, Post-Truth ve Benzerleri. *Pasajlar Dergisi: Post-Truth Çağı*, 2(49), 57-71.

Reichl, S.(2004). Flying the Flag: The Intricate Semiotics of National Identity. *European Journal of English Studies*, 8(2), 205-217.

Reshetnikova, T.S. (2019). Reconstruction of The Remembrance: Place of Culture İn Slansky. *Frontiers of Architectural Research*, 8(4), 572-590.

Richmond, W. (2018). *Çerkes Soykırımı* (Çev. Boz, E.). Ankara: Koyu Siyah yayınları.

Safran, W. 1991. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1(1), 83-84.

Saran, V. (2018). “Ana Lisani Nedir?” 1935 genel Nüfus Sayımı Sonuçlarında Çerkesler. Çerkeslerin Diasporada Birlikte Yaşadıkları Toplumlarla Etkileşimleri. Ankara: Kafdav Yayıncılık.

Savsur, N. (1976). Çerkes Toplumu Üzerine Notlar, Çerkes Milli Sorunu ve Çözüm Yolları, *Yamçı Dergisi*, 5, 2-6.

Saydam, A. (1997). *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

Saydam, A. (2011). Kafkas Muhacirleri (1860-1870). Ünal, M. (ed) *Sürgün Circassian Exile*, Ankara: Kaf-dav Yayınları.

Saydam, A.(2014). Soykırımdan Kaçış: Cebel-i Es'’ineden Memalik-i Mahrusaya. Hacısalıhoğlu, M. (ed). *1864 Kafkas Tehciri: Kuzey Kafkasya'da Rus Kolonizasyonu Sava ve Sürgün* (ss. 71-115). İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi

Yayınları. 71-115.

Satış, A. İ. (2014). “19. Yüzyılın İkinci yarısında Kafkasya’dan Anadolu’ya Çerkes Göçü ve İskânları”. Alankuş, S.& Arı, E.O (Ed), *Geçmişten Günümüze Çerkesler Kültür, Kimlik ve Siyaset* (ss. 209-217). Ankara: Kaf-Dav Yayınları.

Serbes, N. (2016). Benim Yolum Xabze. Ankara: Phoenix Yayınları.

Sever, M. (1999). *Kafdağı’nın Bu Yüzü: Türkiye’deki Kafkasya Kökenliler*. İstanbul: Doğan Kitap

Smith, D.A. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni* (Çev: Bayramoğlu, S & Kendir, H.). Ankara: Dost Kitabevi.

Solak, G.S. (2017). Mekân- Kimlik Etkileşimi: Kavramsal ve Kuramsal Bir Bakış. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(1), 13-37.

Sontag, S. (2003). *Regarding The Pain Of Others*. Newyork: Faurar, Strauss and Giroux.

Sönmez, S.E. (2008). *Annales Okulu’nun Türkiye’deki Tarihyazımına Etkisi: Başlangıçtan 1980’e* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez No: 261843).

Sunata, U. (2015). *Diasporanın Sosyo Kültürel Hafızası Olarak Çerkes Köyü. Sosyokültürel Yönleriyle Çerkes Toplumu*(ss. 9-46). Ankara: KAFDAV Yayınları.

Stone, C.B. & Hirst, W. (2014). (Induced) Forgetting To Form of Collective Memory. *Memory Studies*, 7(3), 314-327. doi: 10.1177/1750698014530621

Şahin, H. (2018). *Türkiye’de Sağ ve Sol İdeolojik Rekabetin Gelişimi (12 Mart 1971- 12 Eylül 1980)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez No: 533482).

Şapşığların ve Kabardeylerin Günümüzdeki Göç ve Kimlik Algısı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Şoenü, M.F. (2007). *Tüm Eserleriyle Mehmet Fetgeri Şoenü* (Çev. Erdinç, D. & Bozkurt, M.). Ankara: Kafdav Yayıncılık

Şolt, B.H. (2018). Kentlerde Swot Analizi ve Maslow Gereksinim Hiyerarşisi Etkileşimi. *Avrasya Sosyal ve Ekonomik İlişkileri Araştırma Dergisi*, 5(5), 214-223.

Tai, HTH. (2001). Remembered Realms: Pierre Nora and French National Memory. *American Historical Rewiev*, 106(4), 906-922. doi:

<http://dx.doi.org/102307/2693171>.

Tanğ, E. (2017). *Türkiye’de 1923-1950 Dönemi Ulus-Devlet Yapılanması ve Gençlik Politikaları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 464647).

Taşdemir, S. (2016). *İstanbul Kafkas Sivil Toplum Kuruluşlarında 2010’lu Yıllarda Kimlik İnşa Süreçleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Yeditepe Üniversitesi, İstanbul.

Temizkan, A. (2018). *Araftaki Kafkasya*. İstanbul: İdeal Yayınları

Temizkan, A.&Çatalkılıç, D.(2019). Atını Yitiren Toplum: Uzunyayla Çerkeslerinin Atıcılık ve Binicilik Kültürü Üzerine, *Milli Folklor*, 16, 193-204. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor/issue/49086/626440> adresinden elde edildi.

Thompson, P. (1999). *Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih* (Çev. Layıkel, Ş.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (Özgün Çalışma: 1988).

Toledano, E.R. (2000). *Osmanlı’da Köle Ticareti 1840-1890* (Çev. Erdem, Y.H.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Turan, Z. (2010). Material Objects as Facilitating Environments: The Palestian Diaspora, *Home Cultures*, 7(1), 2010, 43-56.

Türker, N. (2015). *Vatanım Yok Memleketim Var*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Uçar, M. (2014). Geleneğin İcadı: Çorum Çerkesleri Örneği. Alankuş, S.& Arı, E.O (Ed), *Geçmişten Günümüze Çerkesler Kültür, Kimlik ve Siyaset* (ss. 325-339). Ankara: Kaf-Dav Yayınları.

Uçar, M. (2021). Diaspora Olmak ya da Olmamak: Çerkesler İçin Hayati Bir Meselenin Analizi. *Akademik Hassasiyetler*, 8(15), 289-314.

Uzun, Z. (2008). *Milli Mücadele’de Çerkes Ethem ve Kuva-yı Seyyarenin Faaliyetleri (1919-1920)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 234589).

Ünal, M. (2000). *Kurtuluş Savaşı’nda Çerkeslerin Rolü*. Ankara.

Ünal, N. (2021). Minimalizm Felsefesi ve Mekâna Yansımaları. *İdil*, 87, 1593-1598. doi: 10.78616/idil-10-87-03.

Wakizaka, K. (2014). Kuzey Kafkasya’daki Siyasal Gelişmelerin Türkiye’deki Çerkes Diasporasına Etkileri. Alankuş, S. & ARI, E.O (Ed), *Geçmişten Günümüze*

Çerkesler Kültür, Kimlik ve Siyaset (ss. 357-369). Ankara: Kaf-Dav Yayınları.

Wallerstein, I. (1960). Ethnicity and National Integration in West Africa. *Cahiers d'étude safricaines*, 1(3), 129-130.

Waters, M.C. (2014). The Everyday Use Surname to Determine Ethnic Ancestry, *Qualitative Sociology*, 12(3), 303-324.

Weedon, C.& Jordan, G. (2012). Collective Memory : theory and politics. *Social Semiotics*, 22, 143-153. doi: 10.1080/10350330.2012.664969.

Wertsch, J. V. (2015). “Kolektif Bellek” Zihinde ve Kültürde Bellek (Çev. Dalar, Y.A.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Wilmers, L., Chernobrov, D. (2020). Growing Up With A Long-Awaited Nation-State: Personal Struggles With The Homeland Among Young Diasporic Armenians. *Ethnicities*, 20(3), 520-543.

Yabğeko, A. (1976). Hedefte Birleşen Yollar. *Yamçı Dergisi*, 5, 7-13.

Yahyagil, A. & Arkonaç, S.A. (2013). Bayrağın Araçsallaştırılması. *Psikoloji Çalışmaları Dergisi*, 33(2), 49-64.

Yağan, M. (2002). *Kebze Toplumu* (Çev. Kazbek, B.). Tley Yayınları.

Yağcı, Z.G. (2015). Köle Kaynağı Bakımından Kafkasya'nın Önemi. *Yeni Türkiye*, 71, 429-444.

Yaldız, F. (2013). Diaspora Kavramı: Tarihçe, Gelişme ve Tartışmalar. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18, 289-318.

Yan-Hong, H (2020). “Les lieux de memoire” and Pierre Nora’s writing of French national history. *Chinese Studies in History*, 53(2), 150-170.

Yeğen, C. (2016). Annales Okulu, Marc Bloch ve “Tarih Savunusu: Veya Tarihçilik Mesleği” Yapıtı Üzerinden Bloch’un Tarih Anlayışı. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 25-39.

Yel, S. & Gündüz, A. (2008). XIX. Yüzyılda Çarlık Rusya’sının Çerkesleri Sürgün Etmesi ve Uzunyaylaya Yerleştirilmeleri, *Türkish Studies*, 3/4, 949-983.

Yıldırım, A. (1999). Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi. *Eğitim ve Bilim*, 23(112), ISSN 1300-1337. <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5326> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 23 Aralık 2019.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2003). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yıldırım, S. (2018). *Çok Partili Döneme Geçişte Demokratikleşme Çabaları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 532673).

Yücel, G. (2016). *Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde Mekân* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.

Zariç, S., Erdem, N.(2021). Türk Siyasal Hayatında Sağ Partilerde Bölünme: 1960-1980. *Journal Of Academic Social Resources*, 6(31),1706-1719. doi: 10.31569/ASRJOURNAL.363

Ouassini, A. (2019). We Have Come Back Home: The Spanish-Moroccan Community, Collective Memory, and Sacred Spaces in Contemporary Spain. *Religions*, 10(2), 128.

Birinci El Kaynaklar

“Lisan”, Ğuaze, No 10, 8 Haziran Efrenci 1911.

“İslah-ı Huruf”, Ğuaze, No 1, 2 Nisan Efrenci 1911

“Ğuaze Gazetesi Müdüriyyet-i Behiyyesine”, Ğuaze, No 3, 17 Nisan Efrenci 1911.

“Cemaleddin Beyefendi”, Ğuaze, No 5, 4 Mayıs Efrenci 1911, s.8.

“Kölelik Aleyhinde”, Ğuaze, No 1, s.2, 2 Nisan 1911

“Kölelik Hakkında Aziziye 3 Mayıs 1327”, Ğuaze, No 9, 1 Haziran Efrenci 1911.

“Bir Nümune-i Hamiyyet”, Ğuaze, No 9, 1 Haziran 1911.

“Lisan, Mâarif”, Ğuaze, No 8, 20 Mayıs Efrenci 1911

Hilmi, A. (1913). *Çerkes Vekayii ve Hadisat Tarihi*, Milli Kütüphane 06 Mil Yz.FB 581.

Kaynak Kişiler

- K.K.1** F.Y., Kadın, Yaş: 51, Adıge(Abzeh/Jâji), Düzce, Kirazlı Köyü, 13.07.2017
- K.K.2.** R.C., Erkek, Yaş: 58, Abhaz/Asugba, Düzce, Saz Köyü,
- K.K.3.** M.C., Erkek, Yaş: 61, Abhaz/Asugba, Düzce, Saz Köyü,
- K.K.4.** A.A., Erkek, Yaş: 34, Adıge, Düzce, Bayramcı Köyü, 15.07.2017
- K.K.5.** N.S.,Erkek, Yaş:81, Adıge(Şapşığ/Guser), Sakarya/Adapazarı, Kurudil Köyü, 16.07.2017
- K.K.6.** S. Ö.,Erkek,Yaş:78, Adıge (Şapşığ/Açmuj), Sakarya/Adapazarı, Kurudil Köyü,16.07.2017
- K.K.7.** A.K, Erkek, Yaş: 54, Abhaz, Sakarya/Adapazarı,16.07.2017
- K.K.8.** Z.Ö.T., Kadın,Yaş:69, Adıge, Düzce, Kirazlı Köyü, 13.07.2017
- K.K.9.** M. S., Kadın, Yaş:63, Adıge(Şalağa), Düzce, Kirazlı Köyü, 13.07.2017
- K.K.10.**F.N. B.,Kadın, Yaş:46, Adıge(Betmit), Düzce, Kirazlı Köyü, 13.07.2017
- K.K.11.** H.C., Erkek, Yaş:58, Abhaz(Sugba), Düzce, Saz Köyü, 14.07.2017
- K.K.12.** O.O., Erkek, Yaş:61, Abhaz (Hocı), Sakarya.
- K.K.13.** Ş.M., Erkek, Yaş:36, Adıge, Düzce, Bayramcı Köyü, 14.07.2017
- K.K.14.** M.Y., Erkek, Yaş: 37, Adıge (Beşaga), Düzce, Bayramcı Köyü, 14.07.2017.
- K.K.15.** K.A., Erkek, Yaş: 35, Adıge, Düzce, Bayramcı Köyü, 14.07.2017
- K.K.16.** İ.A., Erkek, Yaş:42, Adıge, Düzce, Konaklı Köyü, 14.07.2017
- K.K.17.** M.K., Erkek, Yaş:52, Adıge, Düzce, 10.07.2017
- K.K.18.** H.Ş., Erkek, Yaş:58, Adıge, Düzce, 10.07.2017
- K.K.19.** Z.K., Erkek, Yaş: 65, Ubih(Dipşov), Düzce,Konaklı, 10.07.2017
- K.K.20.** Y.C., Erkek, Yaş: 41,Abhaz(Adsugba), Düzce, 10.07.2017
- K.K.21.** S. C, Kadın,Yaş:34, Adıge (Abzeh/Çetav), Düzce, 10.07.2017
- K.K.22.** B.S., Erkek, Yaş: 26,Adıge (Şapşığ/Şavo), Düzce, Konaklı, 11.07.2017.
- K.K.23.** E.S, Kadın, Yaş:51, Abhaz(Mukupha),Sakarya, Maksudiye, 17.07.2017
- K.K.24.** Z.Ö., Erkek, Yaş:58, Adıge (Şapşığ/Jade), Sakarya, Maksudiye, 17.07.2017
- K.K.25.** B. H.H., Erkek, Yaş:65, Adıge (Abzeh), Sakarya, Maksudiye,

17.07.2017

K.K.26. E.A., Erkek, Yaş:66, Abhaz (Hışba), Düzce, 11.07.2017

K.K.27. A.C.A., Erkek, Yaş:65, Adıge (Abzeh/Habrağ), Düzce, Konaklı,
11.07.2017

K.K.28. İ.D., Erkek, Yaş:46, Ubih, Düzce, 11.07.2017

K.K.29. K.T., Yaş:62, Adıge (Şapşığ/Açmuz), Düzce, 11.07.2017.

K.K.30. D.E., Erkek, Yaş:40, Adıge (Abzeh/Tsey), Düzce, 11.07.2017.

K.K.31. F.A. Erkek, Yaş:65, Abhaz (Hış), Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017

K.K.32. Y.G., Erkek, Yaş:57, Abhaz, Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017

K.K.33. C.D., Erkek, Yaş: 60, Abhaz (Hötüş), Sakarya, Balbalı Köyü,
20.07.2017

K.K.34. N, Ü., Erkek, Yaş:60, Adıge (Şapşığ/Jade), Sakarya, Kurudil,
17.07.2017

K.K.35. R.E., Kadın, Yaş:56, Adıge (Abzeh), Sakarya Kurudil, 17.07.2017

K.K.36. M.T., Erkek, Yaş:63, Adıge (Şapşığ/Guser), Sakarya, Kurudil,
17.07.2017

K.K.37. I.S., Kadın, Yaş:59, Adıge (Şapşığ/Zeli), Sakarya/Maksudiye,
17.07.2017.

K.K.38. Ş.Ç.E.,Kadın, Yaş:23, Adıge (Şapşığ/Açav), Sakarya, Kurudil,
16.07.2017

K.K.39. H.E., Kadın, Yaş: 25, Adıge(Şapşığ/Kabli), Sakarya, Kurudil,
16.07.2017

K.K.40. İ.B.E., Erkek, Yaş: 22, Adıge (Şapşığ/Açmuj), Sakarya, Kurudil,
16.07.2017

K.K.41.Ş. Z., (Erkek), Yaş: 49, Abhaz (Yaşba), Sakarya, Adapazarı, 16.07.2017

K.K.42.Ö.M.. (Erkek), Yaş:32, Adıge (Şapşığ/Met), Düzce, Bayramcı Köyü,
14.07.2017

K.K.43. E. A., Erkek, Yaş: 37, Adıge (Şapşığ), Düzce, Bayramcı Köyü,
14.07.2017

K.K.44. R.C., Erkek, Yaş: 31, Adıge (Şapşığ/Lebruk), Düzce, Bayramcı Köyü,
14.07.2017.

- K.K.45.** G.Y., Erkek, Yaş:40, Ubih (Beşa'e), Düzce, Bayramcı Köyü, 14.07.2017
- K.K.46.** K.A., Erkek, Yaş:65, Adıge (Hatko), Düzce, Konaklı, 10.07.2017
- K.K.47.** B.B., Erkek, Yaş:56, Adıge (Kabardey/Kıtıs), Düzce, 13.07.2017
- K.K.48.** M.C., Erkek, Yaş:36, Adıge (Şapşığ/Carme), Düzce, 13.07.2017
- K.K.49.** E.A., Erkek, Yaş:66, Abhaz (Hışba), Düzce , 11.07.2017
- K.K.50.** A. A., Erkek, Yaş:65, Adıge (Abzeh/Habrağ), Düzce, Konaklı, 11.07.2017
- K.K.51.** A.E., Erkek, Yaş:70, Adıge, Düzce, Bayramcı Köyü, 10.07.2017
- K.K.52.** Ş.Y., Erkek, Yaş: 70, Adıge (Şapşığ), Düzce, Bayramcı Köyü,10.07.2017
- K.K.53.** N.A., Erkek, Yaş:58, Adıge (Abzeh), Düzce, Bayramcı Köyü, 10.07.2017
- K.K.54.** Y.A., Erkek, Yaş: 56, Adıge (Kabardey), Düzce, Bayramcı Köyü, 10.07.2017
- K.K.55.** T. K., Erkek, Yaş:65, Adıge (Humsaç), Sakarya, Maksudiye, 16.07.2017
- K.K.56.** F.V., Erkek, Yaş:70, Adıge (Şapşığ/Asoko), Düzce, 12.07.2017
- K.K.57.** N.V., Erkek, Yaş: 67, Adıge (Şapşığ/Asoko), Düzce, 12.07.2017
- K.K.58.** B.B, Erkek, Yaş:78, Ubih, Düzce, Arapçiftliği, 19.07.2017
- K.K.59.** G.Ö., Erkek, Yaş:54, Abhaz (Ajiba), Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017
- K.K.60.** E.Ç., Erkek, Yaş :? Abhaz (Çikok), Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017
- K.K.61.** F. A., Erkek, Yaş:60, Abhaz (Atrışba), Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017
- K.K.62.** A.F.Ç., Erkek Yaş:64, Abhaz (Atrışba), Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017
- K.K.63.** C. S. Erkek, Yaş:68, Abhaz (Avrus), Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017
- K.K.64.** E.G., Erkek, Yaş:46, Abhaz (Çikipa), Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017

- K.K.65.** C. D., Erkek, Yaş:49, Abhaz (Hötüş), Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017
- K.K.66.** O. T., Erkek, Yaş:48, Abhaz (Kozba), Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017
- K.K.67.** U.E., Erkek, Yaş:48, Abhaz (Açışba), Sakarya, Balbalı Köyü, 20.07.2017.
- K.K.68.** S.I., Erkek, Yaş:74, Abhaz, Sakarya, Soğuksu Köyü, 21.07.2017
- K.K.69.** B.M., Erkek, Yaş:87, Abhaz, Sakarya, Soğuksu Köyü, 21.07.2017
- K.K.70.** F.K., Erkek, Yaş: 43, Abhaz, Sakarya, Soğuksu Köyü, 21.07.2017
- K.K.71.** A.Y., Erkek, Yaş:, Abhaz (Aşba), Sakarya, Soğuksu Köyü, 21.07.2017
- K.K.72.** C.A., Kadın, Yaş:20, Adıge (Şapşığ/ Açmuj), Düzce, 18.07.2017
- K.K.73.** D.Y., Erkek, Yaş:42, Adıge (Şapşığ), Düzce, Bayramcı Köyü, 09.07.2017
- K.K.74.** A.Ö., Erkek, Yaş:21, Adıge (Besleney/Azubek), Düzce, 18.07.2017.
- K.K.75.** A. Ö., Erkek, Yaş:40, Adıge (Abzeh/Jaji), Düzce, 10.07.2017
- K.K.76.** N. E., Kadın, Yaş:52, Adıge (Şapşığ), Sakarya, Kurudil, 16.07.2017
- K.K.77.** Ö.A., Erkek, Yaş: 31, Adıge (Abzeh/Gutehable), Düzce, Duraklar, 13.07.2017
- K.K.78.** A. E., Yaş: 58, Adıge (Şapşığ/Kabli), Sakarya, Kurudil, 16.07.2017
- K.K.79.** U.Ö., Erkek, Yaş:24, Abhaz (Hötüş), Sakarya, Balbalı, 20.07.2017
- K.K.80.** E. A., Erkek, Yaş:62, Abhaz (Hışba), Sakarya, Balbalı, 20.07.2017
- K.K.81.** K.E., Erkek, Yaş:61, Ubih, Düzce, 04.07.2017
- K.K.82.** F.A., Kadın, Yaş: 54, Adıge, Düzce, 04.07.2017
- K.K.83.** S.E., Kadın, Yaş:58, Adıge, Düzce, 04.07.2017
- K.K.84.** H.R.A., Erkek, Yaş:58, Adıge, Düzce, 04.07.2017
- K.K.85.** S.Y., Kadın, Yaş:65, Adıge (Şapşığ/Açmuj), Düzce, Aydınpınar Köyü, 09.07.2017
- K.K.86.** M.A., Kadın, Yaş:89, Adıge (Şapşığ), Düzce, Aydınpınar Köyü, 09.07.2017
- K.K.87.** N.A, Kadın, Yaş:50, Adıge (Şapşığ), Düzce, Aydınpınar Köyü, 09.07.2017

- K.K.88.** D.T., Kadın, Yaş: 47, Abhaz, Düzce, 04.07.2017
- K.K.89.** S.A., Erkek, Yaş:73, Adıge, Düzce, Arapçiftliği, 04.07.2017
- K.K.90.** A.B., Erkek, Yaş:49, Adıge, (Abzeh/Tuğuj), Düzce, Duraklar Köyü, 04.07.2017
- K.K.91.** M.Ö., Erkek, Yaş:41, Adıge (Abzeh/Jaji), Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 04.07.2017
- K.K.92.** F.U., Kadın, Yaş:84, Ubih, Düzce, Kiremit Ocağı, 04.07.2017
- K.K.93.** Y.U., Erkek, Yaş:?, Ubih, Düzce, Kiremit Ocağı, 04.07.2017
- K.K.94.** S.K., Kadın, Yaş:85, Ubih, Düzce, Kiremit Ocağı, 04.07.2017
- K.K.95.** M. A., Kadın, Yaş:83, Ubih, Düzce, Kiremit Ocağı, 04.07.2017 Düzce Şubat
- K.K.96.** N.K., Kadın, Yaş:53, Adıge (Şapşığ), Düzce, Çerkes Taşköprü Köyü, 19.02.2017.
- K.K.97.** E.Ö., Erkek, Yaş:54, Adıge, Düzce, 23.02.2017
- K.K.98.** U.A., Erkek, Yaş:38, Abhaz (Agırba), Düzce, 23.02.2017
- K.K.99.** N.A., Kadın, Yaş:69, Abhaz (Zazıpha), Adapazarı, 23.02.2017
- K.K.100.** E. Y., Kadın, Yaş:29, Ubih (Hamıt'a), Düzce, 20.02.2017
- K.K.101.** R.K., Erkek, Yaş:28, Adıge (Şapşığ/Kerez), Düzce, Çerkes Taşköprü Köyü, 20.02.2017
- K.K.102.** A.T., Erkek, Yaş:62, Adıge (Trako), Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 21.02.2017
- K.K.103.** A.D.,Erkek, Yaş:53, Adıge, Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 21.02.2017
- K.K.104.** A. B., Erkek, Yaş: 67, Adıge (Abzeh, Tuğuj), Düzce, Duraklı Köyü, 19.02.2017
- K.K.105.** Y.B., Kadın, Yaş:58, Adıge (Şapşığ/Açmuj), Düzce, Duraklı Köyü, 19.02.2017
- K.K.106.** Ş.Ö., Erkek, Yaş:40, Adıge (Abzeh/Gute), Düzce, Duraklı Köyü,19.02.2017
- K.K.107.** M.U.N., Erkek, Yaş:44, Adıge (Nemerko), Düzce,21.02.2017
- K.K.108.** K.A., Erkek, Yaş:58, Adıge (Sağşığ/Segas), Düzce, Çerkes Taşköprü

Köyü, 19.02.2017

K.K.109. İ.K., Erkek, Yaş:61, Adıge (Şapşığ/Kerez), Düzce, Çerkes Taşköprü Köyü, 19.02.2017

K.K.110. S. Y., Kadın, Yaş: 29, Adıge (Gurmit), Düzce, Duraklı Köyü, 22.02.2017

K.K.111. Y.Y., Erkek, Yaş:37, Abhaz (Ağırba), Düzce, 22.02.2017

K.K.112. A.T.K., Erkek, Yaş:30, Adıge (Hapsok), Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 22.02.2017

K.K.113. E. A., Erkek, Yaş:65, Adıge (Hapoşej), Düzce, 23.02.2017

K.K.114. T.C., Erkek, Yaş: 65, Abhaz (Asugba), Düzce, 23.02.2017

K.K.115. A.A., Kadın, Yaş:55, Abhaz (Ağınpha), Düzce, 23.02.2017

K.K.116. İ. A., Erkek, Yaş:?, Abhaz (Ağınpha), Düzce, 23.02.2017

K.K.117. J. A., Kadın, Yaş:?, Abhaz , Düzce, 23.02.2017

K.K.118. Ö. E. Ç., Erkek, Yaş:29, Adıge (Abzeh), Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 21.02.2017

K.K.119. İ.G., Kadın, Yaş:55, Abhaz (Ajduha), Düzce,16.02.2017

K.K.120. S.C., Kadın, Yaş:49, Abhaz, Düzce, 16.02.2017

K.K.121. İ.K., Erkek, Yaş:60, Abhaz, Düzce, Halilbey Köyü, 16.02.2017

K.K.122. N, C., Kadın, Yaş:52, Abhaz (Jia), Düzce, 16.02.2017

K.K.123. S.K., Kadın, Yaş:?, Abhaz, Sakarya/Hendek, Soğuksu Köyü, 16.02.2017

K.K.124. E.Ö., Erkek, Yaş:28, Abhaz, Düzce, 16.02.2017

K.K.125. S.A.,Erkek, Yaş:84, Adıge, Düzce, 22.02.2017

K.K.126. M. A., Erkek, Yaş: 59, Adıge, Düzce, 22.02.2017

K.K.127. B.Y., Erkek, Yaş:40, Adıge (Şağşığ), Düzce, 22.02.2017

K.K.128. K.M., Erkek, Yaş: 53, Ubih (Vaji), Düzce, 22.02.2017

K.K.129. M.C., Erkek, Yaş:64, Adıge, Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü,15,02,2017

K.K.130. N.C., Kadın, Yaş:58, Adıge (Hatko), Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 15,02,2017

K.K.131. N. Ö., Erkek, Yaş:49, Adıge (Gute), Düzce, 14.02.2017

- K.K.132.** T. A., Erkek, Yaş:75, Adıge (Şapşığ/Hapki), Düzce, 14.02.2017
- K.K.133.** İ. A., Erkek, Yaş:75, Adıge (Ahab), Düzce, Çerkes Taşköprü Köyü, 18.02.2017
- K.K.134.** M. A., Erkek, Yaş: 25, Abhaz, Düzce, 16.02.2017
- K.K.135.** C.Ö., Erkek, Yaş:26, Abhaz, Düzce, 16.02.2017
- K.K.136.** K. M., Erkek, Yaş:58, Adıge (Abzeh/Şaguç), Düzce, Aydınpınar Köyü, 18.02.2017
- K.K.137.** Y.K., Erkek, Yaş:?, Adıge (Şapşığ), Düzce, 22.02.2017
- K.K.138.** M. Ö., Erkek, Yaş:70, Adıge (Şapşığ), Düzce, Bataklığıftlık Köyü, 22.02.2017
- K.K.139.** M. U., Erkek, Yaş:63, Adıge (Abzeh), Düzce, Bataklığıftlık Köyü, 22.02.2017
- K.K.140.** R.F., Kadın, Yaş:56, Adıge, Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 21.02.2107
- K.K.141.** H.A., Kadın, Yaş:54, Adıge, Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 21.02.2107
- K.K.142.** R, D., Kadın, Yaş:64, Adıge, Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 21.02.2107
- K.K.143.** M. A., Kadın, Yaş:79, Adıge, Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 21.02.2107
- K.K.144.** F.T., Kadın, Yaş:53, Adıge, Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 21.02.2107
- K.K.145.** A.T., Erkek, Yaş:57, Adıge, Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 21.02.2107
- K.K.146.** O.B., Kadın, Yaş: 48, Adıge, Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü, 21.02.2017
- K.K.147.** H.G., Kadın, Yaş:53, Adıge, Düzce, Arapçıftlığı, 21.02.2017
- K.K.148.** F. E., Erkek, Yaş:75, Adıge, Düzce, 23.02.2017
- K.K.149.** M. T., Erkek, Yaş: 52, Adıge (Şapşığ), Düzce, Kazukoğlu Köyü, 14.02.2017
- K.K.150.** Ö. T., Erkek, Yaş:36, Adıge, Düzce, Köprübaşı Ömerefendi Köyü,

15.02.2017

K.K.151. Ş.C., Erkek, Yaş:?, Adıge (Abzeh/Brand), Düzce, Hacıatıf Köyü, 15.02.2017

K.K.152. F.Ş., Yaş:?, Adıge (Abzeh/Şaguç), Düzce, Aydınpınar Köyü, 15.02.2017

K.K.153. R.M., Erkek, Yaş:56, Abhaz, Sakarya, Soğuksu

K.K.154. N. A., Erkek, Yaş:, Adıge, Sakarya

K.K.155. K.K., Erkek, Yaş:56, Adıge, İstanbul, 22.04.2017. Çoğulcu Demokrasi Partisi

K.K.156. A.Ö., Erkek, Yaş: 56, Adıge (Şapşığ), İstanbul, 17.04.2017.

K.K.157. E. K., Erkek, Yaş:59, Abhaz, İstanbul, 18.04.2017.

K.K.158. M.Y, Erkek, Yaş:68, Adıge (Abzeh), İstanbul, 24.04.2017.

K.K.159. Y.D., Erkek, Yaş:50, Adıge (Abzeh), İstanbul, Çerkes Fedarasyonu. 27.04.2017.

K.K.160. H.N.O., Kadın, Yaş:34, Adıge (Şapşığ), İstanbul, 24.04.2017

K.K.161. Ö.Ç., Erkek, Yaş:52, Adıge (Besleney), İstanbul, 2017.

K.K.162. Ö.Ç.A., Erkek, Yaş:53, Adıge (Besleney), İstanbul, 2017.

K.K.163. M.E.S., Erkek, Yaş:30, Adıge (Kabardey), İstanbul, 2017.

K.K.164. E.S.Y., Erkek, Yaş:54, Adıge (Kabardey), İstanbul,2017.

K.K.165. D.Ö., Kadın, Yaş:29, Adıge (Abzeh), İstanbul, 26.04.2017.

K.K.166. E.A., Erkek, Yaş: 41, Adıge (Abzeh), İstanbul, 15.04.2017.

K.K.167. E. Y., Erkek, Yaş: 59 ,Çeçen, İstanbul, 18.04.2017.

K.K.168. L.K., Kadın, Yaş:?, Oset, İstanbul, 14.04.2017.

K.K.169. T.A., Erkek, Yaş:43, Abhaz, İstanbul, 08.04.2017.

K.K.170. B.Ş., Erkek, Yaş:47, Abhaz İstanbul.

K.K.171. H.Ö., Erkek, Yaş:46, Abhaz, İstanbul, 08.04.2017.

K.K.172. D.Ö., Kadın, Yaş: 36, Abhaz, İstanbul, 08.04.2017.

K.K.173. İ.G., Kadın, Yaş: 56, Abhaz, İstanbul, 08.04.2017.

K.K.174. S.C., Kadın, Yaş:52, Abhaz, İstanbul, 08.04.2017.

K.K.175. A.U.A., Erkek, Yaş:25, Abhaz, İstanbul, 09.04.2017.

K.K.176. A.Ş., Erkek, Yaş: 31, Adıge (Şapşığ), İstanbul, 09.04.2017.

- K.K.177.** M.Ç., Kadın, Yaş:22, Abhaz, İstanbul, 09.04.2017.
- K.K.178.** M.Ş., Kadın, Yaş: 28, Abhaz, İstanbul, 09.04.2017.
- K.K.179.** P.J.A., Kadın, Yaş: 21, Adıge (Şapşığ), İstanbul, 09.04.2017.
- K.K.180.** S.C., Kadın, Yaş: 36, Abhaz, İstanbul, 09.04.2017.
- K.K.181.** F.D., Kadın, Yaş: 47, Adıge (Kabardey), İstanbul, 22.04.2017.
- K.K.182.** B.E., Kadın, Yaş:65, Adıge (Şapşığ), İstanbul, 22.04.2017.
- K.K.183.** N.O., Kadın, Konej Sülalesi, İstanbul, 22.04.2017.
- K.K.184.** M.E., Kadın, Yaş: 46, Abhaz, İstanbul, 22.04.2017.
- K.K.185.** N. S., Kadın, Yaş:39, Adıge (Abzeh), İstanbul, 22.04.2017.
- K.K.186.** E. B., Kadın, Yaş:55, Abhaz, İstanbul, 11.04.2017.
- K.K.187.** F.A., Kadın, Yaş: 36, Adıge (Kabardey), İstanbul, 11.04.2017.
- K.K.188.** İ.T., Erkek, Yaş: 37, Adıge (Şapşığ), İstanbul, 16.04.2017.
- K.K.189.** J.A.B., Kadın , Yaş:?Oset, İstanbul, 16.04.2017.
- K.K.190.** K.K., Kadın, Yaş:?, Abhaz, İstanbul, 16.04.2017.
- K.K.191.** V.C., Erkek, Yaş:49, Abaza, İstanbul, 16.04.2017.
- K.K.192.** J.D., Erkek, Yaş:?, Adıge (Kabardey), İstanbul, 13.04.2017.
- K.K.193.** S.C., Kadın, Yaş:? Çeçen, İstanbul, 12.04.2017.
- K.K.194.** Ş.A., Kadın, Yaş:55, Abhaz, İstanbul, 12.04.2017.
- K.K.195.** İ. A., Erkek, , Yaş:62, Adıge (Kabardey), İstanbul, 23.04.2017.
- K.K.196.** M.T., Erkek, Yaş:?, Adıge (Kabardey), İstanbul, 19.04.2017.
- K.K.197.** N. T., Kadın, Yaş:51, Karaçay, İstanbul, 24.04.2017.
- K.K.198.** R.T., Erkek , Yaş:76, Adıge (Kabardey), İstanbul, 14.04.2017.
- K.K.199.** R.Y., Kadın, Yaş:67, Adıge (Abzeh), İstanbul, 14.04.2017.
- K.K.200.** N. K., Kadın, Yaş:54, Adıge (Abzeh), İstanbul, 25.04.2017.
- K.K.201.** A.A., Erkek, Yaş:60+, Adıge(Şapşığ), Arıkbaşı Köyü, İzmir, 14.09.2016.
- KK. 202.** E.Ö., Kadın, Yaş: 21, Karaçay, İzmir, 11.11.2016.
- K.K.203.** Ö.Z.Ö., Erkek, Yaş: 60+, Adıge, Maksudiye Köyü, Sakarya,
- K.K.204.** Y.Ö., Erkek, Yaş:30, Adıge, Arıkbaşı, İzmir, 15.11.2016
- K.K.205.** D.Ö., Kadın, Yaş:28, Adıge, Arıkbaşı, İzmir, 15.11.2016
- K.K.206.** Y.B., Erkek, Yaş:45, Karaçay, İzmir, 15.11.2016
- K.K.207.** İ. U., Erkek, Yaş:58, Adıge(Şapşığ), Arıkbaşı Köyü İzmir, 14.09.2016

K.K.208. H.Ö., Erkek, Yaş: 46, Adıge (Şapşığ), Arıkbaşı Köyü, İzmir, 14.09.2016

K.K.209. C.E., Erkek, Yaş:66, Adıge, İzmir, 02.09.2016

K.K.210. S.E., Kadın, Yaş:60+, Adıge, İzmir, 02.09.2016.

K.K.211. D.K., Kadın, Yaş: 82, Adıge (Besleney), İzmir, 12.11.2016

K.K.212. N.K., Erkek, Yaş:83, Adıge (Besleney), İzmir, 12.11.2016

K.K.213. Y.Ö., Erkek, Yaş:26, Adıge, Arıkbaşı, İzmir, 15.11.2016

K.K.214 İ.S.Ö., Erkek, Yaş:43, Adıge, Küçük Mehmetler, Düzce, 05.07.2017.



EK 1: GÖRÜŞME SORULARI

AİLE İLİŞKİLERİ

- 1) Adınız Soyadınız?
- 2) Yaşınız?
- 3) Doğum Yeriniz?
- 4) Mesleğiniz?
- 5) Evli misiniz? Kaç yıllık evlisiniz? Eşiniz Kafkasya kökenli mi?
- 6) Cevap evet ise; bu ailenizin veya sizin geleneksel olarak tercih ettiği bir evlilik miydi? Eşinizin nereli olduğuna dair başlangıçta bir fikriniz yok muydu?
- 7) Cevap hayır ise; eşinizin Kafkasya kökenli olmamasından kaynaklı herhangi bir uyum problemi yaşadınız mı?
- 8) Çocuğunuz var mı? Çocuğunuzun doğumunda uygulanan bir ritüel oldu mu?
- 9) Çocuğunuzun adını kim koydu, herhangi bir ritüel izlendi mi?
- 10) Çocuk yetiştirmede hangi aile bireyi daha etkilidir?
- 11) Çocuğunuz evli mi? Kafkasya kökenli biri ile mi evli? Evli değilse ileride yapacağı evlilikte bu noktada herhangi bir tercihte bulunmasını ister misiniz?
- 12) Aile içerisinde kuşak çatışması yaşanıyor mu? Bu hangi sebepten kaynaklanmaktadır?
- 13) Aile de hâkim kişiler var mıdır? Kadınların ve erkeklerin birbirine saygısı hakkında ne söyleyebilirsiniz?
- 14) Ailenize özgü ölüme ilişkin sürdürülen bir gelenek var mıdır?
- 15) Ne tür aile kutlamaları ya da bir araya gelişler söz konusudur?
- 16) Bir araya geldiğiniz özel günler var mıdır?
- 17) Aile üyeleri hayatlarını nasıl kazanıyorlar? Meslek seçimlerini nasıl yapmışlardır?
- 18) Aile üyeleri zaman içerisinde meslek değişikliğine gittiler mi? Gittiler ise nedenleri nelerdir?
- 19) Aile üyelerinin meslekleriyle ilgili işverenler, sendikalar ve işadamları ile ilişkileri nasıldır?
- 20) Atalarınızdan size kalan değer verdiğiniz ya da sizin için bir anlam taşıyan eşyalar var mı?

İKAMETGÂH

- 21) Aileniz nerede ikamet ediyor? İkamet yeriniz kim tarafından kararlaştırılmıştır?
- 22) Aile ne kadar süredir orada yaşıyor? Daha önce nerede ikamet ediyordunuz?
- 23) Yaşadığınız yerde belirli bir grup hâkim midir? (etnik, dini, mesleki). Farklı bir grup ile herhangi bir anlaşmazlık yaşandı mı?

SÜLALE/ AKRABALAR GÜNÜ

- 24) Hangi sülaledensiniz? Sülalenize özgü bir damga var mı? Var ise bu damganın taşıdığı bir anlam var mı? Bu damgalar nerelerde kullanılırdı?
- 25) Aynı semt/bölgede ikamet eden akrabanız var mı? Var ise ne kadar sıklıkla bir araya gelirsiniz?
- 26) “Akrabalar Günü”:
- 27) Geçtiğimiz yıl Çerkes dernekleri tarafından 24. düzenlenen “Akrabalar Günü” etkinliği ile ilgili bilginiz var mı? Daha önce bu etkinliklerin birinde yer aldınız mı? Bu etkinlik sizin için ne ifade ediyor?

SÜRGÜN

- 28) Sizin ilk iskan edildiğiniz tarih nedir?
- 29) 21 Mayıs 1864 tarihi sizin için ne anlam ifade ediyor?
- 30) Atalarınızın Kafkasya’dan Anadolu’ya sürgünü ile ilgili bilgi verir misiniz? Size bu süreçten nasıl bahsederlerdi?
- 31) Sürgün ile ilgili ağıt var mı bildiğiniz? (Salgın Hastalıklar ile ilgili de olabilir)
- 32) Aile büyükleriniz size Kafkasya’dan bahsediyorlar mıydı? Bahsediyor iseler neler anlatırlardı?
- 33) Kafkasya’dan gelip Osmanlı Devleti’ne çok fazla yerleşmeyip anavatana dönüş yapan var mı?
- 34) Sizin için Çerkes tarihi, Çerkes kültürü ile ilgili anıt niteliği taşıyan yerler var mı? (“Kefken Anıt Mezarı”)
- 35) 21 Mayıs 1864 tarihi sizin için ne anlam ifade ediyor?
- 36) Anma törenlerine katıldığınız oldu mu? Nerede ve ne zaman?

SÜRGÜN SONRASI

- 37) Aile büyükleriniz arasında Osmanlı Devleti’nde ve Cumhuriyet kadrolarında görev yapan kişiler var mıdır? Ne gibi görevler üstlenmişlerdir?

38) Osmanlı Devleti’nde ve Cumhuriyet kadrolarında görev yapan, Kafkasya kökenli topluluk için önemli olarak bildiğiniz isimler var mıdır? (asker, yazar, bürokrat).

39) Kurtuluş Savaşı ve Çanakkale Savaşı’nda cepheye gitmiş aile büyüğünüz var mıdır? Bu konu ile ilgili size aktardıkları anıları var mıdır? Yine Sarıkamış Harekatı ve 93 Harbi’ne katılan aile büyükleriniz var mı?

40) Osmanlı Devleti’nin Kafkas muhacirlerine yaklaşımı hakkında ne düşünüyorsunuz?

8) Türkiye’deki tarih öğretisi hakkında ne düşünüyorsunuz?

TOPLUMSAL DÜZEN VE KÜLTÜR

41) Xabze’nin sizin hayatınızdaki yeri nedir?

42) Xabze’nin uygulanması hakkında gençleri nasıl buluyorsunuz?

43) Xabze’nin yeni kuşaklara aktarılması bakımından Thamade’nin görevini nasıl yorumluyor sunuz?

44) Zexes hakkında ne düşünüyorsunuz? Ailenizin gençleri bu tür toplantılara katılıyor mu?

45) Kafkas toplumu içerisinde kişiler ya da gruplar arasında bir çatışma olduğunda bu nasıl çözülür?

46) Vunafe nedir? Ne zaman ve ne için yaparsınız? “Jile Vunafeler (Genel Toplantılar)” Kafkas toplumu için ne gibi bir önem taşıyor?

47) Topluluk gurur ya da birliğin sergilenmesine neden olan olaylar nelerdir? Ne yaşandığı zaman Kafkas toplumu birbirine daha da kenetlenmiştir?

48) Düğünlerinizi anlatırmısınız, hangi örf-adetler uygulanır?

49) Misafirlik hakkında ne düşünüyorsunuz?

50) Çerkesler için at ne anlama gelir?

51) Bir bedensel pratik olarak Çerkes dansları size ne gibi bir duygu hissettiriyor?

İDEALLER

52) Bayrağınız sizin için ne anlam ifade ediyor?

53) Kafkasyalı mensubiyeti size neler hissettiriyor?

54) Anadilin Kafkasyalı kimliği açısından önemi nedir? Bu dilleri çocuklarınıza öğretiyor musunuz?

55) Bu derneklerin faaliyetlerinden haberdar oluyor musunuz? Hangi yolla? Bu derneklerin kültür aktarımına katkısı konusunda düşünceleriniz nelerdir?

- 56) Türkiye'deki siyasi gelişmelerin, kimlik ve kültürünüzü devam ettirmek bakımından olumlu ya da olumsuz bir etkisi olduğunu düşünüyor musunuz?
- 57) Anavatana dönüş ideali hakkında düşünceleriniz nelerdir?



TEŞEKKÜR

İlk olarak tüm lisansüstü eğitimim boyunca yolumu aydınlatan, beni cesaretlendiren, geliştiren ve desteklerini hiç esirgemeyen çok kıymetli Hocam Prof. Dr. Abdullah Temizkan'a çok teşekkür ederim. Üzerimdeki emeğiniz tarif edilemez.

Ayrıca, Prof. Dr. Abdullah Temizkan yürütücülüğünde gerçekleştirilen 115K357 sayılı "Türkiye'de Yaşayan Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları Üzerine Bir Araştırma" isimli Tubitak 1001 projesinde bursiyer olarak her aşamasında aktif olarak görev alma fırsatı bulabildiğim için TUBİTAK'a çok teşekkür ederim.

Doktora tez savunma jürisinde yer alan değerli hocalarım, Prof. Dr. Osman Karatay, Muhammet Şen, Prof. Dr. Halil Saim Parladır ve Doç. Dr. Mikail Acıpınar'a çalışmamı zenginleştiren önemli katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Proje ve tez çalışmam kapsamında gerçekleştirdiğimiz alan çalışması süresince tüm samimiyetiyle bize kapılarını açan, misafir eden ve en önemlisi katkı sağlayan birçok isim var. Onların samimiyeti olmasaydı bu kadar derinlemesine bilgiler elde edilmezdi. Şimal Özcan, Semra Yılmaz, İbrahim Ude, Hilal Erdoğan, Hanife Gür, Memduh Ceylan ve sayabileceğim daha bir çok isim... Onların nezdinde, bugüne uzanan dostluklar kurabildiğim için tüm katılımcılarımıza çok teşekkür ederim.

Değerli annem ve babam eğitime verdikleri önem o kadar kıymetli ki benim için. Her zaman olumlu yaklaşımlarıyla beni dik tutan anneme ve babama çok teşekkür ederim.

Eşim, Dr. Ömer Alper Erdem'e doktora sürecimde hayatımıza dahil olan çocuklarımızla yürüdüğümüz bu zorlu yolda, benimle beraber verdiği her mücadele için teşekkür ederim.

Ve son olarak kızım Umay ve oğlum Alptuğ. Anneniz olmak beni her alanda güçlü kılıyor. Varlığınıza minnettarım...

ÖZGEÇMİŞ

Eğitim Bilgileri

• **Yüksek Lisans:** Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, (2007-2010)

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Abdullah Temizkan

Tez Konusu: XIX. Yüzyılda Kafkasya’da Salgın Hastalıklar ve Karantina Önlemleri

• **Lisans:**

Kırıkkale Üniversitesi, İ.İ.B.F. Uluslararası İlişkiler Bölümü, (2002-2007)

Kırıkkale Üniversitesi, İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Bölümü, “Çift Anadal Programı”, (2003-2007)

Wyższa Szkoła Gospodarki Alcide de Gasperi University of Euroregional Economy, Varşova, Polonya, “Erasmus Öğrenci Değişim Programı”, (16.09.2006-16.01.2007)

Projeler

• Kafkasya Kökenlilerin Hafıza Mekânları Üzerine Bir Araştırma. 115K357 TÜBİTAK 1001 Programı, Bursiyer, Yürütücü: Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN, 2015-2018.

Yayınlar

Makale

• Erdem, T. 2019. “Üçüncü ve Dördüncü Kuşak Göçmenlerdeki Etnik Kimlik Algısı ve Sembolik Etnisite”. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 19 (1), 27-36.

• Çatalkılıç, D., Erdem, T. 2018. “Çerkes Toplumunda Bir Hafıza Mekânı Olarak Zehes”. Karadeniz Araştırmaları Dergisi, 58, 160-167.

Kitapta Bölüm

• Erdem, T. 1864 Kafkas Göçü Öncesinde Ve Göç Sırasında Yaşanan Salgın Hastalıklar, s. 173-202. 1864 Kafkas Tehciri Kafkasya’da Rus Kolonizasyonu, Savaş ve Sürgün, Editör Mehmet Hacısalıhoğlu, Yıldız Teknik Üniversitesi Balkan ve Karadeniz Araştırmaları Merkezi & İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul, 2013.

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme

- Şener Aktürk, Almanya, Rusya ve Türkiye’de Etnisite Rejimleri ve Milliyetçilik, Karadeniz Araştırmaları Dergisi, 52, 307-309, 2016.
- Oliver Bullough, Bırakın Şanımız Yürüsün- Kafkasların Yiğit Halkları Arasında Seyahatler, Karadeniz Araştırmaları Dergisi, 45, 253-256, 2015.

Bildiriler

- Türkiye’de Yaşayan Kafkasya Kökenlilerde Mekân- Bellek İlişkisi Bağlamında “Kafkasya” Tasavvuru, Hafıza Mekânları Çalıştayı, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir, Türkiye, 27 Nisan 2018.
- 1864 Kafkas Göçü Öncesinde ve Göç Sırasında Yaşanan Salgın Hastalıklar, 146. Yılında 1864 Kafkas Göçü Sempozyumu, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 6-7 Aralık 2010.