

SOSYAL VE KÜLTÜREL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ (SKAD)
THE JOURNAL OF SOCIAL AND CULTURAL STUDIES (JSCS)

Derginin Sahibi

Fen Edebiyat Fakültesi adına,
Prof. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu
Owner of the Journal
Prof. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu

Editör

Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan
Editor
Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan

Yardımcı Editör

Dr. Öğr. Üyesi Handan Akyiğit – Dr. Öğr. Üyesi Adem Bölükbaşı
Arş. Gör. Ali Öztürk -Arş. Gör. Meryem Küçük
Assistant Editor

Assist. Prof. Dr. Handan Akyiğit – Assist. Prof. Dr. Adem Bölükbaşı
Rsc. Assist. Meryem Küçük - Rsc. Assist. Ali Öztürk

Sekreteryaya

Arş. Gör. Ali Öztürk
Arş. Gör. Meryem Küçük
Arş. Gör. Mehmet Murat Şahin
Secretariat
Rsc. Assist. Ali Öztürk
Rsc. Assist. Meryem Küçük
Rsc. Assist. Mehmet Murat Şahin

Taranan İndeksler:



ASOS Index, SOBİAD İndeks, Index Copernicus

ISSN: 2149-2778

e-ISSN: 2667-4718

Cilt/Volume: 5

Sayı/Issue: 11

Yıl/Year: 2019

Baskı/Publication: SAGE Yayıncılık Rek. Mat. San. Tic. Ltd. Şti.
Kazım Karabekir Cd. Uğurlu İş Merkezi No: 97/24
Tel: 0 312. 341 00 02 İskitler/ ANKARA
(Sertifika no: 14721)

Tasarım/Design : FCR Yayın Reklam, 0312. 310 08 60

İletişim/Contact : Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Esentepe Yerleşkesi, 54187 Serdivan/Sakarya

Tel/Phn : 0 264 295 59 46

E-posta : fef@sakarya.edu.tr

Not: Dergiye makale göndermek için <http://dergipark.gov.tr/skad> adresine mail gönderebilirsiniz. Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki sayı olarak yayınlanmaktadır. Her sayı için editörle birlikte bir sayı editörü de görev alır. Bu dergide yayınlanan makalelerin bilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir; fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak bilimsel amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Note: In order to submit manuscripts to the journal you can send email to the editors, <http://dergipark.gov.tr/skad>. Journal of social and cultural studies is a peer-reviewed and refereed journal publishing articles three times a year in various disciplines of social sciences. The journal, however, is published with a specific topic for its each issue. There is an additional 'issue editor' who serves as co-editor for each special issue. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors. Editors are not responsible for ideas. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Yaşar Ertaş (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Hıra (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Haşim Şahin (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Fahri Çakı (Balıkesir Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Orçan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ferhat Tekin (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf Genç (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Gülsemin Hazer (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Tufan Çötök (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Handan Akyığıt (Sakarya Üniversitesi)

Bilim Danışma Kurulu / Scientific Board

Prof. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahmi Karakuş (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Karakaş (Aydın Kocatepe)
Prof. Dr. Ertan Özensel (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)
Prof. Dr. Arif Bilgin (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Köksal Alver (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram Ali Kaya (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir Canatan (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Fatih Andı (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. Feridun M. Emecen (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin Sanoğlu (Trakya Üniversitesi)
Prof. Dr. Lauren Mignon (İngiltere)
Prof. Dr. Berch Berberoglu (Nevada Üniversitesi- ABD)
Prof. Dr. Mehmet Mehdi Ergüzel (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsin Macit (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Necdet Ertuğ (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya Kurşun (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdülhamit Kırmızı (İstanbul Şehir Üniversitesi)

Sayı Hakemleri / Referees for this Issue

Prof. Dr. Hacı Musa Taşdelen (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ersel Kayaoğlu (İstanbul Üniversitesi)
Doç.Dr. Metin Kılıç (Düzce Üniversitesi)
Doç. Dr. Tülay Metin (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf Genç (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Sevim Atila Demir (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Ziya Gökçek (Marmara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Elif Madakbaş Gülenler (Uludağ Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Erkan Dikici (Gümüşhane Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun Dikbıyık (Namık Kemal Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Meryem Serdar (Sağlık Bilimleri Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Özkan (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Osman Metin (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zehra Odabaşı (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Kenan Göçer (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Suveren (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Aydın Aktay (Sakarya Üniversitesi)
Arş. Gör. Mehmet Murat Şahin (Sakarya Üniversitesi)
Arş Gör. Muhterem Uysal (Bingöl Üniversitesi)
Araştırmacı/ Uzman Zehra Hopyar (Sakarya Üniversitesi)
Araştırmacı/ Uzman Feyza Akınerdem (Boğaziçi Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Mehmet Birekul / 231

Erken Dönem Sosyal Bilim Düşüncesinde Hegemonik Bir Söylem Olarak “İlkellik”
“Primitivity” as a Hegemonic Discourse in the Early Social Science Thinking

Ferhat Tekin / 253

Hafıza Ortamından Tüketim Nesnesine Dönüşen Ev
House Transformed From Memory Environment To The Object Of Consumption

Refika Zuhâl Gılıç / 275

Batı Kültüründe Oryantalizm, Müslüman Türkleri Ötekileştirme Çabaları Ve
Çevirilerdeki İmgesel Yansımaları
*Orientalism In The West Culture, The Efforts For Marginalization Of Muslim Turks And
Fictional Reflections in Translations*

Mehmet Tayfun Amman-Sümeyye Demircioğlu / 293

Sakarya Üniversitesi Öğrencilerinin Büyü ve Fala Yönelik İnanç ve Uygulamaları
Sakarya University Students' Beliefs and Practices About Magic and Fortune

Seyhan Atak / 325

Tedavi Yöntemleri Açısından Selçuklu ve Bizans Pratikleri'nin Tahlili
An Analysis Of The Seljuk And Byzantine Practices Apropos Of Treatment Methods

Hüseyin Aydın / 347

Baudrillard'ın Simülasyon Kuramında Kitle İletişim Araçlarının Yeri
The Place of Mass Media in Baudrillard's Simulation Theory

Recep Yıldız, Sadık Emecen / 359

Hayatı Anlamlandırmada Kuşaklar Arası Farklılıklar:
Üç Kuşak Karşılaştırmalı Analizi
*Differences between Generations in Meaning of Life:
Comparative Analysis of Three Generations*

Kitap Değerlendirmesi

Elmas Karakaş / 383

Yazar: Jack Goody

Mit, Ritüel ve Söz, Küre Yayınları, 2017

Erken Dönem Sosyal Bilim Düşüncesinde Hegemonik Bir Söylem Olarak “İlkellik”

*“Primitivity” as a Hegemonic Discourse in the Early Social
Science Thinking*

Mehmet Birekul*

Öz

Konusu gerçek insanlar olan sosyal bilimlerin bilimsel rüştünü ispat ediş süreci dikkate alındığında modernite merkezi bir önem taşımaktadır. Moderniteyi bir tarih yapma projesi olarak ele aldığımızda ise sosyal bilimlerin konu aldığı gerçek insanın yerini tarih içerisinde yeniden konumlandırılan bir insan modeli dikkat çekmektedir. Öyle ki tarihsel zamanı antikçağ, ortaçağ ve modern olarak üçlü bir kategori içerisinde ele alan Batılı / Modern anlayış, Batı dışı tüm kültürlerin aksine kendisini modern tarihselliği ile tanımlamaktadır.

Bu anlamda sosyal bilimlerin doğuşunda doğa bilimlerindeki pozitif gelişmeler ve bilginin kaynağı olarak aşkın bir kaynaklıktan insanın egemenliği altında bir bilgi üretimine geçiş sürecinde antropolojik / sosyolojik gerçekliğin üzerinde hegemonik bir söylem haline getirilen “ilkel” kavramsallaştırması önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle ilk dönem sosyal bilimcilerinin çoğu bu anlamda modern dünya öncesi insanın tekamülünü tamamlamadığı ve kendi tarihlerinin edilgen nesnelere oldukları varsayımını desteklemişlerdir. İlk dönemde gerçekleştirilen pek çok teoride de bu anlayışın ürettiği ilkel söylemi etkin bir biçimde kullanılmıştır. Bu çalışma sosyal teorinin doğuşunda, özellikle Antropoloji ve Sosyoloji’de üretilen pek çok teorinin arka planında yer alan ve zamanla bir hegemonik söylem haline alan “ilkel” kavramsallaştırmasını tartışmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kavramlar: *Modernite, Sosyoloji, Antropoloji, İlkel, Yerel, Hegemonya*

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mbirekul@gmail.com, mbirekul@konya.edu.tr
Bu makale 5-7 Mayıs 2016 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi’nde sunulan ve basılan bildirinin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 28 Aralık 2018

Abstract

When the process of proving their adequacy in terms of being scientific is considered, modernity keeps a central role on the social sciences, which mainly subject the real people. On the other hand, if we take modernity as a project of history-making, newly-oriented human model within the history, which is against the real people subjected by the social sciences, becomes more remarkable. In fact, modern/Western understanding, which recognizes the history under a triple category called ancient time, medieval age and modern era, defines itself by its own modern historicity in contrast to all of the other non-Western cultures.

Within this context, the conceptualization of "primitivity", which is transformed as a hegemonic discourse over anthropological/sociological reality during the process of the emergence of the social sciences, positive developments on the natural sciences, and the transmitting to the production of knowledge under the sovereignty of human from a transcendental sourcing, keeps an important status. Especially, most of the earlier social scientists supported the assumptions that pre-modern human has completed its maturation and they were the passive subjects of their own history. This "primitive" discourse, created by this understanding, had been actively used in many first period theories. This study aims at discussing the conceptualization of "primitive", which has been behind the emergence of the social theory, especially on the background of the theories in Anthropology and Sociology, and becomes a hegemonic discourse in time.

Keywords: Modernity, Sociology, Anthropology, Primitive, Local, Hegemony.

1. Giriş: Bir Tarih Yapma (İlerleme) Projesi Olarak Modernleşme

Avrupa’da 17. yüzyılda meydana gelen teknolojik birikim ve ekonomik büyüme ile başlayan ve adına “modernleşme” denilen kurumsal ve kültürel değişim süreci, etkileri dünya çapında görülen yeni bir hayat tarzı ve sosyal örgütlenme biçimi meydana getirmiştir. “Modern” olmak, artık düne ait olmayan ve eskisinden farklı yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir (Aslan ve Yılmaz, 2001: 93). Bu anlayışın teorik zemindeki en önemli kavramsallaştırması ise ilerlemeci yaklaşım olarak kendisini göstermiştir. Zira modern toplum geleneksel toplumdaki farklı olarak durağanlığın değil ilerlemenin başat olduğu bir toplumdur ve ilerlemenin temelinde de insanı köleleştirdiği iddia edilen gelenek ve dinden kurtuluş yatmaktadır.

Bu anlayış aynı zamanda sürekli ileriye doğru akan bir tarih anlayışını da beraberinde getirmiştir. Başka bir deyişle batılılaşma süreci özellikle bilimsel ilerlemeyi gerçekleştiren Batı toplumları için yeni bir tarih yapma fırsatını da kendilerine sunmuştur. Modernleşme ile birlikte pek çok disiplinde olduğu gibi tarih için de geçmiş bir yerde konumlandırılan ama ilerlemeci paradigma ile geleceği kuşatan bir anlayış esas alınmış ve zaman Antikçağ, Ortaçağ ve Modernlik olarak üç büyük dilimde geleceğe doğru hızlanarak yol almakta olan bir olgu olarak yeniden tanımlanmıştır. Bu anlamda Batı, Batı dışı tüm kültürlerin aksine, kendisini modern tarihselliğiyle tanımlamaktadır. Bu sayede, modernliğin süreksizliklerine (gelenekten kopuşuna) rağmen “Batı” kendi geçmişini organik bir süreklilik olarak taşımaktadır. Bu öyle bir sürekliliktir ki “Yunanlılar ve Romalıları” ile “İbraniler ve İlk devir Hristiyanları”ndan başlayıp “Latin Hristiyan Dünyası” “Rönesans” ve “Reform”dan geçerek modern Avrupalıların “evrensel medeniyet”ine ulaşır (Asad, 2014: 30-31).

Bu anlayışın içerisinde Doğu toplumları için biçilen rol ise Batının kendi için üretmiş olduğu kimliğin varoluş sebebi olan zıtlığın kendisidir. Bu zıtlık Batının ne olduğunu Batının ne olmadığı üzerinden tanımlama gayretini içermektedir. Hegelci bir bakışla Batı düşüncesi kendi kimliğini, olumsuzladığı bir Doğu medeniyeti üzerinden kurgulamış ve bakış açısı özellikle 19. yüzyılda

Batıda teorileştirilen bir Doğu anlayışıyla kendisini göstermiştir. Batıda kurgulanan teori Doğu toplumlarını yerinde inceleyen sosyologların ve antropologların önyargılı bakışları içerisinde teorilerini aradıkları bir Doğu çalışması ile sonuçlanmıştır. Bu teorik ve pratik çalışmaların en somut kavramlarından birisi de “ilkellik” kavramıdır. Öyle ki 19. Yüzyıl Batılı filozoflarının pek çoğu için gerek Doğunun gerekse Batının kavramsallaştırılması için önemli bir anahtar olarak bu kavramın kullanıldığı görülmektedir. Bir bakıma ilkellik üzerinden Doğu toplumları kültür öncesi bir doğa durumuna hapsedilmiştir.¹ Bu çerçeve içerisinde bu çalışma özellikle sosyal bilimlerin modern bir disiplin olarak doğuşundan bugüne pek çok farklı tezahürlerle kendisini gösteren “ilkellik” tartışmasını² özellikle erken dönem sosyologları ve antropologlarından temel isimler üzerinde tartışmayı hedeflemektedir.

2. Antropoloji ve Modern Tarih Anlayışı

Batılı anlamda Doğu kültürüne yaklaşımın sosyal bilimlerdeki en önemli adımlarını antropologların attığı söylenebilir. Bu nedenle ilk dönem antropologlarının çalışmaları modern Batı anlayışının teorik zemini için son derece önemlidir.³ Zira bu dönemde antropolojinin temel konu alanlarının Avrupalıların Avrupalı olmayan halklarla karşılaşmasının doğal bir sonucu olan karşılaştırmadan ziyade modern olmayan, yerel, geleneksel ve ilkel görülen Doğunun Batı karşısındaki yetersizliğinin ortaya konulması olarak şekillendiği söylenebilir.⁴

Saha deneyiminin Antropoloji geleneği ile geliştiği söylenebilmekle birlikte ilk antropologların daha çok masa başı bir teori ürettik-

1 Geniş bilgi için Bkz: Sahlins, 2010, 23 vd.

2 İlkellik ve uygarlık eksenindeki tartışmalar günümüz Sosyal Bilimlerinde de önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin Mestrovic, (2004,9) insanın uygarlık tarafından evcilleştirilemeyeceğini iddia ederek ilkellik / uygarlık ayrımına önemli bir teorik eleştiri getirmektedir. Yer yer günümüz sosyal bilimcilerin görüşlerine de başvurulmuş olsa da bu çalışmanın odağı sosyal bilimlerin doğuşunda bu konunun ele alınış biçimidir.

3 Ayrıca geçmişin yeniden tasarlanması hakkında Bkz: Braidwood, 2008

4 Geniş bilgi için Bkz: Feuchtwang, 2008 ve James, 2008

lerinin söylememiz mümkündür. Öyle ki ilk dönem antropologlarının pek çoğunun temel veri alanları bu bölgede görev yapan tüccarlar ve misyonerlerdir. Pek çok antropolog çözümlmelerini zihinlerinde kurgulanan Doğu tasarımı ölçüsünde gerçekleştirmişlerdir. Antropoloji 19. Yüzyılda Britanya’da ortaya çıktığında antropologlar yalnızca gezginler ve “o noktadaki adamlar” tarafından toplanan not destelerini bir araya getiren “düşünürler” ve entelektüellerdir. Genelde bu dönemin eğilimi Darwin’inkine benzeyen fikirlerle toplumları sınıflandırmak ve kıyaslamak ve bir kültürün vahşilikten uygarlığa nasıl evrimleştiğini göstermektir (Edles, 2006:193). Van Maanen bu anlamda Antropolojinin her zaman doğrudan gözleme bağlı olmadığını şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Bongo Bongo’yla göz göze gelmek bir yana, etnografya çoğunlukla yazıhanelerinde oturup kalan antropologlarca sürdürülen ya da katı bir görüşme biçimine dayalı geleneksel sayıp-sınıflandırılan sosyal bilim olarak sürdürülen spekülatif bir toplumsal tarih biçimidir. Bu analizler etnosentrik varsayımlar ve empoze edilmiş kategorilerle yapılmış ve hemen tamamıyla insanların ne yaptığını değil ne dediğine dayandırılmıştır” (Van Maanen, 2011:16).

Saha araştırmaları yapan ilk antropologlardan biri olan Malinowski’ye göre Antropoloji, Batının teorik zeminini toparlayıcı bir bilim olarak ortaya çıkmış ve henüz işlenmemiş alanları ele geçirmiştir. Böylece psikolojinin, tarihin, arkeoloji, sosyoloji ve anatominin yani sosyal bilimlerin ve doğa bilimlerinin meşru çalışma alanlarına sakıncalı bir biçimde yaklaşmıştır. Bu süreçte gelişme öğretisi olarak da kendisine tarih öncesinin keşfini belirlemiştir (Malinowski, 1992: 41-42).

Antropolojinin tarih öncesine olan keşfinde Batı dışı toplumlar ve özellikle de coğrafi keşiflerle yeni karşılaşılan halkların tanımlanması önemli bir yer tutmaktadır. Coğrafi keşiflerle karşılaşılan “insan tipi” bu ayırım içerisinde yerini bulmayan başka bir ifadeyle kadim kültürel birikimin yeni karşılaştığı ve tanımlama ihtiyacını hissettiği bir alan olarak belirmişti. Üstelik keşiflerin egzotik betimlemeleri ise bu soruları derinleştirmekteydi. Burada kullanılan en önemli çıkış yolu Rönesans’la birlikte geliştirilen “yaba-

ni” kavramsallaştırması olarak dikkat çekiyordu. Afrika ve yeni dünyadan dönen kaşiflerin yabaniler hakkında anlattıkları Hristiyan Avrupalıların akrabalığının epey sorunlu olduğu bir insan, Doğulu insan algısını da şekillendiren önemli bir fenomen olarak karşımıza çıkıyordu. Hatta bazı yazarlar bu canlının pek de insan sayılamayacağını savunmaktaydı.⁵

Kaşiflerin bu “başka insan” ile ilgili sözlü izahlarının yanında bu bölgelerden getirdikleri insanları topluma sunmak suretiyle yaptıkları uygulamalar da bu anlayışı derinleştirdi. Kristof Kolomb, Lizbon limanına dönüşünde beraberinde *Arawack* dil grubunun *Taino* adı verilen kültürüne mensup yedi Kızılderili’yi kaçırp getirmişti. Müteakip yıllarda diğer kaşiflerin getirdiği Kızılderililer Avrupa’nın diğer başkentlerinde sergilenmeye başlandı. Fransa’ya getirilen ilk Kızılderilileri 1506’da Thomas Aubert kaçırmıştı. Reuen’a götürülen bu Kızılderililer bir Paris kroniğinde “is rengi, kara saçlı, dili var dini yok” diye tasvir ediliyordu. 1565’te Bordeaux’da bir festival sırasında 300 silahlı, on iki ülkeden esirleri teşhir ediyordu. Ülkeler arasında Yunanistan, Türkiye, Arabistan, Mısır, Amerika, Serendip, Kanarya Adaları ve Habeşistan da vardı. Şehir surlarının dışında yüzlerce yerleşimcisiyle kurulan gerçek bir yabani köyünde bir çoğu Afrika’dan kaçırılmış insanlar yaşıyorlardı.

17. yüzyıl sonları ile 18. yüzyıl başlarında ulaşılan nihai çözüm, iki eski fikir olan varlık zinciri ile genetik ilkenin senteziydi. Buna göre “formların mekânsal düzeni tarihsel, gelişimsel yahut ev-

5 Asad’a göre bu yaklaşım içerisinde üretilen bilginin zihni altyapısını oluşturan en temel alan ise Hristiyanlığın insana bakışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern Antropolojinin en temel soru(n)larından birisi beşeri çeşitliliği nasıl izah edecekleriydi. Zira insanın yaratılış öyküsüne dayanan dini inanç alanı böyle bir çeşitliliği izah etmekte zorluk alanları oluşturmaktaydı. (“Tanrı insanı yarattığında onu kendine benzer kıldı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı ve kutsadı. Yaratıldıkları gün onlara “İnsan” adını verdi.” Bkz: Kitab-ı Mukaddes Yaratılış, 1:1-4) (Asad, 2014: 32). Zira Hristiyan dünyanın zihninde insanlık ayrımı genel anlamda mümin ve pagan ayrımına dayanıyordu. İnananlarla daha önce karşılaştıkları kendi dinlerine inanmayan insanlar ayrımı Hristiyan geleneğinin kadim anlayışlarından birini salık veriyordu (Aydın, 2013: 370).

rimisel diziler haline getirilmişti. Böylece tüm insanlara ortak bir insan doğası verildi ancak bu insan doğasının farklı olgunluk aydınlanma aşamalarında bulunduğu varsayıldı. Üç çağa ayrılan tarihe, tarih öncesi çağ da –“ilkel” insan devri- eklendi. Çağdaş “yerel halklar” tarihöncesi dönemle eşleştirildiği gibi, kimi halklarda ortaçağa yerleştirilebildi. İnsanın Kitab-ı Mukaddes’teki yaratılış ve düşünüş hikayesini muhafaza etmeye dönük en baştaki endişelerin yerini, Avrupa’nın dünya hakimiyetinin seküler öyküsünü “gelişme diliyle” öyküleme kaygısı aldı (Asad, 2014: 32- 33). Bu anlamda Antropoloji, Batının tanımlamalarını etkilemiş, modernliğe giren ya da direnen yerel halkları derinleştirilmiş bir bakışın ötesinde hegemonik bir söylemle “ilkel” kavramsallaştırılması içerisinde Batının ötekisi olarak inşa etmişti.

Burada ilginç bir örnek olması bakımından Malinowski’nin “İlkel Toplum” adlı kitabının girişinde Batılı antropologların araştırmaya tabi tuttıkları Doğu toplumlarındaki yasalar ile ilgili bakış açısını aktaran cümleleri dikkat çekicidir. Kuper (2005: 3) ilkel toplumun icadı ile ilgili yazmış olduğu kitabında (The Reinvention of Primitive Society Transformations of a Myth) ilkel toplumun ilk araştırma konusu edilmesinin hukuk alanında olduğu belirtmektedir. Henry Maine , Johannes Bachofen , J. F. McLennan , Lewis Henry Morgan gibi araştırmacılar da ilk olarak özellikle evlilik, akrabalık, aile, mülkiyet, devlet gibi konuları ele almaktadır.⁶ Bu açıdan Malinowski’nin (1998: 8-9) şu cümleleri çarpıcıdır:

“İlkel ırkların kabile yaşamında yürürlükte olan tüm küçük güncel yaşam uğraşlarına olduğu kadar, fantastik, heyecanlı, önemli ya da kutsal toplumsal yaşamın büyük edimlerine kadar hepsine bu yasalar ve düzen yön verir. Bununla birlikte, antropolojinin tüm dalları ve ilkel yasaların incelenmesi, çok daha az incelenmiş ve çok daha az doyurucu olmuştur. Antropolojinin ilkel tüze ve onların yöne-

6 Burada ilk oryantalistlerin de İslam toplumlarına bu şekilde yaklaştıklarını da belirtebiliriz. Örneğin W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia isimli eserinde İslam öncesi Araplardaki evlilik ve akrabalık ilişkilerini derinlemesine ve yasalar bağlamında incelemiş ve kendisinden sonra etkilediği pek çok sosyoloğun –Durkheim örneğin- Doğu toplumlarına bakışında etkili olmuştur (Bkz, Smith, 1907)

tim biçimi üzerine gıntımızdeki gibi her zaman bir ayrılığa düşmediğini söylemek de yine burada önemlidir. Bundan elli yıl kadar önce, (Bu bölüm 1926 yılında Londra’da Crime custom in Savage Society” adı altında yayımlanmıştır.) ilkelerin yasa uygulaması üzerine gerçek bir araştırma salgını özel olarak Avrupa anakarasında ve daha özel olarak da Almanya’da ortaya çıktı. Bu akımın gerçekleştirdiği çalışmaların kapsamının ve niteliğinin amacını sosyologlara anımsatmak için Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft dergisi çevresinde toplanan Bachofen, Post, Bemhöft, Kohler ve diğerlerinin adlarını burada anmak yetiştir. Bununla birlikte, bu çalışmaların bir kusuru vardı, çünkü bu çalışmalar çoğunluğu amatör olan ilk etnografların verilerine dayanıyordu; oysa yetkili uzmanların gerçekleştirdiği ve yerinde yapılan modern araştırma yöntemiyle ne istendiği, sorunun gerektirdiği derin bilgiler o dönemde henüz bilinmiyordu. Oysa ilkel yasama gibi soyut olduğu kadar karmaşık olan bir konu üzerine yapılan amatörcü gözlemler bir değer taşımazlar. İlkel toplumlarda yasamanın incelenmesine kendini veren tüm ilk Alman bilginleri “ilkel karışık yaşama” ve “grup evliliği” varsayımının yandaşıydılar; benzer şekilde, çağdaşları İngiliz vatandaşı Sir. H. Maine de, ataerkillik kuramına aşırı bağlılıkla durumu yanlış değerlendiriyordu. Avrupa anakarasında ilkel hukuk üzerine çalışmaya girişen bilginlerin çoğunun çabası (boşuna yapılmış çalışmalar), Morgan’ın çalışmalarını doğrulama amacını taşıyordu. “Grup evliliği” mitolojisi, kendi gölgesini tüm kanıtlamalar ve tüm betimlemeler üzerine yansıtıyordu ve “grup sorumluluğu”, “grup adaleti”, “grup mülkiyeti”, “komünizm” gibi kavramların yardımıyla kurduğu tüm tüzel yapıları iyileşmez bir kusurla vuruyordu; sözün kısası, ilkelerde hukukun yokluğunu ve bireysel zorunlulukları bir dogma olarak kabul ediyordu. Tüm bu düşüncelerin temelinde şu postula vardı: İlkel toplumlarda bireye kabile, grup ya da sürü tümüyle egemen olur ve birey topluluğun buyruklarına, geleneklerine, toplumun kanılarına kölece bir edilgenlikle boyun eğer; ona büyü yapılmıştır adeta. Bu postula, ilkelerin anlayışı ve toplumsal yaşamı üzerine yapılan yeni tartışmalarda hâlâ önemli bir rol oynuyor ve özellikle Durkheim’in Fransız okulunda, çoğu Amerikan ve Alman çalışmalarında, bu arada kimi İngilizce yapıtlarda bulunuyor.”

Malinowski'nin de belirttiği gibi 19. Yüzyılın sonlarında dahi yapılan araştırmalar amatör etnoğrafların yaptığı ve belli bir düşünceyi olumlamaya yönelik çalışmalardı. O'nun deyimiyle bu boşuna yapılan çalışmalar kendilerinden sonra gelen pek çok düşünürü de etkileyen temel postulları üreten argümanlar olarak kendilerini gösterdiler.

Benzer bir örnek olarak Claude Levi Strauss “Hepimiz Yamyamız” isimli kitabında etnologların, biyologların ve antropologların yerli halklar üzerine yaptıkları araştırmalardaki önyargılarını çarpıcı bir örnek üzerinden aktarır.⁷ Strauss, 1950'lerde Yeni Gine'nin içindeki dağlarda keşfedilen bir hastalığın yerel insanın yamyamlık köklerine dayandırılmasını bir önyargı olarak değerlendirir ve günümüzde modern tıpta benzer hastalıklarla eşleştirerek durumu ironik bir şekilde eleştirir ve şu cümlelerle bunu ifade eder:

“Yamyamlığın geçmişteki ya da halihazırdaki mevcudiyetini inkar eden yazarlar, bu mefhumun vahşiler ile uygarlaşmışlar arasındaki uçurumu daha da büyütmek için bulunmuş olduğunu ileri sürerler. Kendi vicdanımızı rahatlatmak ve üstünlüğümüze inancımızı teyit etmek amacıyla, yanlış bir biçimde, infial yaratan örf ve inanışlar atfetmişizdir vahşilere.” (Strauss,2014a: 105)

Yine Strauss, “Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji” isimli kitabında da modern dünyanın kesin bir inançla bağlandığı ilerleme fikrinin bugün ne tür zafiyetler oluşturduğunu betimlerken bir taraftan da ilkellik / modernlik ayrımının Batının kendi modellemesi olduğunu ve toplumsal zeminden uzak olduğu için bugüne cevap üretmediğini itiraf etmektedir:

Uzun zamandır bel bağlanan, asla sekteye uğramayacak bir maddi ve manevi ilerlemeye duyulan inanç da en büyük krizini yaşıyor. Batı tipi uygarlık, vaktiyle kendi kendisi için geliştirdiği modeli yitirdi ve bu modeli diğer uygarlıklara artık sunamıyor. Öyleyse, gözlerimizi başka yöne çevirip, insanlık durumu hakkındaki tefek-

7 Barbarlık hakkında Levi-Strauss'un yaklaşımına benzer bir değerlendirme için bkz: Henry, 1996

kürlerimizin hapsolduğu geleneksel çerçeveleri genişletmemizin zamanı gelmedi mi? Uzun zamandır içine sıkışıp kaldığımız dar ufka ait toplumsal deneyimlerden daha çeşitli ve farklı deneyimleri bu tefekkürlere dahil etmemiz gerekmiyor mu? Batı tipi uygarlıklar, kendi köklerinde doğup filizlenecek bir şeyler bulamadığında, nispeten yakın bir zamana kadar etkisi altına alamadığı ve uzun zaman hor gördüğü mütevazı toplumlardan, genel olarak insanlık, özel olarak da kendi hakkında bir şeyler öğrenemez mi? (Strauss, 2014b, 15)

Yine hayatı boyunca ilkel toplumların sahip oldukları fikirler, dinsel ve ahlaki görüşleri üzerine araştırmalar yapan ünlü Amerikalı Antropolog Paul Radin'in ilkel insan üzerine yapmış olduğu tanımlama da (Primitive Religion isimli kitabında) hayli dikkat çekicidir. Ona göre ilkel insan her zaman belirsizlikten korkmuştur. İnsanların yaşam mücadelesinde başarıyı ya da başarısızlığı belirleyen çok önemli etmenlerin rastlantısal niteliği, sonucun önceden kestirilemezliği, yaşam denkleminin içindeki onca bilinmeyenin denetlenemeyişi, tüm bunlar, her zaman derin bir ruhsal huzursuzluk kaynağı olmuş ve bu huzursuzluğu yaşayanları, ancak olasılıkların pratik denetiminin ya da zihinsel olarak bunların bilincinde olmanın getireceği güvenceyi arzulamaya yöneltmiştir (Bauman, 2003: 17). Radin burada, tam bir modern bakışla "ilkel" insanın modern insan gibi hayatı önceden betimleyemeyişinin kendisinde bir iç huzursuzluk yarattığını ve azınlıkta olan büyü-cü, rahip gibi insanlara (özellikle de din adamları) olan iltifatlarının sebebinin de bu olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda ilkel insanın dini dahi modern insanınkinin aksine belirsizlik korkusu üzerine kurulu bir din olarak karşımıza çıkmaktadır:

Dini biçimlendiren kişi, başlangıçta belki de; bilinçsiz olarak, sıradan insanların güvensizlik duygusundan yararlanmıştı. Dine biçim veren kişi, değerli her şeyin, hatta insan ve onun çevresindeki dünya ile ilgili değiştirilemez ve öngörülebilir her şeyin tehlikeyle kuşatılmış ve tehlike içinde olduğu, bu tehlikelerin de ancak belirli bir tarz içinde ve kendisince oluşturulup, kusursuzlaştırılan bir reçeteye göre alt edilebileceği şeklindeki kuramı geliştirmiştir (Radin'den aktaran Bauman, 2003: 18).

Gelinen noktada Antropoloji için Doğu ilkel insan ile betimlenen ve tarih öncesine dair tüm geride kalmışlık örneklerini hak eden bir tasvir ile betimlenmiştir. Hatta Malinowski'ye göre ilkelerin ussal kavrama yeteneği sorusu antropolojik araştırma tarafından özellikle ihmal edilmiştir. İlkelerin psikolojisi üzerine çalışmalar yalnızca ilk din, büyü ve mitolojiyle sınırlıdır (Malinowski, 1990: 15). Görüldüğü gibi ilk dönem antropologları Batının kimlik inşasında öteki olarak konumlandıkları Doğuyu / Doğularını önce yabancı kavramı ile başkalaştırmış, daha sonra ise ilkel kavramı ile ilerlemeci bir zihniyet içerisinde konumlandırmıştır. Benzer bir şekilde ilk dönem sosyologlarının da özellikle ilkel kavramı üzerinden bir Doğu-Batı kavramsallaştırması yaptığını söylememiz mümkündür.

3. Klasik Sosyologların Doğu Topluluklarına Bakışı ve Hegemonik Bir Söylem Olarak İlkellik

Antropolojinin yabancı kavramsallaştırmasını ilerlemeci bir zihniyet yapısı ile ilkel kavramsallaştırmasına dönüştürmesinin ardından sosyal bilimlerde önemli bir rol üstlenen sosyolojide de bu ilkel kavramsallaştırmasının sosyal teorinin temel kavramlarından biri olarak muhafaza edildiğini söylememiz mümkündür.

Sosyoloji'ye ismini veren Auguste Comte bu anlamda ilk dikkat çeken isimlerden birisidir. Öyle ki Comte, hocası Condorcet'in “İnsan zihninin ilerlemesinin tarihsel bir tablo taslağı” isimli çalışmasından esinlenerek gerek pozitivism düşüncesinin gerekse bilimsel bilgi anlayışının temellerini atmıştır. Onun üç hal yasası ismini verdiği çerçeve ile toplumsal yapılarla ilerleme biçimlerinin kendine özgü bilgi sistemleri vardır. Ona göre toplumsal ve siyasal düzen tipleri ile bilgi sistemleri arasında sıkı bağlar bulunmaktadır. Dünyanın başlangıcından 1300'lü yıllara kadar olan dönemde topluma ruhban sınıfı egemendir ve siyasal yönetim askerlerin elindedir. Bu dönemde teolojik bilgi üretilmektedir. Ortaçağ ve Rönesans döneminde (1300-1800) geçerli olan metafizik bilgi kilise adamları ve hukukçular tarafından geliştirilmektedir. Pozitif bilgi ise Fransız Devrimi'nden sonra doğmakta olan endüstri toplumunun egemen bilgisidir (Bal, 2015: 133).

Comte, bu bilginin ürettiği pozitivizmi bir din haline getirir ve bazılarının abartılı bazılarının ise bir düşünce olarak tanımladığı kavramını çok fazla detayla şekillendirir. Burada dikkat çeken husus geleceği kapsayacak bu oluşumun Batı merkezli oluşu ve dünyanın geri kalanının bu durumu izleyecek olmalarıdır. Bir örnek olarak Comte, bankacılar ve sanayicilerin yeni pozitivist toplumda merkezi bir rol üstlendiklerini söyler ve Batı Avrupa'nın "iki yüz bankacı, yüz bin tüccar, iki yüz bin fabrikatör ve dört yüz bin çiftçiye sahip olması gerektiğini belirtir (Ritzer, 2011: 24). Çünkü Comte'a göre Avrupa'nın toplumu olan sanayi toplumu, örnek bir niteliğe sahiptir ve bütün insanlığın toplumu haline gelecektir. İnsanlığın tamamı önce Batının yolunu izleyecektir (Aron, 2010: 66). O'na göre geleceğin dünyasını Batı merkezli pozitivist düşüncenin oluşturacağı bilimsel bir anlayış gerçekleştirecektir. Bu anlamda Doğuya düşen Batının geldiği noktaya ulaşmaya çalışmaktan başka bir şey değildir.

Diğer önemli bir isim olarak Durkheim'in modernleşme ile Batının içinde bulunduğu durumu ve dolayısıyla Batıyı tanımlamada kullandığı en önemli kavramlardan birisi İşbölümü kavramıdır. Durkheim'in doktora tezi olan Toplumsal İşbölümü (De la Division du Travail Social), onun ilk büyük kitabıdır. İçeriğinde Auguste Comte'un etkisinin en açık olduğu kitap da budur. Bu birinci kitabın konusu olan bireyle topluluk arasındaki ilişki, Durkheim'in düşüncesinin merkezindeki konudur. Bir birey topluluğu, nasıl olur da bir toplumu oluşturabilir? Bunlar toplumsal varlığın koşulu olan "consensus"ü nasıl gerçekleştirebilirler? Bu temel soruya Durkheim dayanışmanın iki biçimi, mekanik ve organik dayanışma arasında ayrım yaparak yanıt verir.

Mekanik dayanışma, Durkheim'in deyimiyle, bir benzeşme dayanışmasıdır. Bu dayanışma biçimi bir toplumda egemen olduğu zaman bireyler birbirlerinden pek az farklıdır. Aynı topluluğun üyeleri aynı duyguları hissettikleri, aynı değerlere katıldıkları, aynı kutsala inandıkları için birbirlerine benzerler. Bireyler henüz farklılaşmadığı için toplum tutarlıdır. Organik denem karşıt dayanışma biçimi, düşünce birliğinin yani topluluğun tutarlı birliğinin farklılaşması ile doğduğu ya da anlatım bulduğu dayanışma bi-

çimidir. Bireyler artık benzer değil, farklıdır ve bir bakıma farklı oldukları için concensus gerçekleşir.

Durkheim farklılaşma üzerine kurulu bireyler arası dayanışmaya organik adını verir ve bunu yaşayan canlının her biri kendine özgü bir işlev yerine getiren, birbirine benzemeyen, bununla beraber hepsi yaşam için zorunlu organlarına benzetir. Durkheim’ın düşüncesinde dayanışmanın iki biçimi toplumsal örgütlenmenin iki uç biçimini karşılar. Yarım yüzyıl önce ilkel, bugün ise daha çok eskil ya da yazısız olarak adlandırılan toplumlar mekanik dayanışmanın ağır basmasıyla belirginleşirler. (Kullanılan sözcüklerdeki değişiklik bile bu toplumlara karşı bir başka tutumu ortaya koyar.)⁸ Bir klanın bireyleri âdeta birbirlerinin yerine geçebilir. Bundan Durkheim’ın düşüncesinin temel görüşlerinden biri, insanın tarihsel olarak bilinci olmadığı sonucu çıkar. Bireylik bilincine varma, tarihsel gelişimin kendisinden doğmuştur. İkel toplumlarda her insan diğerleri neyse odur; herkesin bilincinde miktar ve yoğunluk olarak herkesin paylaştığı duygular ya da ortak duygular egemendir (Aron, 2010: 229-230). Özetle söylemek gerekirse Durkheim, mekanik dayanışmanın olduğu toplumların kolektif bilincin yerine, işbölümü tarafından düzenlenen bir toplumda karşılıklı bağımlılığa dayalı yeni bir organik dayanışmanın aldığını ileri sürer. O mekanik ve organik dayanışma arasındaki farklılığı, onlarda bulunan farklı mantık sistemlerinin bir çözümlemesiyle izah etmiştir. Ona göre organik dayanışma onarıma dayanan yasal sistemlere ilişkili iken, mekanik dayanışma baskıcı yasalarla ilişkilidir (Ritzer, 2012: 221).

Bu açıdan bakıldığında gerek Durkheim’da gerekse Comte’da aydınlanmanın ilerleme paradigmasının bir yansıması olarak ilkel ve basitten gelişmiş ve moderne doğru bir ilerleme fikrinin baskın olduğu aşikardır. Comte’un üç hal yasasında da, Durkheim’ın mekanik ve organik dayanışma içindeki toplumlar sınıflamasında da toplumların üretim tarzlarıyla ve toplumsal değerleriyle benzerlik bütünlükten, farklılaşma ve çeşitliliğe doğru bir ilerleme içindedir. Bu ilerlemeyi yakalamayan toplumlar (ki bu düşünürle-

8 Ara cümle alıntı yapılan yazara aittir.

re göre Batı dışı toplumlardır) ilkel, geri kalmış toplumlar iken bu süreci ilerleme ile tamamlayan toplumlar (düşüncülere göre Batı toplumları) uygar, evrensel ve rasyonel toplumlardır. Hawkins (1979: 429), Comte ve Durkheim'ı konu alan makalesinde bu iki sosyoloğun dini hayata bakışı, çok fazla spesifik açıklamalardaki farklılıklar ve teorilerinin geliştirirken önem atfettikleri noktalar bakımından ayrışmalarına rağmen insanın doğası ve ilkel insanın sosyal davranışı noktalarında birleştiklerini ifade ederken benzer bir açıklamayı yapmaktadır.

Benzer bir birleşme diğer önemli iki kuramcı Marx ve Weber için de geçerlidir. Klasik kuramcılar içerisinde içinde buldukları koşullar bağlamında modern çağın temel meseleleriyle ilgilenen diğer iki kuramcı Marx ve Weber, birbirine yakın konularda çalışmış ve benzer sorunlara cevap/çözüm aramışlardır. Her ikisinin de temel amacı modern kapitalizmin doğuşu ve gelişimi etrafında modern toplumun yapısı ve işleyişini çözümlemektir. Böylece modern toplumu tanımlama ve tarihsel olarak konumlandırma peşindedirler. Bu amaç çerçevesinde Doğu toplumları çözümlemesi her ikisinde de önemli bir konumdadır. Şarkiyatçı incelemelerin kendilerine sağladığı imkânlar çerçevesinde Doğu toplumları üzerinden bir tartışma yürütmüş ve bu şekilde Batı'yı tanımlamaya çalışmışlardır. Bu tanımlama çerçevesinde Batı'daki siyasi meselelere yaklaşımları bakımından birbirleriyle farklılaşan Marx ve Weber, Doğu karşısında modern toplum biçiminin açıklanması söz konusu olduğunda birbirlerine yakınlaşmaktadırlar (Sunar, 2012: 6-7).

Örneğin Weber Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu isimli eserinin önsözünde modern Batının üstünlüklerini ve ayrıcalıklarını analiz ederken bilim üzerinde durur ve bilimin en gelişmiş düzeyinin Batıda var olduğunu öne sürer. Bilimsel anlamdaki Doğu-Batı karşılaştırması bu anlamda hayli ilginç ifadeleri barındırmaktadır. Weber kitabına *"Bugün bilim "geçerli" saydığımız bir gelişme düzeyi içinde yalnızca Batı'da vardır"* (Weber, 2012: 5). cümlesiyle başlar . Ona göre deneysel bilgiler, dünya ve hayat üzerine düşünme çabası en yüksek düzeyde Hristiyanlıkta görülmüştür. Daha önce bilme ve gözlemin en incelmış durumları Mısır, Çin

Babil ve Hindistan’da bulunmaktaydı. Ancak bunlar Yunanlıların geliştirdiği matematik biliminden yoksundu. Örneğin deneysel gözlemler alanında son derece gelişmiş Hindistan’da rasyonel deney yöntemine rastlanmıyordu. Modern dönemin gelişmiş bilimsel düzeyinin temeli olan rasyonel deney yöntemi Rönesans’ın ürünüdür ve bu nedenle sadece Batı toplumlarında gelişmiştir. Batı dışında hiç bir kültürde rasyonel ve deneysel yöntem görülmemektedir. Geçmiş çağlarda Çin’de ve Hindistan’da bilimsel gelişmelerin varlığı hiç bir zaman Aristo’nun rasyonel kavramını içermiyordu. Hindistan ve Ortadoğu’da hukuk bilimi alanındaki örneklerle karşın, Roma hukukunun devamı olan Batı hukuk bilimindeki rasyonel düşünme biçimi mevcut değildi. Sonuçta Weber, Batıda matematik, fizik, kimya hukuk gibi bilgi alanlarının rasyonel bir içerik taşıdıklarını öne sürerek Batının bilgisine/bilimine bir ayrıcalık ve üstünlük vermektedir (Yıldırım, 2007: 25).

Weber’in bilimle ilgili bu karşılaştırması kadar ilginç ifadeler Doğu-Batı arasındaki karşıtlığın izah edilmesinde de devam etmektedir. Hatta Weber müzik kulağından süsleme sanatlarına ve edebiyata kadar pek çok alanı bu anlamda karşılaştırmaktadır.

“Benzer bir durum sanat için de geçerlidir. Diğer ulusların müzik kulağının duyarlılığı, bugün bizde olduğundan belki daha çok gelişmişti; en azından daha az gelişmiş değildi. Çok sesli müziğin çeşitli türleri dünyanın her yanına yayılmıştır, birden fazla çalgının birlikte çalınmasına ve insan sesiyle eşlik edilmesine başka yerlerde de rastlanır. Ussal bir biçimde düzenlenmiş ton aralıkları başka yerlerde de hesaplanmıştı ve biliniyordu. Fakat ussal kurallara dayanan ses düzenli müzik, —hem kontrpuan hem uygu— ses düzeni üçlüsü ile üç üçlü üzerine kurulu ton malzemesi, çok geriye gitmeyen, Rönesans’tan beri ses düzenliliğini vurgulayan yapay dizi ve sesdeşlik, yaylı çalgılar dördlüsünün çekirdeğini oluşturduğu orkestramız ve nefesli sazlar grubu, çağdaş müzik parçalarının bestelemesini ve korunmasını olanaklı kılan notalama sistemimiz, sonatlarımız, senfonilerimiz, operalarımız, —programlı müzik, ton sanatı, ton farklılaşmaları ve yapay dizi, çeşitli müziklerde ifade aracı olarak kullanılmışsa da— ve bütün bunların ifade aracı olan büyük çalgı aletleri: Org, piyano, keman; bütün bunların hepsi yal-

nızca Batı'da vardır. Süsleme aracı olarak sivri kemere başka yerlerde de, Eski Çağ'da ve Asya'da rastlanırdı. Büyük bir olasılıkla sivri kemer kesişmeli tonoz bileşimi de Doğu'ya yabancı değildi. Fakat Gotik tonozun basıncı dağıtma aracı ve her türlü mekan için dam olarak ve hepsinden önemlisi, Ortaçağ'da büyük anıtsal yapıların yapı ilkesi ve heykelden resme kadar bütün sanatların üslubu olarak kullanılmasına başka yerde rastlanmaz. Aynı şekilde, teknik temeli Doğu'dan alınmış olduğu halde, kubbeler ile ilgili sorunlara Rönesans'ta bulunan çözüm ve bizde Rönesans'ın yarattığı bütün sanatın "klasik" ussallaştırması — resimde çizgi ve mekan perspektiflerinin ussal kullanımı — başka hiçbir yerde yoktu. Çin'de baskı sanatı vardı. Fakat basılı edebiyat, yalnızca basılmak için hazırlanmış ve basılarak yaşama olanağı olan edebiyat ve özellikle "basın" ve "dönemsel" yalnızca Batı'da ortaya çıkmıştır. Her tür yüksek okul, dışardan bakıldığında bizim üniversitelerimize, hatta akademilerimize benzeyenleri başka yerlerde de vardır (Çin, İslam). Fakat bilimde ussal ve dizgesel uzmanlık alanları, bir alanın uzmanı olarak eğitilme, bugünkü kültüre egemen anlayışa yakın anlamında yalnızca Batı'da vardı; daha da önemlisi bu, Batı'nın çağdaş devletin ve ekonomisinin dayanakları olan uzman görevliler için de geçerlidir. Bunların ancak ilk örneklerini başka yerlerde görmek olanaklıdır ama, Batı'da olduğu gibi toplumsal düzen için bu kadar yapıcı bir anlam taşımalarına, hiçbir yerde rastlanmaz" (Weber, 2012: 6).

Sosyal teorinin en önemli simlerinden biri olan Marx'ta ise Doğu toplumlarına yüklediği anlamı aktaran en önemli kavramsallık ATÜT kavramıdır. Zira Marx'ın ATÜT formülasyonu Aristoteles'e kadar uzanan Doğu-Batı karşılaştırmasına dayanır. Aristoteles'e göre Asya devletleri Avrupa'dakilere göre aşağı bir konumdadır, aykırı sesin çıkmadığı bu toplumlar despotik idareye katlanmak zorundadır. Kavramın geliştirilmesinde Marx, Doğu'da seyahat eden Fransız doktoru François Bernier'in on sekizinci yüzyıl, "Travels Containing a Description of the Domination of the Great Mogol" adlı kitabından faydalanmıştır. Marx, Bernier'den hareketle Doğu'daki bütün olayların temelini toprakta özel mülkiyetin yokluğuna bağlayarak bunu Doğu cennetinin gerçek anahtarı olarak

tanımlar. Engels de Marx’la olan fikir alışverişlerinde kavramı daha da geliştirerek ATÜT’ü Doğunun iklim şartları ve devletin bu çerçevedeki görevleriyle açıklamaktadır. Daha sonra Marx bir gazete makalesinde iklim ve bölgesel şartların, kanal ve su yolları ile yapılan yapay sulamanın Doğu tarımının temeli olduğunu, tüm Asya’da kamu işleri için merkezi bir hükümetin şart olduğunu belirtecektir. (Avcılar, 2002: 5)

Marx’a göre ATÜT’ün genel özellikleri Doğu Despotizmi yaklaşımının birçok varsayımını da içinde taşımaktadır. Despotizmde vurgu, yönetenler ve kanun yokluğu yani üst yapısal unsurlar üzerinde odaklaşırken, ATÜT’de vurgu Doğu toplumlarındaki tabakalaşma düzeninin üretim biçimi yani altyapısal unsurlar üzerinedir. Bu tip toplumların en önemli özelliği mülkiyetin müşterek ya da devlete ait olmasıdır. Kavramın geliştirilmesinde Marx, Engels’e yazdığı bir mektupta “Doğu’daki bütün olayların temelini toprakta özel mülkiyetin yokluğunda aramalıdır. Bu, Doğu cennetinin gerçek anahtarındır» demektedir. Marx Doğu despotizminin temelini toprağın devlet mülkiyetinde olmasına bağlamıştır. Toprak üzerinde özel mülkiyetin olmayışı, aynı zamanda devlete meydan okuyacak toprak sahibi bir sınıfın var olmayışını da açıklamaktadır. Bu yapı içinde ortak çıkarları olduğu halde bu sınıf çıkarlarını gerçekleştirecek sosyo-ekonomik bağlardan yoksun birbirinden yalıtılmış köy toplulukları despotik devletin otoritesine karşı çıkamıyorlardı. Bu modelde toprağın tasarruf hakkına sahip olan birey, kölelik üretim tarzının “köle”sinden farklı olduğu gibi, feodal üretim tarzının “serf”inden de farklıdır. Bu iki üretim tarzında emek, üretim aracının kendisidir. ATÜT’de ise, birey, üretim aracı değildir, emek hürdür. Birey burada, toprağın tasarruf hakkına sahip olduğundan dolayı hür ise de, topluluğun birliğini temsil edenin yani devletin “genelleşmiş kölesi”dir. ATÜT’de üretici köylü devlete vergi biçiminde yolladığı artık-ürün, devletin tarımsal artığı toplamasını mümkün kılan ideolojik-hukuki aygıt ve Marx’ın “genel kölelik” diye adlandırdığı biçimde sistemde yerini almaktadır (Avcılar, 2002: 6-7).⁹ Bu açıdan bakıldığında hiç

9 Ayrıca detaylı bilgi için bkz: Gandy, 1979

bir ampirik veriye dayanmayan Asya Tipi Üretim Tarzı düşüncesi Doğu üzerinden kurgulanan Batının karşısında oldukça geride kalmış bir toplumsal düzeni aksettirmektedir.

Marx'ın karşı durduğu burjuva döneminin modern öncesi "medeniyetleri" ancak yaklaşan devrime ve "dünya çapında tarihi bir varoluşa sahip olacağı" nı iddia ettiği komünist döneme giden yolda silip süpürmesini memnuniyetle karşılaması da bu açıdan önemlidir. Marx Avrupa dışı medeniyetlerin sona doğru giden bu yolda yok oluşunu görmekten oldukça mutludur. Manifesto'da bu durumu şu sözlerle aktarır:

"Burjuvazi tüm üretim araçlarının hızlı bir biçimde gelişmesi, ilerlişimin çok yaygın bir biçimde kolaylaşması nedeniyle tüm ulusları, en barbarlarını bile medeniyete yakınlaştırmaktadır. Burjuvazi metallerinin ucuz fiyatları tüm Çin duvarlarını ağır bir top gibi dövüp yıkmakta, barbarların yabancılara duydukları yoğun ve inatçı nefreti teslim almaya zorlamaktadır" (Marx'tan aktaran Tomlinson, 2013:117).

Anlaşılabacağı üzere sosyal teori içerisinde Doğu toplumları için yapılan çözümlenelerde Doğuyu Batının bir zıddı bir modele dönüştürme çabası aşikardır. Özellikle de sosyolojinin kurucuları arasında yer alan ve daha sonra geliştirilen teorilere zemin teşkil eden Marx ve Weber'de bu eğilim çok daha dikkat çekicidir. Sosyolojik düşüncenin bu iki kurucusu temel çözümlenmelerini toplum tasniflerinin oluşturduğu zeminden hareketle yapmışlardır. Onlar da kendilerinden öncekiler gibi modern toplumun tanımlanması çerçevesinde Doğu toplumlarına bir karşılaştırma unsuru, karşıt bir model ve öteki olarak başvurmuşlardır. Marx ve Weber şarkiyat araştırmacılarından faydalanarak toplumları modern toplumun gelişimi ve geleceği ile ilgili sorular çerçevesinde sınıflandırmaktadırlar. Bu sınıflamalarda temel amaç modern toplumun gelişmişliğini, ilerliliğini ve biricikliğini göstermektir. Zira Marx ve Weber modern toplumun gelişimine ve geleceğine dair farklı açıklamalara sahip olsalar da ona biçtikleri tarihsel rol benzerdir (Sunar, 2012: 249).

4. Sonuç Yerine

Sosyal bilimlerin yeni bir bilim olarak üretildiği Batı düşüncesi içerisinde bu düşünce yapısının hakim olduğu en önemli alanlardan biri olarak Doğu-Batı ayrımı dikkat çekmektedir. Özellikle söylemin teorileştirildiği alanlar olarak Antropoloji ve Sosyoloji gibi bilimlerde bu zihni arka plan oldukça dikkat çekicidir. Yukarıda farklı örnekler üzerinden izah etmeye çalıştığımız gibi bu bilimler kendi metodolojik esaslarını da çoğunlukla bir kenara bırakarak zihinlerinde var ettikleri Doğuyu, üstünlük atfettikleri Batının karşısına yerleştirmişlerdir. Bu süreç içerisinde tarihin yeniden sınıflanmasından modern ve gelenek arasındaki keskin analitik ayrımlara kadar pek çok önemli parametrenin arka planında bir alan olarak ilerleme ve gerileme fikri önemli bir yer tutmaktadır.

Bu fikri arka planın bir tezahürü olarak Antropolojik yaklaşımda önceleri yabani kavramsallaştırması etrafında dinsel bir etkinin hakim olduğu bu anlayış, zamanla seküler bir biçim kazanarak ilkel kavramsallaştırması ile ilerlemeci bir anlayışa yerini bırakmıştır. İlk dönem antropologlarının sahaya inmeden yeni karşılaştıkları insanları / toplumları ilerlemeci düşünce içerisinde bir yerde konumlama gayreti sosyal bilimler açısından hiç bir zaman tam anlamıyla kavramsallaştırılamamış yabani ve ilkel söylemlerini salık vermiştir. Bu ilerlemeci anlayış özellikle ilk dönem sosyologlarının düşüncelerinde ve ürettikleri kavramlarda kendisini önemli ölçüde hissettirmektedir. Her ne kadar 1960 sonrasında Marksist, feminist ve postmodern yorumsamacı akımların etkisi ile bu söylem üzerinde derin dönüşümler gerçekleşmiş olsa da sosyal bilimler literatüründe özellikle Batılı düşüncenin ve düşünürlerin ilkellik kavramı ve bu kavramın üzerinden tartışılan, ilerleme, geri kalma, uygar olma, modernlik, yabaniyet vb. kavramlarının Doğunun bilimsel mirası üzerinde halen kültürel ve zihinsel anlamda etkisini hissettiren hegemonik bir söylem olduğunu söylememiz mümkündür.

Kaynakça

- Aron, R. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev: Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Asad, T. (2015). *Dinin Soykütükleri*, Çev: Ayet Aram Tekin İstanbul: Metis Yayınları.
- Aslan, S. ve Yılmaz, A. (2001). Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 2, 93-108
- Avcılar, S. B. (2002). "Asya Tipi Üretim Tarzı'na Veda" *Bilig*, Sayı 22.
- Aydın, M. (2009). *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Aydın, M.(2013). *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Bal, H. (2015). *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: Sentez Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Yasa Koyucular ve Yorumcuları*, Çev: Meltem Ahıska, Yıldırım Türker, İstanbul: Metis yayınları.
- Braidwood, R. J. (2008). Tarih Öncesi İnsanları, Çev: Bilgi Altınok, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Edles, L. D. (2005). *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, Çev: Cumhuriyet Atay, İstanbul: Babil Yayınları.
- Feuchtwang, S. (2008). Britanya Sosyal Antropolojisinin Sömürgeci Oluşumu, *Antropoloji ve Sömürgecilik içinde*, Derleyen: Talal Asad, Çev: Ayşe Karınca, Ankara: Ütopya Yayınları, 77-119.
- Gandy, D. R. (1979). *Marx and History –From Primitive Society to the Communist Future-*, Texas: University of Texas Press.
- Hawkins, M. J. (1979). Comte, "Durkheim and Sociology of Primitive Religion", *Sociological Review*, Vol: 27, no: 3, pp. 429-446.
- Henry, M. (1996). Barbarlık, Çev: Işık Ergiden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- James, W. (2008). Gönülsüz Emperyalist Olarak Antropolog, *Antropoloji ve Sömürgecilik içinde*, Derleyen: Talal Asad, Çev: Ayşe Karınca, Ankara: Ütopya Yayınları, 41-77.

- Kuper, A. (2005) *The Reinvention of Primitive Society Transformations of a Myth*, Newyork: Reutledge.
- Levi-Strauss, C. (2014a). *Hepimiz Yamyamız*, Çev.: Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (2014b). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, Çev: Akın Terzi, İstanbul: Metis Yayınları.
- Malinowski, B. (1990). *Büyük, Bilim ve Din*, Çev: Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, Çev: Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Malinowski, B. (1998). *İlkel Toplum*, Çev: Hüseyin Portakal, İstanbul: Öteki Yayınları.
- Mestrovic, S. G. (2004). *Uygar Barbarlık*, Çev: Mehmet Özey, İstanbul: Açılım Kitap.
- Ritzer, G. (2011). *Klasik Sosyoloji Kuramları*, Çev: Himmet Hülür, Ankara: Deki Yayınları.
- Sahlins, M. (2010). *Batının İnsan Doğası Yanılsaması*, Çev: Taylan Doğan, Şirin Özgün, İstanbul: BGST Yayınları.
- Smith, W. R. (1909). *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London: Adam and Charles Black.
- Sunar, L. (2012). *Marx ve Weber’de Doğu Toplumlari*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tomlinson, J. (2013). *Küreselleşme ve Kültür*, Çev: Arzu Eker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Van Maanen, J. (2011). *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Weber, M. (2012). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çev: Emir Aktan, Ankara: Alter Yayınları.
- Yıldırım, E. (2007). *Bilginin Sosyolojisi*, Bursa: Ekin Yayınları.

Hafıza Ortamından Tüketim Nesnesine Dönüşen Ev

*House Transformed From Memory Environment
To The Object Of Consumption*

Ferhat Tekin*

Öz

Bu makalede bir sosyal mekân olarak ev ve hafıza ilişkisi tüketim bağlamında ele alınmaktadır. Tüketim kültürünün insanların arzularını kısırtarak onları nasıl çeşitli aralıklarla ev veya konut değiştirmeye zorladığı ve bunun sonucunda eve dair hafızanın nasıl yitirildiğine odaklanılmaktadır. Bu çerçevede öncelikle evin bir sosyal varlık olan insan için taşıdığı öneme değinilmiş; ardından insan-mekân-hafıza ilişkisi bağlamında evin anlamlar, değerler ve ilişkilerin kaybolduğu bir hafıza çerçevesi olarak oynadığı role dikkat çekilmiştir. Son olarak evin tüketim kültürünün etkisiyle nasıl bir meta-göstergeye dönüştüğü ve bunun sonucunda da diğer tüketim nesnelere gibi kullanılıp belli bir süre sonra bir başkasıyla değiştirildiği ve böylece bu yüzer-gezerlik durumuna bağlı olarak ev-hafıza ilişkisinin nasıl silikleştiği serdedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ev, hafıza, tüketim kültürü, hafızanın silikleşmesi

* Doç. Dr. Ferhat Tekin, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü
ferhadtekin@gmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 31 Aralık 2018

Abstract

In this study, the relationship among house as a social place and memory has been handled within the context of consumption. It is focused on how the consumption culture push people by stimulating their desires to change their houses or residences at certain intervals, so how the memory regarding house is lost in time. Within this frame, it is firstly tough upon the importance that the house carries for individual as a social being and later the role of house within the frame of the memory, where the meanings, values and relationships are recorded, in the context of the relationship among human-place-memory. Lastly, it was propounded how the house was transformed into a meta-indicator by the effect of consumption culture; so, at the end of it, how it is used for a period and changed with the others and so how the relationship among house and memory is become indistinct due to the situation of amphibiousness.

Key Words: House, memory, consumption culture, greying of the memory.

Giriş

Toplumsallığın bir iz düşümü olan mekâna dayalı süreçler ve pratikler çok yönlü ve bir o kadar da karmaşıktır. Bu pratikler toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi ve dönüşümü süreçleriyle yakından ilgili oldukları için bunları betimlemek ve kullanımları hakkında genellemeler yapmak oldukça elzemdir. Bu bakımdan günümüzde bir mekân olarak evin yeniden üretim ve tüketim süreçlerine bağlı olarak geçirdiği bazı değişim ve dönüşümleri gözlemlemek mümkündür. Dolayısıyla söz konusu süreçlere dair çeşitli veçhelerden bahsedilebilir ki bunlardan biri de ev/konut-hafıza ilişkisidir.

Ev sosyal teoride genellikle tüketim ve kentsel dönüşüme bağlı olarak mekânsal ayrışma bağlamında ele alınmıştır. Evin ya da konutun hem sosyal tabakalaşmanın hem de mekânsal ayrışmanın temel göstergelerinden biri olduğuna kuşku yoktur. Ancak tüketim kültürünün insanları sürekli tüketime zorlayarak hafıza kaybına neden olduğu göz önüne alındığında bir mekân olarak evle kurulan ilişkinin de bundan payını aldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu metinde tüketim kültürünün insanların arzularını kışkırtarak onları niçin ve nasıl sürekli ev ve konut değiştirmeye zorladığı; bu bağlamda eve dair hafızanın nasıl yitirildiği ve mekânda “yüzer gezer”liğin hafızanın oluşmasını nasıl engellediği ele alınmaktadır. Zira günümüzde çoğunlukla evler ve konutlar artık oturduğumuz için inşa edilmemekte daha ziyade “inşaat endüstrisi” için ticari bir amaç, kullananlar için ise bir meta-gösterge işlevi görmektedir. Bu da özel bir mekân olarak evle kurduğumuz ilişkinin nasıl ters-yüz olduğunu açık bir biçimde göstermektedir. Bu çerçevede içinde bulunduğumuz bu dönemde artık çoğunlukla evlerde değil konutlarda yaşamakla ve bunların da sıradan bir tüketim nesnesi gibi alınıp satılması ya da değiştirilmesi ile hafıza-ev/konut ilişkisi bu yazıda sorunlaştırılmaktadır. Bu çalışmayı gerekli kılan diğer bir nokta da tüketim kültürünün unutmaya yol açan yönünün ev/konut bağlamında ele alınması ve dikkatlere sunulmasıdır.

Evin ya da konutun tüketim kültürünün temel nesnelere bir haline gelmesinin yeni bir olgu olduğu dikkate alındığında çalış-

mada yöntemsel olarak bir karşılaştırma yapılmıştır. Bu anlamda tüketim kültürü ve öncesi arasında söz konusu olgu, literatüre de dayanarak mukayese edilmiş ve analizler yapılmıştır. Ayrıca özellikle son yıllarda ev/konut değiştirme seyrinin gittikçe arttığı şehirlerden biri olan Konya’da yapılan uzun süreli gözlemlerden de hareket edilerek bu konuda bazı tespitler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Mekân Olarak Ev: İnsanın Beşiği/Yuvası

“Mekân nedir?” diye soran H. Lefebvre öncelikle mekâna yönelik ezberleri bozan bir yaklaşımla mekânın ne yaşantının basit bir “çerçeve”si, ne de sadece içine konulan şeyi neredeyse ilgisizce kabul etmek zorunda olan bir biçim ya da kapsayıcıdır diyerek mekânın, “toplumsal morfoloji” olduğunu vurgular. Yani “işlevlere ve yapılara sıkı sıkıya bağlı biçim canlı organizma için neyse, yaşantı içinde odur. Mekânı, içine herhangi bir nesnenin girdiği bir “çerçeve” ya da bir kutu tarzında düşünmek, kuşkusuz ki hatalı bir başlangıçtır” (Lefebvre, 2014: 118). Dolayısıyla mekân, toplumsal ilişkilerin içinde gerçekleştiği fakat aynı zamanda bu gerçekleşmenin kendisine bağlı olduğu ilişkisel bir biçimdir.

Mekânı anlamak istiyorsak “onun simgesel anlamını ve bilişsel süreç aracılığıyla davranış üzerindeki karmaşık etkisini göz önünde bulundurmalıyız” der Harvey. “Mekân hakkında bu görüşü geliştirmenin yararlarından biri, coğrafi ve sosyolojik muhayyileleri kaynaştırma yeteneğine sahip olmasıdır, çünkü elimize toplumsal süreçlerin tüm karmaşıklığını karşılamaya elverişli bilgi olmaksızın toplumsal mekânı tüm karmaşıklığıyla anlamayı bekleyemeyiz” (Harvey, 2013: 40) diyerek aslında bir mekân sosyolojisinin zorunluluğuna dikkati çekmektedir.

John Urry’nin işaret ettiği gibi mekânsal olan, toplumsal olandan ayrılamaz. Bunun nedeni mekânın tek başına genel etkiler taşınaması, sosyal ilişkilere sahne olmasıdır. “Mekânsal ilişkilerin önemi toplumsal nesnelerin özel karakterine bağlıdır.” Dolayısıyla “Yalın ‘mekân’ yoktur, sadece farklı türden mekânlar, mekânsal ilişkiler veya mekânsallaşmalar vardır” (Urry, 2015: 106). Keza

Lefebvre'nin (2014: 25) dediği gibi mekân kavramı zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağlar.

Mekânın Poetikası adlı eserinde Gaston Bachelard, “yaşam alanımızı, hayatımızın tüm diyalektikleriyle uyum içinde nasıl doldurduğumuzu, “bir dünya köşesine” her gün nasıl kök saldığımızı gözler önüne sermek gerek”tiğini vurgular. Dolayısıyla Bachelard'ya göre “evimiz bizim dünya köşemizdir, ilk evrenimizdir”. Hatta o, “gerçek bir kozmostur” (Bachelard, 1996: 32).

Ev, insan yaşamında, kazanılmış şeylerin korunmasını sağlar, bunları sürekli kılar. Ev olmasaydı, insan dağılıp giderdi. Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı olduğu gibi, yaşantıda yaşadığı fırtınalara karşı da ayakta tutar. Aynı zamanda hem beden, hem ruhtur. İnsan varlığının ilk evrenidir. Üstünkörü metafiziklerin öğrettiği gibi, insan “dünyanın ortasına bırakılmadan önce”, evin beşiğine yatırılır. Kurduğumuz düşlerde evi her zaman bir büyük beşik olarak düşünürüz. Somut bir metafizik öğretisi bu olguyu, bu basit olguyu bir yana atamaz; öyle ki, bu olgu bir değerdir; düş kurmalarımızda tekrar dönüp geldiğimiz önemli bir değer. Varlık, hemen bir değer niteliği kazanır. Yaşam güzel başlar; evin kucağında kapalı, korunmuş ve sıcak (Bachelard, 1996: 34-35).

Ev ve ontoloji arasında kurulan bu bağ evi içinde yaşanan basit bir kapalı mekân olmaktan çıkararak ona derin anlamlar kazandırmaktadır. Bu bağlamda Alman filozof Martin Heidegger'in, oturmak ile var olmak arasında kurduğu ilişki ontolojik açıdan oldukça dikkat çekicidir. “Senin ve benim var olma biçimimiz, bizlerin dünya üzerinde *var olmamızın* biçimi oturmadır. İnsan olmak demek, dünya üzerinde olumlu olarak *var olmak*, yani oturmak demektir” (Heidegger, 1996: 68). Dolayısıyla oturmakla yani bir yerde ikamet etmekle var olmayı birbirinden ayrı düşünemeyeceğimiz vurgulanmaktadır ki bunun karşılığı da insanın varlığını sürdürmesi için ihtiyaç duyduğu evdir.

Evin hem insan için bir barınak olduğuna hem de toplumsal yaşamın merkezine yerleştiğini belirten Alver (2013: 63) evi aynı zaman ana rahmine ve anneye benzetir: “Biçimi ve nitelikleri ne

olursa olsun ev, ana rahmini çağırıştır. İnsanı sarıp sarmalayan, koruyan, besleyen, tüm tehlikelerden uzak, emin bir yerde büyüyen ana rahmi gibidir ev. Evinde olmayı arzular insan, uzun yolculuklardan sonra evine dönmeyi. Evini özler insan ve ancak evinde rahat eder. Eviyle bütünleşir başka hiçbir mekânla bütünleşmediği kadar ve evi ile hem hal olur insan. Anne gibi vazgeçilmez, anne gibi unutulmazdır ev.”

Ev, yarı kapalı bir topluluk olan aile adlı grup içinde kurulan kişisel ilişkilerle tamamıyla bütünleşmiş bir görüntü sunar (Baudrillard, 2010: 21). Fakat aynı zamanda bireyin kendisini de temsil eden bir özelliğe sahiptir. O, bilincin, düşünmenin, güvenliğin ve kökleşmenin ilk deneyimlendiği mekân ve benliğin sembolüdür (Cooper, 1974: 138). Dolayısıyla ev aslında birçok yönden sosyopsişik bir varlık olarak insanı sembolize eden bir niteliğe sahiptir. Keza evin en temel özelliklerinden biri de insan elinden çıkmış olması, yani sosyo-kültürel bir yapı olmasıdır. İnsan tarafından inşa edilmesi öngörülen ev, doğrudan kültür unsuru olarak varlık kazanmaktadır (Alver, 2013: 70).

Ev: Bir Hafıza Çerçevesi

Toplumsal hafıza çalışmalarının öncüsü Maurice Halbwachs, hemen her tür anının, bireyler, gruplar, mekânlar, tarihler, kelimeler ve dil biçimleriyle, muhakemeler ve fikirlerle, yani ait olduğumuz ya da ait olmuş bulunduğumuz sosyal gerçekliklerin tüm maddi ve ahlaki yaşamlarıyla ilişki içinde olduğunu belirtir (2016: 64). Halbwachs bunu ifade etmekle aslında anılarımızın bütünüyle toplumsal olduğunu, toplumsal bağlamı olmayan bir anının ya da anıların mümkün olmadığını vurgulamaktadır.

Diğer taraftan *Hafıza Mekânları* adlı eserinde Pierre Nora, hafıza ile tarih arasındaki farklara işaret ederek söz konusu ayırımı şu şekilde somutlaştırır: Hafıza, hatırayı kutsallaştırır. Tarih ise hatırayı kapı dışarı eder, onu bayağılaştırır. Hafıza kaynağını bir gruptan alır. Buna karşın tarih herkesin malıdır ya da kimseye ait değildir. Hafıza somuta, mekâna, harekete, imgeye ve nesneye kök salmıştır. Tarih sadece zamansal sürekliliklere, gelişmelere ve nesnelere ilişkisine bağlıdır. Hafıza mutlaktır, fakat tarih sadece

göreceli olanı bilir (Nora, 2006: 19). Halbwachs'a göre de tarih, hafıza değildir, çünkü evrensel bir hafıza yoktur, sadece ortak ve gruba özgü, yani "somut kimlikli" hafızanın varlığından söz edilebilir. Yani "her ortak hafıza zaman ve mekânla sınırlı bir gruba aittir" (Akt, Assmann, 2015: 52).

Bu bağlamda evin hem ortak hem de bireysel hafızayla ilişkisi burada önem arz etmektedir. Ev, duvarlar, kapılar ve çeşitli eşyalardan oluşmuş bir yapıdan; bir barınak veya mekânsal olarak düzenlenmiş gündelik pratiklerden çok daha fazlasını ifade eder. Her şeyden öte "ev, bir temsil aracıdır" ve bu nedenle "hatırlatıcı bir sistem olarak" okunabilir. Aynı zamanda ev, bu mekândaki ilişkileri, gündelik hayatı ve hiyerarşiyi de hatırlatıcı bir niteliğe bürünür. Connerton (2012: 29), evin bu yönden bir muhtıra özelliğine sahip olduğunu vurgular: Ailedeki ayrıcalıklar, doğum sırası gibi şeylerle uyumlu bir şekilde oluşan masa etrafındaki oturma düzeni ile mekânın içine işlenmiş kıdem sıralamalarını hatırlatan bir muhtıradır ev. Keza çeşitli düzenlemeleri, ortak bilgi stokunu, yaşanmışlıkları ve bireylerin hayat hikâyelerini grup belleğinde yeniden canlandıran "bir muhtıradır" ev.

Dolayısıyla ev geçmişe, anılara doğru açılan bir metin gibidir. Nitekim Bachelard'ın (1996: 33) şiirsel ifadesiyle; "...evle ilgili düş kuranın önünde en uzak belleğin ötesinde, düşünülemeyecek kadar eskiye uzanan bir alan açılır. (...) O uzak alanda bellek ve imgelem iç içe geçmiş durumdadır. Her ikisi de birbirinin derinleşmesine karşılıklı katkıda bulunur. Her ikisi de değerler düzeni içinde bir anı ve imge bütünü oluşturur."

Böylelikle ev yalnızca günü gününe, bir tarihsel çizgi boyunca, kendi yaşantımızın anlatısında yaşanır olmaktan çıkar. Düşler aracılığıyla yaşamımızda yer alan farklı yuvalar birbirinin içine girer ve geçmiş günlerin hazinelerini korur. Yeni evimizde aklımıza eski evlerimizin anıları geldiğinde, devinimsiz çocukluğumuzun ülkesine, çok çok eski olan devinimsiz o ülkeye gideriz. Kapalı bir mekânın anıları saklaması, koruması, bu arada bu anıların imge değerlerinin de teslim edilmesi gerekir. Dış dünyaya özgü anılar hiçbir zaman eve özgü olanlarla aynı tınıya sahip olmayacaktır. Evle

ilgili anıları anımsarken onlara düşsel değerler katarız. (1996: 33-34).

Öte yandan evimiz Halbwachs'ın (2016: 133) dediği gibi mekânsal bir çerçevedir. Fakat geometrik ya da mimari değil. İçinde ilişkilerin, olayların, oyunların, rollerin gerçekleştiği; anlamlar, değerler ve izlenimlerle dolu bir mekânsal çerçeve. Nitekim "içinde yaşanmış bir ev, cansız bir dam altı değildir, içinde oturulan mekân, geometrik mekânı aşar" (Bachelard, 1996: 72) Bir başka ifadeyle bir evde yaşamak, geometrik yapıyı, inşa malzemelerini ve aksesuarları aşan insani değerlerin ve anlamların üretilmesi ve paylaşılmasını ifade eder. Hafızada bir eve dair sakladığımız şey, mimari açıdan görebildiğimiz odaların biçimlerinden ve düzeninden çok, oraya dair ilişkiler, anlamlar, değerler ve izlenimlerdir.

Bu bağlamda evler özellikle de geleneksel veya birkaç kuşağın barındığı evler "hafıza ortamları"dır. Zira bu evler yalnızca şimdiki zamana ya da inşa edildiği zaman dilimine değil, bir yandan geçmişe uzanan, bir yandan da uzandığı geçmişe şimdikiyi sürükleyen daha geniş bir zaman dilimine aittir. Dolayısıyla söz konusu evler birkaç kuşağı mekânsal olarak birbirine bağladığı gibi önceki kuşakların anılarının aktarıcısı ve onlarla paylaşılan ortak hatıraların yuvalandığı birer hafıza ortamlarıdır. Connerton'ın dediği gibi "evler aile biyografilerinin bir parçasıdır."

Kavramlar ve deneyimler arasındaki ilişkiyi *hatırlama figürleri* olarak adlandıran Jan Assmann, "zamana ve mekâna bağlılık"ı bu figürleri karakterize eden özelliklerden biri olarak görür. "Zamana ve mekâna bağlılık" çerçevesinde hatırlama figürleri belli bir mekânda cisimleştirilmek ve belli bir zamanda güncelleştirilmek isterler. Zamana dayalı olanı bir tarafa bırakıp mekâna dayalı olana baktığımızda hatıraların yaşanan bir mekâna dayandıklarını fark ederiz. "Aile için ev, kırsal kesimde yaşayanlar için köy (...) mekânsal hatırlama çerçevesini oluşturur. Bu bağ, özellikle uzakta iken "vatan" duygusunu veren çerçevedir. Mekâna, ben'in çevresindeki, ona ait olan şeyler dünyası, onun "maddi çevresi": benliğinin taşıyıcısı ve destekleyicisi olarak ona ait olan şeyler de dâhildir" (Assmann, 2015: 47). Dolayısıyla hafıza mekâna ihtiyaç duyar, bir başka ifadeyle mekâna kaydolarak

varlık kazanır. “Her bellek tekniğinin ilk aracı mekânlaştırma-
dır. Mekânın, “hatırlama kültürü”nde, toplumsal ve kültürel bellek
pekiştirme tekniklerinde de başrole sahip olması boşuna de-
ğildir” (Assmann, 2015: 68). Bu anlamda hafıza zamanı rastgele
kaydetmez onu, ancak mekânla bağlantısını kurup somutlaştı-
rarak kaydeder.

Baudrillard, nesnelere ve insanların birbirlerine yakın bağlarla
bağlanmış olduklarını ve bir “danışıklı dövüş çerçevesinde ken-
dilerine atfedilen duygusal değer sayesinde evde yaşayan bir
“kişilik” gibi” algılandıklarını belirtir. Dolayısıyla çocukluk yıl-
larında yaşanan evlerin insanların anılarında bu kadar derinle-
mesine yer etmesinin nedeni hiç kuşkusuz yaşanan yer olarak
adlandırılan mekânın sahip olduğu bu karmaşık yapı olup buraya
belli bir şekilde yerleştirilen nesnelere atfedilen simgesel önem-
dir (Baudrillard, 2010: 22). Nesnelere anlamlarının ve onlara at-
fedilen sembolik değerlerin mekânı anımsamada oynadıkları rol
elbette kayda değerdir. Ancak mekânsal hafızayı (üstelik bu ev
ise) sadece nesnelere atfedilen anlamlara bağlamak hem basit bir
indirgemecilik olur hem de mekânın aynı zamanda ilişkilerin,
yaşanmışlıkların ve sosyo-kültürel değerlerin mayalanıp onunla
bütünleştiğini görmezden gelmek demektir.

Mekân birey için ne kadar çok bağlam içeriyorsa o kadar kalıcı-
dır. Anılarla, deneyimlerle, algılarla, duyumlarla desteklenmiş bir
mekân bellekte ilişkilendirilir, eşleştirilir, yönlendirilir karşılaştı-
rılır ve kodlanır. Bu kodlama uzun süreli belleğe alınma anlamına
gelir (Özak ve Gökmen, 2009: 150). Bu bağlamda çocukluk evi,
bireyin yaşam sürecinde ilk sosyal mekân deneyiminin oluştu-
ğu uzamdır. Evin farklı odaları, bu köşesi, şu mobilyası, bahçe-
si, sokağı çocukta genellikle canlı izlenimler uyandırdığı için ve
çocuğun zihninde aile bireyleriyle, oyunlarla ve olaylarla ilişkili
olduğundan heyecan verici bir değere dönüşür. Bunlar çocuğa sa-
dece bir çerçeve sunmakla kalmaz, aynı zamanda sosyalleşmenin
ayrılmaz bir parçası olarak çocuğu besler de (Halbwachs, 2016:
133). Nitekim bu konuda yapılan bir araştırmada (Özak ve Gök-
men, 2009) özellikle geniş ailede yetişen bireylerin, mekân hafıza-
larında ve mekân içerisinde geçen eylemlerinde sosyal ilişkilerin

yoğun olduğu ve bu ilişkilerin mekâna dair anıları arttırdığı tespit edilmiştir.

Diğer taraftan birey evinden ayrılma ya da evini değiştirme durumunda kaldığında ise adeta “kendisinden bir parça bırakmış gibi gelir ona. Aslında bu çerçeve kaybolduğu için, bu çerçeveye ilişkili tüm anılar da” (Halbwachs, 2016: 133) kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Doğduğumuz eve ait net anıların bizden uzaklaştığı izlenimine kapılırız. ... Yaşadığımız o yerde yaşadığımız şeyleri yaşayıp yaşamadığımızdan kuşkuya düşeriz. Geçmişimiz bir başka yerededir, yerleri ve zamanları gerçekdışı bir örtü örter. Varlığımızın parçalarını ayrı ayrı işgal ediyormuşuz izlenimine kapılırız (Bachelard, 1996: 81).

Modernleşmeyle birlikte bir mekân olarak klasik ev önemli değişimler geçirmiştir. Özellikle büyük şehirlerde “Ev, tarihsel-şiiresel bir gerçeklikten başka bir şey değildir, folklorla, hatta etnolojiye bağlanır. Bu hatıra tebelleş olur, sanatta, şiirde, tiyatrodada, felsefede ayak direr. Dahası, 20. yüzyılda inşa edilen korkunç kent gerçekliğinin içinden geçer; nostaljik bir haleyle onu güzelleştirir; eleştiriyi canlandırır. Heidegger kadar Bachelard da -önemi ve etkisi hiç kuşkuya yer bırakmayan yazılarında, Evden heyecanla ve heyecan verici biçimde söz ederler. Ev, hala kutsal, neredeyse dinsel, mutlağa yakın, ayrıcalıklı bir mekân etkisi bırakır” (Lefebvre, 2014: 142). Zira insanın mekânla kurduğu ilişki, çoğu zaman mekânı ve mekânsal unsurları kişileştirmesine ve onlara anlam ve değer atfetmesine kadar uzanabiliyor. “Onları anılarının birer belleği, sırdaşları biliyor. İlk oturduğunuz evi hatırlayınız... Yıllar sonra yolunuz düşüp de gördüğünüzde içiniz bir hoş olmaz mı? Ya da yıllarca oturduğunuz evden bir gün taşınmak zorunda kaldığınızda neler hissedersiniz? Buna ister alışkanlık deyin ister anıların tazelenmesi, sonuçta ikisi de mekânın insan üzerindeki etkisidir” (Göka, 2001: 19). Dolayısıyla ev sadece aile üyelerinin barındığı ve hayata dair her şeyi yaşayıp paylaştıkları bir mekân değil, tüm bunların onunla da paylaşıldığı ve ona sindiği bir sosyo-kültürel mekândır. Bu nedenle bir yerden gitmek zorunda kaldığında yakınlarından ayrılması insana ne kadar zor

geliyorsa evinden ayrılması da o kadar zor gelir. Çünkü o geride, sadece fiziksel bir yapıyı değil, yaşanmışlıkların içinde anlam kazandığı, her bir köşesinde anıların olduğu ve fiziksel olanın sosyo-kültürel olana dönüştüğü ve hatta simgeselleştiği evini geride bırakmış oluyor. Dolayısıyla ev zamanın ve hızlı değişimin ezici gücüne ve yok ediciliğine karşı bir sığınak olduğu gibi hafızanın mekânsallaştığı yerdir de.

Tüketim Kültürü ve Evin Meta-Göstergeye Dönüşmesi

Tüketim günümüzde çeşitli mal ve hizmetlerin kullanım değerinin birey tarafından sahiplenilmesi anlayışından çok, bir toplumsal mantığa, kodlara, göstergelere ve toplumsal hiyerarşiye dayanan bir anlamlandırma ve iletişim sürecidir (Baudrillard, 2013: 62). Bu açıdan tüketimi sadece fayda sağlayan iktisadi pratikler olarak değil gösterge, hiyerarşi ve kodları içeren sosyolojik bir olgu olarak ele almak gerekir.

“Tüketim toplumu var olmak için nesnelere ihtiyaç duyar, daha doğrusu onları *yok etmeye* ihtiyaç duyar. (...) Bu yüzden yok etme, üretime temel alternatif olarak kalır: Tüketim sadece üretimle yok etme arasındaki aracı bir terimdir. Tüketimde, kendisini yok etmede aşmaya, dönüştürmeye yönelik derin bir eğilim vardır. İşte burası tüketimin anlamını kazandığı yerdir” diye vurgular Baudrillard (2013: 44).

Mekân sorunsalının üretici güçlerin büyümesinden doğduğuna kuşku yoktur. Üretici güçler ve teknikler, mekânın -yerel, bölgesel, ulusal, gezegensel- her düzeyine müdahale etmeyi sağlar (Lefebvre, 2014: 115). 1936 yılında yapılmış bir araştırmaya göre tanınmış birkaç tarihi bina dışında Londra’daki çoğu bina ortalama otuz yıl sonra yenilenir, altmış yıl sonra ise terk edilirdi (Connerton, 2012: 117). Bu yenileme ve ardından gelen terk etme süreci günümüzde çok daha hızlı bir biçimde gerçekleşmektedir. Örneğin on-on beş yıllık bir bina artık “eski” ya da demode olarak görülmektedir. Çağımıza ait bu anlayış aslında keskin bir zihniyet dönüşümüne işaret eder. Nitekim “Bireyler kendilerini, hiçbir iz bırakmayan salt anlık bir şimdiki zaman dizisine indirgerler, hatta izlerinden irrasyonel, gereksiz ve sözcüğün tam anlamıyla moda-

sı geçmiş diye nefret ettikleri bir şimdiki zaman dizisine. Tıpkı yakın zamanlarda yayımlanmamış her kitabın şüpheli sayılması (...) düşüncesinin zamane insanının sinirini bozması gibi, geçmiş de bir öfke kaynağına dönüşür” (Adorno ve Horkheimer, 2014: 283).

Bu anlayış kapitalizmin ve tüketim kültürünün işleyiş biçiminden bağımsız değildir. Nitekim Harvey’in (2014: 376) belirttiği gibi “sermayenin içselleşmiş işleyiş kuralları, toplumu kesintisiz olarak dönüştüren, dinamik ve devrimci bir yapıya sahiptir. Süreç, perdeler ve fetişleştirir, büyümeyi yaratıcı yok etme aracılığıyla sağlar.” Dolayısıyla yeni ihtiyaç ve istekler yaratarak insanın arzusunu kışkırtır ve sömürür ve böylece hayatın temposunu hızlandırarak mekânları dönüştürür.

“Mekânın tarihi varsa, mekânın dönemlere, toplumlara, üretim tarzlarına ve üretim ilişkilerine göre özgüllükleri varsa, bir kapitalizm mekânı var demektir” der Lefebvre (2014: 148). Bu bağlamda günümüz kapitalizminin ya da üretim-tüketim sisteminin belki de en çok dikkat çeken yönü, mekânsal olarak hemen her sosyal tabakaya hitap eden konut projeleridir. Özellikle günümüzde konut piyasasında meydan gelen patlamayı anlamak için bu piyasadaki aktörlerin oynadıkları rollere dikkat çeken Harvey (2013: 152-154) konut piyasasında bulunan farklı aktör ve grupların konutu kullanım ve değişim değerlerinin birbirinden farklılık gösterdiğini belirtir. Örneğin konutlarda oturanlardan emlakçılara, ev sahiplerinden müteahhitler ve konut inşa sanayisine, mali kurumlardan (bankalar) devlet kurumlarına kadar konut piyasası aslında her bir grubu ya da aktörü farklı amaçlarla motive etmekte ve böylece konutu/evi basit bir tüketim nesnesine veya meta-göstergeye dönüştürmektedir.

Günümüzde insanların çeşitli aralıklarla ev değiştirdiklerini sıklıkla gözlemleyebilmekteyiz. Ancak bu, sadece mekân değiştirmekle sınırlı değildir. İnsan ve mekân arasında kurulmuş olan bağın kopmasına da yol açmaktadır. Çoğu zaman yeni bir ev almak aslında gerçek anlamda bir ihtiyaç olmaktan ziyade, tüketim toplumunun ve kültürünün toplum tarafından kabul edilmiş ve onaylanmış bir “kodu”dur. Bu bağlamda Baudrillard’ının (2013: 80) vurguladığı üzere, “ihtiyaçlar sistem öğeleri olarak üretilir,

bir bireyin nesneyle ilişkisi olarak değil.” Dolayısıyla ihtiyaçlardan ziyade bir ihtiyaçlar sistemi söz konusudur. Bu da “bireysel düzeyde üretici güçlerin rasyonel biçimde sistematikleşmesinin daha genelleşmiş biçiminden başka bir şey” değildir. O halde esas olan tüketimin mantıksal ve zorunlu olarak üretimin yerine geçmiş olmasıdır.

Evin tüketimle özdeşleşerek kentsel orta sınıf kültürü ve yaşam tarzının en belirleyici ve ayrıştırıcı öğelerinden birisi haline gelmesi, yakın zamanların ürünüdür. Tarihsel bir kurgu olarak ‘ideal ev’ konfor, rahatlık, saygınlık gibi sembolik çağrışımlarıyla orta sınıf kültürünün odak noktası haline gelmesi (Öncü, 2013: 91) her ne kadar yüz yılı aşkın bir süreyi kapsıyor olsa da tüketim kültürünün bir nesnesi haline gelmesi yeni bir olgudur. Bu bağlamda yeni orta sınıf ve yeni zenginler, başkalarını dışlamak üzere tasarlanmış dışa kapalı gentrification (mutenalaştırma) ve yeniden geliştirme bölgelerini mesken edinmektedirler. Bu mekânlar çevre düzenlemeleri, üsluplaştırılmış biçim ve gündelik hayatın estetikleştirilmesi yönünden yüksek yatırımlara sahne olurlar (Featherstone, 2013: 192). Yeni orta sınıfın estetiğe, hayat tarzına ve yaşamın estetikleştirilmesine yönelik giderek artan ilgisi diğer birçok “yeni” şeyin yanı sıra kendisini en fazla “ideal” ve “yaşanılacak” mekânlar olan kentin “gözde” yaşam alanlarında göstermektedir. Bir örnek vermek gerekirse Konya’da son birkaç yıldır yapılan “Doğuşehir”, “Naturapark”, “Zermeram”, “Altın Şehir” vb. gibi kentin yeni “cennetvari” yapıları hem *biyüleme* hem de *üsluplaştırma* yoluyla yeni orta sınıfı ve özellikle de kendini müte-deyyin ya da muhafazakâr olarak konumlandıran kesimi cezbetmektedirler. Aslında bu durumu sekülerleşmenin bir başka formu olarak da okumak mümkündür. Zira diğer birçok şey için olduğu gibi bir mekân olarak evin de müte-deyyin insanlar için geçiciliği göz önünde bulundurulduğunda neredeyse aracın amaçtan kurtulduğu ya da ona egemen olduğu söylenebilir.

Ev günümüz tüketim toplumunda kullanım değerinden ziyade bir meta gösterge olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda ev, asla kendinde bir nesne olarak tüketilmez, gerek insanları ideal gönderge olarak kendi gruplarıyla ilişkilendirerek, gerekse de üst bir

statü grubuna referansla onları gruplarından ayırarak fark yaratan bir gösterge olarak güdümlenir. Alver'in (2013: 113) belirttiği gibi özellikle lüks sitelerden ev almak ya da yaşamak ev ihtiyacını aşarak bir tüketim göstergesi olarak işlev görür ve sonuçta bir statü sembolü ve prestij nesnesine dönüşmüş olur.

Evsizlik ya da Hafıza Kaybı

Evde değer verilen nesnelere, birçok kültürde sosyo-ekonomik tabakaya, statüye dayalı maddi göstergeler olmaktan çok aile ve akrabalık bağlarını, değer verilen deneyimleri, önem arz eden yaşamışlıkları ve anıları somutlaştırır. Böylece evdeki çeşitli görseller, nesnelere ve olaylar derinlemesine bir belleğin odağı ve dolayısıyla tüketimci bir kültür ve modanın duyuşal aşırı yüklemesinin dışında yer alan bir benlik duygusunun yaratıcısı haline gelir. Ev böylece zaman-mekân sıkışmasının yarattığı tahribata karşı korunmaya yarayan bir özel müze niteliğini kazanır. Bu bağlamda geleneksel insanın evle ilişkisinde belirleyici olan ontolojik bağın, evi standartlaştıran ya da konuta dönüştüren tüketimci anlayışla birlikte kopmuş olduğu söylenebilir. Günümüzde insan "ev"ini artık tahayyül ve tasavvur edememekte, barınacağı konutu daha çok paketlenmiş hazır bir ürün olarak edinmektedir (Çelik, 2017: 30). Günümüzde evin bir tüketim nesnesi haline gelmesiyle kimsenin artık ev sahibi olamadığını vurgulayan Kuban'a göre adeta seri üretim biçiminde yapılan apartman blokları, ev ile sahibi arasındaki bağı koparmaktadır. Dolayısıyla artık evlerimizi düşünmüyor sadece satın alıyoruz (Akt. Alver, 2013: 72). Neticede bu süreç hem insan ile ev arasındaki duyuşal ve kültürel bağı yok etmekte hem de evi manevi ve psişik boyutundan soyundurmaktadır (Alver, 2013: 73). Bu da insanın evle kurduğu kalıcı/köklü bağın ve hafızanın mekânsallaşması sürecinin yerini sadece gündelik pratiklerin gerçekleştiği bir "yüzer-gezer"lik almaktadır.

Unutma, her ne kadar tüm zamanları kapsayan bir olgu olsa da modernitenin unutma üzerindeki etkisi oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Connerton'ın (2012: 15) modernitenin unutturucu etkisine yönelik vurgulayıcı ifadeleri bunu daha da somutlaştırmaktadır. "Modernitenin unutturduğu şeyler oldukça derin, geniştir;

hayatın ölçüsünün insan olması, aşına olduğumuz toplumsal ilişkilerle örülmüş bir dünyada yaşayıp çalışma deneyimi... Ortak anılara dayanarak hayatın anlamı diye niteleyebileceğimiz şeylerde köklü bir değişimden söz ediyoruz. O anlam, modernitenin sunduğu yaşam alanlarında meydana gelen yapısal bir dönüşüm ile birlikte erozyona uğruyor. Bu bağlamda mekânsal değişme ile sosyal ve kültürel hafızanın yok olması arasında bir ilişki olduğunu söylemek lazım. Söz konusu hafızanın yitilmesi elbette sadece günümüze ait bir olgu değildir. İlk olarak geniş ve kalabalık ailelerin barındığı müstakil evlerin yerini alan apartmanlaşma, ardından bunun yerini alan güvenli siteleri ve nihayet günümüzde revaçta olan içinde yaşam alanlarını da barındıran gösterişli ve büyümlü hiper-siteler.

Bu sürecin ilk basamağı olan apartmanlaşmayı betimleyen Korkut Tuna söz konusu dönüşümün mekân-insan ilişkisini nasıl etkilediğine dikkati çeker: apartman yaşantısının hâkim olması sokakları da boşalttı. Sokaklar artık kimsesi olmayan, herkesin malı olan yerlere dönüştü. Bu dönüşümden en büyük zararı çocuklar gördü. Aynı sokakta oturan ve zamanlarının önemli bir bölümünü bu sokaklarda geçirenlerin artık olmadığı bir ortamda çocukların dışarıda, sokakta olmaları mümkün değildir. Böylece çocuklar en büyük sosyalleşme ortamlarını kaybettiler. Dolayısıyla kültür aktarımının ortadan kalktığı bir ortamda kültür erozyonu alabildiğine yaygınlaştı. “Çocuklar artık apartman dairelerinde, belki de olmayan odalarında büyüyeceklerdi.” Sonraki kuşaklara kültürün aktarılmasını sağlayan dedeler ve nineler de apartman yaşantısına bağlı olarak yerlerini kaybedince toplumun genleri olan kültürü aktaracak aktörler de önemli ölçüde ortadan kalmış oldu (Tuna, 2013: 401).

Adeta insan ömrünün belleği olan ev, yaşlı birey için başka bir anlam taşır. O, daha çok anılarla süslediği ve gelecek kuşaklara aktarmak istediği güzellikleri, mekânla birlikte düşünmektedir. Zamanın mekânda meydana getirdiği değişiklikler, bir bakıma bu güzelliklerin üzerini örteceğinden, yaşlı yeni durumu kabul etmek istemeyecek ve eskinin devamından yana olacaktır. Bu nedenle kendisine ait dört duvarı onun her şeyidir (Göka, 2001: 89).

Nitekim onun için çoğu zaman bir odası ve kileri olan evi, çok odalı ve konforlu bir konuttan daha yaşanılabilir. ¹

Baudrillard'ın (2013: 16) dediği gibi artık *nesnelere çağını yaşıyoruz*. Yani nesnelere ritmine ve onların hiç kesintisiz art arda gelişine göre yaşıyoruz. Geçmiş uygarlıkların tümünde dayanıklı nesnelere, araçlar veya binalar kuşaklarca insandan daha uzun yaşamışken, bugün onların doğmasını, gelişmesini ve ölmesini izleyen bizleriz. Öyleyse nesnelere bu hızlı geçişi hafızayı nasıl etkiler? Elbette nesnelere ivmelerinin bu denli hızlanması hafızanın da zayıflamasına neden olmaktadır. Çünkü üreticinin ve de tüketicinin ömür biçtiği nesne (bu bir ev de olabilir) aslında miadı dolmadığı halde kullanılıp atılmaktadır. Nesnenin miadını belirleyen temel faktör ise demode olduğunun kabul edilmesidir. Dolayısıyla moda olanın, bir bakıma toplumsal hafıza kaybına neden olduğu söylenebilir.

“Toplumsal bellek yitimi bir şeyleşme tipidir, daha doğrusu, şeyleşmenin başlıca biçimidir” diye vurgular Jacoby (1996: 29). Bu şeyleşme biçimi kapitalist sistemin kaçınılmaz bir sonucudur. Zira kâr güdüsünün örgütlediği ve motive ettiği bu sistem yeni mallara yolu açmak için eski malların tasfiye edilmesini gerektirir. Dolayısıyla tüketim toplumunun ideolojik bir dayatması olan “kullan at” tarzı tüketmek günümüzde artık hemen her şey için geçerlidir. Evler kullanılıp atılmıyor elbette fakat kullanılıp “daha iyisi” ya da “yenisi” ile değiştiriliyor.

Bu bağlamda Heidegger, “inşa etmiş’ olduğumuz için oturmuyoruz, oturdukça inşa ediyoruz” (1996: 68) der. Ancak bu mekânsal varoluşa dair ifadenin, içinde bulunduğumuz tüketim kültürüne veya *gösterişçi tüketim*e bağlı olarak anlamını yitirdiğini veya başka bir deyişle yapıbozuma uğradığını söylemek gerekir. Zira artık “inşa etmiş” olduğumuz için oturuyoruz, oturduğumuz ya

1 1990'ların başında Güneydoğu'da “zorunlu göç” sonucunda şehir merkezlerine gelenlerden özellikle yaşlı kuşak öncekinden daha fazla odası bulunan ve daha konforlu olan evlerde yaşamalarına rağmen köyde bir ya da iki odası olan evlerine dair özlemlerini dile getirdiklerine sıklıkla tanık olunmuştur.

da oturabildiğimiz için değil. Dolayısıyla mekânla, evle kurduğumuz ilişki fazlasıyla değişmiştir.

Bu bağlamda tüketim toplumunda evin iletisi (barınmadan ziyade her ne kadar mekâna dayalı bir sosyal ayrışmaya işaret ediyorsa da) aslında mekânda yüzer-gezer olmaktır. Tüketim ideolojisi bunu gerektirir. Zira bir yere demirlemek onun amacına terstir. Kendini devam ettirebilmektir için *arzuları kışkırtarak* sürekli “yeni” ve “daha iyi” ev almayı teşvik eder. Dolayısıyla insanların bir yerde sabitlenmesine karşın *yüzer-gezer* olmalarını sağlamak temel hedeftir. Bu durum günümüzde özellikle orta sınıfın evle (mekânla) olan ilişkisini betimlemektedir. Böylece mekânla kurulan bu yüzer-gezerlik ilişkisi en çok da mekâna dair hafızasızlığı gözler önüne sermektedir. Bir başka ifadeyle bu ilişkide bir bellek yitiminden ziyade belleğin oluşmaması söz konusudur. Çünkü mekânla kurulan bu ilişkide mekânsal imge pekişemez ya da oluşsa bile yüzeysel kalır ve süreç içerisinde kaybolur.

Geçmiş ancak kendisi ile ilişki içinde olduğunda var olabilir (Assman, 2015: 40). Geçmişle ilişkili olmayı sağlamanın yolu ise onun yitip gitmesini engellemektir. İşte bir mekân olarak ev geçmişin kaybolmasını engelleyen ve adeta onun demirlemesini sağlayan bir mekânsal varlıktır. Dolayısıyla ev geçmişle şimdi arasında bağı kurarak hafızayı canlandırır.

Harvey zaman-mekân sıkışmasını mekânın, zaman aracılığıyla yok edilmesi olarak açıklar. Günümüzde küreselleşmenin hızına ve yaygınlaşmasına bakıldığında bu açıklama gayet anlamlıdır. Ancak mekânın, “yeni” mekânlar inşa edilerek yok edilmesi de bunun kadar anlamlı bir olgudur. Zira günümüzde eski mekânlar, yeni mekânlar üretilerek yok edilmektedir. Ancak bu durum sadece mekânla sınırlı kalmamaktadır. Zira mekâna yapılan her müdahale aynı zamanda hafızaya da yapılmış olmaktadır (Karaarslan, 2014: 111). Dolayısıyla mekânın yok edilmesi aynı zamanda hafızanın da yok edilmesi anlamına gelir.

Geleneksel evler, modernitenin baş döndürücü hızı, tüketim kültürü ve onun mekâna yansıyan görünümünden olan konut projeleri ve inşaat endüstrisinin hızı karşısında gittikçe “hafıza

mekanları”na dönüşmektedirler. Artık hemen her şehirde seyirlik bir “geleneksel kültür evi” bulunmaktadır. Örneğin gezilecek ya da görülecek yerler arasında “Geleneksel Van Evi” ya da “Sille Kültür Evi” yirmi beş-otuz yıl öncesine kadar içinde yaşanılan hafıza ortamları iken şimdi hafıza mekânlarına dönüşmüş bulunuyorlar. Dolayısıyla postmodern tüketim çağında geçmişin kendisi ortadan kaybolmayla karşı karşıyadır. Bu dönemlere ait binaların bugün de varlıklarını sürdürdükleri durumlarda ise, bunlar üzerindeki yenileme ve restorasyon uygulamaları ile bu yapılar tümüyle, *simulakra* adı verilen ve onlardan çok farklı ve postmodern yapılara benzer bir biçimde, şimdiki zamana dönüştürülmüşlerdir.

Bu bağlamda kültür evleri ya da müze evler insanların geçmişle bağ kurarak hafızalarını canlandırabilirler belki fakat bu hafıza çoğunlukla birey ve aileye özgü bir hafıza değil, genelleşmiş veya anonim bir hafızadır. Bu nedenle kültür evleri/müze evler hafızayla bağ kurmayı değil nostaljik duyguları harekete geçirirler. Dolayısıyla Nora’nın (2006: 17,18) dediği gibi “süreklilik duygusunun kökü mekândadır. Artık hafıza ortamları olmadığı için hafıza mekânları var. (...) Bugün hala hafızamızla yaşıyor olsaydık mekânları ona adama ihtiyacı duymazdık.”

Hızla değişen dünyada insanların sosyal ve kültürel bellekleri ile irtibatlarını sağlayabilecek araçsallıklar giderek azalmaktadır (Birekul, 2014: 73). Belki de günümüzde her şeyin hızlı değişmesi ve tüketilmesine bağlı olarak mekânla/evle yeterince bağ kuramadığımız için kolaylıkla ondan vazgeçebiliyor ve unutabiliyoruz. Dolayısıyla evin konuta dönüşmesi ve onun da sürekli değiştirilerek tüketilmesiyle ortaya çıkan tam da insan-mekân-hafıza ilişkisinin yok olması veya en hafifinden parçalanıp dağılmasıdır.

Sonuç

Genelde modern özelde de geç modern (ya da postmodern) çağda yaşamak “katı olan her şeyin buharlaşıp” uçtuğu bir evrenin parçası olmaktır. İnsan, kültür, benlik, anlam, hafıza, mekan ve daha nice fenomen ve olgunun geç modern dönemin tüketim kültürü karşısında bir taraftan yok olduğu diğer taraftan da dönüştürü-

lerek arz edildiği bir durumla karşı karşıya bulunmaktayız. Bu bağlamda evin konuta dönüşmesi sadece mekânsal ve yapısal bir dönüşümden ziyade evi ev yapan sosyo-kültürel anlam haritalarının da değişerek buharlaştığını söylemek mümkündür.

Günümüzde çoğunlukla evler ve konutlar artık oturduğumuz için inşa edilmiyor. Daha ziyade inşaat endüstrisi için ticari bir amaç, kullananlar için ise bir meta-gösterge işlevi görmektedir. Bu da özel bir mekân olarak evle kurduğumuz ilişkinin nasıl ters-yüz olduğunu apaçık göstermektedir. “Her şeyleştirme bir unutuştur” diyor Adorno ve Horkheimer, (2014: 306). Genelde mekân özelde de ev daha önce hiç olmadığı kadar hem şeyleşti ve fetişleşti hem de dönüştü. Dolayısıyla günümüzde artık çoğunlukla evlerde değil konutlarda yaşamakla ve bunların da sürekli değiştirilmesi ile hafıza artık ne mekâna kaydolabilmekte ne de varlık kazanmaktadır. Yani sürekli bir unutuş hali söz konusudur. Farklı kuşakların ömürleri artık bir evde geçmiyor ve dolayısıyla birey ve grup hafızasına dönüşmüyor, aksine bir kuşağın ömrü birden çok evde geçiyor ve böylece mekân-hafıza ilişkisi silikleşiyor. Bu beraberinde bir “yüzer-gezerlik” hali içinde olmayı ya da bir yere ait olmamayı getirir. Aslında bu tam da tüketim kültürünün/ sisteminin arzuladığı bir durumdur. Çünkü bir yere, bir durağa veya bir tarza takılıp kalmak onun yapısına ve işleyişine uymaz. Dolayısıyla mekândan tarza, benlikten kültüre kadar pek çok hususta tüketim sisteminin bireylerde olmasını istediği şey yüzer-gezer olmak, bir başka deyişle göçebe bir anlayışa sahip olmaktır. Bu da insani ve insana dair duygu, düşünce, anlam ve ilişkilerin mekânsallaşmasını engellemekte ve böylece bellekte yer edinmesinin altını oymaktadır. Sonuç ise artık her geçen gün “hafıza ortamları”nı yitiren insanların sayısının giderek artmakta olduğu bir toplumda yaşamakta olduğumuzdur.

Kaynakça

- Adorno, T. W. ve Horkheimer, Max (2014), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (Çev: N. Ülner – E. Ö. Karadoğan), İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Alver, Köksal (2013), *Siteril Hayatlar*, (3. Baskı), Ankara: Hece Yayınları.
- Assmann, Jan (2015), *Kültürel Bellek*, (Çev: A. Tekin), (2. Baskı), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bachelard, Gaston, (1996), *Mekânın Poetikası*, (Çev: A. Derman), İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Baudrillard, Jean (2010), *Nesneler Sistemi*, (Çev: O. Adanır, A. Karamollaoğlu), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, Jean (2013), *Tüketim Toplumu*, (Çev: H. Deliceçaylı, F. Keskin), (6. Baskı), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berman Marshall (2013), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (Çev: Ü. Altuğ, B. Peker), (16. Baskı), İstanbul: Ankara.
- Birekul, Mehmet (2014), “Mekânın Kodlama Gücü: Medeniyetlere Hayat Veren Yapılar”, *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, Cilt: I, Sayı: 2, s. 61-76.
- Connerton, Paul (2012), *Modernite Nasıl Unutturur*, (Çev: K. Kelebekoğlu), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Cooper, Clare (1974), “The House as Symbol of the Self”, in *Designing for Human Behavior: Architecture and the Behavioral Sciences*, ed: J. Lang at al. Stroudsburg, PA: Dowden, Hutchinson & Ross. pp.130-146.
- Featherstone, Mike (2013), *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (Çev: M. Küçük), (3. Baskı), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göka, Şenol (2001), *İnsan ve Mekân*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Harvey, David (2013), *Sosyal Adalet ve Şehir*, (Çev: M. Moralı), (3. Baskı), İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, David (2014), *Postmodernliğin Durumu*, (Çev: S. Savran), (7. Baskı), İstanbul: Metis Yayınları.
- Halbwachs, Maurice (2016), *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, (Çev: B. Uçar), Ankara: Heretik Yayınları.

- Heiddegger, Martin (1996), *İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek*, (Çev: O. Kunal), *Cogito: Kent ve Kültürü*, sayı: 8, s. 67-70.
- Lefebvre, Henri (2014), *Mekânın Üretimi*, (Çev: I. Ergüden), (2. Baskı), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Karaarslan, Faruk (2014), *Modern Dünyada Toplumsal Hafıza ve Dönüşümü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Konya.
- Nora, Pierre (2006), *Hafıza Mekânları*, (Çev: M. E. Özcan), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Urry, John (2015), *Mekânları Tüketmek*, (2. Baskı), (Çev: R. G. Öğdöl), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Öncü, Ayşe (2013), "İdealinizdeki Ev" Mitolojisi Kültürel Sınırları Aşarak İstanbul'a Ulaştı" *Mekân, Kültür, İktidar* (iç), (4.Baskı), (Der: A. Öncü, P. Weyland), İstanbul: İletişim Yayınları, s.85-103
- Özak, Ö. N. ve Gökmen, G. P. (2009). "Bellek ve Mekân İlişkisi Üzerine Bir Model Önerisi" *itüdergisi/a: mimarlık, planlama, tasarım*, Sayı:8, Cilt:2, 145-155.
- Tuna, Korkut (2013), *Yeniden Sosyoloji*, (2. Basım), İstanbul: İz Yayıncılık.

Batı Kültüründe Oryantalizm, Müslüman Türkleri Ötekileştirme Çabaları Ve Çevirilerdeki İmgesel Yansımaları

*Orientalism In The West Culture, The Efforts For Marginalization Of
Muslim Turks And Fictional Reflections in Translations*

Refika Zuhul Gılıç*

Öz

Bu çalışmada Batı Oryantalizminin geçmişten günümüze Doğu halklarını yerme eğilimi; bu bağlamda özellikle Müslüman Türkleri yermesinin tarihsel kökenlerini oluşturan edebiyat eserlerinde yer bulmuş yanlış bilgilerin aktarımı ve Batı'da ve Türkiye'de saygınlığını koruyan büyük düşünür ve bilim insanlarının bu eserlere paralel yanlış bakış açılarına değinilerek ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde Alman edebiyatına damga vurmuş anı, günce, gezi ve deneme yazılarında yansıtılan ötekileştirilmiş Türk imgesi ve oryantalist izleri, ikinci bölümde ise İslam ve Türk imgesinin Kant, Herder, Freidrich Engels, Karl Marks, Hegel gibi ünlü düşünürlerce oryantalist bakış açısıyla aktarılması ve son bölümde ise 16.yy denemelerinde gerçeği yansıtmayan Türk imgesi ve oryantalist izler aktarılacaktır. Sonuç olarak, Avrupalılar gözünden sunulan bilgilerden çıkarılması gerekenin öncelikle günümüzde hala karşımıza çıkan ve dayanaksız olan Müslüman Türk imajının basılı ve bizzat insani kaynaklarını tanıyarak, şeffaflık sınırları içerisinde bu imajı doğru yansıtabilmek için tarihsel, kültürel, dini zenginliklerimize sarılarak daha fazla uluslararası akademik çalışma yapılmasının elzem olduğu kanısına varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Türk-Müslüman imgesi, Batı edebiyatı, Avrupalı bilim adamları.

* Öğr. Gör., Sinop Üniversitesi, Ayancık Meslek Yüksekokulu (Sinop, Türkiye), refika.gilic@sinop.edu.tr; Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çeviribilim ABD (Sakarya, Türkiye), refika.gilic@ogr.sakarya.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3474-5804 (*Oryantalizm ve Kültürlerarasılık çeviribilim doktora dersinden esinlenerek gerçekleştirilen bu araştırma Prof. Dr. İlyas Öztürk'e ithafen yazılmıştır.*)

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 11 Şubat 2019

Abstract

This study aimed to explore the tendency of the West Orientalism to criticize the East communities from past to present, the transfer of the wrong data placed in literary works which make up the historical roots of the satirization of Muslim-Turks and the wrong perceptions parallel to these works which belongs to the pioneer philosophers and writers in the West. Initially; the reflection of the marginalized image of Turk and Orientalist indications in the memory, journal, travel writings and essays in German Literature; then the orientalist image of Islam and Turk by famous phiolosphers, finally unsubstantial image of Turk and orientalist indications in 16.century essays will be mentioned. Consequently, due to the chimerical Turk image that we confront still today and we are of the opinion that the preparation of more international academic research embracing to our historical, cultural, religional values is requisite to be able to mirror the truths.

Keywords: Orientalism, Image of Muslim and Turk in translations, West literature, European scientists.

1. Giriş

Batı felsefesinde baskın olarak görülen Doğu'yu ve halklarını yerme, inançları olan İslam'ı kötüleme ve bu yöndeki savlarını doğrulamışçasına yayma diye adlandırdığımız Oryantalist bakış açısının hala günümüzde var olması endişe verici boyutlardadır. Böyle bir negatif algının etkisini yitirmemesi, bu hezeyanları dile getiren ve dünyayı etkisi altına almış bilim adamlarından kaynaklanmaktadır diye düşünülebilir. Bu araştırmada Dünya tarihine eserleri ve düşünceleriyle damga vurmuş bilim insanı, yazar ve düşünürlere ait oryantalist bakış açılarından örnekler verilecektir. İlk bölümde Alman edebiyat dünyasında ve tüm dünyada oryantalist fikirleri içeren yapıtlarıyla hatırı sayılır yer edinen yazarlara ve eserlerine değinilecektir. İkinci bölümde ise İslam ve Türk imgesine olumsuz yönde yaklaşmayı tercih eden ünlü düşünürlerin bir kısmına ve yansıtıkları fikirlere örnekler verilecektir. Son bölümde Osmanlı Devleti'nin en parlak dönemlerinden olan 16.y.y.'da yaydığı korkuya reaksiyon olarak Alman ulusçularının denemelerinde oluşturulan oryantalist Türk imgesine örnekler sunulmaya çalışılacaktır. Bu örnekler demetiyle anlatılmak istenen, bu tür yanlış algıların ülkemizin uluslararası imajına bir tehdit teşkil ettiğini, kültürel zenginliğinin doğru yansıtılmasına zarar verdiğini anımsayarak tarihten faydalanıp ve çeviri edebiyat yazınına başvurarak tekrar gündeme getirmektir.

Bu anımsamayla beraber fikir yürütülecek olunursa, düşünceleriyle dünyaya yön veren bilim adamlarının yaydığı Oryantalizm nedir? Aslında Oryantalizm kavramının sözlük anlamı: "Doğu'ya ait olan ya da Doğu'yu hatırlatan her şeydir" (Dikici, 2014: 2). Erkan Dikici, 2014 senesinde kaleme aldığı *Doğu-Batı Ayrımı Ekseninde Oryantalizm ve Emperyalizm* adlı makalesinde bu sorunun cevabını detaylarıyla şöyle açıklamaktadır:

"Oryantalizmin, Batı'nın Doğu'ya bakışını ifade eden akademik bir disiplin olduğu düşünülmektedir. Bu disiplin altında her kesimden bilim adamı ya da sanatçı, Doğu ile ilgili düşüncelerini ortak paydada bir araya getirmeye çalışmıştır. Oryantalizm adı altında yapılan bu çalışmalar, belirli bir döneme kadar olumlu karşılanmış, ardından sömürgeci

anlayışa hizmet ettiği düşüncesinden dolayı olumsuz bir anlam yüklenmiş ve eleştirilmeye başlanmıştır. Oryantalizmin olumsuzlanmasının ardında yatan temel sebep, onun “ötekileştirici” olma fonksiyonu olduğu söylenebilir; fakat ötekileştirmenin yanı sıra sömürgeciliğin de ilişkilendirilmesi gerektiği, bu çalışmanın anlatmak istediği düşüncelerden birisidir. Çünkü Batı, “öteki” olarak nitelediği Doğu toplumları için çeşitli dışlayıcı bakış açıları geliştirmiştir ve emperyalizmi de beraberinde uygulamıştır” (Dikici, 2014: 1).

Oryantalizm ayrıca branşlaşmanın özerkleştiği 19. yüzyıl bilim dünyasında gelişen mikro bir bilim dalıdır. İsim olarak Fransızca *Orientalisme* kelimesinden türetilmiş olan *oryantalizm* genel bir bakış açısıyla; “Doğu ülkelerinin din, dil, tarih ve medeniyetlerini araştıran ilim dalıdır.” (Germaner ve İnankur, 1989: 9). Bu bilim dalını icra eden kimseye *oryantalist* (orientaliste) denmektedir ve Doğu dilleri ve Doğu bilimleri uzmanı anlamına gelmekle beraber Doğu (Şark) topluluklarının tarihini, dinini, dilini, edebiyatını, kültürünü ve diğer bazı noktalarını araştıran bilim adamı anlamında kullanılmaktadır (Sönmezsoy, 1998: 25).

Günümüzde akademik bir çalışma alanı ve bilimsel bir konu olarak ele alınan oryantalizmi dünya çapında eserleriyle gündeme getiren Anouar Abdel-Malek ve Edward Said’in çalışmalarıdır (Kızılçelik, 2003: 113). Çoğu zaman eserlerinde Batı toplumunun gözüyle ve Doğuyu Batılıların kendi egzotik kurgularıyla irdeleyerek oluşturdukları yanlış anlamaları, ötekileştirmeyi ve bu yanlışları yayarak teşvik etmelerini eleştirel bakış açılarıyla ele almışlardır. Oryantalizmin geçmişten günümüze yolculuğunda yaşadığı süreçleri incelediğimizde özellikle Haçlı Seferleri ile yakılan kıvılcımla, Batılı eserler ve dünya tarihine buluşlarıyla iz bırakmış, fikirleriyle yön vermiş Avrupalı bilim adamları, düşünürler ve gezginlerin gerçeği yansıtmayan dayanaksız savlarıyla harladığı ve son dönemde ise reklamlar, kitap ve dergi kapakları da dahil dünyada etkisi tartışılmayacak politikacı, sanatçı, yazar ve her meslek gurubundan önde gelen, İslam ve Doğu karşıtı insan ve topluluğun kullandığı adeta bir yangın haline gelmiştir. Emperyalizmle kol kola ilerleyen bu Oryantalist hareketin merke-

zinde ise her daim Müslümanlığın temsilciliğini yapmış Osmanlı ve Türkiye Devleti olmuştur. Bu sebeple çok geniş alana yayılan bu bakış açısını özellikle kendi millet ve tarihimizdeki önemli noktaları baz alarak yukarıda bahsi geçen üç bölümle kısıtlama zorunluluğu hissedilmiştir.

2. Alman Edebiyatına damga vurmuş anı, günce veya gezi yazılarında yansıtılan ötekileştirilmiş Türk imgesi ve oryantalist izleri

1.1. Robertus Monachus / Keşiş Robert ve Kudüs'ün tarihi adlı eseri

Keşiş Robert'in *Historia Hierosolymitana (Kudüs'ün Tarihi)* adlı yapıtı 1. Haçlı Seferi'nin güncesi sayılmakta; anı, gezi yazısı ya da tarihsel belge niteliği taşıdığı bilinmektedir. Türk ve İslam ile ilgili olumsuz imgelerin araştırılması açısından önemli bir eser olmakla birlikte eserde Kudüs'ün tarihi Haçlı seferlerinin tarihi 11.y.y. sonu ve 12 y.y. başı Anadolu kültür tarihi ile ilgili detaylar mevcuttur ve ayrıca 11. ve 15.yy. dönemini kapsayan Haçlı Seferleri ve Avrupa'dan Kudüs'e yapılan hac ziyaretlerini anlatan ve Alman Edebiyatı tarihinde kapsamlı bir anı ve gezi yazısı olan bir yapıttır (Kula, 2011a: 33). Eserde Amin Maalouf; yollarının üstündeki birçok Rum kilisesini yağmalayan ve sayıları on binleri bulan Haçlı kümesinin başında Keşiş Pierre veya Peter olduğunu anlatır (Kula, 2011a, 33).

1.2. Hans Schilterberger ve seyahatnamesi

Hans Schiltberger seyyah ve yazardı. Soylu bir aileye aitti, muhtemelen Münih ve Freising arasında bulunan Hollern'de doğmuştu. Schiltberger 1394'te Lienhart Richartinger birliğine katıldı ve Macar Kralı (ve sonra İmparatoru) Sigismund komutasında Macaristan sınırında Osmanlı İmparatorluğu'na karşı savaşa gitti. 28 Eylül 1396'da Niğbolu Muharebesi'nde yaralandı ve esir alındı; bacakları iyileştikten sonra Sultan I. Bayezid onu haberci olarak 1396-1402 yılları arasında göreve aldı. Bu süre zarfında Schiltberger Osmanlı ordusuyla Anadolu ve Mısır'da seferlere katıldı. Ankara Muharebesi'nde (20 Temmuz 1402) Bayezid'in mağlubiyetinden sonra Schiltberger galip gelen Timur'un emrine girdi.

Timur'la Semerkant'a ve belki Ermenistan ve Gürcistan'a gitti. Timur'un ölümünden sonra (17 Şubat, 1405) Timur'un en güçlü oğlu Şah Ruh'un, sonra Şah Ruh'un kardeşi Miran Şah'ın, ondan sonra da Miran Şahın oğlu Ebu Bekir'in esiri oldu. Ebu Bekir'in ordusu ile Ermenistan boyunca gidip geldi (Schiltberger, b.t./1995). Schiltberger'in *Reisebuch'* u (seyahat kitabı/ seyahatname-si) sadece kendi deneyimlerini ve o dönemin tarihi olaylarının kısa özetlerini içermekle kalmayıp, ayrıca özellikle kendi bulunduğu ülkeler ve onların adetleri hakkında bilgiler de vermekteydi. Eserde önce kendisinin gezmiş olduğu, Tuna'nın "bu tarafındaki" topraklar gelir; bunun ardından Türklerin elinde bulunan, Tuna ile Karadeniz arasındaki topraklar gelir; son olarak Schiltberger'in bulunduğu uzak diyarlar, Trabzon'dan Rusya'ya, Mısır'dan Hindistan'a, anlatılır. Bu bölgesel coğrafyada Bursa, Batı Kafkasya ve Ermenistan'dan çeşitli yöreler, Hazar Denizi'nin etrafındaki bölgeler ve ordaki insanların (özellikle kızıl Tatarların) adetleri; Sibirya, Kırım ve Kaffa'daki Ceneviz kolonisi (kendisi orada 5 ay geçirmiştir); ve Mısır ve Arabistan'ın tarifleri özellikle kayda değerdir (Schiltberger, b.t./1995).

Ermenistan ve Karadeniz'in ötesinde varlıklarını devam ettiren Katolik misyonlara ve, Büyük Tataristan'da bulunan Hıristiyan toplulukları hakkında yazdıkları da Hıristiyanlık tarihi açısından önemli sayılır. Schiltberger'in *Reisebuch'* u Türkçeye "*Türkler ve Tatarlar Arasında (1394-1427)*" adıyla çevrilmiştir fakat ne zaman yazıldığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Tarihi hem de 600 yıl öncesini bir esirin kaleminden okuyabilmek açısından değerli bir yapıttır. Niğbolu Savaşı'nda Türklerin, altı yıl sonra da Timur'un ordusunun eline esir düşen Schiltberger'in Bavyera'da başlayıp Anadolu'ya, Asya'nın ortalarına hatta Sibirya'ya kadar uzanan ve yine Bavyera'da biten macerası; geniş bir coğrafyadan gündelik hayat gözlemleri anlatılır (Schiltberger, b.t./1995). Kimilerince Türkoloji'nin başlangıcı olan bu yapıtta Türkler; Hıristiyanlığın düşmanı, öldürücü, yakıcı, yıkıcı ve soyguncu Hıristiyan dünyası dışındakilerin tamamı dinsiz ve inançsız ülkesi olarak imgelenmiştir (Kula, 201(seyahatname)1a: 33). O dönemki Asya ve Anadolu konusunda çeşitli betimlemeler yapar. Eserin orijina-

linin sonuna eklenen bazı dil metinleri Türkçe tercümede de verilseydi, son derece faydalı olabilirdi (Schilterberger, b.t./ 1995). Bu Tatarca dil örnekleri üzerinde yapılmış çalışmaların Almanca-dan çevirisi ile ilgili bir örnekte Tatarca duanın orijinal yazılışı ve transkripsiyonu şöyle sunulmuştur (Helmholdt, 1964/1966):

“Atha bisum chi kockta sen, alguschludur senung adung;
kellsun senung hanluchung; bolsun senung erckchun aley gi-
erda u-chokchta; [wer wi]sum gundaluch ottmeckchimisny
bugun; koy bysun iasachin (jasochin), aley bis [wis dache]
koyellum bysum iasochlomosny dacha; koyma bisni suna-
machka; illa gartha wisni gemandan ... (Ata bizüm ki kökte
sen, alguşludur senuñ aduñ; kelsün senüñ hanlukuñ; bolsun
senüñ erküñ alay yerde ukökte; ver bizüm gündelük ötmeki-
mizni bugün; koy bizüm yazoqnı, alay biz dakı koyalum bi-
züm yazoklomuzni; koyma bizni sunamaka, illa gortar bizni
yamandan)“.

1.3. Macaristanlı Georg ve Türkler Risalesi Adlı Aseri

1436'da Transilvanya'ya giren II. Mahmut 'un ordusuna 16'sında tutsak düşer ve Anadolu'ya getirilir. Balkanlı bir genç olan Georg, 22 yılını Anadolu'nun çeşitli yerlerinde tutsak olarak geçirir ve 1458 yılında özgürlüğüne kavuşur. Sonrasında Roma'ya döner ve Vatikan'da önemli roller üstlenir. Yazmış olduğu anı izlenim ya da gezi yazısı olan *Türk Risalesi* 1480'den itibaren Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde farklı zamanlarda basılmaya başlanır. Eserde bir tutsak olarak izlenimde bulunmasına rağmen, Georg'un Anadolu- Osmanlı -Türk kültürünün gündelik hayattaki yansımaları insan, doğa ve din ilişkilerine dayandırılarak betimlenmiştir (Kula, 2011a: 34). Türkçe'yi ve İslam'ı namaz kıldırarak kadar bilen Georg, Türklere ait olumsuz özelliklerin yanı sıra Türk insanının ya-lınlığı, mütevazılığı, hoşgörüsü, temizliği, dürüstlüğü, güvenilirliği ve insan severliği de anlatılmıştır. 15 yy. Anadolu kültürünü yansıtan bu eserin sonuna Georg Yunus'un; “Yanar içim, göynür özüm...” dizesiyle başlattığı insancıl ve evrensel şiirini Latince'ye çevirerek ekler”(Kula, 2011a: 34). Bu durum kültürel etkileşimin somut bir örneğini teşkil eder.

1.4. Bartholomaeus Georgievits ve Türklerin gelenek ve göreneklerinin anlatımı

Bartholomaeus Georgievits, 12 yy. Anadolu'sunda tutsak olarak yaşamıştır. 1544'te Avrupa'da birçok dile çevrilerek 16.yy.'ın çok satanları arasına girmiştir. Tıpkı diğer çağdaşı Georg gibi eserinde Osmanlı ve Türk kültüründeki ibadet, inanç ve kuralları, eğitim dizgesi, evlilik, imaretler, vakıflar, ölüm, askerlik, şenlikler, toplumsal yapılanma, tabakalaşma, tarım, insan hayvan ilişkisi, zanaatçılık, konut, giysi, yiyecek-içecek alışkanlıkları gibi konularda ayrıntılı açıklamalar da bulunmuştur (Kula, 2011a: 34, 35). Yazar böylece öteki olarak bakılan Türk kültürünü dünyaya tanıtmıştır.

1.5. Türk tutsaklığında Suebyalı bir tüccar olan Han –Ulrich Krafft

1550'de Almanya'da Ulm'de doğan Krafft birkaç dil bilir ve 1573 yılında ticari amaçla Doğu gezisine çıkar. 1573 yılında Türkler tarafından tutsak alınır ve 2 yıl sonra 1575'te serbest bırakılır. Tutulduğu tutuk evinin kötü koşulları nedeniyle, Türklere ilişkin olumsuz anılar ve izlenimlere yer verir. Eserinde Türklerin inancı, günlük yaşamı, insan ilişkileri, dini yasaklar, hak hukuk duyarlılıkları, erke bağıllık, taşkınlıklardan sakınmaları, çok kadınla evlilik, tutsak pazarları, rüşvetçilik, tutukevinin zor koşullarını anlatır ve 1621'de ölür (Kula, 2011a: 35).

1.6. Salomon Schweigger ve Türk Sultanının Sarayındaki İzlenimleri

1578-1581 yılları arasında İstanbul'da bulunan ve bu arada Kudüs'e de giden Salomon, 1608'de izlenim ve gözlemlerini *Almanya'dan İstanbul ve Kudüs'e Yeni Gezi Betimlemesi* adıyla yayımlar. Bu gezi yazısı aldığı olumlu karşılıktan dolayı birçok kez basılır. Osmanlı devletinin Avrupa için tehdit, tehlike ve korku oluşturduğu dönemde yazıldığı için kültür tarihi açısından pek önemli olmasa da Türk imgelemesi açısından değerli sayılabilir (Kula, 2011a: 35).

1.7. Johann Wild ve Bir Hıristiyan Olarak Yaptığı Gezilerin Betimlemesi

Johann Wild 1604-1611 yılları arasında Macaristan'da Türklere esir düşmüştür. Bu süreçte alınıp satılmaya devam eden Wild

bu yaşadıklarını kitaplaştırıp *Bir Hristiyan'ın Gezi Betimlemesi* adı eserini oluşturmuştur. Osmanlı topraklarında bulunan tutsak pazarlarında Hıristiyanların alınıp satılması, Protestan olan Wild' in anılarını anlatırken Türkler Tanrı'nın kırbacı, şeytanın uşağıdır; cümlesinden etkilendiğini göstermektedir (Kula, 2011a: 36). Bu dışlayıcı imgeleri aktaran Wild' in ayrıca Antik dönemle ilgili bilgiye sahip olması belli bir eğitim düzeyine sahip olduğunu gösterir (Kula, 2011a: 36).

Yapıtında Kutsal Gömüt, Hıristiyanlığın yolundan döndürülemezliği, acımasız uygulamalar, egzotik öğeler ve sarsılmaz bir inaç gibi bir tutsağın anı yazısının geleneksel öğelerini aktarmaktadır. Yapıtının nesnel bir anlatıma sahip olması dikkat çekmektedir. Sahiplerinin insancıl yönlerini de aktarmış, Türklerde soy sopun önemli olmadığını, Türklerin devlet yönetiminde ilerletilemez olduğunu, paşaların ve Türk ordusunun genellikle Hıristiyan olduğunu, Galata'daki Hıristiyanların kendi geleneklerini yaşadıklarını, buradaki sokakların pis koktuğunu, padişahların kardeşlerini katlettiğini, Türklerin dışı karşı her zaman tepkili olduğunu iletmiştir (Kula, 2011a: 36, 37). Wild Mekke'yi ve Kabe' yi ziyaret edip, izlenimlerini yazıya döken ilk Avrupalılardan biridir. Din adamı olarak İstanbul'daki Avusturya büyükelçiliğinde görevlendirilen yazar 1573-1578 arasındaki dönemle ilgili izlenimlerini 552 sayfadan oluşan eserinde tarih, kültür tarihi, edebiyat, imge bilim, sosyoloji alanlarını ilgilendirecek ayrıntılı bilgiler vermiştir.

Döneminde tarihsel ve kültürel koşulların yarattığı ötekileştirici bakış açısıyla eserinde oldukça olumsuz Türk ve İslam imgesi sunmaktadır. Bir Hıristiyan din adamının beş yıllık gözlemlerinin anlatıldığı günce Türkleri acımasız, kıyıcı, yıkıcı ve Hıristiyanlığın kalıtsal düşmanı olarak anlatmaktadır (Kula, 2011a: 37).

1. 8. Adam Olarius ve Yeni Doğu Gezi Yazısı Betimlemesi

Adam Olarius' un *Yeni Doğu Gezi Yazısı Betimlemesi* adlı eseri Olarius' un ticari amaçla İran'a yaptığı gezide edindiği izlenimleri topladığı 1647'de yayımlanan ayrıca Alman edebiyatında gezi yazısı türünün ilk bilimsel örneği kabul edilen yapıttır. 1599'da doğan ve 1671'de vefat eden Olarius, eserinde o dönemde İran

sarayında Türkçe konuşulduğunu kaydetmektedir (Kula, 2011a: 37). Eser birebir Türklerle ilgili olmamakla birlikte, İran'daki devlet adamlarının Türk kökenli ve Müslüman olması dolayısıyla eserde imgesel ve ötekileştirici değerlendirmeler mevcuttur.

2. İslam ve Türk imgesinin ünlü düşünürlerce oryantalist bakış açısıyla aktarılması

Benzer olarak, İslam ve Türk imgesinin tarihin genel akışında sanat, kültür, bilim, edebiyat, politika ve dini inanışlara farklı dönemlerde farklı yoğunluklarda düşünsel ve felsefi yansımaları olmuştur. Bu Batı toplumlarında Asyalı, Doğulu veya Türk imgesinin anlamlandırılıp değerlendirilmesinde bazen de çarpıtılmasında rol oynamıştır. Bu çarpıtmanın nedenini Edward Said şu şekilde açıklar; "Şark Avrupa'nın sadece komşusu değildir. Aynı zamanda Avrupa'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıklarının ve dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen öteki imgelerinden biridir." (Said, 1998: 11). Bu olumsuz anlamlandırma sürecinde doğrudan katkı ya da çarpıtmada bulunan Avrupalı düşünürlerin etkisi yadsınmaz boyutlardadır. Örneğin ünlü Alman düşünürü, matematiğin kurucularından, Almanya'da 1700lerde kurulan Bilimler Akademisinin ilk başkanı olan Gotfried Wilhelm Leibniz'in eserlerinde felsefe düzeyinde Türk ve İslam konusunda değerlendirmelere rastlanılır (Kula, 2011a: 46). Kendisi Antik Yunan düşünce birikiminin Avrupa tarafından yeniden bulunmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca Leibniz'in Adımlı Reckoner (Stepped Reckoner'ı bugün kullandığımız bilgisayarların ilkel atalarından biridir ("Stepped Reckoner", 2017). Mısır'ın Fransa tarafından fethedilmesini ilk ortaya atan kişilerdendir. Dönemin Rus çarıyla 1711'de bağlantı kurmuş ve o dönemde danışmanlarından biri olmuştur. En önemli felsefi yapıtı olan teklik bilgisi anlamına gelen *Monadolojiyi* 1683'ten itibaren Osmanlılara karşı kazandığı zaferlerle Almanya ve Avrupa'da abartılı şekilde övülen prens Eugene'ye ithaf etmiştir (Kula, 2011a: 46, 47). Leibniz'in kurguladığı Türk imgesi ise şu sözlerinde açıkça ifade edilmiştir (Kula, 2011a: 46).

"Türklerin kader anlayışı akıl dışıdır, çünkü tehlikelerden sakınmayı önler, öngörüyü ve akıl yürütmeyi özendirmez. Bu

anlayışa göre Türkler iyi ya da kötü ayrımı yapamaz, nedenlerle ilgilenmez; bu sebeple önlerine konulanla yetinirler”.

Dünya tarihine damga vurmuş diğer bir düşünür olan Immanuel Kant da Türk imgesinin gerçek dışı yansıtılmasında etkili olmuştur. Üniversitesinde felsefe, fizik ve matematik eğitimi alarak belli konular üzerinde kendisini geliştirmeyi başaran Kant, 1781 yılında felsefe alanındaki *Saf Mantığın Tenkidi* adlı ilk eserini veremeyi başarmış, genç yaşında güneş sisteminin meydana gelişinin üzerinde çalışmalar yapmaya başlamış, yaptığı çalışmalar ile Nebula hipotezini ortaya atmıştır (“Immanuel Kant Kimdir?”, 2017). Avrupalı akıl ilkesel ve tözsel olarak Asyalı akıldan üstündür. Weisner-Hanks’ın verdiği bilgiler uyarınca ırk olgusunu ilk ayrımcı yaklaşımla ele alan filozoftur. Bunu da şu cümlelerinde açıkça hissettirmektedir (Kula, 2011a: 47):

“Küçük Asya’da yani Anadolu’da akıldışılıklar egemendir... Doğulu ya da Asyalının cinselliği ahlaktan yoksundur... Türkler ölçülü ancak çirkin insanlardır... Türkler egemenlikleri altına aldıkları Balkan ve Avrupa halklarının yurttaşlaşmalarını engellemiştir. Asyalı saldırganlar, bölünmüş Hristiyanlığın yok etmek istemiştir. Müslümanların cennet anlayışı ikiyüzlülüktür”.

Müslüman, Doğulu, Asyalı veya Türk imgesini dünyaya yanlış aksettiren diğer bir ünlü kuramcı ise Johann Gottfried Herder’dir. Kültür felsefesi kuramcısı olan Herder, Yunan severliğin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur (Kula, 2011a: 47). Avrupa Cumhuriyeti düşüncesini öne atarak Avrupa Birliği düşüncesini o dönemde gündeme getirmiştir. Herder’in milliyetçilik düşüncesi, evrensel görünen, fakat aslında dünyanın yalnızca belli bir kesimini vurgulayan “hümanizm” kavramının da esas anlamını barındırır. Doğru bir hümanizm anlayışı, düşünürün milliyetçilik anlayışı içinde bulunabilir (İplikçi, 2017). Johann Gottfried Herder’in oryantalist fikirleri aşağıdaki ifadelerde açıkça görülmektedir (Kula, 2011a: 47):

“Üç yüzyıldan bu yana Avrupa’da bulunmalarına karşın, hala Avrupa’ya yabancı olan barbarlar olan Türklerin Avrupa’da

yeri yoktur... Türkler Avrupa'nın en güzel ülkelerini çölleştirmiş, bir zamanların akıllı Yunan halkını aşağılık barbarlar durumuna sokmuş, birçok sanat yapıtını bir daha yerine konulamayacak ölçüde yok etmiştir. Bütün Avrupalılar için kocaman bir zindan olan Türk imparatorluğu, zamanı gelince çökecektir".

Doğu'yu, Anadolu'yu bilgeliğin erdemin ve kültürlerin beşiği olarak görmekle birlikte, Yunanistan'ın Avrupa'nın umudu olduğunu iddia eden Herder, yukarıda görüldüğü üzere doğu kültürünün en güzel temsilcisi olan, Türkiye'de yani Anadolu topraklarında yaşayan Türkleri ikiyüzlü şekilde yermekte, adeta kendiy-le çelişmektedir. Avrupa Birliği hayalini ta o dönemde dile getiren Herder, Türklerin Avrupa'da yeri olmadığını vurgularken aslında şu dönemde yani günümüzde Türkiye Cumhuriyeti'ne Avrupa Birliği üyeleği konusunda Avrupa ülkelerinin takındığı ikiyüzlü tavrı aynen takınmaktadır. Günümüzde sürdürülen Herder ve diğer Oryantalist düşünürlerin fikirlerinin yüzyıllar ötesine aktarılmasıdır. Aynı Oryantalist düşünceleri savunan bir diğer önemli figür ise George Wilhelm Friedrich Hegel'dir. Avrupa, Almanya ve Hıristiyan merkeziliğinin en önde gelen kuramcısı olan Hegel, aydınlanma düşüncesinin geliştiricisi, diyalektiğin dizgeleştiricisidir. O da diğer bilim insanları gibi Doğu ve Türkler hakkında gerçekliği yansıtmayan Oryantalist fikirlerini şu cümlelerle ifade etmiştir (Kula, 2011a: 48):

“Doğuda istenç ve bilinç özgür değildir.
Doğuya ait şeyler felsefeden silinip atılmalıdır.
Doğu dünyaya ayırmaşmamış bakışı simgeler.
Doğulular insanın insan olduğu için özgür olması gerektiğini anlayamazlar.
Asya başlatır, Avrupa sürdürür.
Doğuda ışık içi değil dışı aydınlatır.
Müslümanlık kaba sabalık ve keyfiliktir.
İslam, öznel dünyasallığı teke bağmlılaştırır.
İslam fanatizminin özü terördür.
Avrupalı aklını özgürce kullanır.
Öz bilinç ancak Batıda özgürleşir.

Kaba saba Türkler buluntu bir akla sahiptir.
Türkler bile azınlıklara inanç özgürlüğü sağlamıştır”.

Yukarıda görüldüğü üzere Avrupalılarla Türkleri karşılaştıran Hegel, Türklerin dini olan İslam'ı aşagılıamakta Türklerin düşünme yeteneğinin olmadığını savunmaktadır. Benzer Oryantalist fikirleri diğere ünlü düşünürler Karl Marks ve Freidrich Engels de taşımaktadır. Bu fikirleri şu ifadelerde açıkça görölmektedir (Kula, 2011a: 48); “Türkiye Avrupa meşruiyetlerinin kanayan yarasıdır... Türkiye çürümektedir ve giderek daha fazla çürüyecektir...”. İki ünlü düşünür de Türkiye'nin bir şekilde mutlaka yavaş yavaş da olsa yıkılacağını savunmaktadır. Fakat yukarıda görölen çelişkili bakış açılarında olduğı gibi bu oryantalist savlarla birlikte; Türkiye'deki azınlıkların Avusturya ve Rusya'daki azınlıklardan daha fazla özgürlüğe sahip olduklarını vurgularlar; Avrupa devriminin düşmanı saydıkları Rusya'nın etkisizleştirilmesi ve Balkanlar'da Osmanlı toprak bütünlüğünün korunması amacıyla çıkarlarına dönük bir pozisyon alırlar (Kula, 2011a: 48). Aynı göreceli ve Avrupa merkezli yaklaşımla Türklerin akıl soyutlaması gerektiren uygar değerler yaratma yeteneğinden yoksun olduğunu ileri sürerken; Türkiye'nin Avrupa devletler düzeninin ve hukuk dizgesinin ayrılmaz bir parçası; Türk köylüsünü ise, Avrupa köylülüğünün en becerikli ve yetenekli temsilcileri, Türk ordusunun Avrupalı bir ordu olduğunu söylemekten çekinmemişlerdir (Kula, 2011a: 48). Bu iki düşünürün ömürlerinin son dönemlerinde Oryantalist bakış açılarından uzaklaşmış oldukları oldukça dikkat çekicidir.

3. 16.yy'da Denemelerinde Oluşturulan Türk İmgesi ve Oryantalist İzler

3.1. İlk Alman Ulusçu Ulrich Von Hutten'in Türk Konuşması ve Oryantalist İzler

Ulrich von Hutten 1488 yılında doğmuş ve 1523'te ölmüştür. Von Hutten, Martin Luther Reformları yanlısı, Alman hümanist düşünür, imparatorluk şairi ve imparatorluk şövalyesi ünvanlarıyla bilinmektedir. Ulus bilincinin ilk uyanışlarının simgesi olan Von Hutten'ın bu uyanışa yaptığı katkılar abartılı biçimde övülür. Orta çağın genel gereksinimi olan teoloji eğitimi almıştır fakat

çağdaşlarından onların yerleşik kilise ve din konusundaki fikirleriyle farklılık gösterir. Papalık'a karşı yürütülen savaşı ulusal istemlerle bütünleştirmeye çalışır (Kula, 2011b: 16). Çağdaşları olan Johannes Reuchlin, Martin Luther, Erasmus von Rotterdam ve Franz von Sickingen gibi düşünürlerle de yoğun ilişki ve iletişim içinde olan yazarın Oryantalizm ve Türk imgesi bakımından başlıca yapıtı Türk Konuşmasıdır (Türkenrede). Yazılı olarak önceden hazırlanmış yazısında Türklerden şu şekilde bahsetmiştir (Kula, 2011b: 17, 18, 19, 20):

“... büyük bir orduya ve savaş için gerekli bütün donanımlara sahip, savaşçıları yönetmesini bilen insanlardır.» « Asya'ya özgü şehvetliliğin yumuşattığını ve gereğinden fazla zevk ve doyumun bedenlerini yorgun düşürdüğünü sanmak veya düşünmek yanıltıcıdır. Onlar sürdürdükleri aralıksız savaşlar sayesinde bedensel ve zihinsel yönden çelikleşmişlerdir... Parlak başlarının bilincindedirler ve en zengin halklardan aldıkları ganimetler coşkularını arttırmakta, en yüce şeyleri amaçlamaktadırlar. Böyle bir düşman, Almanya'nın başına bela olmuştur ve Almanya'yı ondan ayıran deniz veya topraklar yoktur. Almanlar bütün Hristiyanların yardım diye yalvardığını görmeli, Türklere karşı dirence hazırlanmalı ve Almanya'yı savunmaya kararlı oldukların kanıtlamalıdır ... Tehlike yakındır! Anlatımsız bir şöhret kazanma fırsatı doğmaktadır, uyanın, uyanın! Sizlere Alman olduğunuzu anımsatma görevi hiçbir zaman bugünkü gibi kaçınılmaz olmamıştır... Her türlü barbarlığın kirli bir karışımı olan bu halkı, Hıristiyanlığın en baş düşmanı Türkleri kendinize efendi mi yapmak istiyorsunuz?”

3.2. Rotterdamlı Desiderius Erasmus'un Yapıtlarındaki Türk Algısı ve Oryentalist Detaylar

Evrimci ve evrenselci olan Erasmus (1456/1466-1536) Rotterdamlıdır, bir rahibin evlilik dışı ilişkisinden doğmuştur. Dönemin ünlü ve tarihin ilk savaş karşıtı filozoflarından. Dinsel bir eğitim almış bunu kurumsal eğitimle birleştirerek Avrupa hümanizminin önde gelen figürlerinden olmuştur. Salt bir evrensellik arayışındadır ve yaşamı boyunca hep barışı ve baskı ve

bağnazlıktan kurtulmayı hedeflemiştir. İngiliz hümanist Thomas Morus ile yakın arkadaştır. (Kula, 2011b: 23). Roma Kilisesi'ni n bağnazlıklarını eleştirmiştir. Erasmus *Deliliğe Övgü* adlı eserinde diğer toplumlar içerisinde Türkleri şu şekilde betimler: “İngilizler, güzellik, müzik ve mutfak; İskoçlar, soyluluk; Fransızlar, kibarlık; İtalyanlar, edebiyat ve konuşma sanatında övünme; Yunanlılar, bilimlerin kurucusu olmakla övünme; Türkler, barbar, Tanrıyla hakiki ilişki kurduklarını ısrarla iddia edip Hıristiyanlar ve onların batıl inançlarıyla alay etme” yönüyle okuyucuya sunmuştur (Kula, 2011b: 24). Evrensel filozof ve barış savaşçısı olarak görülen Erasmus Türklere Hıristiyanlığın bir şekilde empoze edilmesi zorunluluğuna dikkat çeker ve bu konuyla ilgili Türkleri alt etmenin en etkili yolu Hz. İsa'nın öğrettiği ve dünyaya duyurduğu şeylerin somutlaştığını görmeleri olduğunu belirtmektedir (Kula, 2011b: 27). Onun değimiyle; “Türkler de insandır ve gönüllerinde ne demir ne de çelik vardır. Türkler de vahşiliklerini bırakabilirler. Hayvanların da eğitilerek yapmaya alıştıkları işlere Türkler de alıştırılabilir” (Kula, 2011b: 28).

3.3. Georgius Agricola'nın Eserindeki Türklerle Savaşa Teşviki ve Oryantalist İmgeler

Agricola'nın 1529 yılında *Türklere Karşı Savaşın Gerekliliği Hakkında Konuşma* adlı eseri Kral Ferdinand 'a Türklere karşı savaşın hiç savsaklanamayacağı konusunda Latince olarak yazılmış bir çağrıdır. Bu çağrı o dönemde (1529 yılı) Türkler Viyana'yı kuşattığında Almanlar'ın içine düştükleri büyük korkuyla ilişkilendirilmektedir ki; 1530 'da vakit kaybetmeden Türklere saldırmayı önerir. Eserde aynı zamanda Türklerin savaş yeteneğinden değil hilelerinden, alçaklıklarından, ihanetlerinden korkmak gerektiği belirtilmiştir. Yayıncı Fabricius eserde 1. Viyana kuşatmasından sadece 3 yıl sonra Avusturya'ya Türklerin büyük bir orduyla tekrar saldırarak “ateş ve kılıçla bir kasırğa gibi her şeyi yok ettiklerini” öne sürer ve “bu alçak zalim- Kanuni Sultan Süleyman- ne sadakat ne inanç ne de dostluktan dolayı kimseye saygı duyar; sadece gemlenemez bir egemenlik tutkusuyula her şeyi erki altına almak ister” (Kula, 2011b: 34). Eserde aynı zamanda şu alt başlıkların içeriğine bol miktarda atıf görmekteyiz (Kula, 2011b: 36- 61):.

*“Türkler egemenlik tutsağı açgözlülerdir...
Hiçbir Hıristiyan ülkesi Türklerin boyunduruğuna dayanamaz...
Türkler felsefeden korkarlar ...
Türklerin vahşiliği vahşi hayvanları bile geride bırakır...
Yakıncı yıkımcı olan Türklerin acımasızlığını iyice deneyimledik...
Germany- Almanya her bakımdan büyüktür...
İstanbul’u alacak Doğu’nun imparatoru olacağız.
Gözü pek Avrupalılar Asyalı aptalları yenecektir...
Avrupalılar dayanıklı savaşçılar, Türkler korkak eşkıyalardır...
Türklerin öldürüm ve yıkımlarına katlanan Almanlar utanç duy-
malıdır...
Germenler Türklerin eylemlerini cezasız bırakmazlardı...
Almanya’nın onuru Türk topraklarına saldırmayı gerektirmektedir.
Asyalı atlılar karşısındakini ok yağmuruna tutar...
Büyük bir utançla yitirdiğimiz ülkeleri büyük bir övünçle geri
alacağız ...”.*

Yukarıda sıralanan Oryantalist fikirleri gerçekmişçesine kendi halklarına miras bırakan ve bu miras fikirlerin hala korunmasına sebep olan Avrupalı seyyahlar, gezginler, düşünürler ve bilim adamlarına kendi toplumlarından manidar bir cevap sunulabilir. Örneğin İngiltere Prensi Charles’ın 1993’te Oxford Üniversitesi’ndeki *Islam and West (İslam ve Batı)* adlı konuşmasında Batı toplumlarının İslam’ın doğasıyla alakalı yanlış anlamaları, kültür ve medeniyetlerindeki birçok şeyi İslam kültürüne borçlu olduklarını bilmemelerinin cahillik olduğunu ifade etmesi; ayrıca bu yanlışların kabataslak alınan tarihi bilgilerden kaynaklandığını ve bu durumun aksine; Orta Asya’dan Atlantik kıyılarına kadar yayılan Orta Doğu İslam ülkelerinde ilmin ve bilimin ilk temsilcilerinin yaşamış olduğunu anlatmış olması verilebilecek en iyi cevaplandırıcıdır (“Islam and the West”, 1993). Ayrıca konuşmasını sürdürürken İslam’ı Batı’nın kendi düşmanı, kendi toplum ve kültürlerine yabancı bir inanç sistemi olarak görmekle aslında Batılıların kendi tarihleriyle olan büyük alakasını görmezden geliyor ya da siliyor olduklarını ifade etmiştir. Bu konuşmasıyla hala toplumlarının büyük bir yanılgıya düştüklerini vurgulayan Prens Charles, gerçekte Batı ve Doğu kültürlerinin günümüzde hiç olmadığı ka-

dar dayanışmaya ihtiyaç duyduğunun altını çizmiştir ("Islam and the West", 1993). Bu tür barışçıl ve dünya kültürlerinin tamamını doğru kanallardan bilimsel verilerle anlamaya teşvik eden birçok demeç ve cevaba ulaşılabilir. Bu cevaplara ulaşmak kaçınılmaz olarak her toplumun beyninin temsil eden akademik ve kültürel azalarını bu konulara yönelmeye itmektedir.

Sonuç

Yukarıdaki örneklerle üç farklı başlıkla sunulan ve Türklere odaklanılarak yapılan bu oryantalist söylemlerden anlaşılacağı gibi, Türkler tarihin en eski dönemlerinden bu yana İslamiyet'in bayraktarlığını yapmış, hatta belirtilen eserlerdeki gibi Müslüman kimliği Türk kültürüyle özdeşleştirilmiştir. İslamiyet'in gereği olarak İslam'ı yayma amacıyla yapılan fetihler, Avrupa kültüründe özündeki kutsal hedefi anlama gereği duyulmadan barbarlıkla özdeşleştirilmiştir. Benzer olarak yıkılma korkusuyla yoğurdukları Müslüman olan Türkleri ötekileştirme duygusu, bazı zamanlar nefrete dönüşerek Avrupalı eserlerde -özellikle Alman düşünürler ve edebiyat bağlamında- yukarıda verilen detaylardaki gibi şekil bulmuştur. Günümüzde bu ülkelerle ve bu ülkelerdeki gerçeği yansıtmayan oryantalist fikirlerine tamah eden diğer toplumlardaki yanlış algıları silmek, her Türk bilim insanının üzerinde durması gereken bir sorundur.

Kültürler ve uluslararası dayanışma ve şeffaflığın gerçek yerini bulabilmesi için, tarihimizi, inancımızı, geleneklerimizi en iyi şekilde anlatan eserlerle adeta algı savaş açılmışçasına yürütülen bu oryantalist propagandayı durdurmalı, akademik, barışçıl bil tavrıla gerçeklerimize ışık tutup Doğu'nun Batı'nın sömürgesini olmadığını her anlamda ifade edecek hümanist platformlar aramalıyız. Bunun için halihazırda ülkemiz bilim insanlarıncı yürütülen kültürel, tarihsel ve çeviri bilimsel projeler arttırılabilir. Farklı kültürleri doğru ortak paydalarda birleştirmeyi hedefleyen uluslararası derneklerle daha işbirlikçi bilimsel her türlü faaliyet gerçekleştirebilir. Ve de en önemlisi ulus olarak hakkımızda yazılanları orijinal metinlerden anlayıp çevirebilmeyi mümkün kılan ana dil edincinin üstüne yabancı dil edincini eğitim sistemimizde tek bir dile takılmadan güçlendirebilmemiz iyi çözümlerden biri olabilir.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

- Kula, O., B. (2011a). Batı Edebiyatında Oryantalizm I, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kula, O., B. (2011b). Batı Edebiyatında Oryantalizm II, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları

İkincil Kaynaklar

- Dikici, E. (2014). Orientalism and Imperialism within the Concept of East-West Division. Journal of History Culture and Art Research. Vol. 3, No. 2.
- GermaneR, S. VE İnankur, Z. (1989). Oryantalizm ve Türkiye, İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları.
- Helmholdt, W., "Das türkische Vaterunser in Hans Schiltbergers Reisebuch", Folia Orientalia, 6 (1964) ve Central Asiatic Journal 11 (1966).
- "Islam and the West" at the Oxford Centre for Islamic Studies, The Sheldonian Theatre (27 October, 1993), prince wales-titled-islam-and-west-hoxford-centre-islamic-studies-sheldonian
- İmmanuel Kant Kimdir? (2017, 8 Ekim). Erişim adresi <http://www.yenivatan.at/immanuel-kant-kimdir-kants-wanderung-ueber-das-nebelmeer/>
- İplikçi, A. (2017). Johann Gottfried Herder' de Milliyetçilik düşüncesi. Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 1 (1), 126-135. <http://dergipark.gov.tr/farabi/issue/31364/343524>
- Kızılçelik, S. (2003). *Küreselleşme ve Sosyal Bilimler*, Ankara: Anı Yayınları.
- Schulterberger, J.(b.t.) *Türkler ve Tatarlar Arasında (1394-1427)*, Als Sklave im
- Said, E. (1998). *Oryantalizm*, Çev: Nezih Uzel, İstanbul: İrfan Yayınları.
- Sönmezsoy, S. (1998). *Kuran ve Oryantalistler*, Ankara: Fecr Yayınları.
- Stepped Reckoner. (2017, 28 Haziran). Brittanica, The Online Encyclopedia içinde. 10 Nisan 2018 tarihinde <https://www.britannica.com/technology/Step-Reckoner> Adresinden erişildi

Sakarya Üniversitesi Öğrencilerinin Büyü ve Fala Yönelik İnanç ve Uygulamaları

*Sakarya University Students' Beliefs and Practices About Magic
and Fortune*

Mehmet Tayfun Amman* - Sümeyye Demircioğlu**

Öz

Bu araştırma, büyü ve fala yönelik üniversite öğrencilerinde görülen inanç ve uygulamaların neler olduğunun ampirik verilerle incelenmesini ve sosyolojik olarak değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Araştırma, Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesinde eğitim gören 18-29 yaş aralığındaki 120 lisans öğrencisine anket uygulama yoluyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmadan elde edilen veriler, SPSS programında analiz edilmiştir. Araştırma anket formunda sorular; demografik özellikler, dindarlık düzeyleri, üniversite öğrencilerinin büyü ve fala yönelik inanç ve uygulamalarına dair sorulardan oluşmaktadır. Araştırma sonucunda üniversitede gençlerin çoğunlukla fala inanmadıkları, kadın öğrencilerin erkek öğrencilerden, Fen Bilimler öğrencilerinin, Sosyal Bilimler öğrencilerinden daha fazla fal baktırdığı, çoğunlukla büyüye inandıkları; ancak büyü ile ilgili uygulamalarda bulunmadıkları görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Büyü, Fal, Üniversite Öğrencileri, İnanç, Uygulama.

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Öğretim Üyesi, mtamman@sakarya.edu.tr

** YLS Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji
Bölümü

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 22 Mart 2019

Abstract

This research aims to examine the beliefs and practices seen in university students about magic and fortune with empirical data and to evaluate them as sociologically. The research was conducted through the application of questionnaires to 120 undergraduate students aged 18-29 who educated in Sakarya University Faculty of Arts and Sciences. Data from the study were analyzed in SPSS program. The questions in the survey form consist of questions about demographic characteristics, religiosity levels, beliefs and practices of university students about magic and fortune telling. As a result of the research, it was observed that young people in the University mostly do not believe in falsehood, that female students believed at the fortune more than male students, science students have more look fortune than social sciences students and that they mostly believe in magic but they did not practice applications related to magic.

Key Words: Magic, Fortune telling, University Students, Belief, Practice

Giriş

Günümüzde, belirsizlikten kurtulma, geleceği bilme arzusu, güvende olma isteği, çaresizlik, sosyal uyum ihtiyacı ve korku duygularıyla insanlar değişik inançlara yönelebilmektedirler. Büyü ve fal da bu inançlardan biridir (Köse & Ayten, 2009: 45). Toplum hayatında önemli bir yer tutan büyü ve fal ile ilgili inanç ve eylemler, insanlık tarihinin eski dönemlerinde başlamış ve günümüze kadar varlığını korumuştur. Toplum içinde hala canlılığını koruyan büyü ve falın inanç ve eylemler noktasında insanların kendi davranışları ve özellikle birbirleriyle olan sosyal ilişkileri üzerinde etkili olmaktadır.

Büyü, fal ve benzer inanışlar ilkel ve geleneksel toplumlarda, toplumsal kurumları etkileyen ve şekillendiren ayırıcı bir güç olmuştur. Günümüz toplum anlayışında bu tür inanışlar genellikle marjinal kabul edilseler de, sosyo-kültürel yaşam içerisinde etkinliğini kuvvetlendiren bir olgu haline gelmişlerdir. Aynı şekilde kentsel mekanlarda özellikle kafe, özel olarak açılmış fal bakım yerlerinde bu uygulamaları yapan, ruhsal ve fiziksel rahatsızlıkları iyileştirdiklerine inanılan falcı, medyum, cinci hocalara rastlamak mümkündür (Nar, 2014: 509).

Büyü; halk inanışlarının temel unsurlarından biri olmakla birlikte, aynı zamanda büyü yapan kişinin bilerek ya da bilmeyerek çağırdığı şeytan, cin, iblis vb. doğüstü güçler yardımıyla gerçekleştirdiği eyleme denilmektedir. Bütün bunlarla beraber doğada gizli güçler bulunduğu, iyiliği çekmek ya da kötülüğü kovmak için bu tür gizli güçlerle ilişki kurulabileceği düşüncesine dayanan, somut bir amaca yönelik eylem ve inançların tümüne de büyü denilmektedir (Macdonald, 1993, s. 2060). Aynı zamanda aldatmak, göz boyamak, oyalamak, uzaklaşmak, gönül çalmak, batılı hak diye göstermek ve gizli işlem yapmak anlamlarına gelen büyü, tabiat üstü alemle bağ kurarak, bazı doğal nesnelere kullanarak yapılan işlemlerin bütününe denilmektedir (Karaman vd., 2006: 76). Eski Türkçe'den gelen büyü ile Arapça menşeli sihir kelimeleri, efsunculuk, üfürükçülük ve bakıcılık kavramları ile aynı anlamları taşımaktadırlar (Aydın & Emiroğlu, 2003: 167-168).

Fal ise gelecekte hem iyi hem kötü yönleriyle fikir elde etmenin farklı vasıtalarına müracaat etme arayışlarının ortak adı olarak, insanın yaşadığı her yerde kullanılmış bir pratiğin adı olarak tanımlanmaktadır (Sümbüllü, 2010: 56). Fal, farklı dillerde farklı anlamlara gelmektedir. Çeşitli kaynaklara göre uğur, kadem, baht, talih (Werner, 2005: 269), iyi alamet anlamlarına gelen fal kelime menşei olarak Arapçadan günümüze gelmiştir (Fal, 2016). Kelime kökü, fal tutmak uğur ve uğurlu kabul etmek anlamındaki fal kelimesi Kuran-ı Kerim’de “T-Y-R” kökünden hareketle gelecekte gelecek işaretler anlamında kullanılmıştır (Sümbüllü, 2008: 385). Bu işi meslek edinen kimselere falcı, bakıcı, kâhin gibi çeşitli isimler verilmiştir. Gizli ilimleri bildiğini ve bilinmeyenden haber verdiklerini ileri süren kişilere kâhin, bu olayları bakıcılık ve cinler yardımıyla veya özel yeteneklerle icra etme isine de kehanet denilmektedir (Harman, 2001: 170).

Fal ve büyüün kendi içlerinde çeşitli işlevleri bulunmaktadır. Falın işlevi toplumdan topluma değişmekle birlikte, bazı toplumlarda gelecekte haber verme işlevine sahipken bazı toplumlarda ise fala farklı işlevlerin yüklendiği görülmektedir. Örneğin, Çin, Tayvan gibi Uzakdoğu ülkelerinde fal hastalıklara şifa bulma amacıyla kullanılmaktadır (Greenblatt, 1979; akt. Alagozlu, 2007: 140). Ülkemizde de çoğunlukla arkadaş, komşu toplantılarında ortaya çıkan kültürel örgütlenme aracı olmasının yanında, fal artık gündelik hayatın içerisinde daha çok dile getirilen, ticari mahiyeti çok daha fazla ön planda olan bir tüketim kültürü aracına dönüşmüştür. Bu yönüyle birlikte fal, toplumsal yaşamı da etkileyen bir davranış biçimi haline gelmiştir (Nar, 2014: 523). Büyünün kültürel işlevlerine baktığımızda, insanların önemli görevlerini yürütmeye, öfke patlamalarında, nefret ve karşılıksız aşkın dengesini ayakta tutmaya çalışmaktadır. Bu sebeptendir ki bütün toplumlarda kendine yer edinebilmiş bir uygulama olmuştur. Büyü insani eğilimlere, ihtiyaçlara ve etkinliklere sıkı sıkıya bağlı olmasından ötürü bilimle de benzer noktalara sahip olduğu söylenebilmektedir. Din ve büyü açısından ise büyücü ve din adamlarının toplumlarda benzer görevlere sahip olması aralarındaki benzerlikleri ortaya koymaktadır (Malinowski, 1990: 89-91).

Büyünün bilim ve teknikle ilgisinin olup olmadığı da tartışılmış, bilimlerdeki gelişmelerde ve insanların tabiata müdahale etmesinde itici bir kuvvet olduğu, simyanın kimyayı; astrolojinin, astronomiyi hazırladığı gibi büyüünün de bugünkü teknolojiyi hazırladığı düşünülmektedir. Büyü, teknolojik ve bilimsel noktada yararlanan bir alan olmakla birlikte, getirdiği metafizik yorumlarla birlikte bilimden ayrılmaktadır (Adıvar, 1969: 48-50; Tanyu, 1992: 501). Kurucu sosyologların genelinde benzer düşünceler olmakla birlikte, Max Weber “dünyanın büyüden kurtuluşu” ifadesini zikretmiştir. Weber bu ifade ile, modern dönemde din ve metafizik olguların önemini kaybettiğinden bahsetmektedir. Weber’in peygamberler, sihirbazlar, Protestan ahlakı ve liderlerle ilgili düşünceleri de büyülenmeyle ilişkili kavramlardır. Akılcı sistemlere sahip olan Weber’in bürokrasisinde büyüye yer bulunmamaktadır (Aslantürk & Amman, 2013: 98; Coser, 2008: 214; Turner, Beeghley, & Powers, 2010: 100). Auguste Comte “üç hal yasası” adıyla formüle edilen teorisinde, teolojik dönem, metafizik dönem ve pozitif dönem olmak üzere insanlık tarihini üç düşünce evresinden geçtiğini belirtmiştir. Teolojik evrede olgular, insanlardan güçlü tanrıların ruhların ve doğaüstü varlıkların eylemleri olarak tanımlanmaktadır. Metafizik olarak adlandırılan dönemde, tabiatüstü etkenler yerini soyut kavramlara bırakmıştır. Pozitif evrede ise ifadeler tam anlamıyla bilimsel olmaları için din ve metafizikten bağımsızlaştırılmaktadır (Aslantürk & Amman, 2013: 85-86; Turner, Beeghley, & Powers, 2010: 39-41). Son dönem sosyolojik çalışmalarda ise post modern toplumsal kuramlara paralel olarak “yeniden büyüleme” kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Baudrillard, büyüü dünyanın büyüü bozulmuş dünyayı huzursuz ettiğinden bahsetmektedir. Baudrillard gibi post modern düşünürler, yeniden büyülemeyi modern topluma karşı bir alternatif olarak görmektedirler. Zigmund Bauman’da Baudrillard gibi yeniden büyüleme kavramına önem atfetmektedir. Ona göre post modernite, dünyayı büyüden kurtarmak için verilen mücadelelerin sonuçsuz kaldığını göstermektedir. Bu sebeptendir ki bu dünyada insanlar açıklanamaz olan olgularla birlikte yaşamayı öğrenmeye başlamışlardır (Ritzer, 2011: 65).

Günümüzde modern kültürlerin yaygınlaşmasından, internette astrolojiden, el falına, medyumluktan büyüye, telepatiden psişiğe para normal temayı işleyen sayısız sitenin ve sosyal medya uygulamalarının varlığından da bahsetmek gerekmektedir. Küreselleşmenin etkisi ile birlikte bu inanışlar, kitle iletişim araçları ve internetin yaygınlaşmasının da etkisiyle etkinliklerini daha da artırmaktadırlar. Büyüsel konulara ilgide artışın varlığına somut örnekler vermek gerekirse günümüzde dinsel ve büyüsel temaların sinema, televizyon edebiyat alanlarında çok sayıda yer edinmeye başladığı görülmektedir (Arslan M., 2010: 197-198). Sürekli gelişen teknoloji sayesinde fal bakma uygulamaları da bu durumdan nasibini almıştır. Günümüzde gençler, internet sayesinde falcılara gitmeden kendi fallarına kendileri dahi bakabilmektedir. İnternet sayfalarında sıkça karşımıza çıkan fal hakkında insanların merakı o kadar büyüktür ki, Falcı Bacı, Derya Abla, Faladdin gibi uygulamalar sayesinde fal yorumları istenildiği takdirde cep telefonlarına mesaj olarak gelmektedir. İnternet üzerinde fal konusuyla ilgili çeşitli siteler de bulunmaktadır.

Bu çalışmanın odaklandığı nokta, büyü ve fala yönelik inanç ve uygulamaların üniversitelerde nasıl karşılık bulduğudur. Buna bağlı olarak üniversitede eğitim gören lisans öğrencilerinin büyü ve fala yönelik inanç ve uygulamaları, temelde cinsiyet ve bölüm değişkeni açısından değerlendirilecektir.

Yöntem

Üniversite öğrencilerinin büyü ve fala yönelik inanç ve uygulamalarını tespit etmeyi amaçlayan bu araştırma, Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat fakültesinde öğrenim gören lisans öğrencileri üzerinde anket uygulama yolu ile gerçekleştirilmiştir. Örneklem oluşturulmasında yalnızca sınıf bazında kota örnekleme esas alınmış, 1. Sınıf, 2. Sınıf, 3. Sınıf, 4. Sınıflardan 30'ar öğrenci seçilmiştir. Daha sonra karşılaşma yapabilmek adına Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fen Bilimler bölümlerinden 60, Sosyal Bilimler bölümlerinden 60 öğrenci seçilmiş, aynı zamanda 60 öğrenci kadın, 60 öğrenci erkek olarak eşit sayıda seçilmiştir. Araştırma bulguları araştırma grubuyla sınırlıdır.

130 anket arasından hatalı tespit edilen 10 anket çıkarılmış 120 anket formu değerlendirilmeye alınmıştır. Anket formu 31 sorudan oluşturulmuştur. Anket formu, analizinin kolay olması istendiğinden çoğunlukla kapalı uçlu sorulardan hazırlanmıştır. Az sayıda yarı açık uçlu soru bulunmaktadır. Ölçekte bireylerin demografik özelliklerini, dindarlık düzeylerini, büyü ve fala inanç ve uygulamalarını tespit etmeye yönelik sorular bulunmaktadır. Anketler bizzat araştırmacı tarafından uygulanmış, veriler SPSS programına yüklenerek analiz edilmiş; frekans dağılımı, çapraz ilişki tabloları ve ki-kare analizleri yapılmıştır. Değişkenler arasındaki değerleri belirlemek amacıyla yapılan ki-kare analizlerinin alındığı tablolarda beklenen değerlerin %20'den büyük olmasından ötürü ki-kare analizleri yapılamamıştır. Bu durum tabloların içerisinde yıldız (*) ile ifade edilmiştir. Çalışmanın bazı sorularında birden fazla seçenek işaretleyebilecekleri belirtilmiş, bu sebepten yüzdelere %100'ün üzerinde tespit edilmiştir.

Hipotezler

- Kadınlar erkeklerden daha fazla büyüye inanmakta ve uygulamaktadır.
- Kadınlar erkeklerden daha fazla fala inanmakta ve fal baktırmaktadır.
- Sosyal Bilimler öğrencileri, Fen Bilimler öğrencilerinden daha fazla büyüye ve fala inanmaktadır.
- Sosyal Bilimler öğrencileri, Fen Bilimler öğrencilerinden daha fazla fala inanmakta ve fal baktırmaktadır.

Bulgular

Üniversite öğrencileri olan araştırma grubumuzun demografik özellikleri, dini inançları ile ilgili bilgileri, fal ile ilgili inanç ve uygulamaları ve büyü ile ilgili inanç ve uygulamalarının incelendiği araştırmanın bu bölümünde, elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

Araştırma Grubunun Demografik Özellikleri ile İlgili Bulgular

Araştırmaya katılanların %50'si erkek, %50'si kadındır. Yaş dağılımlarına bakıldığında katılımcıların % 51,7'si 18-21 yaş arası-

da, %46,7'si 22-25 yaş arasında ve %1,7'si 26-29 yaş aralığındadır. Araştırmaya katılanların %50'si Sosyal Bilimler öğrencileri, %50'si Fen Bilimler öğrencileridir. 1. 2. 3. ve 4. Sınıflardan katılanların oranı eşit dağılımla %25'şer şekildedir. Katılımcıların aile yerleşim yerlerine bakıldığında %72,5'i kentte, % 19,2'si kasaba/ilçede, %6,7'si köyde, %1,7'si ise yurtdışında yaşadıkları görülmüştür. Katılımcıların babalarının mesleklerinin, %31,7'i "Emekli", %18,3 "Serbest Meslek", %17,5'si "İşçi", %12,5'si "Esnaf", %11,7'si "Memur", %5,8'inin "Çiftçi" olduğu; annelerinin mesleklerinin ise %76,7'si "Ev Kadını", %8,3'ü "İşçi", %6,7'si "Serbest Meslek", %4,2'si "Esnaf", %3,3'ü "Memur", %8'i "Emekli" olduğu görülmektedir. Araştırmaya katılanların büyük çoğunluğunun babasının emekli, annesinin ev kadını olduğu görülmüştür. Anne ve babalarının eğitim düzeyleri incelendiğinde, babalarının %45,8'i İlkokul mezunu; annelerinin ise %50'sinin İlkokul mezunu olduğu görülmüştür. Katılımcıların %53,3'ü kendilerini "Müslüman" olarak tanımlarken %1,6'sı "Ateist" olarak tanımlamışlardır. %65'inin ailesinin ekonomik geliri 3000tl altı iken , %35'i 3000tl üstü gelire sahiptir.

Araştırma Grubunun Dini İnançlarına Yönelik Bulgular

Katılımcılar dindarlık durumlarına yönelik kendilerini, %53,3'ü "İnançlıyım fakat dindar biri değilim", %41,7'si "Dindarım", %4,2'si "Dindar değilim", %8 ise "Din karşıtıyım/Dine karşı ilgisizim" olarak tanımladıklarını ifade etmişlerdir. Araştırma grubunun dini eğitim alma durumları incelendiğinde, %88,2'lik (106 kişi) oranla katılımcıların dini eğitim aldıkları, %10,8'lik (14 kişi) kısmı ise daha önce dini eğitim almadıkları görülmüştür. Dini eğitim alanlar, dini eğitimlerini %42,5'i ailesinden, %57,5'i ise kuran kursundan almışlardır. Araştırma grubunun dinle ilgili konularda, "Allah'ın varlığına" (%97,5), "Meleklerin varlığına" (%92,4), "Şeytanların varlığına"(%93,3), "Cinlerin varlığına"(%93,3), "Kur'an-ı Kerim'e"(%93,3) ve "Kadere" (%91,6) inandıkları, "Muska"ya ise %51,7'sinin inandığı, %29,2'sinin kararsız oldukları görülmüştür.

Araştırma Grubunun Fala Yönelik İnanç Ve Uygulamaları

Tablo 1: Cinsiyete Göre Fala İnanma ve Uygulama Durumu

	Kadın (%)	Erkek (%)	Toplam (%)
Fala inanır mısınız?			
İnanıyorum	20,6	15,8	18,2
Kararsızım	20,6	17,5	19,5
İnanmıyorum	58,7	66,7	62,7
X²: 1,152 df:2 p:562			
Fal baktırır mısınız?			
	Kadın (%)	Erkek (%)	Toplam (%)
Her zaman/Sıklıkla	13,3	6,7	10,0
Ara sıra/ Nadiren	61,7	31,7	46,7
Hiçbir zaman	25,0	61,7	43,3
X²: 16427 df:2 p:000			

Araştırmaya katılanların %62,7'si fala inanmadıklarını, %18,2'si ise fala inandıklarını belirtmişlerdir. Kadınların %20,6'sı, erkeklerin %15,8'i fala inanmaktadır (Tablo 1). Kadınlar ve erkekler arasında fala inanma konusunda farklılık olmadığı, çoğunluğunun fala inanmadığı görülmüştür. Cinsiyet ve fal inancı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($p > .05$). Araştırmaya katılanların cinsiyet açısından fal baktırma durumlarına bakıldığında; kadın öğrencilerin %61,7'si, erkek öğrencilerin ise %31,7'si fala ara sıra/nadiren baktırdıklarını belirtmişlerdir. Erkek öğrencilerin %61,7 gibi büyük bir çoğunluğu fala hiçbir zaman baktırmadıklarını belirtmişlerdir (Tablo 1). Cinsiyet ile fala baktırma arasında ise yüksek oranda anlamlı farklılık olduğu görülmüştür ($p < .05$). Bu farklılık kadınların ara sıra/nadiren fal baktırmasından, erkeklerin ise hiçbir zaman fal baktırmamasından kaynaklanmaktadır.

Tablo 2: Bölümlere Göre Fala İnanma ve Uygulama Durumu

Fala inanır mısınız?			
	Sosyal Bilimler (%)	Fen Bilimler (%)	Toplam (%)
İnanıyorum	18,3	18,3	18,3
Kararsızım	15,0	23,3	19,2
İnanmıyorum	66,7	58,3	62,5
X²: 1420 df:2 p: 0,492			
Fal baktırır mısınız?			
	Sosyal Bilimler (%)	Fen Bilimler (%)	Toplam (%)
Her zaman/Sıklıkla	3,3	16,7	10,0
Ara sıra/ Nadiren	48,3	45,0	46,7
Hiçbir zaman	48,3	38,3	43,3
X²: 6,097 df: 2 p: 0,047			

Sosyal Bilimler (%66,7) ve Fen Bilimler (%58,3) öğrencilerinin fala çoğunlukla inanmadıkları, inananların ise aynı oranda (%18,3) inandıkları görülmüştür. Bölüm ile fala inanma durumu arasında anlamlı farklılık yoktur ($p>.05$). Fal baktıranların, Sosyal Bilimler öğrencilerinde %51,6, Fen Bilimler öğrencilerinde %61,7 olduğu, öğrencilerin %43,3'ünün ise hiçbir zaman fal baktırmadığı görülmüştür (Tablo 2). Fal baktırma ile bölüm arasında anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$).

Tablo 3: Fal Baktırma ve Fal Baktırmama Nedenleri

Fal Baktırma Nedeniniz Nedir?					
	Kadın (%)	Erkek (%)	Toplam (%)	X²	p
Eğlenme, hoşça vakit geçirme, muziplik	56,7	30	44,2	8,688	,003
Merak duygusu	33,3	10,0	21,7	9,624	,002
İyi şeyler duyma arzusu	20	3,3	11,7	8,086	,004
Sıkıntı giderme	16,7	3,3	10	5,926	,015
Geleceğe yönelik merak	8,3	6,7	7,5		*
Alışkanlık	6,7	-	3,3	4,138	,042
Diğer	11,7	5,1	8,4		*

Fal Baktırmama Nedeniniz Nedir?					
	Kadın (%)	Erkek (%)	Toplam (%)	X ²	p
Fala inanmadığım için	20	35	27,5	9,877	,066
Saçma bulduğum için	6,7	18,3	12,5	3,733	,053
İnançlarıma aykırı ve ters düştüğü için	20	25	22,5	,430	,512
Günah olduğu için	11,7	3,3	7,5	1,239	,266
İlgimi- merakımı çekmediği için	5	3,3	4,2	,525	,469
Herhangi bir nedenim yok	-	3,3	1,7	3,051	,496
Diğer	3,3	3,3	3,3		*

Araştırma katılan öğrencilere fal baktırma nedenleri sorulmuş, fal baktıranların yarısına yakını (%44,2), fal baktırma sebeplerinin “Eğlenme, hoşça vakit geçirme, muziplik” olduğunu, %21,7’si “Merak duygusu”, %11,7’si “İyi şeyler duyma arzusu” olduğunu belirtmişlerdir (Tablo 3). Fala inananların oranı %18,3 iken fal baktıranların oranı %56,7’dir (bkz. Tablo 1). Eğlenme amaçlı olarak fal baktırdıklarını söyleyenlerin oranına bakıldığında, bu oranların ortaya çıkmasının nedeni anlaşılmaktadır. İnanmasalar dahi eğlence amacıyla gençler fal baktırabilmektedir. Diğer seçeneğini belirtenler, fala baktırma sebeplerini onaylanma duygusu, dertleşecek birine ihtiyaç duymak, sorunlarla baş edememe, başka kişilerin hakkımdaki düşünceleri öğrenme, psikologa gidememek ve sosyalleşme isteği olarak belirtmişlerdir (Tablo 3). Cinsiyet ile eğlenme, hoşça vakit geçirme, muziplik, merak duygusu, iyi şeyler duyma arzusu, sıkıntı giderme ve alışkanlık için fal baktırma arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir ($p < .05$). Kadınların, erkeklerden daha fazla eğlenme, hoşça vakit geçirme, muziplik, merak duygusu, iyi şeyler duyma arzusu, sıkıntı giderme ve alışkanlık için fal baktırdığı görülmüştür.

Araştırmaya katılan öğrencilerin fal baktırmama nedenlerinin; fala inanmadıkları için (%27,5), inançlarına aykırı ve ters düştüğü için (%22,5), saçma buldukları için (%12,5) olduğu görülmektedir. Diğer seçeneklerine ise Allah’a şirk koşmak ve affedilmeyen günah olduğu için, Peygamber Efendimiz lanetlediği için cevaplarını vermişlerdir (Tablo 3). Fal baktırmama nedenlerinin cinsiyete

göre farklılıklarına baktığımızda aralarında anlamlı farklılık olmadığı saptanmıştır ($p>.05$).

Tablo 4: Cinsiyete Göre Fal İle İlgili Konulara İnanma Durumu

	İnanıyorum (%)			Kararsızım (%)			İnanmıyorum (%)			X2	p
	K	E	T	K	E	T	K	E	T		
Falcılar cinlerden yardım alırlar.	45,0	25,0	35,0	21,7	23,3	22,5	33,3	51,7	42,5	5,838	,054
Falcılar dolandırıcıdır.	55,0	55,0	55,0	23,3	26,7	25,0	21,7	18,3	20,0	,300	,861
İnsanlar fallarda kendilerine ait göndermeler bulurlar.	46,7	30,0	38,3	26,7	36,7	31,7	26,7	33,3	30,0	3,586	,168
Falcılar gelecektek haber verebilir.	11,7	8,3	10,0	21,7	15,0	18,3	66,7	76,7	71,7	1,479	,477

K=Kadın E=Erkek T=Toplam

Tablo 4’de araştırmaya katılanlar öğrencilerin, cinsiyete göre fal ile ilgili konulara inanma durumu incelenmiştir. Falcıların cinlerden yardım aldığına inananlar %35, inananmayanlar %42,5’tir. Falcıların dolandırıcı olduğuna inananların %55, inananmayanlar %20 olduğu görülmüştür. İnsanların fallarda kendilerine ait göndermeler bulacağına inananlar %38,3, inananmayanlar %30’dur. Falcıların gelecektek haber verebileceklerine inananlar %10 iken inananmayanlar hayli yüksek bir oranda (%71,7) olduğu görülmüştür (Tablo 4). Fala inananların %90,7’sinin falcıların gelecektek haber verdiklerine inanmadıkları tespit edilmiştir. Cinsiyete göre fal ile ilgili konulara inanma durumu karşılaştırılmış, analiz sonucunda aralarında anlamlı bir farklılık olmadığı saptanmıştır ($p>.05$).

Tablo 5: Cinsiyete Göre Fal Uygulamaları

	Her Zaman		Bazen		Hiçbir Zaman		X ²	p
	Kadın (%)	Erkek (%)	Kadın (%)	Erkek (%)	Kadın (%)	Erkek (%)		
Falcının sözleri ruh halimi etkiler.	10,0	5,0	45,0	18,3	45,0	76,7	12,682	,002
Fala para harcayabilirim.	10,0	3,3	21,7	11,7	68,3	85,0	4,887	,087
Sosyal ilişkilerimi fala göre şekillendiririm.	6,7	3,3	6,7	1,7	86,7	95,0	2,696	,260
Fala eğlenmek için baktırım.	38,3	11,7	33,3	36,7	26,7	51,7	11,765	,002
Fala baktığının bilinmesi beni rahatsız eder.	10,0	21,7	13,3	8,3	76,7	70,0	3,453	,178
Hayatımla ilgili kararlar almak istediğimde falcıya başvururum.	6,7	3,3	5,0	-	88,3	96,7	3,892	,143
Fal baktırmayla geleceğe ait korkularımdan kurtulduğumu hissediyorum.	6,7	3,3	10,0	1,7	83,3	95,0	4,696	,096
Komşularım ya da arkadaşlarımla ev sohbetlerinde fal bakarım.	18,3	6,7	35,0	16,7	46,7	76,7	11,548	,003

Araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyetlerine göre fal uygulamalarının neler olduğu Tablo 5’de gösterilmiştir. Kadınların %56,7’si falcının sözlerinin ruhunu etkilediğini, erkeklerin %76,7’sinin ise falcının sözlerinin ruh halini hiçbir zaman etkilemediği görülmüştür. “Falcının sözleri ruhumu etkiler” ile cinsiyet değişkeni arasında istatistikî açıdan çok anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir

($p < .05$). Falcının sözleri kadınların ruh halini, erkeklerin ruh halinden daha çok etkilemektedir. Kadınların %71,6'sının, erkeklerin ise % 48,4'ünün, fala eğlenmek için baktırdıkları görülmüş, cinsiyet değişkeni ile fala eğlenmek için baktırma arasında çok anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p < .05$).

Kadınların %31,7'sinin, erkeklerin ise %15' inin fala para harcayabilecekleri görülmüştür. Cinsiyet ve fala para harcamak arasında anlamlı farklılık tespit edilememiş olsa da kadınların, erkeklere oranla daha fazla fala harcadığını söyleyebiliriz ($p < .05$). Katılımcıların sosyal ilişkilerini fala göre belirleyip belirlemediklerine baktığımızda kadınların %86,7'si, erkeklerin ise %95'i hiçbir zaman sosyal ilişkilerini fala göre belirlemedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Aynı zamanda hayatlarıyla ilgili kararlarda falcıya başvurma durumlarına baktığımızda kadınların %88,3'ünün, erkeklerin %96,7'sinin hiçbir zaman hayatlarıyla ilgili kararlarda falcıya başvurmadıkları görülmüştür. Kadınların %83,3'ünün, erkeklerin ise %95'inin fal baktırmayla geleceğe ait korkularından hiçbir zaman kurtulmadıklarını hissettikleri görülmüştür. Bu üç önermenin cinsiyet değişkeni ile aralarında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür ($p > .05$).

Fal baktırdığının bilinmesinden duyulan rahatsızlığa yönelik önermeye ise kadın ve erkekler hayli yüksek bir oranda (%70-%76,7) hiçbir zaman fal baktırdığının bilinmesinden rahatsız olmam cevabını vermişlerdir. Cinsiyet ile fal baktırıldığı bilmesinin rahatsız etmesi arasında anlamlı farklılık yoktur ($p > .05$). Kendilerini oldukça dindar olarak tanımlayanların %42,9'u, dindar olarak tanımlayanların % 69,8 gibi büyük bir oranı fala baktırmaktan hiçbir zaman rahatsız olmayacaklarını belirtmişlerdir.

Kadınların %53,3'ü komşu ya da arkadaşlarla ev sohbetlerinde fal baktırdıklarını, erkeklerin ise %76,7'sinin hiçbir zaman baktırmadıkları görülmüştür. Cinsiyet değişkeni ile "komşularım ya da arkadaşlarımla ev sohbetlerinde fal baktırırım" arasında yüksek oranda anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p < .05$). Fala eğlenmek için baktıran kadınların oranı %71,6, erkeklerin oranı ise %54,4 olduğu görülmüştür. Cinsiyet ile "fala eğlenmek için baktırırım" arasında yüksek oranda anlamlı farklılık olduğu tespit

edilmiştir ($p<.05$). Bu iki önermeyi kadınların, erkeklerden daha fazla uyguladıkları görülmüştür.

Tablo 6: Baktırılan Fal Türleri

	Kadın (%)	Erkek (%)	Toplam (%)	X2	p
Kahve Falı	68,3	35,0	51,7	13,348	,000
Tarot Falı	26,7	11,7	19,2	4,357	,037
Yıldız Falı	11,7	5,0	8,3	1,745	,186
El Falı	10,0	3,3	6,7		*
İskambil Falı	10,0	3,3	6,7		*
Yüzük Falı	11,7	1,7	6,7		*
Aşk Falı	10,0	-	5,0		*

Araştırmaya katılan öğrencilere baktırdıkları fal türleri sorulmuş sonuçlar Tablo 6’da gösterilmiştir. Fal baktıranların %51,6’sının “Kahve Falı”, %19,1’inin “Tarot Falı” ve %8,3’ünün “Yıldız Falı” baktırdıkları; diğer fal çeşitlerinin ise sırasıyla el falı, iskambil falı, yüzük falı, aşk falı, sigara falı, papatya falı, yüz falı, sakız falı olduğu görülmüştür. Fal türlerini tercih etmede cinsiyet ekseninde anlamlı bir farklılık olup olmadığına baktığımızda “Kahve Falı” ve “Tarot Falı”nda anlamlı farklılık olduğu görülmüştür ($p<.05$). Kadınların erkeklere oranla daha çok “Kahve Falı” ve “Tarot Falı” baktırdıkları sonucuna ulaşılmıştır. “Kahve Falı”nın diğer fal türlerine oranla daha çok tercih edilmesinin nedeni ise toplantılarda içilen kahvelerden sonra, sohbet ortamında, eğlence amacıyla uygulanmasıdır. Bunun yanı sıra gençlerin bu falı daha çok tercih etmelerinde ki bir diğer neden ise kafelerde kahve içilmesi ve o ortamlarda fal bakan kişilerin olması, aynı zamanda daha öncede bahsettiğimiz üzere sosyal medya uygulamalarından kaynaklanabilmektedir.

Araştırma Grubunun Büyüye Yönelik İnanç ve Uygulamaları**Tablo 7:** Cinsiyete Göre Büyüye İnanma ve Uygulama Durumu

Büyüye inanıyor musunuz?	Kadın (%)	Erkek(%)	Toplam (%)
İnanıyorum	63,3	43,3	53,3
Kararsızım	15,0	18,3	16,7
İnanmıyorum	21,7	38,3	30,0
X²: 5,228 df:2 p:0,073			
Büyü yaptırmak için hocaya giderim*			
	Kadın (%)	Erkek(%)	Toplam (%)
Her zaman	1,7	-	,8
Ara sıra/ Nadiren	1,7	5,1	3,4
Hiçbir zaman	96,7	94,9	95,8
Büyü bozdurmak için hocaya giderim*			
	Kadın (%)	Erkek(%)	Toplam (%)
Her zaman/Sıklıkla	5,0	3,3	4,2
Ara sıra/Nadiren	13,3	6,8	10,1
Hiçbir zaman	81,7	89,8	85,7
Büyüye para haralayabilirim*			
	Kadın (%)	Erkek(%)	Toplam (%)
Her zaman/Sıklıkla	1,7	3,4	2,5
Ara sıra/Nadiren	6,7	6,8	6,7
Hiçbir zaman	91,7	89,8	90,8

Araştırmaya katılan kadınların %63,3'ü, erkeklerin ise % 43,3'ü büyüye inandıklarını belirtmişlerdir (Tablo 7). Cinsiyet ile büyüye inanma arasında anlamlı farklılık olmadığı görülmüştür ($p>.05$). Ancak kadınların büyüye inanma oranının erkeklerden fazla olduğunu söyleyebiliriz.

Araştırmaya katılan öğrencilerin büyü uygulamalarına yönelik önermelere verdikleri cevaplarda, %95,8'i "Büyü yaptırmak için hocaya hiçbir zaman gitmem", %8'i "Büyü yaptırmak için hocaya her zaman giderim" cevabını vermişlerdir. Büyü yaptırmak

için hocaya gitmek toplumumuzda çok tasvip edilen bir durum olmadığından, büyü bozdurma sorusu ile bu durumun farklılıklarını tespit etmeye çalıştık. Büyü bozdurmak için hocaya giderim diyenlerin oranı %4,2, büyü bozdurmak için hocaya hiçbir zaman gitmem diyenler ise %85,7'dir. Büyü yaptırmak için hocaya giderim diyenlere oranla büyü bozdurmak için hocaya giderim diyenlerin oranı fazladır. Büyü bozdurmak ile cinsiyet arasındaki ilişki incelendiğinde, erkeklerin 3,3'ü her zaman, %6,8'i ara sıra/nadiren büyü bozdurmak için hocaya gideceklerini belirtirken, %89,8'i hiçbir zaman büyü bozdurmak için hocaya gitmeyeceklerini belirtmişlerdir. Kadınların ise % 5'i her zaman, % 13,3'ü ara sıra/nadiren büyü bozdurmak için hocaya gideceklerini, %81,7'si ise hiçbir zaman büyü bozdurmak için hocaya gitmeyeceklerini belirtmişlerdir (Tablo 7). Aralarında ilişki tespit edilemese de istatistiki anlamda kadınların erkeklerden daha fazla büyü yapmak için hocaya giderim, erkeklerin ise kadınlardan daha fazla büyü bozdurmak için hocaya giderim ve büyüye para harcayabilirim cevabını verdikleri görülmüştür.

Tablo 8: Bölüme Göre Büyüye İnanma ve Uygulama Durumu

Büyüye inaniyor musunuz?			
	Sosyal Bilimler (%)	Fen Bilimler (%)	Toplam (%)
İnanıyorum	50,0	56,7	53,3
Kararsızım	18,3	15,0	16,7
İnanmıyorum	31,7	28,3	30,0
X²: ,561 df:2 p: ,755			
Büyü yapmak için hocaya giderim*			
	Sosyal Bilimler (%)	Fen Bilimler (%)	Toplam (%)
Her zaman/ Sıklıkla		1,7	,8
Ara sıra/Nadiren	1,7	5,0	3,4
Hiçbir zaman	98,3	93,3	95,8
Büyü bozdurmak için hocaya giderim*			

	Sosyal Bilimler (%)	Fen Bilimler (%)	Toplam (%)
Her zaman/ Sıklıkla	3,4	5,0	14,3
Ara sıra/Nadiren	6,8	13,3	10,1
Hiçbir zaman	89,8	81,7	85,7
Büyüye para harcıyabilirim*			
	Sosyal Bilimler (%)	Fen Bilimler (%)	Toplam (%)
Her zaman/Sıklıkla	-	5,0	2,5
Ara sıra/ Nadiren	5,1	8,3	6,7
Hiçbir zaman	94,9	86,7	90,8

Bölümler arası büyüye inanma konusunda nasıl bir tutum farkı olduğunu incelediğimiz Tablo 8’de, Sosyal Bilimler öğrencilerinden büyüye inanıyorum diyenlerin oranı %50 iken, Fen Bilimler öğrencilerinin büyüye inanıyorum diyenlerin oranı %56,7’dir. Fen Bilimleri öğrencilerinin soyut olan konulara sosyal bilimlerden daha az inanacağı hususu bizi Sosyal Bilimler öğrencilerinin büyüye daha çok inandığı hipotezine sevk etmiştir. Bölüm ve büyüye inanma ve uygulama arasında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür ($p>.05$). Ancak, yine de tabloyu okuduğumuzda diyebiliriz ki, Fen Bilimleri öğrencileri, Sosyal Bilimler öğrencilerinden anlamlı bir farklılık olmasa dahi büyüye daha çok inanmaktadır.

Tablo 9: Cinsiyete Göre Büyüye İnanma Nedenleri

	Kadın (%)	Erkek (%)	Toplam (%)	X ²	p
Kuran-ı Kerim’de olduğu için	48,3	31,7	40,0	2,813	,094
Yakın arkadaşlarım yaşadıklarını anlattıkları için	21,7	10,0	15,8	2,251	,134
Yaşadığım, karşılaştığım için	13,3	5,0	9,2	1,601	,206
Kitaplarda yazıldığı için	5,0	11,7	8,3	,982	,322
Diğer	3,3	5,0	4,2		*

Erkek katılımcılar büyüye inanma nedenleri olarak çoğunlukla, Kuran-ı Kerim’de olduğu için (%31,7), ikinci olarak da kitaplar da yazıldığı için (%11,7) cevabını vermişlerdir. Kadın katılımcılar da ise yine erkek katılımcılarda olduğu gibi Kuran-ı Kerim’de olduğu için (%48,3), ikinci olarak da yakın arkadaşlarım yaşadıklarını anlattıkları için cevabını vermişlerdir. Diğer seçeneğinde verilen cevaplar ise peygamberimize büyü yapıldığı için, Harry Potter yüzünden, Hz. İbrahim efendimizden dolayıdır (Tablo 9). Kadınların erkeklere oranla büyü ve benzeri konulara daha eğilimli olduğu hipotezimizden hareketle şunu söyleyebiliriz ki kadınlar arkadaş ortamlarında büyü ve benzeri konulardan daha fazla bahsetmekte ve birbirlerini etkileyebilmektedir. Araştırmaya katılan öğrencilere “Yaşadığınız ortamda büyü ile uğraşanlar var mı?” sorusu yöneltilmiş, kadınların %20’si, erkeklerin %15’i evet cevabını vermişlerdir. Yaşadığı ortamda büyü ile uğraşanlar olanların %85,7’sinin büyüye inandıkları tespit edilmiştir. Cinsiyete göre büyüye inanma nedenleri arasında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür ($p>.05$). Erkekler, büyüye inanma nedeni olarak kitaplarda yazıldığı için seçeneğini daha çok tercih etmiş, diğer bütün seçeneklerde ise kadınların erkeklerden fazla olduğu görülmüştür.

Tablo 10: Cinsiyete Göre Büyü İle İlgili Konulara İnanma Durumu

	İnanıyorum		Kararsızım		İnanmıyorum		X ²	p
	Kadın (%)	Erkek (%)	Kadın (%)	Erkek (%)	Kadın (%)	Erkek (%)		
Büyü insanların yaşamlarını etkiler.	68,3	46,7	10,0	20,0	21,7	33,3	5,934	,049
Medyumlar / hocalar cinlerden yardım alırlar.	55,0	38,3	23,3	18,3	21,7	43,3	6,479	,039
Büyü ile bazı rahatsızlıklar giderilebilir.	11,7	16,9	35,0	30,5	53,3	52,5	,645	,724
Medyumlar dolandırıcıdırlar.	63,3	46,7	16,7	23,3	20,0	30,0		*

Medyumlar kadere hükmedebilirler	10,0	-	10,0	10,0	80,0	90,0		*
Büyük dünyada bazı şeyleri değiştirebilir.	23,3	20,0	23,3	23,3	53,3	56,7	,214	,898
Büyük, yapan kişiye de etki edebilir.	41,7	31,7	31,7	26,7	26,7	41,7	3,051	,218
Büyük tutarsa insanı ölüme götürebilir.	40,0	23,3	30,0	26,7	30,0	50,0	5,749	,056

Araştırma grubunun büyük ile ilgili konularla ilgili inançlarını belirlemeyi amaçlayan önermelerin oranları Tablo 10'da görülmektedir. Tablo incelendiğinde, araştırma grubunun % 57,5'inin büyükün insanların yaşamını etkilediğine inandıkları, kadınlarda (%68,3) bu oranın erkeklerden (%46,7) daha fazla olduğu görülmektedir. Büyükün insanların yaşamını etkileyeceğine inanmayanlar ise % 27,5'dir. Cinsiyet ile arasında anlamlı farklılık olduğu görülmüştür ($p < .05$).

Araştırma grubunun %46,6'sının medyumların/hocaların cinlerden yardım aldığına inandıkları, % 32,5'inin inanmadıkları; cinsiyetle aralarında anlamlı farklılık olduğu, kadınların medyumlar/hocaların cinlerden yardım aldığına, erkeklerden daha fazla inandıkları görülmüştür ($p < .05$). %14,3'ünün büyük ile rahatsızlıkların giderilebileceğine inandıkları, %52,9'unun ise inanmadıkları görülmüştür. %55,5'inin medyumların dolandırıcı olduğuna inandıkları, %25'inin ise inanmadıkları; % 5'inin medyumların kadere hükmedebildiklerine inandıkları, %85 gibi büyük bir oranın ise inanmadıkları görülmüştür (Tablo10).

%21,7'sinin büyükün dünyada bazı şeyleri değiştirebileceğine inandıkları, %55'inin ise inanmadıkları; %36,7'sinin büyükün yapan kişiye de etki edeceğine inandıkları, %34,2'sinin inanmadıkları, %29,2'sinin ise kararsız kaldıkları görülmüştür. %31,6'sinin büyük tutarsa insanları ölüme götürebileceğine inandıkları, %40'ünün inanmadıkları görülmüştür (Tablo 10). "Büyük ile bazı

rahatsızlıklar giderilebilir” önermesine erkeklerin %16,9’u inanırken, %52,5’i inanmamaktadır Kadınların ise %11,7’si inanırken, %53,3’ü inanmamaktadır (Tablo10). Diğer önermelerin tümünde cinsiyet açısından anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($p>.05$).

Tablo 11: Cinsiyete Göre Karşılaşılan Büyüler

	Kadın (%)	Erkek (%)	Toplam (%)	X ²	p
Kısmet bağlama / Açtırma	26,7	11,7	19,2	4,357	,037
Nefret Ettirme	23,3	3,3	13,3	10,385	,001
Rahatsız etme / Delirtme	16,7	10,0	13,3	1,154	,283
Kara Büyü	8,3	10,0	9,2	,100	,752
Isındırma / Aşık etme	13,3	3,3	8,3	3,927	,048
Papaz Büyüsü	3,3	1,7	2,5		*
Diğer	1,7	8,3	5,0		*

Araştırma grubunun en fazla karşılaştığı büyü türü %19,2 oranı ile “Kısmet bağlama / Açtırma” olmuştur. Araştırma grubunun en fazla karşılaştığı ikinci büyü türü ise %13,3 “Nefret ettirme / Soğutma”, %13,3 “Rahatsız etme / Delirtme” büyüleridir. Araştırma grubunun en fazla karşılaştıkları üçüncü büyü türü ise %9,2 oranında “Kara Büyü” olmuştur. En fazla karşılaşılan diğer büyüler ise %8,3 “Isındırma / Aşık etme”, %2,5 “Papaz Büyüsü” şeklindedir (Tablo 11). İnsanların büyü konusunda en fazla rağbet ettikleri konunun karı-kocanın arasını açmak olduğu Kuran-ı Kerim’de de ifade edilmektedir (Kur’an-ı Kerim 2:102). Bu veri, insanların tarihsel süreç içerisinde büyü konusundaki tutumlarının çok fazla değişmediğini göstermektedir.

Cinsiyet ile “Kısmet bağlama / Açtırma”, “Nefret ettirme / Soğutma”, “Isındırma / Aşık etme” büyüleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu, kadınların erkeklere oranla bu büyülerle daha fazla karşılaştıkları görülmüştür ($p<.05$). “Rahatsız etme / Delirtme” ve “Kara Büyü” arasında ise cinsiyet ekseninde anlamlı farklılık tespit edilememiştir ($p>.05$).

Tablo 12: İnsanlar Hangi Sebeplerle Büyü Yapan Kişilere Giderler?

	Kadın (%)	Erkek (%)	Toplam (%)	X ²	P
Kısmet açmak	50,0	45,0	47,5	,301	,583
Cin musallat olduğundan	43,3	45,0	44,2	,034	,854
Cahilliklerinden dolayı	45,0	28,3	36,7	3,589	,058
Batıl inançlarından dolayı	30,0	31,7	30,8	,039	,843
Büyü/sihir bozdurmak	25,0	18,3	21,7	,786	,375
Sevgiliyi geri döndürmek-bağlamak	25,0	11,7	18,3	3,562	,059
Hastalıklarını tedavi ettirmek	16,7	10,0	13,3	1,154	,283
Nazardan korunmak	11,7	15,0	13,3	,288	,591
Maddi kazanç	3,3	6,7	5,0		,679
Diğer	-	1,7	,8		*

Katılımcıların %47,5'i insanların en çok "Kısmet açmak için", ikinci olarak % 44,1'i "Cin musallat olduğundan", üçüncü olarak ise %36,6'sı "Cahilliklerinden dolayı" büyü yapan kişilere gittiklerini düşündükleri görülmüştür. Bunun dışında % 30,8'i "Batıl inançlarından dolayı", % 21,7'si "Büyü/sihir bozdurmak", %18,3'ü "Sevgiliyi geri döndürmek-bağlamak", %13,3'ü "Hastalıklarını tedavi ettirmek", %13,3'ü "Nazardan korunmak, %5'i ise "Maddi kazanç" için insanların büyü yapan kişilere gittiklerini belirtmişlerdir. Gençlerin en çok karşılaştığı büyü türü, kısmet bağlama/açtırma büyüydü (bkz: Tablo 11). Katılımcılar, insanların da en çok kısmet açmak için büyü yaptırdıklarını söyledikleri görülmüştür (Tablo 12). Cinsiyet ile insanların hangi sebeple büyü yapan kişilere gittiği sorusu arasında anlamlı farklılık bulunamamıştır ($p>.05$). Kadınların, kısmet açmak, cahilliklerinden dolayı, büyü/sihir bozdurmak, sevgiliyi geri döndürmek-bağlamak, hastalıklarını tedavi ettirmek seçeneklerinde erkeklerden daha fazla olduğu görülmüştür. Erkeklerin kadınlardan daha fazla tercih ettikleri seçenekler ise cin musallat olduğundan, batıl inançlarından dolayı, nazardan korunmak ve maddi kazançtır.

Tablo 13: Büyü Ve Benzeri Şeylerden Kurtulma Yolları Nelerdir?

	Kadın (%)	Erkek (%)	Toplam (%)	X2	p
Dua okuyarak	71,7	66,7	69,2	,352	,553
Allah'a sığınarak	73,3	63,3	68,3	1,386	,239
Daha çok ibadet ederek	36,7	20,0	28,3	4,104	,043
Din görevlilerine giderek	15,0	20,0	17,5	,519	,471
Fikrim yok	15,0	16,7	15,8	,063	,803
Bu tür konuları aklıma getirmeyerek	8,3	10,0	9,2	,100	,752
Büyü bozucu kişilere giderek	5,0	11,7	8,3	1,745	,186
Muska yazdırarak	10,0	6,7	8,3		*
Diğer	-	8,4	4,2		*

Büyü inancı ile vermiş olduğumuz oranlar ve yaşanan tecrübeler de göz önünde bulundurulduğunda, toplumda bu tür inanç ve uygulamaların halen daha devam ettiği görülmektedir. Bu tür uygulamalar varlığını devam ettirdiği müddetçe de bu uygulamalara maruz kalındığında kurtulma yolları arayacakları ve bu yollara başvurmaları da kaçınılmaz olacaktır. Araştırma grubumuzun büyü ve benzeri şeylerden kurtulmak için ne yapılması gerektiği ile ilgili düşünceleri Tablo 13'de gösterilmiştir. Araştırma grubu, büyü ve benzeri şeylerden %69,2'i "Dua okuyarak", ikinci sırada ise %68,3 oranında "Allaha sığınmak" yoluyla kurtulabileceğini belirtmişlerdir. Diğer seçeneğinde ise sürekli abdestli gezecek, okuyarak, Allah'tan başkası şifa ve koruma veremez, hoca ve âlimler sadece aracıdır bilgimizi geliştirmeliyiz, medyuma giderek, Harry Potter karakteri olan Prof. Snape' ye giderek cevapları verilmiştir. Daha çok ibadet ederek büyüden kurtulacağını düşünen kadınlar, erkeklerden fazladır. Cinsiyet ekseninde büyüden kurtulma yolları analiz edildiğinde, sadece daha çok ibadet ederek seçeneğinde farklılık tespit edilmiştir ($p < .05$).

Tartışma ve Sonuç

Üniversite öğrencilerinin büyü ve fala yönelik inanç ve uygulamaları

larının ve bu uygulamalara yönelik kanaatlerinin araştırıldığı bu çalışmada; kadın ve erkeklerin fala çoğunlukla inanmadıkları (Yılmaz, 2014); ancak kadınların erkeklere nazaran daha fazla fal baktırdığı sonucuna ulaşılmıştır. Yazıcı'nın (2014) ele aldığı çalışmasında, üniversite öğrencilerinin büyüye ve fala inanmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bizim çalışmamız ise üniversite öğrencilerinin fala inanmadıkları, büyüye inandıkları yönünde sonuçlanmıştır.

Huntley & Peeters (2005) ele aldıkları çalışmalarında, batıl inançlara eğilimi cinsiyet açısından incelemiş, kadın ve erkek arasında fal baktırma hariç anlamlı bir farkın saptanmadığı görülmüştür. Bunun aksine birçok araştırma, kadınların bu tür inanç ve uygulamalara daha fazla eğilimli olduklarına dikkat çekmektedir (Shermer, 2002; Köse & Ayten, Din Psikolojisi, 2016; Köktaş, 1993; Safaei & Khodabakhshi, 2012; Sjørup & Christensen, 2009; Arslan M. , 2004); Çobanoğlu, 2006; Güngör, 2005). Aladar (2009) tarafından ele alınan çalışma da ise büyüye inanmanın erkeklerde daha fazla olduğu sonucu dikkat çekmektedir. Aladar, bu sonucun nedenini ise kadınların günümüz medyasında büyü mağdurları kişileri izleyerek bu konuyla ilgili bilinçlenmelerine bağlamaktadır. Büyüyü uygulama konusunda ise yalnızca hastalıklar için kadınların erkeklerden daha fazla büyüye başvurduğuna dikkat çekmektedir. Aynı zamanda Yılmaz (2014)'ın büyü inancı ile elde ettiği sonuçlara bakıldığında katılımcılarının %53,9'unun büyüye inanmadığı, inanan kadınların (%53) erkeklerden (%39,5) daha fazla olduğu görülmüştür. Ele aldığımız çalışmanın sonucunda ise katılımcıların büyüye çoğunlukla inandıkları, cinsiyet açısından aralarında anlamlı farklılık olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bölüm bazında da büyü ve fala yönelik inanç ve uygulamaların farklılıkları tespit edilmiştir. Buna göre, Sosyal Bilimler ve Fen Bilimler öğrencilerinin fala çoğunlukla inanmadıkları, inananların ise aynı oranda inandıkları, fal baktıran Sosyal Bilimler öğrencilerinin %51,7, Fen Bilimler öğrencilerinin %61,7 olduğu görülmüştür. Fen Bilimler öğrencileri, Sosyal Bilimler öğrencilerine nazaran daha fazla fal baktırmaktadır. Büyüye ise bölümler arası anlamlı farklılık olmasa dahi, Fen Bilimleri öğrencilerinin Sosyal Bilimler

öğrencilerinden daha fazla inandıklarını söyleyebiliriz. Büyüye inanma nedenlerinin ise Kuran-ı Kerim’de olduğu için, yakın arkadaşları yaşadığı için ve kendileri yaşadığı için sonucuna ulaşılmıştır. Dini inançlarına yönelik bulgularda da görüldüğü üzere katılımcıların büyük bir çoğunluğu Kuran- Kerim’e inanmaktadır. Bu verilerin elde edilmesinde sebeplerden biri de kişilerin dini inançlarından kaynaklıdır diyebiliriz. Aynı şekilde gençlerin dörtte birlik bir kısmı büyüye inanma nedenleri olarak, çevrelerinde ve kendilerinin yaşadıkları için cevabı vermişlerdir. Üniversite öğrencilerinin %17,5’inin yaşadıkları yerde büyü ile uğraşan kişilerin olduğunu belirtmeleri de dikkat çekicidir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, üniversite öğrencileri açısından konunun dikkat çekici olması hasebiyle, üniversite öğrencileri daha çok dini inançlar ve çevresel faktörlerden etkilenecek büyüye inanmaktadır.

Çalışmanın büyü ile ilgili eylemlere yönelik sorularından elde edilen verilere göre, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun, hiçbir zaman büyü yaptırmak için hocaya gitmeyecekleri, hiçbir zaman büyü bozdurmak için hocaya gitmeyecekleri, hiçbir zaman büyüye para harcamayacakları tespit edilmiştir. “Büyü yaptırmak için hocaya giderim”, “Büyü bozdurmak için hocaya giderim ve “Büyü için para harcayabilirim” diyenlerin çoğunun ise Fen Bilimleri öğrencileri olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Üniversite öğrencilerinin fala inanmama oranı %62,5 olarak tespit edilmiştir. Buna göre fal ile ilgili konulara inanma durumuna baktığımızda, falcıların cinlerden yardım alabileceğine, insanların fallarda kendilerine ait göndermeler bulabileceğine inananlar ve inanmayanların oranının birbirine eşit olduğu, falcıların dolandırıcı olduğuna yarısından fazlasının inandığı, falcıların gelecekte haber verebileceğine ise çoğunluğunun inanmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Çobanoğlu’nun (2006) çalışmasında da benzer sonuçlara ulaşılmış, “Falın gelecekle ilgili beklentilere cevap verebileceğine inanıyor musunuz?” sorusuna yönelik %81,6’sının inanmıyorum cevabı verdiği görülmüştür.

Çalışmada katılımcıların fal baktırma nedenlerinin, çoğunlukla “Eğlenme, hoşça vakit geçirme, muziplik”, “Merak duygusu”, “İyi şeyler duyma arzusu” olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Merak

ve belirsiz bir durumda rahatlama isteği kişileri büyü ve fal gibi inanışlara ve davranışlara sevk edebilmektedir (Köse & Ayten, 2009: 55). Yapılan araştırmalarda bizim bulgularımızı destekler niteliktedir. İnsanların fal baktırma nedenlerinin; merak, eğlenmek, çaresizlik, güzel şeyler duyma arzusu, günlük yaşamın sıkıntılarından bunalma, psikolojik olarak rahatlama olduğu dikkat çekmektedir (Düztepe, 2005; Güngör, 2005; Yılmaz, 2014). Araştırmamız sonucunda kadınların, erkeklerden daha çok eğlenme, hoşça vakit geçirme, muziplik, merak duygusu, iyi şeyler duyma arzusu, sıkıntı giderme ve alışkanlık olduğu için fal baktırdıkları tespit edilmiştir. Üniversite öğrencilerinin fal baktırmama nedenlerinin ise çoğunlukla fala inanmadıkları için, inançlarına aykırı ve ters düştüğü için ve saçma buldukları için olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Bireyler, tek başlarına olduklarında yapmayacakları bir takım uygulamaları topluma uyum sağlama adına gerçekleştirebilmektedir. Ele alınan bir çalışmada bu konuya yönelik, kişinin burçların insanlar üzerindeki tesirine inanmamasına rağmen, o ortamda sohbet edilen gruba dahil olabilmek adına burcunu söyleyerek konuşmaya dahil olması örnek verilmiştir (Saenko, 2005; Vyse, 1997). Bizim araştırmamızda da benzer olarak katılımcıların çoğunluğunun fala inanmadıkları; ancak yarısından fazlasının “fala inanma falsız da kalma” inancıyla fal baktırdıkları sonucuna ulaşılmıştır (Çobanoğlu, 2006: 66).

Bu çalışmada, fal baktıran katılımcıların fal baktırdıklarının bilinmesinden hiçbir zaman rahatsız olmayacakları sonucuna ulaşılmıştır. Benzer bir sonuç, Güngör’ün (2005) çalışmasının bulgularında da mevcuttur. Fala baktıranlar arasında üniversite mezunları olduğunun dikkat çekici olduğundan bahseden Güngör, çalışmasında, fal baktırmaya gelenlerin %64’ünün öğrenciler olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bizim çalışmamız da üniversite öğrencileri üzerinde yapılmış bir çalışma olması dolayısıyla Güngör (2005)’ün çalışmasını destekler nitelikte veriler elde edilmiştir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin büyü ile ilgili konulara inanma durumuna baktığımızda, çoğunluğunun, büyüün insanların yaşamını etkileyeceğine, yarısına yakınının medyumların/hocaların

cinlerden yardım aldıklarına, yarısından fazlasının medyumların dolandırıcı olduğuna, üçte birinin büyüünün yapan kişiye de etkisi olduğuna inandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin yarısından fazlası ise büyü ile bazı rahatsızlıkların giderilebileceğine, medyumların kadere hükmedebileceklerine, büyüünün dünyada bazı şeyleri değiştirebileceğine inanmadıkları, büyü tutarsa insanları ölüme götürür düşüncesinde ise inanan ve inanmayanların yakın oranda olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Cinsiyet açısından farklılık sonuçlarına bakıldığında ise büyüünün insanın yaşamını etkileyeceğine ve medyumların/hocaların cinlerden yardım aldığına kadınlar erkeklerden daha çok inanmaktadır.

Çalışmamızda üniversite öğrencileri tarafından en çok baktırılan fal türlerinin; Kahve Falı, Tarot Falı, Yıldız Falı olduğu, kadınların erkeklerden daha fazla Kahve Falı ve Tarot Falı baktırdığı sonucuna ulaşılmıştır. Birçok araştırmada da benzer sonuçlara ulaşılmış en çok baktırılan fal türü olarak “Kahve Falı” gösterilmektedir (Çobanoğlu, 2006; Nar, 2014; Güngör, 2005; Alagozlu, 2007). En çok karşılaştıkları büyülerin ise “Kısmet bağlama/Açtırma”, “Nefret Ettirme”, “Rahatsız Etme/Delirtme ve “Kara Büyü” olduğu görülmüş, kadınların kısmet bağlama/açtırma, nefret ettirme/soğutma ve ısındırma/aşık etme büyüleriyle erkeklerden daha fazla karşılaştıkları sonucuna ulaşılmıştır (Yılmaz, 2014; Örnek, 1966). Bunun nedeni ise kişilerin evlenemediklerinde kısmetlerinin kötü niyetli kişiler tarafından bağlanıldığına düşünülmesidir. Yine üniversite öğrencilerine insanların hangi sebeplerle büyü yapan kişilere gittikleri sorulmuş, en çok “Kısmet açmak”, “Cin musallat olduğundan”, “Cahilliklerinden dolayı”, “Batıl inançlarından dolayı”, “Büyü/sihir bozdurmak için” cevaplarını verdikleri görülmüştür.

Üniversite öğrencileri, büyü ve benzeri şeylerden çoğunlukla dua okuyarak, Allaha sığınarak ve daha çok ibadet ederek kurtulabileceklerini belirtmişlerdir. Cinsiyet ekseninde büyü ve benzeri şeylerden kurtulma yollarına bakıldığında, kadınların erkeklerden daha fazla daha çok ibadet ibadet ederek seçeneğini seçtikleri görülmüştür. Yılmaz (2014) tarafından yapılmış olan araştırma sonucuna göre, katılımcıların %61,4’ü “Felak-Nas-Ayetelkursi

benzeri sureleri okuyarak”, %26,5’i “Hocalara giderek okunmak” cevabını vermiştir. Araştırma sonucumuz yapılan bu çalışmayla benzerlik göstermektedir.

Sonuç olarak; fal, üniversite öğrencilerinin ailevi, sosyal çevrelerinde uygulanan pratiklerden biridir. Öğrenciler gelişen teknoloji ve yenilikler sayesinde eğlenmek, ortama uyum sağlamak, geleceğe olmasa dahi herhangi bir konuya olan merak, iyi şeyler duyma arzusu ile fala inanmasa dahi fal baktırabilmektedir. Büyü açısından bu durum incelendiğinde, üniversite öğrencilerin büyüye inandıkları; ancak büyü uygulamalarında bulunmadıkları tespit edilmiştir. Çalışma sonucunda; kadınların erkeklere oranla daha fazla fala baktırdıkları hipotezimiz doğrulanmış, kadınların erkeklere oranla daha fazla fala inandıkları hipotezimizin sonucunda ise cinsiyet arası bir farkın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bir diğer hipotez olan kadınların erkeklere oranla büyüye daha fazla inandıkları ve büyü uygulamalarını uyguladıkları hipotezimiz sonucunda da, cinsiyet arasında anlamlı farklılık olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Sosyal Bilimler öğrencilerinin, Fen Bilimler öğrencilerinden daha fazla fala inandıkları ve uyguladıklarına yönelik hipotezimiz sınanmış, Fen Bilimler öğrencilerinin, Sosyal Bilimler öğrencilerinden daha fazla fal baktırdığı, inanç noktasında ise aralarında farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Aynı şekilde Sosyal Bilimler öğrencilerinin, Fen Bilimler öğrencilerinden daha fazla büyüye inandıkları ve uyguladıklarına yönelik hipotezimiz sınanmış, bölüm ve büyü inanç uygulamaları arasında farklılık tespit edilmemiştir.

Araştırma verilerinin yalnızca Sakarya Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerden oluşması, bu araştırmanın temel sınırlılıklarından biridir. Eğitim düzeyi ve bölüm değişkenleri ile ilgili olarak da sınırlılıklar getirilmiştir. Lisansüstü eğitim gören öğrenciler ve farklı bölüm değişkenlerinin bulunduğu yeni çalışmalar, literatüre önemli katkılar sunabilir. Ayrıca daha geniş bir örneklem, farklı fakültelerin dahil edilmesi ve farklı inanışların çalışmaya eklenmesiyle, üniversite öğrencilerinin inanç ve uygulamalarına yönelik çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

- Adivar, A. A. (1969). *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Alagözlü, N. (2007). Bir Söylem Türü Olarak Kahve Falına Yönelik Bir İnceleme: Kahve Falı Ve İdeoloji. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 24(1).
- Arslan, M. (2004). Kişilerin Batıl İnanç Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2(6), 7-34.
- Arslan, M. (2010). Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi. *İ.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 195-210.
- Aslantürk, Z., & Amman, M. T. (2013). *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Aydın, S., & Emiroğlu, K. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Bal, H. (2014). *Sosyolojide Yöntem ve Araştırma Teknikleri*. Ankara: Sentez Yayınları.
- Coser, L. A. (2008). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*. (H. Hülür, S. Tokker, & İ. Mazman, Çev.) Ankara: De ki Yayınları.
- Çobanoğlu, A. (2006). Halk Arasında Yaşayan Hurafeler Üzerine Bir Alan Araştırması (Bursa/ Osmangazi Örneği). *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Anabilim Dalı.
- Düztepe, T. (2005). Popüler Kültür Ürünü Olarak Gazetelerin Astroloji Köşelerinin Değerlendirilmesi. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fal. (2015, 1 Nisan). *Nisanyan Sözlük*. Erişim adresi: <http://www.nisanyansozluk.com/?k=Fal>
- Greenblatt, J. S. (1979). *Chinese Fortune-Telling in Action*. *Humanist*. 39(3), 21-28.
- Güngör, İ. (2005). Popüler Kültür Ürünü Olarak Fal. *İletişim Dergisi*, 21, 169-202.

- Harman, Ö. F. (2001). Kahin. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt. 24,s.170-171) içinde.
- Huntley, C., & Peeters, T. (2005). Paranormal Beliefs, Religious Beliefs And Personality Correlates. *Presented in Manchestor Metropolitan University*, 1-58.
- Karaman, F., Karagöz, İ., Paçacı, İ., Canbulat, M., Gelişken, A., & Ural, İ. (2006). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Köktaş, E. (1993). *Türkiye’de Dini Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Köse, A., & Ayten, A. (2009). Batıl İnanç Ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(3), 45-70.
- Köse, A., & Ayten, A. (2016). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Macdonald, D. B. (1993). “Sihir”. *MEB İslam Ansiklopedisi* (Cilt 6). İstanbul.
- Malinowski, B. (1990). *Büyü, Bilim ve Din*. (S. Özkal, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınları .
- Nar, M. Ş. (2014). Psiko-Antropolojik Bir Olgu Olarak Fal Üzerine Nitel Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi* , 54(1), 507-524.
- Nihal, A. (2009). Büyüsel İşlemler Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması (Malatya Örneği). (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı.
- Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara : Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ritzer, G. (2011). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. (Ş. Süer Kaya, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Saenko, I. V. (2005). The Superstitions Of Today’s College Students. *Russian Education and Society*, 47(12), 76-89.
- Safaei, S., & Khodabakhshi, A. (2012). A Study Of Sociological Fac-

- tors Of Superstitions. *Universal Journal of Education and General Studies.*, 1(8), 242-252.
- Shermer, M. (2002). *Why People Believe Weird Things*. Henry Holt and Company: New York.
- Sjorup, L., & Christensen, H. (2009). *Pieties Gender*. Netherlands: Koninklijke Brill.
- Sümbüllü, Y. Z. (2008). İlm-İ Tefe'ül Ve Tefe'ül-Name Üzerine Bir Değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 383-391.
- Sümbüllü, Y. Z. (2010). Fal Ve Falcılık Kavramı Ekseninde Türk Kültür Tarihinde Fal Ve Kehanet. *A.Ü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 17(43), 55-72.
- Tanyu, H. (1992). "Büyü". *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 6). içinde
- Topuz, İ. (2012). Gençlerde Normatif, Popüler Ve Paranormal İnançlar Üzerine Bir Araştırma SDÜ Örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(9), 13-40.
- Turner, J. H., Beeghley, L., & Powers, C. H. (2010). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*. (Ü. Tatlıcan, Çev.) Bursa: Sentez Kitap.
- Vyse, S. A. (1997). *Believing In Magic: The Psychology Of Superstition*. New York: Oxford University Press.
- Werner, H. (2005). *Ezoterik Sözlük*. (B. Atatanır, Çev.) İstanbul: Omega Yayınları.
- Yazıcı, H. (2014). Üniversite Öğrencilerin Halk İnanışlarının Cinsiyet Ve Kontrol Odağıyla İlişkisi. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 22(2), 717-730.
- Yılmaz, S. (2014). *Nazar, Büyü ve Fal İnançlar- Uygulamalar*. Ankara: Divan Kitap.

Tedavi Yöntemleri Açısından Selçuklu ve Bizans Pratikleri'nin Tahlili

*An Analysis Of The Seljuk And Byzantine Practices Apropos Of
Treatment Methods*

Seyhan Atak*

Öz

Bizans ve Selçuklu devletlerinde, göçler ve savaşlar neticesinde birçok salgın hastalık yayılmış ve binlerce insanın ölmesine sebep olmuştur. Bu salgın hastalıkların başında; sıtma, veba ve cüzzam gibi hastalıklar gelmektedir. Bu salgınlar sonucunda Bizans ve Selçuklu tıbbı, hastalıkların tedavi edilmesi amacıyla pek çok çalışma yapmışlar ve birçok tedavi yöntemi geliştirmişlerdir. Tedavi yöntemlerinin başında bitkisel, hayvansal unsurları kullanmalarının yanı sıra sihir, tılsım, büyüsel unsurlar ön plandadır. Bu tedavi yöntemi ve uygulamalarında, İslami dönem hekimleri İbn Sînâ, er-Ebû Bekir Râzî ve Bîrûnî'nin uygulama ve yöntemleri hem Bizans hem de Selçuklu devletleri tarafından kaynak olarak alınmıştır. Bununla beraber Bizans'ın uygulama ve yöntemlerinin daha çok Roma İmparatorluğu ekseninde ilerlediği bilinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selçuklu Tedavi, Bizans Tedavi, Veba, Sıtma, Cüzzam

* YLS Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana-bilim Dalı, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, (seyhan.atak@ogr.sakarya.edu.tr)

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 3 Nisan 2019

Abstract

Numerous contagious diseases spread within the Byzantine and Seljuk Empires as a result of migrations and battles, causing thousands to die. These diseases are primarily exemplified by malaria, plague and leprosy. In response to these diseases, both Byzantine and Seljuk disciplines of medicine have carried out various researches and developed treatment methods. While the treatment methods were lead mainly by herbal and animal sources, among them counted also magic, amulets and other forms of witchcraft. In the application of these treatment methods, both Byzantine and Seljuk Empires have been influenced by the methods put forward by Al-Biruni, Al-Razi and Avicenna. Besides, it is evident that the applications in the Byzantine Empire predominately revolves around the Roman Empire.

Keywords: Seljuk Treatment, Byzantine Treatment, Plague, Malaria, Leprosy

Giriş

İnsanın ilk var oluşundan itibaren tıp hep var olmuştur. Tarihimizde vuku bulan hastalıkların bir çoğu da tekrar eden bir boyuttadır. Bazı hastalıklar şehirlerde daima var olan hastalıklarken, bazıları da büyük olaylar (savaş, doğal afetler, göç) neticesinde yayılan salgın hastalıklardı. Bu muhtelif hastalıklara uygulanan tedavi yöntemleri de Selçuklu ve Bizans tıbbında farklılıklar arz etmekteydi (Ünver, 1938: 9). Tedavi hizmeti insanların, hayvanların ve bitkilerin hastalanmaları durumunda onları iyileştirmek için çeşitli tıbbi yöntemlerin uygulanması şeklinde olmaktaydı. Bu tedaviler, Selçuklu ve Bizans tıbbında gerek kimyasal ilaçlar gerekse manevi dua yöntemleri ile yapılırdı (Karaman, 2011: 255). Selçuklu devletlerinin tedavi yöntemlerini incelediğimizde çoğunlukla İslami dönem veya Arap tıp tedavi yöntemleri etkisinde kalmış. Bu hususta, devletlerin kendilerinden önceki yapılanmaların hem devamı olması hem de bünyesinde bulundurduğu yabancı halkın Selçuklu devletiyle karşılıklı etkileşimi ve alışveriş gibi sonuçlar etkiliydi. Bizans devletinin de tıbbi tedavilerinde Doğu Roma İmparatorluğu'nun ve Antik Çağ yansımalarının izleri görülmektedir. (Koroğlu, 2005a: 241).

İslam tabiplerinden Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebû Bekir er-Râzî'nin tedavi metotları, Selçuklu ve Bizans hekimleri tarafından örnek alınan yöntemler arasında olduğunu söylemek mümkündür. Gerek kullanılan ilaçlar gerekse tedavi şekilleri açısından hem Bîrûnî hem İbn Sînâ'nın yöntemleri çerçevesinde yayılarak devam etmişti (Tekiner, 2006: 68). Bu manada Selçuklu tedavilerinin İslam tıbbi çerçevesinde gelişmesi söz konusudur. Bu durumun Bizans devleti tıbbını da etkisi altına aldığı tedavi yöntem ve esaslarına bakıldığında görmek mümkündür. Selçuklu döneminde kullanılan ilaçları tıp tarihi çalışan kaynaklar, Müfred devalar (basit ilaçlar) ve Mürekkep devalar (bileşik ilaçlar) olarak adlandırmıştır (Tekiner, 2014: 187; Baytop, 1985: 66). Basit ilaçlar kategorisinde genellikle bitkisel olan tek türden kullanılan ilaçlar esas alınmaktaydı. Selçuklu devletlerinde basit ilaç yapımında uygulamış oldukları bazı bitkiler: Ayrık otu, böğürtlen, burçak, haşhaş, hatmi, gül, ihlamur, kimyon, fesleğen, maydonoz, menekşe, papatya, hindi-

ba, ısırgan, sedef, sarımsak, sinir otu, susam, ebegümece, kişniş, hardal, çam sakızı, çörek otu, kantaron, keten tohumu, kına, şap, üzerlik, yonca'dır. (Baytop, 1985: 66). Bileşik ilaçlar: yukarıda saydığımız tek türden bitkilere farklı karışımlar yani hayvansal ve minarel kaynaklar eklenerek elde edilen ilaçlar sayılabilir. Çoğunlukla tek türden elde edilen ilaçların fayda sağlamadığı zamanlarda birleşik ilaçlara ihtiyaç duyulmuştur.

Selçuklu ve Bizans Devletleri dönemleri boyunca bir çok hastalıkla karşı karşıya kalmış ve bu hastalıklardan kurtulmak için pek çok tedaviler geliştirmişlerdir. Bu manada gerek Selçuklu gerekse Bizans devletleri öncelikle dönemlerinde vuku bulan salgın hastalıklara karşı uygulamış oldukları tedaviler öncelik teşkil etmektedir. Selçuklu ve Bizans hekimlerinin bilmediğimiz bir çok hastalığa uygulamış olduğu cerrahi müdahaleleri de bulunuyordu. dağlama, mesane ameliyatı, göz ameliyatı, masaj doğal bitkisel karışımlar, hayvansal ilaçlar genellikle uygulanan yöntemlerdi (Kahraman, 2011: 255; Kay, 2008: 21-22; Aydın, 2006: 159).

Selçuklu Devletinde Hastalık ve Tedavi Yöntemleri

Selçuklu hekimleri, tedavi yöntem ve esaslarına kendinden önceki İslam tıbbının devamı niteliğinde olması uygulamalarının da o dönem çizgisinde olmasını sağlamıştır. Selçuklu hekimlerinin tıbbi uygulamalarında hem teorik hem de pratik yöntemleri tercih etmekteydi. Bu manada Selçuklular tedavi aşamasında öncelikle yaptıkları işlem nabzın muayenesini yapıp teşhis ve tedavisini gerçekleştirmektir. Hasta hakkında bilgi almak için bu gerekli bir uygulamadır (Ünver, 2014: 8). Nizâmî-i Arûzî, Çehâr *Makâlede* adlı eserinde İbn Sînâ'nın tedavi yöntem ve gözlemlerine dair önemli bilgiler verir. Arûzî'ye göre İbn Sînâ ilk etapta hastanın nabzına ve idrarına bakmaktaydı. Akabinde idrarının rengi ve yüzünün görüntüsüne göre hastaya bir teşhis belirlerdi. Rivayete göre İbn Sînâ: *"Padişahlardan birinin cariyesi çok hastalanır ve hiçbir hekim derman bulamaz nihayet İbn Sînâ adında bir genc şehre gelmiştir. Padişah tarafından huzura çağrılır. Hasta olan şahsın yanına götürürler. İbn Sînâ karşısında sararmış solmuş bir genç görür, ilk uygulaması gencin nabzını kontrol ve idrarını tahlil yapmaktı. Akabinde gencin yanında*

bulunanlara sorular sordu gurgan'ın sokak, mahallelerin ismi soruldu söylediler bir yandanda gencin nabzını tutarak hareketleri izlediler. Ardından bütün evleri, köşkerin isimlerini saydılar. Sonra ev ahalisinin isimlerini saydılar. Nabzın en zirve yaptığı ismi duyunca o yerde oturan kişiyi gence getirdiler. Hekimin hastalığın derdinin aşk olduğunu anlaması üzerine tedavisini gerçekleştirmesi herkesi şaşırtmıştır” (Semerkandi, 2016: 102). Bu manada hekimlerin tedavi yöntem ve esaslarında nabız ve idrar tahlili öncelik teşkil etmekteydi.

Bu tür tedaviler hekimlere göre hastalığın ilk belirtilerini öğrenmede faydalı bir uygulamadır. Hekimler hastalıkların derecesine göre ilaçlı tedavi metotları uygularlardı. İlaç tedavisi yaramayan hastalara muhtelif cerrahi işlemler uygulanırdı. (Kaya, 2004: 295). Buradaki amaç hastayı ellerinden gelebildiği kadar sağlığına kavuşturmaktı. Selçuklu hekimleri durumu ağır olmayan hastalara öncelikle bitkisel tedaviler denerdi. (Kaya, 2003: 250). Durumu ağır olup cerrahi işlem gereken göz ameliyatı, mesane ameliyatı gibi hastalarında ise ameliyat esnasında acı hissi vermeyen deliceotu, esrar, banotu, ve ademotu suyuna batırılmış sünger kullanılarak operasyonlar gerçekleştirilirdi (Ünver, 2014: 4; Atçeken ve Yaşar, 2014: 118). Bunun dışında önemli bir tedavi yönelimi de hacamattı. Selçuklu toplumunda özel olarak bulunan hacamatçılar, hastanın vücudunu keserek pis kanı alarak tedavi etmesi esas olan uygulamadır. Dönemin alimlerinden Mevlânâ'nın kollarından hacamatçıların kan aldıklarını Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserinde nakletmektedir (Eflaki, 1973:189). Dolayısıyla Selçuklu hekimlerinin veya bu iş için özel yetiştirilen hacamatçılar hastalık tedavisinde önemli bir etkiye sahipti.

Selçuklularda görülen hastalıkların başında sıtma, veba salgınları, cüzzam ve akıl hastalıkları gibi salgın hastalıklar ön plandadır. Sıtma hastalığı, Selçuklu toplumunda yaygın olan hastalıklardan- dı. Genellikle dışarıdan gelen insanlar vasıtası ile bulaşan bir tür salgındır. Sıtma hastalığının tedavisi için Selçuklu hekimleri pek çok tıbbi uygulamanın yanı sıra sarımsak bitkisinin önemli bir etkiye sahip olduğunu zikrederler. Mevlânâ'nın hastalarına sarımsak taneleri yedirip terletmek sureti ile iyileştirdiğini kaynaklardan öğrenmekteyiz. Bu manada Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbe-*

leri adlı eserinde, sarımsağın sıtma hastalığı üzerindeki etkisine dair bir olay anlatmıştır. Fahreddîn-i Sivâsî adlı şahıs yüksek ateşli bir sıtmaya hastalığına yakalanmıştır. Bu hastalık hususunda hiçbir hekim çare bulamamıştır. Mevlânâ, hastayı ziyaret ettiği esnada ona sarımsağın özünü ezip hastaya yedirmelerini tavsiye eder. Hekimler bu tedavinin hastayı iyileştireceğini düşünmüyorlardı. Fakat bu tedavi uygulandıktan sonra hasta Allah'ın takdiriyle terleyip iyileşmiştir. Hekimler bu tarz bir tedavinin tıp ile ilgisinin olmadığı, Mevlânâ'nın hikmeti dahilinde gerçekleştiğini naklederken sarımsağın tedavideki etkisinin önemini de vurgular. (Eflaki, 1973: 334). Başka bir rivayete göre sıtmalı bir hastaya Mevlânâ, sarımsak taneleri önerir. Fakat hasta bunu yiyemez. Bunun üzerine üç bademin üzerine ezan, izin, besin gibi cümlelerin yazılıp hastanın yemesini tavsiye eder. Hasta 3 günde iyileşmiş (Eflaki, 1973: 293). Sıtma hastalığının tedavisinde önemli bir etkiye sahip bitkilerden birisi de kınadır (Taneri, 1978: 80).

Selçuklu devletinde vuku bulan salgın hastalıklardan birisi de vebadır. Kaynakların bahsettiği üzere veba, Taun olarak adlandırılmaktadır (Varlık, 2011: 175). Bu hastalık, kemirici hayvanlar sınıfına giren pire ve farelerden, insanlara ve hayvanlara bulaşarak yayılan bir tür mikrobik hastalıktır (Arık, 1991: 27). Bu hastalık, Selçuklu devletinde 1. Haçlı seferlerinin baş göstermesiyle birlikte Anadolu'da yayılmıştır. Anadolu'nun muhtelif yerlerinde veba salgınlarının vuku bulduğu, bir çok insanın bu hastalık yüzünden öldüğü ve Selçuklu dahil bütün dünyayı sarstığı kaynaklar tarafından zikredilen önemli bir hadisedir. (Abû'l-Farac, 1987: 425; Mateos,1962: 177-178).

Anadolu topraklarında veba hastalığına "Kara ölet" adının verildiğini ve bu hastalıktan dolayı binlerce kişinin öldüğüne dair rivayetleri el-Ömerî'den öğrenmekteyiz. Bu hastalıkta ilk belirti insana ateş basması, mide bulantısı ve kan tükürüğüdür. Bu etkilerle ilerleyen hastalık insanların ölmesin sebep olmaktaydı. İnsanlar, veba hastalığından kurtulamayacaklarını düşündükleri için bir müdahale yapmadıkları gibi herhangi bir ilaç da kullanmadıkları zikredilir. El-Ömerî, birçok kişinin ölümüne neden olan veba hastalığından vefat kişilerin kefenlenmeden toplu gömüldüğünü

nakleder (El-Ömeri, 2014: 414). Bu manada hekimlerin, hastalığın tedavisinde kullandıkları yöntemlere ilişkin veriler kısıtlıdır.

Bulaşıcı hastalıklar, eldeki imkanlar dahilinde tedavi edilmekteydi. Bu hususta muhtelif tedavi yöntemleri kullanılıyordu. Kan alma, idrar muayenesi, bitkisel tedaviler şeklinde sıralanabilir. Veba salgınlarından korunmada tedavinin yanı sıra hastalığın yayılmasını önleyecek tedbirler en önde gelir. Bu amaçla ilk olarak karantina sistemi uygulanmıştır. Diğer bir tedbir ise vebalı ölülerin ağzına kazık tıkararak mikrobun yayılımını engellemek ya da cesedi gömmek şeklinde yapılan uygulamalardır (Arık, 1991: 45). Bu hastalık hususunda toplumlarda yayılarak bulaşan salgın hastalıklar hep veba diye nitelendirilmişti. Bu manada Hz Peygamber (s.a.v) bir hadisi şerifinde vebanın bulaşıcı bir hastalık olduğu, onun görüldüğü yerden uzaklaşılması gerektiğini dile getirerek hastalık konusunda uyarır (Kesir, 2017: 2851).

Selçuklu toplumunda görülen bir diğer salgın hastalık da cüzzamdır. Bu hastalıkla ilgili önemli bir bilgiyi Ahmet Efalki, *Ariflerin Menkıbelerinde* şu şekilde nakleder: “*Mevlânâ için hazırlanan hamama, cüzzamlıların girmesi üzerine görevliler onları inciterek çıkarmış. Bu durumu gören mevlana hazretleri onları ikaz etmiş ve cüzzamlılarla birlikte soyunarak suya girdiği rivayet edilir*” (Eflaki, 1973: 339). Bu rivayete göre Selçuklu toplumunda cüzzam hastalığının var olması ve tedavisinin hamam dahilinde gerçekleştirildiği anlaşılır. Fakat Mevlânâ'nın cüzzamlılarla aynı havuza girmesi eğer onun hikmeti dahilinde değilse bu durumun müridleri tarafından abartılan bir husus olabileceği düşünülmektedir. Zira cüzzam hastalığı bulaşıcı bir hastalıktır. Hatta cüzzam ve veba hastalığına mukabil Hz. Muhammed (s.a.v) hadisi şerifleri vardır. “*bu hastalığın bir yerde çıktığını işittiğiniz zaman oraya gitmeyiniz. Hastalık sizin bulunduğunuz yerde vuku bulursa ondan kaçmak için sakın o yerden ayrılmayınız*” (Keskin, 2014: 84) bu bağlamda ünlü tıp alimi Ebû Bekir er-Râzî de cüzzamı ve vebayı bulaşıcı bir hastalık olarak sınıflandırmıştır. Hz Peygamber'in bir diğer hadisinde de “*Cüzzamlıdan arslandan kaçır gibi kaç*” buyurduğu zikredilir (Denizkuşları, 2018: 84). Bu hastalığın bulaşıcılığından Mevlana hazretlerinin habersiz olması düşünülemez. Cüzzam hastalığı te-

davi edilebilir bir hastalıktır. Cüzzamın yayılmasını önlemek esas meseledir.

Selçuklu devletleri döneminde ünlü bulunan hekimlerinin tıbbi tedavi açısından hastalıklara aradıkları çareler, denedikleri tedavi yöntemleri ve aldıkları tedbirler şöyledir: Bu dönemin ünlü hekimlerden birisi Nizâmî-i Arûzî Semerkandî'dir. Büyük Selçuklu Dönemi Sultanı Sultan Sencer ve Melikşah dönemlerinde Nizâmî'nin tabiplik yaptığı bilinir. Her ne kadar onun hekimlik esnasında yaptığı tedavilere dair bir bilgimiz olmasa da yazmış olduğu Çehâr *Makâle* adlı eserinden hekimlerin uyguladığı yöntemler öğrenilir. Esere göre Selçuklu tedavisinde müşhil adını verdikleri ilaç tedavisi başta gelmekteydi. Bu hususta Arûzî; *"Bahtîşû adında bir hekime ishal olmuş bir zaat geliyor. Bu zaata Bahtîşû her gün elli altmış gün kişiyi tuvalete çıkaracak bir müşhil hazırlar ve hastaya içirir. Hasta müşhili aldığı gün daha çok tuvalete çıkar, diğer günler azalmış. Nitekim sağlığına kavuşur."* Bahtîşû, bu hastalığın asıl beyinde geçmesi gerektiği, oradan atılmadığı sürece şifa bulamayacağımızı nakleder (Semerkandi, 2016: 94). Bu hususta tedavinin yanı sıra psikolojik durumların da tedavide önemli bir yerinin olduğudur. Dönemin hekimlerinden Ekmeleddin Tabîb'in de pek çok hastalığı müşhil adı verilen ilaç ile tedavi ettiğini biliniyordu. Bir gün Mevlânâ hazretleri hastalanır ve onun tedavisi için Ekmeleddin, on yedi çeşit müşhil ve haplar hazırlatıp perhiz önererek tedavisini gerçekleştirmiş (Eflaki, 1973: 187). Ekmeleddin'in diğer bir ilaç çeşidi ise tiryaki (panzehir) adını verdiği bir ilaç tedavisidir. (Eflaki, 1973: 339). İlaç tedavilerinin yanı sıra Selçuklular göz perdesi ameliyatı, mesane ameliyatı gibi cerrahi operasyonlarda gerçekleştirmişlerdir. Selçuklu hekimleri, soğuk ve sıcak suyun hastanın vücudundaki etkiye tepkisini ve pek çok ağrı kesici ilaçları da şok tedavisinde kullanmışlardır (Ünver, 2014: 4).

Hastanın, hastalığını anlamak için kan tahlili veya idrar muayenesi yapıldığına ilişkin Nizâmî-i Arûzî, Hekim İbn Sînâ'nın, bir melonkoli hastasını tedavisi sırasında kan tahlili ve idrar muayenesini yaptıktan sonra onun hiçbir hastalığının olmadığı, hasta zaatın aşk acısı çektiğine dair bir gözlemini nakleder (Semerkandi, 2016:

102). İdrar tahlilinden hastalığın belirlendiğini kâbüsnâmede de zikredilir. Hasta olan zaatın idrarının bir kaba alındığı eğer rengi açık ise hastalığının temiz olduğu eğer rengi turuncu gibi koyu bir renk ise içerisinde kötü bir hastalığın vuku bulduğuna ilişkin tahliller gerçekleştirilirdi. Hastalığın teşhisinde bir diğer yöntem nabız muayenesi ile ölçme metodudur. Bu yöntem kan, safra, balgam, sevda dörtlemesi adı verilen bir sistem çerçevesinde yapılırdı. Öncelikle nabıza dokunulur. *“Eğer nabız şiddetli atarsa kan'ın baskın olduğu eğer yavaş atarsa safranın baskın olduğu, eğer aralıklarla atarsa balgamın baskın olduğu eğer ince ve geç atarsa sevdanın baskın olduğu anlaşılır.”* Bu yöntemlerin sonuçları dahilinde hastalığa teşhis koyulurdu (Keykâvus, 1974: 243).

Selçuklu toplumunda tıbbi tedavi yöntemlerinin yanı sıra el teması, dua ve telkin gibi manevi metotlar da görülmekteydi. Bu uygulamayı gerçekleştiren hekimlerin başında Selçuklu döneminin alimlerinden olan Mevlânâ Celâleddîn ön planda gelmektedir. Mesela ayak parmakları parçalanmış bir zaatı Mevlânâ bir takım dualar okuyarak sıvazlamış ve yara kapanmıştır. (Eflaki, 1973: 65). O'nun uyku bozukluğu olan bir hastayı telkin ile iyileştirmesi *“Birgün kıymetli dostlarından Çelebî Celâleddîn Mevlâna hazretlerine uykusunun fazlalığından şikayet etti. Mevlânâ haşhaşın özünü çıkarıp yemesini tavsiye etti. O da bunu yaptı ama tamamen uykusuz kaldı. Hatta o derece ki, uykusuzluğunun şiddetinden bilinci bozuldu. Bunun için tekrar Mevlânâ'ya müracaat etti. Mevlânâ mübarek elini onun başına sürdü ve o, bu hastalıktan kurtuldu”* gibi örnekler mevcuttur. (Eflaki, 1973: 334).

Selçuklu toplumunda görülen yaygın hastalıklardan birisi de akıl hastalıklarıdır. Selçuklular, akıl hastalıklarının tedavisine büyük ehemmiyet vermişlerdir. Bu hususta özel tedavi merkezleri ve tedaviler geliştirmişlerdir. Selçukluların akıl hastalıklarının tedavisinde faydalandıkları yöntemlerin başında *“Müzikle tedavi, telkinle tedavi, sıcak su, gibi fiziksel tedavileri, cerrahi müdahaleler ve bitkisel ilaç tertipleri”* gelmektedir. (Bakır ve Başağaoğlu, 2008: 534) Bu tedaviler, genellikle dârüşşifâ adını verdikleri hastanelerin bir bölümünde uygulanırdı. Bu şifâhânelerde akıl hastalarının tedavisi

için ayrı bir bölüm tesis edilmiş. Kaynaklara göre bu bölümlerde hastalıkların çeşidine hastalara göre ayrı ayrı müzik terapisi uygulanırdı. (Karahana, 2005: 47; Çoban, 2005: 47).

Selçuklular, akıl hastalarının tedavilerini yaptıkları şifâhânelerin konforuna da önem vermişlerdir. Mesela Gevher Nesibe Şifâhânesi'nde akıl hastaları için tasarlanan oda, dışarıya kapalı ve dışarıdan gelebilecek soğuk veya sıcak hava tehlikelerine karşı tasarlanmıştır. Şifâhânenin çok sayıda penceresi bulunmayan bir yapıda inşa edilmiş olup, avlu denilen genişçe bölgeden ışık ve havanın girmesi sağlanmıştır. Bununla beraber şifâhânenin içerisine hastalara huzur ve dinginlik vereceği düşünülen havuz da yerleştirilmiştir. Hastaların rahatça dolaşabileceği bir avlu, yağmur sularının toplandığı su sesinin verdiği huzurun sayesinde ruhi olarak hastalara şifa veren bir mimari tasarımının verdiği huzur, hastaların iyileşmesinde önemli bir etkiye sahipti (Bakır ve Başağaoğlu, 2008: 532). Bu tarz uygulamalar İslami dönem hekimlerinin de uyguladığı yöntemler arasında zikredilebilir. Bu açıdan gerek akıl hastaları gerekse muhtelif hastalıklarda müzik tedavisine mahsus çalışmaları bulunan Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi hekimlerin çalışmaları Selçuklu hekimlerinin kullandığı başlıca kaynaklar olmuştur (Çoban, 2005: 44).

Fârâbî, hastalıklar için çeşitli makamlar geliştirmiş ve makamların hangi vakitlerde dinlenmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu makamları rehavî, hüseyinî, rast, bûselik, zîrgüle, uşşak, hîcaz, ırâk, nevâ, bûzûrk makamları olarak sıralayabiliriz. Fecirden önce dinlenen rehavî makamı, insana sonsuzluk fikri vermektedir. Tan yeri ağrmasında dinlenen hüseyinî makamı, insana barış, sakinlik ve rahatlık hissi vermektedir. Güneş iki mızrak boyu yükseldiği zaman dinlenen râst makamı, insana neşe ve huzur hissettirmektedir. Kuşluk vakti dinlenen bûselik makamı, güç, kuvvet vermektedir. Öğle vakti zîrgüle makamı dinlenirse uyku hali vermektedir. Öğleden sonra dinlenen uşşak makamı gülme duygusu uyandırmaktaydı (Üngör, 2002: 230).

İbn Sînâ'ya göre müziğin insanın ruh halini dengelediğini ve insanın ruhunda uyandırdığı telkinlerin motive gücündeki etkisine dikkat çekmektedir (Çoban, 2005: 47). Müzik ile tedavi yöntemleri

toplumu o kadar etkilemiş ki Osmanlıya kadar etkisini sürdürmüştür. Selçuklularda ruh hastalıkları dışında göz rahatsızlıkları, uykusuzluk, kalp rahatsızlıkları, idrar kaçırma, yüksek ateş gibi hastalıklarda döneminde yaygın görülen rahatsızlıklar arasında zikredilir (Şahsuvaroğlu, 1970: 182).

Bizans Devletinde Hastalık ve Tedavi Yöntemleri

Bizans döneminde hekimler hastalığın teşhisi için öncelikle kan aldırarak, perhiz, istirahat, idrar muayenesi, vücudu sıcak tutmak gibi yöntemler uygulanırdı. Bizans devletinde veba, cüzzam gibi salgın hastalıkların yanı sıra Romatizma, akıl hastalıkları, göz hastalıklarının mevcudiyeti söz konusudur. Bizans azizleri ve hekimlerinin, hastalıkları tanrı tarafından insanlara verilen ödül olarak görmesi hastalıklara kutsallık atfedilmesine sebebiyet vermiştir. Mesela epilepsi kutsal saydıkları hastalık türlerinden birisiydi (Demirhan, 2014: 50). Bizans döneminde yayılmış salgın hastalıkların başında ortaçağın yaygın kutsal hastalığı veba gelmektedir. Veba Bizans imparatorluğu sınırları içerisinde baş gösteren salgın hastalık türlerindedir. Veba hastalığı Bizans'a gelmeden önce de çok eskiden birçok bölgede sirayet eden hastalık türlerindedir. Bu manda kutsal kitaplarda vebanın insanlara tanrı tarafından bir ceza olarak gönderildiğine dair bir inanç söz konusudur (Hardman, 2012: 55; Akyay, 1974: 209). Buna sebep olan etken kutsal kitaplarda özellikle *Eski Ahid* de İsrailoğullarının isyankar davranışlarından dolayı "size veba gönderirim" diye tabir edilen cezalandırma ifadesi tanrının insanlara verdiği çok büyük bir afet olduğunu düşündürmesidir (Varlık, 2011: 175). Feda Şamil Arık'ın bu hastalığın yayılmasını: "Veba Hastalığının batıda "plague, black death (kara ölüm), peste, pestis" Anadolu'da "kıran, taün" adıyla bilindiğinden bahsettikten sonra bu hastalığın esas itibarıyla kemiricilerin bir hastalığı olup "yersinia (pasteurella) pestis" etkeninden (basilinden) ileri gelen veba, insanlara fare pireleri aracılığı ile bulaşır. Veba mikrobu, hareket-siz, güneşte kolayca ölen, balgam ve pire dışkısı içinde, oda sıcaklığında uzun süre canlı kalabilen, dondurulursa 25 yıl canlılığını koruyabilen bir basildir. Hastalık genellikle kemirici hayvanlar, fareler arasında epidemiler şeklinde görülür. "Ksenopsilla Keopis" denilen fare pireleriyle de insanlara geçer. Pire ısırdığı insana, fazla kan emmek için kusmak

suretiyle infeksiyonu bulaştırır. Pireler bakterileri, ayrıca dışkılarıyla da çıkarabilirler. Kaşınma esnasında açılan kapılardan bakteri insan kanına girer insanlar arasında hastalığın bulaşması ancak akciğer vebası şeklinde damlacık infeksiyonu yoluyla olur. Hastalığın diğer formları kapalı infeksiyonlardır, yani pire yoksa insandan insana bulaşma olmaz. Dolayısıyla veba ağırlığına ve vücuda yayılmasına göre de türlerine ayrıldığını görüyoruz bunlar; Hıyarcık (bubon) vebası, Akciğer vebası (Veba pnömonisi), veba sepsisi” şeklinde tanımlamaktadır (Arık, 1991: 28).

Bizans Devleti’nde veba salgınının Justinianus zamanında M.S. 541-543 senesinde yayılma gösterdiği bilinir. Bu salgın o dönemde büyük bir nüfus kaybına neden olduğu kaynaklar tarafından zikredilen önemli hususlar arasındadır (Mcevedey, 2004: 36). Prokopius, *Bizans’ın Gizli Tarihi*, adlı eserinde, veba salgını vehameti hususunda önemli bilgiler vermiştir. Ona göre; dünyada bu salgını hissetmeyen ve bu salgından kurtulabilen tek bir kişi bile bulunmamaktadır. (Prokopius, 2001: 59). Veba salgını o kadar güçlü hissedilmiş ki imparator Justinianus’un da etkilenmesine sebebiyet vermişti. Justinianus, hastalığı süresince yönetimi eşi Theodora’nın bir süre sürdürdüğüne ilişkin rivayetler söz konusuydu (Bakır ve Ülgen, 2017: 30). Vebanın yayılmasında İmparator Justinianus’un bir nevi etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü veba salgınının fareler, evcil kediler, sincap ve pireler gibi kemirici hayvanlardan insanlara bulaşan bir tür salgın hastalıktır (Hardman, 2012: 56). Bu manada Bakır ve Ülgen’in (2017: 30) tespitine göre; Justinianus’ın iktidarını genişletmek için verdiği mücadelelerin bir türlü son bulmaması ve bunun için en zirve başarıya ulaşmasını Afrika’da bulunan buğday, pamuk, ipek, keten ve diğer değerli eşyaların ithali sağlayacaktır. Bizans bünyesine bu varlıkların taşınması esnasında farelerin ve onlarla beraber gelen pirelerin ve pek çok mikrobun yayılmasını kolaylaştırıyordu. Dolayısıyla imparator Justinianus’un iktidarlık hırsı, hastalığın imparatorluk üzerinde yayılmasını kolaylaştırmıştır.

Bizans devleti veba salgınlarına karşı birçok tedbir almaya çalışmıştır. Fakat dönemin doktorları bu hastalık hususunda pek de kalıcı tedaviler keşfedememişlerdi. Çünkü Bizans doktorları birçok vebalı hastayı hastalığın hızlı bir şekilde yayılmasından ha-

bersiz tedavi etmeleri neticesinde pek çok insanın katline sebebiyet verdikleri kaynaklar tarafından nakledilir. Doktorların bu hususta yaptıkları işlemler bitkisel ve kimyasal ilacı insan vücudunda uygulayıp hastalığın içindeki irinin dışarı çıkmasını sağlamaktan başka bir şey değildi. Bu yaptıkları işlem de hastalığın vücutta daha da yayılmasına zemin hazırlamaktaydı. Bu nedenle birçok doktorun hastalık hususunda çaresiz kaldığı nakledilir (Bakır ve Ülgen, 2017: 31). Neticede vebanın tedavisi hususunda Bizans hekimlerinin çalışmaları da yetersizdi.

Bizans devletinde veba kadar etkili olan hastalıklardan bir diğeri de cüzzam hastalığıdır. Bu hastalığın ne şekilde yayıldığı, ne gibi uygulamalar yaptıklarına ilişkin elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bizans devletinde normal görülen hastalıklar dışında zehirlenmelerde olmaktadır. Bu tür zehirlenme hastalıklarının tedavisinde iyi olduğu sanılan tedavilerin başında çeşitli isimler verdikleri topraklar gelir. Bu topraklardan birisi "Terra Lemnia" (Kırmızı Toprak) adını verdikleri zehirlenmeleri önceden haber veren bir yapıya sahip olan, ülser ve dizanteriye de iyi geldiği bilinen topraktır. Kırmızı toprak, Aziz Simeon Stylites'in yerleştiği yerde bulunur. Bu toz oradan alınarak ondan özel mühürlü kaplar yapılır ve değişik sıvılar ile karıştırılıp kutsanırdı. Bu tozun hastalara şifa vereceği düşünülürdü. Burada kutsayıcı unsur aslında azizlerin manevi yüceliği ve duvarlarından elde ettikleri tozdu. Zehirlenmelerde bir diğer tedavi edici madde ise sirkedir. Mesela zehirli bir yılan soktuğunda sirkenin yara üzerine uygulanmasıyla tedavi gerçekleştirdi (Pralong, 2016: 250-251).

Bizans'ın, yaygın bu hastalıkları dışında bilinen, salgın olamayan hastalıklar da mevcuttur. Bu hastalıklara, göz, romatizma, akıl, fıtık, gut ve epilepsi gibi örneklendirilebilir (Demirhan, 2014:29). Bizans hekimlerinin hastalıkların teşhisinde uygulanan ilk yöntem nabız ve idrar muayenesidir. İleri derece bir rahatsızlık söz konusu ise cerrahi müdahalelere de başvurulurdu. (Vallianatos, 2015: 105). Bizanslı hekimler nabız ve idrar muayenesinin ardından hastanın durumuna göre ilaç tedavisi uygulamaktadırlar. Hekimler, hastalara genellikle bitki karışımları ile elde ettikleri "Tiryak" adını verdikleri ilaç tedavisi uygulardı. Bu karışım, altmış dört

çeşit malzemenin harmanlanmasıyla hazırlanırdı. Tiryakların hazırlanması için özel bir merasim düzenlenirdi. Bu ilacın içindeki maddeler “zencefil, ravend, karabiber, giritotu, maydanoz tohumu, afyon, kurutulmuş ekmeğin içi, günlük, zift, çavşır, mürsafi, kurutulmuş yılan kalbi” gibi bitkilerden oluşuyordu (Baylav, 1968: 50). Bir diğer tiryak da M.Ö I. yüzyılda Pontus Kralı Mitrat tarafından keşfedildiği sanılan Mitridatyum adı ile de bilinen karışımdır. Bu tiryak bir çok hastalığın tedavisinde panzehir olarak kullanılmıştır. İçerisinde; engerek otu, afyon, adasoğanı karışımından elde edilen bir ilaç mevcuttur. Tiryak dışında; Antidotum Orvietanum, Antidotum Orvietanum Aliud, Antidotus Matthioli, Antidotus Matthioli reformatus gibi panzehirler de kullanılmıştır (Baylav, 1968: 69). Bizans hekimleri tıbbi tedavilerinde bitki ve baharat tarzı ilaç kullanımını yaygın olarak tercih ederlerdi. Bu bitkileri dönemde yaygın olarak kullandıkları ilaç reçetelerinden incelemek kuvvetle muhtemeldir. Reçetelerde genellikle bahsedilen bitkiler sarısabır, akgünlük, mür ve biber gibi ürünlerdir. Bu ilaçlar Asya kökenli olup yakın doğu ve Güney Asya’dan ithal edilmekteydi. (Durak, 2015: 153). Bizans’ta eczacılık sistemini de bulunmaktaydı. Bitkisel ilaçları satan veya çeşitli yerlerden toplayan, bu bitkilerden ilaç veya başka yollarda kullanan kişiler de mevcuttu. Kokulu maddeler satan Aromatarius, çeşitli otsu bitkileri toplayıp satan kişi Herbarius, ilaç hazırlayan eczacı Pharmakopoeos, ilacı satan kişi Pharmakopolos, ilaçları seyyar olarak satan Pharamakopolae circumforaneae, bitki özleri, kremler ve çeşitli kozmetik ürünleri hazırlayan Pigmentarius gibi kişiler bunlardan bazılarıdır (Baytop, 2000: 27). Tıbbi reçetelerden pek çok bilgiye vakıf olunabilir. Mesela kan alma, cerrahi müdahaleler, çeşitli tıbbi ilaçlar ve talimatlar yapıldığına ilişkin bilgiler bu reçetelerin içerisinde yer alırdı.

Bizans döneminde bir tedavi yöntemleri olarak bilinen çeşitli büyüler, efsunlar ve kutsal kitaplardan elde edilen şifâ-i unsurlar da bulunmaktaydı. Bu tarz yöntemin şifa vereceğine inanan Gallen, Aginalı Paulus ve Oribasios gibi Bizans hekimlerinin büyüsel reçeteleri hastalarına uyguladıkları kaynaklar tarafından zikredilir (Vallianatos, 2015: 109). Hekimlerin büyülere ve çeşitli sihirsel un-

surlara inanmalarındaki amaç vuku bulan hastalıklara şeytanların musallat olmasıydı. Bu nedenle çeşitli büyüsel simgelere ve muskalara ihtiyaç duymuşlardı. Bu simgeler arasında haç, tılsım, çanlar, kırmızı iplikler gibi unsurlar sayılır. Hac şeytani kötülüklerin ortadan kalkmasına vesile olan en büyük simgelerden birisidir. Sadece kötü ruhları atmak için değil iyi şans getirmesi sevgi, muhabbet bağını arttırmak için de bu simgeler üzerinden muskalara ve büyülere başvurulurdu (Köroğlu, 2005b: 159). Bunun dışında kutsal saydıkları taslar ile tedavileri de söz konusudur. Bu taslar ile hamamda yıkanılırdı. O'nun kadınlarda kolay bir doğum sağladığı veya düşüğü engelleyici, ağrı kesici etkiye sahip olduğuna inanılmaktaydı (Köroğlu, 2005b: 162).

Selçuklu ve Bizans Devletlerinin Tedavisinde Ayrışan Noktalar

Tıbbi tedavi hususunda Bizans ve Selçuklu Devletleri'nin benzer yönlerinin olduğu gibi ayrışan noktaları da vardır. Selçuklu devletinde Müzikle tedavi sistemini ilk ayrışan noktalar arasında zikredilir. Müzik, devletler için çeşitli toplumsal değerlerin bir simgesi idi. Özellikle Selçuklularda, resmi törenlerde, savaş, orduda eğlence, çocukları uyutma, sultanların kapılarında nebet gibi zamanlarda kullanılıyordu (Kaya, 2011: 160-161). Selçuklu devletleri, müziği psikolojik çerçevede insanların akıl hastalığı tedavisinde de kullanmışlardı. Bu hastalar, derecelerine göre ayrı odalara yerleştirilirdi.

Her hastalığın cinsine göre özel müzik besteleri tedavi için uygulanırdı. Kaynaklardan öğrendiğimize göre bu yöntemle pek çok hastanın, hastalığının tedavisine müzikle etki etmeye çalışılmış (Altınölçek, 2002: 1412). Müzik Bizans kültürel unsurlarında müziği sadece kilise musikisi şeklinde kullanılmıştır (Mimaroglu, 1961: 19).

Bizans ve Selçuklu Devletleri'nin tedavi hususunda ayrıştıkları bir diğer nokta ise; Bizans hekimlerinin tedavilerinde büyü, sihir unsurlarına ve doğaüstü yöntemlere fazlaca yer vermesi söz konusu iken Selçuklu hekimlerinin daha çok ilmi açıdan bilimsel yöntemleri ön plandaydı. (Lyons ve Petrucelli 2008: 265). Bizans hekimleri büyüsel, sihirselle tedavilerinde hastalanan kişinin içe-

risine şeytan girdiğini düşünerek onu çıkarmak için akıl almaz yöntemler denerdi. Şeytanın hasta insanların içine girdiği ve onu çıkarmak için de bir şeytan çıkarıcının getirtildiği bu kişinin hastanın göğsüne kuvvetlice vurmak suretiyle onu çıkardığı rivayet edilir. Eğer şeytan çıkmazsa hastanın kasıldığı, kıyafetlerini parçaladığı ve bilincini kaybedeceği için hekimler böyle bir yöntememi uygun görmekteydi. (Mongo, 2008: 180). Bu durumun dışında hastalıklardan korunmak için çeşitli tılsımlar, nazarlık ve büyü nü nesnelere taşıyarak korunabilecekleri inancı hakimdi. (Eco, 2014: 486). Selçuklu döneminde bu tür uygulamalara pek rastlanmaz. Fakat dönemin alimlerinden olan Mevlânâ'nın herkesin elinde bulunan bitkisel, hayvansal ve telkin tedavileri çerçevesinde daha çok halk hekimliğine dayalı bir tedavi şekli uygulamaktaydı. Aynı zamanda hastaların iyileşmesi hususunda ilaçla tedaviyi de teşvik etmiş. Rivayete göre Sultan Veled'e hastalıkları iyileştirmek için ilaçlar, macunlar getirdiğini, her ilacın özelliklerinin farklı olduğunu belirterek ilaçları tavsiye etmiş. Doktorların bu özelliklere göre o ilaçlara talip olduğu nakledilir. (Merçil, 2000: 117). Ateşli bir hastalığa sarımsak taneleri yedirerek sağlığına kavuşturması, Sinüzit hastalarına kına tedavisi uyguladığı ve cüzzamlı hastalar için de hamama gitmelerini önerdiğini dönemin kaynakları çerçevesinde inceleyebiliyoruz (Eflaki, 1973: 293). Bizanslılar ise hastalığın tanrı tarafından verilen bir ceza veya mukâfat olarak değerlendirilmekteydi. Bu nedenle şifayı verecek olanın da yalnızca tanrının merhameti ile olacağına inanılırdı. (Lyons ve Petrucelli, 2008: 272). Bu yüzden Bizans toplumu hastalık geldiğinde acı çekerek vefat etmeyi uygun görmüş.

Selçuk ve Bizans Devletleri'nin ilaç tedavisi yöntemleri ve eczacılık sistemindeki yansımaları hemen hemen aynıydı. Bizanslı hekimlerin çeşitli tercümelemleri Müslüman Selçuklulardan elde etmek suretiyle ilaç yapımı hususundaki bilgileri kendilerine aktarmışlardı. Bu hususta Bizanslı hekim Simeon Seth, Arapça tercümelemleri ile bilinir. Seth, İlaç hususunda çok sayıda veriyi Bizansa aktararak ilaç biliminin gelişiminde söz sahibi olmuştur. (Memmedova, 2010: 597). Bizanslılar ilaç yapımında kullandıkları bitkileri manastır bahçesinde özel olarak yetiştirirken, Selçuklular Hindistan

ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden temin ettiklerini kullanırdı. Özel olarak ilaç yapımında kullanılan bu bitkiler ya ithal edilen ya da bölgede bulunan yerlerden Selçukluya getirilir ve belirli pazar yerlerinde satılırdı. Bu yerler genellikle aktar (çeşitli bitkiler satan dükkan) olarak da kullanılan yerlerdi. Aktarlardan ilaç yapımında uygun olan bitkiyi seçen hekimler pek çok macunun hazırlanmasında bilgi sahibiydi. (Turan, 2014: 52). Bu bağlamda yetiştirmiş oldukları “üzüm, ayva, nar, çoban yastığı, susam, badem, maydanoz, dereotu, soğan, sarımsak” gibi karışımlardan elde ettikleri macunları tedavide uygulanırdı (Memmedova, 2010: 597). Selçuklular ise tiryak olarak nitelendirdikleri karışımlar elde ederlerdi. Bununla çeşitli yara ve cerrahi işlemlerin ağrısını önlerlerdi. Özellikle bu hususta Ekmeleddîn al-Nahcivânî'yi usta isimler arasında zikredilir. (Merçil, 2011:117).

Sonuç

Selçuklu ve Bizans toplumunda baş gösteren hastalıkların hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Özellikle direndikleri hastalıkların başında veba salgınlarının geldiği ve her iki devletin de bu hastalık karşısında çaresiz kalmışlardır. Tedavi yöntem ve uygulamalardaki hassasiyetleri her iki devlet için de önem arz etmekle beraber farklılıklar göstermektedir. Bu manada Selçuklu tıbbında uygulanan yöntem ve esaslar daha çok bitkisel, kimyasal ilaç boyutunda iken, Bizans tıbbında uygulanan tedavilerin bitkisel olmakla beraber büyüsel unsurların daha çok ön planda olduğu hissedilir. Ayrıca hastalıkların tanrı tarafından bir ödül olarak verildiği inancı, Bizans hekimlerini tedavi anlamında engelleyen en büyük etken olmuştur. Selçuklu hekimleri ise baş gösteren hastalıklar hususunda elinden gelen yöntem ve uygulamaları denemekten çekinmemişlerdir.

Kaynakça

- ABÛL-FARAC, G. (1987), *Abû'l-Farac Tarihi*, II, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- AKYAY, N. (1974), "Türkiye'de Veba Salgınları ve Veba Hakkında Eski Yayınlar", 8(2), *Mikrobiyoloji Bülteni*, Ankara: Bilimsel Tıp Yayınları, s.209-219.
- ALTINÖLÇEK, H. (2002), "Türk Tıbbında Müzikle Tedavi", *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt 5, Ankara: *Yeni Türkiye Yayınları*, s.1412-1423.
- ARIK, F.Ş. (1991), "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Veba Salgınları" 15(26), *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, s.27-57.
- BAKIR, B. ve Başağaoğlu, İ. (2008), "Akıl Hastalıklarında Geleneksel Tedaviler ve Birkaç Selçuklu Darüşşifa Yapısı Tasarımı Üzerindeki Etkileri", *I. Uluslararası Türk Tıp Tarihi Kongresi 10. Ulusal Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı*, Cilt 1, (Yay. Haz.). Ayşegül Demirhan Erdemir, Öztan Öncel, Yusuf Küçükdağ, Berrin Okka, Sezer Erer, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s.530-644.
- BAKIR, A. ve ÜLGEN, P. (2017), "Bizans'ta Tababet Kültürü Bilimi ve Çalışmaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, Vols.1-9, Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi Yayınları, s.15-39.
- BAYLAV, N. (1968), *Eczacılık Tarihi*, İstanbul: Yörük Yayınları.
- BAYTOP, T. (1985), *Türk Eczacılık Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- ÇOBAN, A. (2005), *Müzikterapi Ruh Sağlığı İçin Müzikle Tedavi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- DEMİRHAN, A. (1994), *Tıp Tarihi ve Deontoloji Dersleri*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.
- DENİZKUŞLARI, M. (2018), *Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Tıp*, Konya: Hüner Yayınları.
- DURAK, K. (2015), "Dioskorides ve Ortaçağ, Bizans İmparatorluğu'na İthal Edilen Tıbbi Bitkiler", *Hayat Kısa*,

- Sanat Uzun Bizans'ta Şifa Sanatı*, Pera: Pera Müzesi Yayınları, s.153-160.
- ECO, U. (2014), *Ortaçağ (Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar)*, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Basım Yayınları.
- EFLAKİ, A. (1973), *Ariflerin Menkıbeleri (Menakib al-Ârifin)*, Cilt 1, Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- EL-ÖMERİ, Ş. (2014), *Şihabeddin b. Fazlullah, Mesâlikü'l Ebsâr (Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım)*, Çev. D.Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.
- ERSOY, T. (1994), *Tıp Tarih Metafor*, Ankara: Öteki Yayınları.
- HARDMAN, L. (2012), *The History of Medicine*, Amerika: Lucent Books Perss.
- İBN KESİR (2017), *El Bidaye Ve'n Nihaye, İslam Tarihi*, Cilt 1, Çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- KAHRAMAN, A. (2011), "Tedavi", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* Cilt 40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.254-256.
- KAHYA, E. (2003), "Anadolu Selçuklularının Bilimsel Faaliyetlerinin Genel Bir Değerlendirmesi", *III. Uluslararası Mevlana Kongresi Bildiriler*, Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası Yayınları, s.245-252.
- KARAHAN, S. (2006), "Tarihsel Süreç İçerisinde Türklerde Müzikle Terapi", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzik Anasanat Dalı.
- KAY, E. (2008), "Muyîddin Mehî'nin Mûfid (Nazmü't-Teshil) Adlı Eseri (İnceleme-Metin Dizin) ve Bu Eserin XV. Yüzyıl Türk Tıp Dili'nin Oluşumundaki Yeri" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Dili Bilim Dalı.
- KAYA, A. (2004), "İslam Hukukuna Göre Hekimin Tıbbî Müdahaleden Doğan Hukukî ve Cezaî Sorumluluğu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17(4), Ankara: TEK-DAV Yayınları, s.295-307.
- KAYA, E. E. (2011), "Anadolu Selçuklu Medeniyetinde Türk Mü-

zik Kültürü”, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Bilim ve Düşünce Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Konya: TTK Yayınları, s.160-161.

- KESGİN, S. (2014), “(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur” Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili, 13(26), *Hitit Üniversitesi Fakültesi Dergisi*, Çorum: Hitit Üniversitesi Yayınları, s.83-120.
- KEYKÂVUS, (1974), *Kabu'sname*, Çev. Mercimek Ahmet, Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- KÖROĞLU, G. (2005a), “Bizans'ta Hekim Azizler, Eyüp'teki Kosmos ve Domianos Kilisesi”, *Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler I-VIII*, İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, s.240-246.
- KÖROĞLU, G. (2005b) “Bizans Döneminde Nazar ve Kadın Hastalıklarına Karşı Kullanılmış Muskalar”, Cilt 1, 38. *Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı*, Ed., Nil Sarı, Ali Haydar Bayat, Yeşim Ülman, Mary Işın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s.159-166.
- LYONS, A. S. ve Joseph R. P. (2008), *Çağlar Boyu Tıp*, Trc. Nilgün Güdücü, Bostan: Omaş Yayınları.
- MANGO, C. (2008), *Bizans Yeni Roma İmparatorluğu*, Çev.Gül Çağalı Güven, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- MATEOS, U. (1962), *Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, Çev. Hrant D. Andreas, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s.177-178.
- MCEVEDY, C. (2004), *Ortaçağ Tarih Atlası*, Çev. Ayşen Anadol, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- MEMMEDOVA, N. (2010), “Bizans'ta Sağlık-Temizlik ve Hastane İşİ”, *Geçmişten Günümüze İstanbul'da Sağlık Kongre Bildiri Kitabı*, İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, s.593-598.
- MERÇİL, E. (2000), *Türkiye Selçuklularında Meslekler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MİMAROĞLU, İ. K. (1961), *Musiki Tarihi*, Ankara: Varlık Yayınları.
- PRALONG, A. (2016), *Bizans Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar*, Çev. Buket Kitapçı Bayrı, İstanbul: Kitapyayınevi.

- PROKOPIUS, (2001), *Bizans'ın Gizli Tarihi*, Çev. Orhan Duru, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- SEMERKANDI, N. A. (2016), *Çehâr Makale*, Çev. Esin Eren Soysal, İstanbul: Demavend Yayınları.
- ŞAHSUVAROĞLU, B. (1970), *Eczacılık Tarihi Dersleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- TANERİ, A. (1978), *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı*, Konya: Bilge Yayınları.
- TEKİNER, H. (2006), *Ortaçağ Tıp Tarihinde Öncü Bir Kurum Gevher Nesibe Dârüşşifası*, Kayseri: Türk Eczacılar Birliği Yayınları.
- TEKİNER, H. (2014), "Gevher Nesibe Darüşşifası ve Selçuklularda Tıp", I. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu Selçuklu Tarihi Bilim ve Düşünce, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s.179-368.
- TURAN, O. (2014), *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÜNGÖR, E. R. (2002), "Ortaçağdan İki Musiki Öncümüz; İlk Bilinen Halk Ozanımız Dede Korkut ve En eski Musiki Âlimimiz Türkistanlı Türk Fârâbi", *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s.218-257.
- ÜNVER, S. (1938), *Tıp Tarihi*, Ankara: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- ÜNVER, S. (2014), XI-XIV. Asırlar *Selçuk Tababeti Büyük Selçuklu İmparatorluğu ve Orta Zamanda Anadolu Türk Devletleri Tababeti Tarihine Dair*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- VALLIANATOS, P. B. (2015), "Bizanslı Hekimlerin Şifa Sanatı Bağlamının İncelenmesi", *Hayat Kısa, Sanat Uzun Bizans'ta Şifa Sanatı*, Çev. Ayşe Düzkan, Melis Şeyhun Çalışlar, Orçun Türkay, Pera: Müzesi Yayınları, 2015, s.105-122.
- VARLIK, N. (2011), "Tâun", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 175-177.

Baudrillard'ın Simülasyon Kuramında Kitle İletişim Araçlarının Yeri

SThe Place of Mass Media in Baudrillard's Simulation Theory

Hüseyin Aydın*

Öz

Baudrillard, simülasyon kuramıyla postmodern çağı tarif etmekte ve bu çağa özgü yeni bir ontoloji ortaya koymaktadır. Bu ontolojinin gerçekleştiği zemin olarak da kitle iletişim araçlarının dünyasını işaret etmektedir. Bu çalışmada Baudrillard'ın simülasyon kuramı incelenerek, kitle iletişim araçlarının simülasyon kuramındaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Simülasyon kuramı çerçevesinde kitle iletişim araçlarının bir iletişim aracı olmanın ötesindeki işlevleri ortaya konmuştur. Konuyla ilgili değerlendirmelerin doğru bir zeminde gerçekleştirilmesi amacıyla kuramla ilgili Baudrillard'ın eserleri ve temel kavramlara dair yorumlarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Simülasyon kuramı, Baudrillard, kitle iletişim, kitle, hipergerçeklik, simülasyon

* YLS Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü, hmirza41@gmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 18 Aralık 2018

Abstract

Baudrillard describes the postmodern era with the theory of simulation and he presents a new ontology which unique in this era. He points out the world of mass media tools as the place where this ontology occurs. In this study, Baudrillard's simulation theory was investigated and the place of mass media tools in simulation theory was analyzed. The functions of mass communication tools beyond being a means of communication have been explained within the framework of simulation theory. In order to carry out the relevant assessments correctly, Baudrillard's works and the interpretation of the basic concepts that related to the theory have also been given.

Keywords: Simulation theory, Baudrillard, mass communication, mass hyperreality, simulation

Giriş

Kitle iletişimi ve kitle iletişim araçları çağımızın bir çok düşünürü ve araştırmacısının gündemini meşgul etmektedir. Bu düşünürlerin en önemlilerinden biri de Baudrillard'ır. Baudrillard sadece bir kitle iletişim kuramcısı değildir. Aynı zamanda özgün bakış açısıyla postmodern teorinin önemli teorisyenlerinden biridir. Baudrillard, postmodernliğe dair derin düşüncesinin merkezine kitle iletişim araçlarını yerleştirmektedir. Ünlü "simülasyon" kuramı ile modern düşünceden farklı olarak yeni bir dünya görüşü ortaya koymuştur. Postmodern düşüncenin farklı bir yorumuna denk düşen simülasyon kuramının ontolojik alt yapısını da kitle iletişim araçları üzerinden yapılandırmaktadır.

Baudrillard, kitle iletişim araçlarına dair bu bakışıyla kitle iletişimini bir iletişim araştırmasından çok daha geniş bir alana yaymaktadır. Bu çalışmanın amacı Baudrillard'ın bu bakış açısını incelemek ve düşünürün simülasyon kuramı ekseninde kitle iletişim araçlarını nasıl ele aldığını değerlendirmektir. Kuşkusuz öncelikle kuramın çerçevesini çizmek ve Baudrillard'ın ele aldığı diğer alanlara ilişkin örnekleri aktarmak gerekmektedir.

1. Simülasyon Kuramı

1.1. Simülasyon Kuramının Temel Kavramları

1.1.1. Gerçek ve Gerçeklik

Baudrillard, yaşanan gerçekliği iletişim araçlarının dünyası üzerinden kurmaktadır ve bu kurguya "Gerçeklik Nedir?" gibi temel bir soruyla başlamaktadır. Böyle bir soru gerçekliği sorunsallaştırırken diğer yandan iletişim araçları üzerine gerçekleştirilen düşünme işlemi ontolojik bir zemine taşımaktadır. Yani, Baudrillard için kitle iletişimi sadece iletişim bilimlerinin değil, belki de daha çok felsefenin alanına girmektedir.

"Gerçeklik Nedir?" diye sorulduğu takdirde bu soru soranı "Gerçeklik var mıdır?" sorusuna sevk etmektedir. Fakat hemen belirtmeliyiz ki Baudrillard'ın problem olarak ortaya koyduğu gerçeklik fiziki gerçeklik değildir. Daha çok gerçekliğin metafiziğidir. Nitekim Baudrillard da bu noktayı özellikle vurgulamaktadır:

“Birbirimizi yanlış anlamayalım. Gerçeklik ortadan kayboldu dediğimde bununla gerçekliğin fiziki (nesnel) değil, metafizik (zihinsel) anlamda ortadan kaybolmasını kast ediyorum. Gerçeklik varlığını sürdürüyor ama ilkesi ölmüş durumda (Baudrillard, 2005:14).”

Öyleyse gerçeklik nedir? Aydınlanma tecrübesi ve akabinde yaşanan gelişmeler Tanrı fikrinin buharlaşması ve merkezi konumunu yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Artık, Tanrı insanlık için bir referans olmaktan çıkmış; onun yerine bilim aracılığıyla doğaya yönelmiş, bilginin ve gerçekliğin kaynağı olarak bunlar görülmeye başlanmıştır. Fakat Tanrının devreden çıkması tahmin ettiğimiz gibi illüzyonu ortadan kaldırarak bizi gerçekle baş başa bırakacak mıydı? Baudrillard’a göre bu pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü filozofa göre, insanlık mevcut gerçekliği ortaya koyacak kanıtlara sahip değildir. Elimizde sadece Aydınlanmadan devraldığımız bir “inanç” bulunmaktadır ve bu inanç kanıt yerine geçmemektedir.

“Oysa mevcut gerçekliği somut olarak ortaya koyacak kanıtlar yoktur ve asla olmayacaktır. Tanrının varlığını kanıtlayabilmenin mümkün olması gibi. Gerçeklik bir inanç nesnesidir, tıpkı Tanrı gibi. Kendisine inanılmaya başlandığı anda, gerçeklik de ortadan kaybolmaya başlamaktadır (Baudrillard, 2005:15).” Baudrillard gerçekliğe felsefi bilinmezlik ile yaklaşmaktadır. Konuyla ilgili Lichtenberg’ten şu satırları aktarmaktadır. *“Bizim dışımızda bir şeylerin gerçekten var olup olmadıkları ve bizim de onları bir algılama biçimimiz olup olmadığı sorusu tamamen anlamsızdır... Mavinin gerçekten nesnel anlamda mavi olup olmadığını sorgulamak saçma bir şeydir (Baudrillard, 2005:38).”*

Baudrillard, Aydınlanmadan devralınan nesnel gerçeklik algısına cephe almakta ve bu algıyı batıl inanç olarak nitelemektedir. Söz konusu gerçeklik algısının bir düş gücü olduğunu ve kendisinin de dünya adlı büyük bir yanulsamanın bir parçası olduğunu söylemektedir. *“Dünyanın bir parçası olan insan bilinci, dünyayı yansıtmaya hakkının kendine ait olduğunu düşünmektedir. Ayna yansıttığı nesnenin bir parçası olduğundan asla nesnel bir gerçeklik sunamayacaktır (Baudrillard, 2005:39).* Bu aktarımdan Baudrillard’ın duyumları reddedip rasyonalizme yöneldiği fikrini çıkarmak da yanlış olacaktır. Çünkü, Baudrillard duyumlar kadar bizzat insan zihninin

de bu yanılsamanın bir parçası olduğunu düşünmektedir (Baudrillard, 2005:36).

Gerçekliğe dair bilginin bir yanılısama olma durumu karşımıza yeni ve daha ciddi sorunlar çıkarmaktadır. Bu yeni durumu Baudrillard şöyle ifade ediyor; *“Tanrının ortadan kaybolup gitmesi bizi gerçeklikle karşı karşıya bırakmıştır. Peki ya gerçeklik de ortadan kaybolursa o zaman ne yapacağız (Baudrillard, 2005:16).”* Baudrillard’a göre artık bizim için gerçeklik; tıpkı Tanrı gibi bir inanç sorunudur ve bu inancın kanıtları olarak sunulan tüm göstergeler inandırıcılıklarını yitirmişlerdir. Gerçek bütün itibarını kaybetmiş ve gerçeklik ilkesi de ayakta duramayacak bir hale gelmişti (Baudrillard, 2005:20).

1.1.2. Hipergerçeklik yada Simülasyon

“Bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçek yani simülasyon denilmektedir (Baudrillard, 2008:14).”

Baudrillard, varlığını inkar ettiği gerçeklik yerine yeni bir kavram önermektedir: hipergerçek yada simülasyon. Baudrillard’a göre simülasyon gerçeğin yeniden üretilmesidir. Fakat bir farkla, yeniden üretilen gerçek, gerçekten daha gerçektir yani hipergerçektir. Bu yeni gerçeklik bir nedenselliğe dayanmamakla birlikte kendisini nispet edebileceği bir gerçeklik de bulunmamaktadır.

“Burada sorun yanıltıcı bir yeniden canlandırılmış gerçeklikten (ideoloji) çok, gerçeğin gerçeğe benzemediğini gizleyebilmek ve gerçeklik ilkesinin devamını sağlayabilmektir (Baudrillard, 2008:29).”

Baudrillard’ın sözünü ettiği bu yeni gerçeklik bir yanılısamadan ibarettir. Varılan nokta, *“yanılsamanın gerçekliğidir”*. Yanılsamanın gerçekliği, yanılsamanın yanılısama olduğunu kanıtlayacak verilerden mahrum olduğumuz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla üretilen yeni gerçeklik olduğu gibi kabul edilmek zorundadır. Yaşadığımız dünyada ayağımızı basabileceğimiz vasat bu yeni gerçekliktir. Modernlerin savunduğu doğanın bilimsel kavrayışı buharlaşmıştır.

“Bundan böyle bir varlıkla çeşitli görünümleri; gerçeikle gerçek kavramı-

na özgü bir ayna/yansıma (metafizik) olmayacaktır. Bundan böyle gerçeğe gerçek kavramı arasında düşsel bir beraberlik de olmayacaktır. Çünkü genetik minyatürleştirme denilen şey, simülasyon evrenine özgü bir boyuttur. Günümüzde gerçek artık minyatürleştirilmiş hücreler, matrisler, bellekler ve komut modelleri tarafından üretilmektedir. Bu sayede gerçeğin sonsuz sayıda yeniden üretimi mümkün olmaktadır. Bundan böyle rasyonel bir gerçeğe ihtiyacımız olmayacaktır zira “gerçek” ideal ya da negatif süreçlerle başa çıkabilecek (boy ölçülebilecek) bir durumda değildir. Artık işlemsel bir gerçek vardır (Baudrillard, 2008:14-15).”

Bu yeni evren sanal evrendir, bizim bir zamanlar gerçek diye andığımız dünyadan eser kalmamıştır. Bu yeni gerçeklik kendisini filmler, medyalar ve internet ağı üzerinden kurmaktadır. Baudrillard’ın, somut örneklerle açıkladığı simülasyon dünyasında her şey bir yanılımanın yada kurmacanın bir parçasıdır. Fakat bu asla bir yanılısma olduğu kanıtlanamayacak bir yanılısamadır.

“Oysa görüntü, gerçeğin kendisi haline geldiğinden, artık gerçeği imgeleyemez. Görüntü, gerçeğin sanal gerçekliği olduğu için artık onu düşleyemez. Sanki şeyler aynalarını yutmuş ve kendilerine karşı saydamlaşmış, tam bir aydınlık içinde, gerçek zamanda, acımasız bir kopya içinde tümüyle kendi kendilerine mevcut gibidir. Yanılısma içinde kendiliklerinden yok olacakları yerde, ufuklarından yalnızca gerçeğin değil görüntünün de yok olduğu binlerce ekranda yer almaya zorlanırlar. Gerçeklik, gerçeklikten kovulmuştur. Gerçeğin dağınık parçalarını, belki yalnızca teknoloji birbirine bağlamayı sürdürür. Peki anlamın pırlıtısına ne olmuştur? (Baudrillard, 1998:14)”

1.1.3. Sanal-Sanal Evren

Baudrillard’ın çizdiği bu gerçeklik tablosunda gerçeklik artık bir boşluktan ibarettir. Kavranabilir olmadığı gibi işlevsel de değildir. Artık gerçeklik ile aramızda doldurulması mümkün olmayan bir boşluk vardır. İnsanlık gerçekliği kavrayışında yeni bir aşamaya geçmiştir. Bu yeni aşama “sanal gerçeklik” aşamasıdır. Bu aşamada dünyanın tözü maddi olmayan bir işlemler stratejisi üzerine oturan bir alana kaymıştır. Baudrillard bu yeni aşamayı, yani sanal gerçeklik aşamasını şöyle tarif etmektedir:

“Sanalın temel özellikleri: İçine gömülme, içkinlik ve anındalıktır.

*Bu evrende bakış, sahne, düşsel illüzyon, dışsallık yada gösteriye yer yoktur. Fetişleşmiş işlemsellik her türlü dışsallığı emip, her türlü içsellik-
ği eritebilen, gerçek zaman adlı işlem aracılığıyla zamani bile yutabilen
şeydir.*

Bu şekilde kendisine bütünsel bir gerçeklik, işlerlik kazandırılan ve kendi kendisiyle özdeşleşebilen bir dünyadan söz edilebilir, ancak mevcut dünyanın bununla bir ilişkisi yoktur.” (Baudrillard, 2005:29)

Böylece ortaçağların tanrı merkezli dünyasının yerine geçen doğa merkezli modern düşünce buharlaşmaktadır. Doğa yada bilim bir illüzyona dönüşmektedir. Bugün dünya, beklentilerimizin de ötesinde bir gerçekliğe kavuşmuştur. Gerçeklik diye bildiğimiz nesnelere dünyası bu sanal evren içinde eriyerek anlamını yitirmektedir. Gerçeklik alanı artık sayısal verilerin alanıdır. *“Eskiden her yerde olduğu söylenip hiçbir yerde karşımıza çıkmayan Tanrı, günümüzde bilgisayarlara özgü atardamar ağlarının içinde dolanıp durmaktadır (Baudrillard, 2005:43).”*

Baudrillard, gerçekliğin artık sanal evrenin sayısal evreninde ifade edileceğini vurgulamakta ve buna göre, söz konusu hayaletimsi evrende artık anlamlar ve değerler de yeniden üretilmek zorunda kalacaktır. Bir illüzyon olarak gördüğümüz sanal evren gerçeğin yerini almış dolayısıyla gerçek artık bir illüzyona dönüşmüştür.

“Belki günün birinde tüm bu maddi töz enerjiye ve tüm bu güç de katıksız bilgiye dönüşecek. Bir anlamda bu, en kalıcı acting-out, total achievement, nihai çözümler olacak. Her şey bütünlenmiş, gerçekleşmiş ve boşluğa fırlatılmış olacak. Kendimizden kurtulmuş olarak sorunsuzca hayaletimsi bir evrene gireceğiz. İşte bu, Büyük Sanallık'tır (Baudrillard, 1998:53).”

Baudrillard'ın sanal evreni her ne kadar Platon'un idealar dünyasına benziyor gibi görünse de temel bir farkla idealizmden ayrılmaktadır. Baudrillard'ın simülasyon evreninin göndermede bulunduğu bir hakikat yoktur. O kendisini hakikatin temsili olarak ortaya koymamaktadır. Göndermede bulunduğu tek şey kendisidir, yani simülasyondur.

2. Simülasyon Evreninde Kitle İletişim

Söz konusu Baudrillard olunca kavramlardan genel geçer anlamlarıyla bahsetmek yanlış olacaktır. Baudrillard kavramları kurguladığı simülasyon evreninde yeniden anlamlandırıp tanımlamaktadır. Bu yeniden anlamlandırmadan kitle ve kitle iletişim kavramları da nasibini almıştır.

Baudrillard öncelikle kitle kavramını toplum-topluluk kavramının yerine kullanmamaktadır. Aksine kitle kavramını bu kavramlarla zıtlık içinde kullanmaktadır. Baudrillard'a göre kitle toplumsalın kendinden geçmiş içi boş ve saf biçimidir. Bu yönüyle kitle anlamsız olduğu gibi aynı zamanda amaçsız bir yapıdır. Kapitalizmin erken dönemlerinde Burjuvazi'yi bağlayıcı ahlak, yargı değerleri ve inançlardan söz edilebilirken çağdaş Kapitalizmin devamı olduğu ileri sürülen toplumların bu değer, ahlak ve inanca sahip olup olmadıkları sorusunu gündeme tartışmalıdır (Adanur, 2004: 14-15) Bu yüzden Baudrillard, toplumu modern dönemlere ait bir yanılısma olarak görmektedir. Postmodern dönemde yani simülasyon evreninde toplumsalın bir yeri yoktur. Onun yerine kitle vardır. Kitle yapısıyla toplumsal olandan ayrışmaktadır. Kitle sanal evrene özgü, tarihselliğinden ve toplumsallıktan kopmuş kalabalığı niteleyen bir kavramdır. Kitleler tanımlanamadıkları gibi aynı zamanda anlamlandırılmazlardır da. *"Kitleler sınıf yada halk gibi eskiden kendilerine başvurulan bütünlere benzemez. İçine çekildikleri sessizlik aracılığıyla artık tarihin de ilgi alanı dışına çıkmışlardır. Öyleyse kitleler konusunda konuşulamaz. Onlar birbirlerine eklenemezler. Temsil edilemez yada politik "ayna evresi" (ünlü Lacan kuramı) ve düşsel özdeşleşme aşamalarında geçemezler (Baudrillard, 1991:20)."* Baudrillard, kitlelerin ancak kitle iletişim araçlarıyla kavranabileceğini ve kendilerini bu sanal evrende konumlandırabileceklerini savunmaktadır. Onu tarihte yada gerçeklik dediğimiz bağlamda görmek asla mümkün değildir. O simülasyon evrenine ait bir kavramdır ve ancak orada gerçekleşebilir. *"Kitleyi, kitle iletişim araçlarının dışında bir yerde aramak boşunadır (Baudrillard 1991:25)."*

Baudrillard kitle gibi kitle iletişim kavramını da kullanılagelen anlamının dışında kullanmaktadır. Kitle iletişim bir iletişim aracı olmaktan çok yukarıda bahsi geçen yeni gerçekliğin ortaya çıktı-

ğı sahadır. Simülasyon evreni, doğrudan kitle iletişim araçlarının kurguladığı belki de gerçekleştirdiği yeni dünyadır. Simülasyon evreni kitle iletişim araçlarının mümkün kıldığı yeni gerçekliktir. *“...sınır tanımayan, kronikleşmiş bir hastalık, bir virüs gibi gerçeğin içine yerleşen ve onu değiştirmeye çalışan bir medium'dan- medium'un süzgeçten geçirerek sunduğu haber ya da bir lazer ışığının boşlukta oluşturduğu üç boyutlu reklam görüntüsü gibi bir hayalete dönüşmüş bir gerçekten söz etmekteyiz – tıpkı yaşamın içinde çözümlenerek eriyen televizyon ya da televizyonun içinde çözümlenerek eriyen yaşam gibi. Yaşamla televizyon birbirinden ayrılması imkansız bir solüsyona benzemektedirler (Baudrillard 2008: 46-47).”* Baudrillard'a göre teknolojinin mükemmelleşmesi ile birlikte gerçek dünyadan kopuş derinleşmektedir. Bizi gerçeklikten koparan kitle iletişim araçları kendi hakikatini yaratmakta ve bu hakikati dayatmaktadır. Kitle iletişim araçlarının yarattığı bu yeni hakikat rejimi dünyayı imgelerle okutmakta, gerçekliğin anısı olan, imgeleri ile orada bulunmayan bir dünyanın üst dili yine kitle iletişim araçlarıdır (Dağ, 2011: 101).

Baudrillard'a göre artık medya araçlarının yarattığı bir gerçeklik evreninde yaşamaktayız. Bu evrende vücut bulan nesnelerin eski dünyada gerçek diye bildiğimiz nesnelere bir ilişkisi bir bağı kalmamıştır. Kitle iletişim araçlarının kurduğu simülasyon evreninde nesnelere sadece kendilerini imlemektedir. Gönderme yaptıkları şey eski dünyada gerçekliği bulunan nesnelere değil doğrudan kendileridir. Anlamalarını ve bağlamalarını sadece simülasyon evreninde bulabilmektedirler. *“Nesnenin nasıl daha önceki nesneyle bir ilişkisi kalmadıysa iletişim araçlarının ürettiği haberin de olguların gerçekliğiyle bir ilişkisi kalmamıştır. Hem nesne hem de haber bir seçim, bir kurgu, bir çekimin ürünüdürler (Baudrillard 2002:99).”* Teknolojinin yarattığı gerçekliğin yanılmayı içine alarak yutması ile birlikte inanmanın yerini inanılabilirlik almıştır. Böylece olaylar, metafiziksel ya da insani ilkeler yerine yapay kodlarına ya da modellerine benzer oluşlarına göre değerlendirilmektedir. (Horrocks, 2000: 41-41)

Baudrillard kitle iletişim teorisini, klasik yada eleştirel kuramların değerlendirdiği noktadan çok farklı bir noktaya taşımaktadır. Kitle iletişimini bir toplumsal ilişki boyutundan çıkarıp yeni bir onto-

loji olarak değerlendirmektedir. Modernlerin, orta çağların Tanrı merkezli evreni yerine doğa merkezli bir evren ortaya koydukları gibi Baudrillard da doğa-gerçek merkezli evren tasavvuru yerine yeni bir tasavvur ortaya koymaktadır: Simülasyon Evreni.

Baudrillard, kitle iletişimi her ne kadar yeni bir ontoloji olarak tartışsa da iletişim araştırma bağlamında değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerin başında da kitle ile kitle iletişim araçları arasındaki ilişki gelmektedir. Baudrillard'a göre kitle her ne kadar kitle iletişim araçlarının yarattığı evrende hayat bulmuş olsa da medyaların ilettiği mesajlara karşı klasik ekolün savunduğu gibi edilgen değildir.

"İster politik, ister kültürel isterse reklama özgü olsun kitle, iletişim araçlarının mesajlarını karşılarken edilgin bir yapıya sahip değildir. Tek anlamlı, tek tip ve zorunlu bir çözüme işlemine başvurmadığı gibi mesajları da kendi bildiği gibi çözmektedir. (Başka mesajlar aracılığıyla) bu mesajları durdurmakta, yerlerini değiştirmekte (bu ikinci bir düzeydir), egemen olan koda karşı alt-kodlar üretmekte... (Baudrillard 1991:31)."

Bunun yanında eleştirel teorilerden de farklı bir bakış ortaya koymaktadır. Baudrillard'a göre eleştirel teoriler; kitleyi, kitle iletişim araçları tarafından sarmalanmış olarak görmektedirler. Baudrillard bu konuda onlarla hemfikirdir, ancak Baudrillard'a göre ıskaladıkları bir nokta vardır: Kitlelerin, kitle iletişim araçlarından daha güçlü bir iletişim aracı oldukları unutulmuştur (Baudrillard, 1991:32).

Ayrıca Baudrillard'a göre, eleştirel teoriler için kitlenin mesajı yönelik direnci mesajların, gruba özgü kod ve kendi amaçları doğrultusunda yeniden yorumlanmasından ibarettir. Kitleler anlam üretimine karşı koymaktadırlar. Kitle anlam yerine gösteri istemektedir. Oysa gösteri isteyen kitlelere mesaj verilmeye çalışılmaktadır (Öker, 2005: 238)). Oysa Baudrillard'a göre kitleler kendilerine gönderilen her şeye blok halinde ve bir gösteriye dönüştürerek yön değiştirtmektedir. Bunun için başka bir koda ihtiyaç duymamaktadır. Kitlelerin, anlam gibi sorunları olmadığı gibi mesajlara karşı da direnmemektedirler. Her şeyi anlamsızlık adlı biçimsiz bir topağın içine sokmak yerine bütün yönlerine doğru

yayılan bir büyülenme çemberinin içine kaydırmaktadırlar (Baudrillard, 1991:32).

Sonuç

Baudrillard, simülasyon kuramı insanlığın yeni bir aşamaya geçtiği fikri üzerine gelişmektedir. Bu evrede simülasyon gerçeğin yerini almıştır ve gerçeklikten bahsetmek mümkün değildir. Baudrillard böylece çağımıza özgü yeni bir ontoloji ortaya koymaktadır. Bu ontolojinin gerçekleştiği uzam olarak da kitle iletişim araçlarının dünyasını işaret etmektedir. Simülasyon evreninde kitle iletişim araçları hem bizzat kendisi bir araç olarak hem de simülasyonun pek çok farklı biçimiyle görüldüğü bir alan olarak, iki yönlü bir hizmet sunmaktadır.

Günümüzde gündelik hayatı kuşatan kitle iletişim araçlarına Baudrillard'ın işaret ettiği simülasyon kuramıyla bakmak yaşadığımız gerçekliğin hakikatine dair bize fikir vermektedir. Bu Bakış açısı kitle iletişim araştırmaları dışında bir çok alanda da bize yeni ufuklar açacaktır.

Kaynakça

- Adanır, Oğuz (2004) *Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları
- Baudrillard, J. (1991) *Sessiz Yığılıların Gölgesinde* (Çev. Oğuz Adanır) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Baudrillard, J. (1998) *Kusursuz Cinayet* (Çev. Necmettin Sevil) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Baudrillard, J. (2002) *Simgesel Değiş Tokuş ve Öliim* (Çev. Oğuz Adanır) Ankara. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
- Baudrillard, J. (2005) *Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemeliği* (Çev. Oğuz Adanır) Ankara. Doğu Batı Yayınları
- Baudrillard, J. (2008) *Simülakrlar ve Simülasyon* (Çev. Oğuz Adanır) Ankara. Doğu Batı Yayınları
- Dağ, Ahmet (2011) *Ölümcül Şiddet*, İstanbul. Külliyyat Yayınları.
- Horrocks, Cristophers (2000) *Baudrillard ve Milenyum* (Çev: Kaan H. Ökten) İstanbul. Everest Yayınları
- Öker, Zuhul (2005) Baudrillard, N. Rigel içinde, *Kadife Karanlık* (193-260) İstanbul: Su Yayınevi

Hayatı Anlamlandırmada Kuşaklar Arası Farklılıklar: Üç Kuşak Karşılaştırmalı Analizi¹

*Differences between Generations in Meaning of Life: Comparative
Analysis of Three Generations*

Recep Yıldız* - Sadık Emecen**

Öz

Anlam arayışı, insanın doğumuyla başlayan ve bir ömür boyu devam eden bir süreçtir. Bu yüzden her insan olay, olgu ve nesneleri öznel bir yaklaşımla değerlendirerek hayatını anlamlandırmakta ve yaşam amaçlarını belirlemektedir. Bu bağlamda “değişen yaşam koşulları ve tecrübeleri sonucunda kuşaklar, hayatı yeniden anlamlandırmakta ve yaşam amaçlarını yeniden belirlemektedir” hipotezi test edilmektedir.

Araştırma kapsamında, İstanbul İli Maltepe İlçesi Atilla Uras Anadolu Lisesi örneğinde çocuklar (527 öğrenci) ve bu çocukların ebeveynleri (258 kişi) ile büyükanne ve dedelerinden (79 kişi) oluşan 864 katılımcıya anket uygulanmıştır. Bu anketle; “hayatın anlam ve amacı nedir?”, “hayat nimet midir, zahmet midir?”, “hayatı anlamlandırma ve yaşam amaçlarını belirlemede etkili kişi ve kurumlar nelerdir?” gibi sorulara cevap aranmıştır. Bu şekilde kuşakların hayatı nasıl anlamlandırdığının tespit edilerek, ailenin rolünün karşılıklı olarak analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bulgular hipotezi doğrularken genç kuşakların yaşamı anlamlandırma ve yaşam amaçlarını belirleme konusunda önceki kuşaklara göre daha kararsız bir yapıda olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hayat, Anlam, Üç Kuşak, Aile

1 Bu makale, “Hayatın Anlamı ve Beklentilerin Oluşumu Bağlamında Ailenin Yeri: (Atilla Uras Anadolu Lisesi Örneği)” isimli doktora tezinden uyarlanmıştır.

* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Öğretim Üyesi, receyildiz@hotmail.com

** Doktora Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, semecen28@hotmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 2 Temmuz 2019

Abstract

The search of meaning is a process which starts at birth, and goes on as long as one's life. That is why, each person gives meaning to his life evaluating events, facts objects with a subjective approach. In this context, the hypothesis of "Generations explain and give meaning to life again due to the changing conditions and experiences of life." is tested

In this research, a survey was conducted at Atilla Uras Anatolia Secondary School in Maltepe, a district in İstanbul, including children (527 school children), middle-aged people (258 their parents) and the elderly (79 grandparents) 864 people. In this context, the answers are sought for the questions as "What is the meaning and purpose of life?", "Is life blessing or troublesome?", "Who are the persons or what are the organizations to give meaning to life and explain it?" Thus, stating how generations give meaning to their lives, the role of family has been analysed. As findings have verified the hypothesis, it has been detected that young generations have less decisive structures than the old ones while giving meaning to life and stating their targets for their lives.

Keywords: Life, Meaning, Three Generations, Family

Giriş

Batı dünyasında kuşakların doğum tarihleri ve yaşadıkları dönemin özellikleri dikkate alınarak Sessiz Kuşak (1925-1945), Bebek Patlaması Kuşağı (1946-1964), X Kuşağı (1961-1981), Y Kuşağı (1981-2000) ve Z Kuşağı (2001 sonrası) şeklinde sınıflandırmalar yapılmaktadır. Son yıllarda Türkiye’de de bu sınıflandırmalar esas alınarak kuşakların özellikleri ve aralarındaki ilişkilerin analizine yönelik bir ilginin olduğu görülmektedir. Yine ailenin tarihi süreç içinde geleneksel ve geniş aile yapısından çekirdek aile yapısına geçiş sürecindeki değişim ve dönüşümler ile aile yapısına etkileri ve sonuçları (aile üyelerinin özellikle kadın ve yaşlı rollerinde meydana gelen değişimler) üzerinde durulmaktadır. Bu kapsamda çocuklar, ebeveynler ve yaşlıların sorunları biyolojik, psikolojik ve sosyal yönleriyle analiz edilmektedir.

Sosyal hizmet disiplini de mikro, mezzo ve makro düzeyde kimi zaman kendisi kimi zaman da disiplinler arası bir yaklaşımla uygulama yapan bir meslek olarak danışanların biyolojik, psikolojik ve sosyal yönden tam bir iyilik haline ulaşabilmelerine yardımcı olmaktadır. Her ne kadar sosyal hizmet disiplininde ergenler, yetişkinler ve yaşlı kuşakların dönemsel özelliklerinin belirlenmesi, sorunların tespiti, önlenmesi ve iyileştirilmesine yönelik araştırma ve uygulamalar yapılıyor olsa da hayatın anlamı ve kuşakların hayatı nasıl anlamlandırdıkları konusunda yapılan çalışmalar oldukça azdır. Bu sebeple, sosyal koşullarda meydana gelen değişim ve dönüşümlerin kuşakların hayatı anlamlandırması üzerindeki etkilerini analiz etmek sosyal hizmet açısından önem arz etmektedir. Nitekim tarih boyunca filozoflar, psikologlar, psikiyatristler ve dinler hayatın anlamı ve bu anlam arayışının insanların yaşamı üzerindeki etkileri üzerinde durmuşlardır. Örneğin Albert Camus, Jean Paul Sartre gibi varoluşçu düşünce yaşamın anlamını insanın özgür seçimleriyle kendisinin belirlemesi ve bu seçiminin sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini vurgularken, dinler ise hayatın anlamının evrenin dışında olan zeki bir güç tarafından belirlendiğini belirtmektedirler. Yine hayatın anlamını;

- Frankl (1992: 45) “anlam aramak”,

- Freud (akt.: Göka, 2014: 119) “mutluluk”;
- Adler (2014: 11-15) “topluma hizmet”,
- Yalom (akt.: Göka, 103-104) “özgecilik”, “bir nedene adanmak”, “yaratıcılık”, “hedonist çözüm”, “kendini aşma”,
- Tolstoy (2015: 163-167) “iyilik”,
- İlahi dinler “Yaratıcı’ya kulluk etmek” olarak tanımlamaktadırlar (Sümer, 2015: 44, 81, 152).

Bu değerlendirmelerden elde edilen sonuç, hayatın anlamının insanın hem bireysel hem de toplumsal yönünü kapsayacak nitelikte olmasının gerekliliğidir. Nitekim hayatın anlamını “mutluluk” olarak belirleyen Eagleton’ın (2017: 118) gerçek anlamın anne, baba ve çocuk gibi yakınlarıyla olan ilişkide aranması gerektiğini belirtmektedir. Yine Harvard Üniversitesi tarafından 1939-2014 yılları arasında yapılan ve 75 yıl süren araştırma sonuçları da insanları sağlıklı ve mutlu kılan tek şeyin yani iyi bir hayatın ancak kaliteli ve tatmin edici ilişkilere sahip olmaktan geçtiğini ortaya koymuştur (Grant ve Glueck Study, 2014). Sosyal hizmet uygulaması birey, aile ve toplulukların kişiler, kişilerarası, sosyo-ekonomik ve politik güçlerinin artırılarak şartlarını geliştirme ve onlara yardım etme süreci (Barker, 1999 akt: Çıfci ve Uluocak, 2011: 100) olarak değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler insanların anlamlı bir hayata sahip olmasının yaşam amaçlarının belirlenmesinde ve sorunların çözümünde katalizör görevi üstlendiğini göstermektedir. Aynı zamanda hayatın anlamının insanın hem bireysel hem de toplumsal yönünü kapsayacak bir niteliğe sahip olmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Sosyal hizmet uygulamalarında kullanılan birçok kuram, perspektif ve yaklaşımlar,

- Sorunlara yönelik holistik bir yaklaşımı ifade eden “genelci yaklaşım” (Şahin, 2002: 105);
- Sistemlerin karşılıklı bağımlılığını ve bağlılığını, bu etkileşimlerin şu an problemi nasıl beslediğini değerlendiren “sistem kuramı” (Teater, 2014: 45);
- Birey ile çevresi arasındaki karşılıklı etkileşimlerin geliştirilmesi yoluyla bireyin çevresel değişimlere daha kolay uyum

sağlamasını ifade eden “ekolojik sistem yaklaşımı” (Acar ve Acar, 2002: 32);

- Sorunlara, kusurlara ya da sınırlılıklara odaklanmaktansa güçlere, becerilere, kaynaklara ve başarıya odaklanan “güçlendirme yaklaşımı” (Horejsi, 2015: 114; Teater, 2014: 49; Zastrow, 2014: 20);
- İnsanın tinsel yönünü dikkate alan “maneviyata duyarlı yaklaşım” (Yeşilkayalı, 2016: 228; Karataş, 2015: 9)

müracaatçıların hayatı anlamlandırmasına, yanlış anlamlandırmaların düzeltilmesine ve anlam dünyası üzerinde olumsuz etkide bulunan sosyal, psikolojik unsurların ortadan kaldırılmasına yardımcı olmaktadır. Üstelik sosyal çalışmacılar, kişinin sahip olduğu anlam dünyası üzerinde etkili unsurları sorunların çözümünde güçlendirici bir kaynak olarak da kullanılmaktadırlar.

Sonuç olarak bu çalışma kuşakların hayata bakışını analiz ederken aile başta olmak üzere çocuk, yaşlı vb. sosyal gruplara yönelik sosyal hizmet literatürüne katkı sağlaması ve aile kurumunun işlevselliği üzerinde etkide bulunan sorunların tespit ve çözümüne dair hem sosyal çalışmacılara hem diğer disiplinlerdeki araştırmacı ve uygulayıcılara yol göstermesi beklenmektedir. Ayrıca bir aile içinde yaşayan kuşakların hayatı nasıl anlamlandırdıklarının bilinmesi, aileye yönelik tehditlerin önceden fark edilerek koruyucu ve önleyici tedbirler alınması açısından sosyal politika yapıcılara da rehberlik edecektir. Dolayısıyla çalışmada önce hayatın anlam ve amacının belirlenmesinde ailenin rolüne yer verilmiş, sonra araştırmanın yöntemi ve bulguları değerlendirilmiştir.

Hayatın Anlam ve Amacının Tespitinde Ailenin Rolü

İnsanlar yaşamları için bir amaç tanımladıklarında genellikle deneyim ve günlük olaylardan kaynaklanan amaçlara eğilim göstermektedirler. Aşk, iş, din, kültür, intihar, ebeveynlik gibi geniş bir konu aralığında yapılan deneysel araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bulgular, insanların deneyimlerini şekillendiren ve anlamlı bir hayatın tanımı olarak anlaşılabilir dört ihtiyaç olduğunu göstermiştir. Bir amaca sahip olmak; yararlı olduğunu hissetmek;

davranışlarının ahlaki olarak onaylanmış pozitif bir değere sahip olmasını hissetmek; özsaygı hissetmek ve bazı açılardan diğer insanlara göre daha iyi olduklarını hissedebilecekleri ve istenen tutumlara ulaşabilecekleri yollar bulmaktır (Stillman Baumeister vd', 2009 akt.: Demirel vd., 2012: 326). Diğer bir ifadeyle insanlar, "beden (duyum)", "başarı (kariyer)", "ilişki", "maneviyat"¹ alanlarında belirledikleri amaçları gerçekleştirmeye çalışmakta ve yaşadıkları çatışmaların çözümünde bu amaçları kaynak olarak kullanmaktadırlar. (Peseschkian, 1996 akt.: Demirel, 2013: 126).

Yine yaşam amaçları "içsel ve dışsal yaşam amaçları" olarak da sınıflandırılmaktadır. İçsel amaçlar kişisel büyümeyi, duygusal yakınlığı ve topluma hizmet etmeyi içerirken; dışsal amaçlar finansal açıdan başarılı olmayı, fiziksel çekiciliği ve toplumsal popüleriteye sahip olmayı içermektedir. İnsanın doğası ve ihtiyaçları, içsel amaçlarını; insanın ait olduğu toplumun ve kültürün isteklerinin karşılması da dışsal amaçlarını yaratmaktadır. Dolayısıyla insanların bir amaca bağlanması ve sürdürmesi varoluşlarını sürdürmesi açısından önemlidir; fakat belirlenen amacın içeriği, insanın mutluluğunu bir amaca bağlamaktan daha fazla etkilemektedir. Örneğin, kişiler arası ilişkileri geliştirme, kendini kabul etme, fiziksel zindeliğini koruma ve sürdürme, ihtiyacı olanlara yardım etme gibi amaçlar psikolojik sağlık üzerinde olumlu katkılar sağlarken, zengin olma, ünlü olma, çekici olma gibi dışsal amaçları sürdürmek ve ulaşmak ise psikolojik sağlığı olumsuz etkilemektedir. Bu açıdan içsel amaçların kendini kabul, kalıtım/ yakın ilişkiler, topluma katkı, fiziksel sağlık; dışsal amaçların ise ünlü olma/tanınma, çekicilik/ imaj ve maddi başarı/zenginlik

1 "İlişkisel amaçlar", bireylerin evlenecekleri kişide aradıkları özellikleri belirlemeleri, eşleri ve yakın çevreleri ile nasıl bir yaşam geçireceklerine ilişkin planlama yapmaları; "kariyer (başarı) amaçları", bireylerin yaşamları boyunca hangi işlerde çalışacaklarına ve nasıl bir ilerleme göstereceklerine ilişkin planlama yapmaları; "maneviyat amaçları", insanların hayatlarında ne için çaba göstermeleri gerekebileceğine dair nihai bir vizyon belirlemelerinde dini inançları temel almaları; "bedensel (duyum) amaçlar" ise, bireylerin bedenlerini rahatlatmak için hangi sporlarla ve hobilerle uğraşacaklarına dair planlara sahip olmaları anlamına gelmektedir (Peseschkian, 1996 akt.: Demirel, 2013: 126).

gibi amaçları kapsadığını ifade etmektedir. Bu ise bir yönüyle sosyalleşmeyi zorunlu kılmaktadır (Kasser ve Ryan, 2003 akt.: İlhan, 2009: 11-14).

İnsanın toplumsal değerleri içselleştirerek sosyalleşmesi sürecinde ise en etkin role sahip olan sosyal kurum ailedir. “Evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik” (TDK, 2005: 45) olarak tanımlanan aile, toplumun ayrılmaz bir parçasıdır ve doğal olarak toplumun sosyal yapısına, değerlerine ve normlarına bağlıdır. Bu sosyal ve kültürel değerler zaman içinde ve toplumdaki topluma değiştiği (Kağıtçıbaşı, 2010: 169) için aile hem yapısı ve hem de işleyişi bakımından zaman ve mekân boyutlarında çok farklılıklar gösteren bir birim olarak karşımıza çıkmaktadır (Sayın, 1990: 2). Pek tabiidir ki bu durum ailenin bakım, koruma, güvenlik, eğitim, sosyalleşme, üretim gibi birçok fonksiyonlarında da değişimler meydana getirmiş; aile bu fonksiyonlarından bazılarını ya tamamen ya da kısmen başka sosyal kurumlara devretmek zorunda kalmıştır. Buna rağmen aile hala neslin devamı ve cinsel davranışların düzenlenmesi, bakım ve koruma, sosyal, psikolojik, eğitim, kültürel aktarım, çocukların sosyalleşmesi ve çocuklara verilen duygusal ve manevi destek başta olmak üzere birçok fonksiyonuyla işlevselliğini korumaya devam etmektedir. Ancak yaşanan toplumsal koşullar ve teknolojik gelişmeler sonucunda ailelerde meydana gelen değişimler, kuşakların hayata bakışı ve ona yüklediği anlam üzerinde de etkili olmaktadır.

İnsan anlam üreten varlıktır. Anlam arayışı da insanın doğuştan sahip olduğu güdülerden biridir ve öznel bir karaktere sahiptir ki insanlar ortaya çıkan yeni durumları, onlarla etkileşimde buldukları, başkalarıyla ilişkilendirdikleri veya geçmiş yaşantıları ışığında değerlendirdikleri için anlamlı bulmaktadırlar (Aydın vd., 2015: 42). İnsanlar değişen toplumsal koşullara uyum sağlayabilmek için bilgi, yaş, eğitim, sosyal çevre, değerler, inançlar, zaman ve şartların etkisiyle anlam dünyası ve yaşama amaçlarını değiştirmektedir. Alfred Schutz’un (akt.: Slattery, 2007: 234) belirttiği gibi kişiden kişiye farklılaşan bu anlamlandırmalar sosyal dünyadaki değişime katkı sağlamaktadır. Anlam dünyasının bu

özelliklerinde de görüldüğü gibi kuşaklar zamanın koşullarına bağlı olarak hayatı yeniden anlamlandırmakta ve buna uygun davranış geliştirmektedirler.

Doğuştan sahip olduğu güdülerden biri oluşuyla insanlar hayatlarının amaçlarını belirlemek için anlam aramaktadırlar. Frankl'a (1992: 46-50) göre insanların anlam arayışları durdurulduğu takdirde "*varoluşsal engellenme*" ortaya çıkmaktadır. Bu durum da zamanla "*noojenik nevroz*" adı verilen bir anlamsızlık krizine sebep olmaktadır. Varoluşsal boşluğunu doldurabilmek yani hayata bir anlam verebilmek için üç yol vardır. Birincisi; bir eser yaratmak veya bir iş yapmaktır; ikincisi; bir insanla etkileşime girmek ya da bir şeyler yaşamaktır; üçüncüsü başımıza gelen acılı hallere karşı tavır geliştirmektir. Dolayısıyla insanlar sorumlu ve özgür olmasının yanında sevgiyle de donatıldığından iyilik, doğruluk, doğayı sevmek, insanı sevmek yaşama anlam katan değişkenlerdir. Buna ilişkin olarak sosyalleşme, kişinin üyesi olduğu toplumun veya aile başta olmak üzere sosyal grupların beklentilerine uyum sağlayarak davranışları öğrendiği, oluşturduğu ve değiştirdiği bir etkileşim süreci (İsen ve Batmaz, 2006: 20; Bilgin, 2003: 351; Giddens ve Sutton, 2014: 254; Jary ve Jary, 1991: 452) olarak tanımlanmaktadır. Ki, bu süreç, farklı kuşakların birbirleri arasındaki iletişim ve etkileşim üzerinde etkili olduğu gibi kuşakların hayata bakışını, zorluklarla baş etme becerisini ve birbirlerinden beklentilerini etkilemektedir. Başka deyişle bireysel anlamda yaşanan anlam krizleri mikro ve mezo planda birey ve ailenin yaşam doyumunu, makro planda ise toplumun huzur ve mutluluğunu olumsuz etkilemektedir. Mikro planda yaşanan anlam krizi bireyleri kaygılandırmakta, yalnızlaştırmakta, yaşamdan kopmasına sebep olmaktadır. Bunun sonucu olarak da sağlam bir kişilik yapısına sahip olması, topluma katkı sağlaması ve üretken olması beklenen kişiler, tüketen ve desteklenmesi gereken kişiler haline gelmektedirler. Diğer taraftan sosyalleşme sürecinin aile ve yakın çevresi tarafından sağlıklı yönetilememesi de kuşaklar arası çatışmalara, değerlerin aşınmasına, aile parçalanmasından bağımlılık ve suçluluğa kadar birçok sosyal soruna sebebiyet vermektedir. Kuşkusuz bu süreç sadece bireyin veya ailenin kontrolünde olan

bir süreç değildir. Akran ilişkileri, öğretmenler, medya ve özellikle de günümüzde dijital nesil olarak adlandırılan kuşaklar üzerinde internet ve sosyal medyanın etkisi her geçen gün artmaktadır ve bütün bunlar da sosyalleşme sürecine etkide bulunan unsurlardandır.

Bulgular

Araştırmanın Yöntemi

Araştırma modeli olarak nicel araştırma tekniklerinden anket tercih edilmiştir. Nene-dede, ebeveyn ve velileri tarafından izin verilen ergenlerden oluşan üç farklı kuşağa uygulanan, yirmi altı sorudan oluşan anketin soru ve seçenekleri (anket formu), araştırmacılarca hipotez ve literatür dikkate alınarak hazırlanmıştır. İstanbul Atilla Uras Anadolu Lisesi'nin bağlı bulunduğu İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü ve İstanbul Valiliği'nden izinlerin alınması amacıyla 25 Şubat 2019 tarihinde başlayan süreç, Yalova Üniversitesi'nden Etik Kurulu Raporu'nun temini, resmi izinlerin alınması, anket yapılacak özellikle anne babalar ve büyük ebeveynlerin tespiti ve anketlerin uygulanması aşamalarının sonunda 29 Mayıs 2019 tarihinde tamamlanmıştır. Üç kuşağa da aynı anket uygulandığından dolayı -soruların çoğunluğu her kuşağa sorulsa da- her soru her kuşağa sorulmamıştır.

Kuşakların anketlere samimi ve güvenilir cevap vermesini sağlamak üzere önceden anketin amacı hakkında bilgi verilmiş ve resmi makamlarca verilen izinler arz edilmiştir. Anketler ergenlerin tamamına okulda uygulanmıştır. Ebeveynlerin çoğunluğuna ise veli toplantılarında ve iki görüşmeler sırasında okulda; bazı ebeveynler ve yaşlı kuşaklara ise randevu alınarak evinde anket uygulanmıştır. Katılımcılar, araştırmamızın hitap ettiği kitleyi dikkate alarak rastgele seçilmiştir. Ebeveyn ve öğrencilere yönelik okulda yapılacak anket çalışmasında okul rehber öğretmenleri ve sınıf rehber öğretmenlerinden; evlerdeki ebeveyn ve yaşlı kuşaklara yapılacak anket çalışmasında ise sorumluk sahibi gönüllü öğrencilerden destek alınmıştır. Öğrencilerin 18 yaşın altında olması sebebiyle de etik açıdan ailelerinin izni gerekli olduğundan yine İstanbul Valiliği tarafından onaylanan veli izin dilekçesi, öğrenciler

vasıtasıyla ailelere gönderilerek imzalatıldıktan sonra araştırmacı tarafından toplandıktan sonra anket uygulamasına başlanmıştır.

Çalışmanın evreni İstanbul ilidir. İstanbul farklı sosyo-kültürel ve ekonomik yapısıyla Türkiye'nin farklı bölgelerden gelen insanların ikamet ettiği bir şehirdir. Dolayısıyla bu şehirde yaşayan nene-dedeler, ebeveynler ve ergenlik çağındaki çocukları araştırmamızın evrenini oluşturmaktadır. Tüm evrendekilere ulaşmak mümkün olmadığı için de İstanbul İli Maltepe İlçesi Atilla Uras Anadolu Lisesi'nin öğrencileri, ebeveynleri ve onların dedeleri ve büyükanneleri örneklem olarak alınmıştır. Zira, 425 erkek ve 440 kız öğrenciye sahip olan lisenin öğrencileri farklı sosyo-ekonomik ve kültürel özelliklere sahiptir. Geçmiş yıllarda Türkiye'nin farklı illerinden gelerek İstanbul'a yerleşen bu aileler, Maltepe başta olmak üzere Kartal, Pendik, Tuzla, Ataşehir ve Sancaktepe ilçelerinde ikamet etmektedirler. Bu sebeple farklı ilçelerde ikamet eden ve farklı sosyo-kültürel ve ekonomik özelliklere sahip Atilla Uras Anadolu Lisesi öğrencileri, anne-babaları ve nene-dedelerine uygulanacak anket çalışması ile kuşaklar açısından hayatın anlamına dair kapsamlı bilgiler elde edebileceğimiz düşünülmüştür.

Anket yöntemiyle toplanan veriler Statistical Package For Social Sciences (SPSS) programı kullanılarak hem bağımsız değişkenler hem de çapraz ilişkiler açısından analiz edilmiştir. Yüzde 5 anlamlılık değeri üzerinden değerlendirilen tablolardan bu çalışmaya aktarılanların anlam değeri, $P=,000$ ' dır.

Araştırma kapsamında hazırlanan anket 864 kişiye uygulanmıştır. Bu kişilerin 527'si (%61) öğrenci, 258'i (%29,8) öğrencilerin orta kuşak ebeveynleri, 79'u (%9,1) ise öğrencilerin nene ve dedelerinden oluşmaktadır. Öğrencilerin %37,38'i (197) 9.sınıf, %29,22'si (154) 10.sınıf, %30,55'i (161) 11.sınıf ve %2,85'i (15) 12.sınıf öğrencisidir. Katılımcıların 524'ü (%60,6) kadınlardan ve 340'ı (%39,4) erkeklerden oluşmaktadır. Yaş ve öğrenci ile yakınlık derecesine ilişkin bilgiler ise Tablo 1'deki gibidir.

Tablo 1. Araştırmaya Katılanların Yaş ve Yakınlık Dereceleri

Yaşı	14-19 Öğrenci	527	61,0	Öğrenci ile yakınlığı	Öğrencinin kendisi	527	61,0
	25-46 arası	198	22,9		Anne	181	20,9
	47 ve üstü	139	16,1		Baba	77	8,9
					Dede-Nene	79	9,1
	<i>Toplam</i>	<i>864</i>	<i>100,0</i>		<i>Toplam</i>	<i>864</i>	<i>100,0</i>

Yapılan araştırma kapsamında elde edilen bulgular “Hayata Dair Düşünceler ve Geliştirilen Tavırlar” ve “Hayatı Anlamlı Kılan Sosyal Kurumlar ve Hedefler” başlığı altında verilmiş ve değerlendirilmiştir.

1. Hayata Dair Düşünceler ve Geliştirilen Tavırlar

Tarih boyunca insanlar hayatın anlamını kavramak için arayışa girmişler; felsefe, psikoloji, teoloji, psikiyatri gibi disiplinler aracılığıyla “insanın anlam arayışı ile sorunları” arasında ilişki kurarak, sorunlara çözüm üretmek ve yaşam doyumu artırmak için araştırmalar yapmışlardır. Genel olarak yaşamını anlamlandırır ve gelecekle ilgili yaşam amaçları belirleyen kişilerin sağlıklı kişilik yapısına sahip oldukları ve yaşamdan aldıkları doyumun diğer insanlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. O nedenle çalışmada “*hayatın anlam ve amacı hakkındaki düşünceniz nedir?*” sorusu yöneltilmiştir. Tüm katılımcıların %35,5’i insanın kendi amaçlarını kendisi belirleyerek, kendi yaşamını anlamlandırması gerektiğini belirtmişlerdir. “Hayatın kendi içinde bir anlamı vardır, o anlamı bilerek yaşamak gerekir” diyenlerin oranı %28; insanların başıboş yaratılmadığını, yaptıklarından sorumlu tutulacağını bilerek yaşaması gerektiğini belirtenlerin oranı da %27,7’dir. Yaşamı anlamsız görerek hayatın tadını çıkarmayı yaşam amacı olarak belirleyenlerin oranı ise %7,9’da kalmıştır. Bu istatistiklere göre katılımcıların çoğu yaşamın bir anlamı olduğuna inanmakta ise de bu anlamı, yaşam amaçlarını belirleyip insanın bizzat kendisinin oluşturmasını vurgulamakta; amaçları belirlerken de kendisine, topluma ve Yaratıcısına karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmesi düşüncesini ileri sürmektedirler.

İnsanların kendi yaşam amaçlarını kendisinin belirleyerek hayatı anlamlandırması gerektiği düşüncesinde genç kuşaklar (%41,7), ebeveynler (%27,9) ve yaşlı kuşaklardan (%19) daha ileridedir. Buna mukabil insanın başıboş yaratılmadığını ve bir gün yaptıklarından sorumlu tutulacağını bilerek yaşaması gerektiğini belirtenlerin oranı ise öğrencilerde %21,1 iken ebeveynlerde %36'ya, nene-dedelerde ise %44,3'e yükselmektedir. Yine başıboş yaratılmayıp hesaba çekileceğini kabul edenler arasında en düşük orana sahip (%21,1) genç kuşak -öğrenciler-, hayatı anlamsız ve anlam aramayı da boşuna bir çaba gördüğünden dolayı hayatın tadını çıkarmayı tercih edenler arasında en fazla orana (%10,8) sahiptir (diğer kuşaklar %3).

Kuşakların *hayat karşısında nasıl bir tavır geliştirdiklerini* belirlemek amacıyla "Sizce hayatın temel göstergesi nedir?" şeklindeki sorumuza tüm katılımcıların %51,3'ü (443 kişi) "hayat, iyi ve kötü yönleriyle bir bütündür; güzel bakmak gerekir" diye belirtmişlerdir. Onu takip eden "problemsiz bir hayat düşünülemez, sıkıntılara karşı sabırla mücadele etmek gerekir" seçeneği %31,4'lük (271 kişi) bir orana sahiptir. "Hayat, sıkıcı, meşakkatli, bıktırıcı; katlanmaktan başka çare yok" seçeneği ise %8,2 (71 kişi) ile en az tercih edilen olmuştur. Bu veriler göstermektedir ki kuşaklar kimi zaman hayata karşı olumsuz bir bakış açısına sahip olsalar da hayatı iyi ve kötü yanlarıyla bir bütün olarak görmekte ve karşılaşılan sorunların çözümü için sabırla mücadele etme gerekliliğini vurgulamaktadırlar. Bu da kuşakların hayata karşı iyimser bir tutuma sahip olduklarını göstermektedir.

Hayatın temel göstergeleri ile kuşaklar arası ilişkide dikkat çeken nokta ise birbirlerine yakın olmakla birlikte, problemsiz hayat olamaz, sabırla mücadele gerekir (%33,3) ve hayat iyi-kötü yönleriyle bütündür, güzel bakmak gerek (%55,8) düşüncesinde orta kuşağın, genç ve yaşlı kuşaktan önde olmasıdır. Buna mukabil hayat güzel ve canlıdır, doya doya yaşamak gerekir düşüncesinde (%6,6) ise sona kalmaktadır. Bu da genç ve yaşlı kuşakların hayattan tat almayı ama orta kuşağın iyi ve kötü yönleriyle mücadeleyi öncelediklerini ortaya koymaktadır.

Dikkat çeken başka bir tercih de -grup içinde tercih oranı az ol-

makla birlikte- genç kuşak arasındaki “hayat, sıkıcı, meşakkatli, bıktırıcı; katlanmaktan başka çare yok” düşüncesinin %11,6’lık oranla orta (%2,7) ve yaşlı (%3,8) kuşaktan yüksek oranlara sahip olmasıdır.

Yukarıdaki soruyla bağlantılı olarak katılımcılara *hayata karşı iyimser ya da karamsar* olup olmadıklarını ölçmek için yöneltilen soruda, hayatın nimet, fırsat ve imtihan olduğu yaklaşımı tüm kuşaklarda en çok işaretlenen görüştür. 14-19 yaş lise öğrencileri arasında %52,6, orta kuşak ebeveynler arasında %70,5 ve nene-dedelerden oluşan kuşak arasında da %69,6 oranında görülmektedir. Dini değerlerin, orta ve yaşlı kuşak insanların hayatında daha etkili olduğu ya da genç kuşaklarda değer kaybettiği anlamına gelmektedir. Dünyayı “acılarla, dolu bir yer” olarak gören Schopenhauer (2007: 10) gibi hayata karşı karamsar bir bakış açısının genç kuşaklarda (%19,9) diğer kuşaklara göre (dede-nene %10,1 ve anne-baba %6,2) daha yüksek olması da bu durumu destekler niteliktedir. Yine diğer kuşaklara göre genç kuşaklar, hayatın fırsatlar sunan bir zenginliğe sahip olduğu görüşünde ilk sıradadır (%15,9) ki yaşlı kuşağa doğru bir düşüş görülmektedir. Buna karşın hayatı yardımlaşmanın, iyiliğin, erdemin galip geldiği bir süreç olarak algılamada tam tersi bir durum söz konusudur; genç kuşağa geldikçe oran düşmektedir (yaşlı kuşakta %15,2, orta kuşakta %12,4 ve genç kuşakta %9,1).

Hayatın anlamının öznel bir karaktere sahip olması, dünyada yaşayan insanlar kadar farklı anlamların var olduğu anlamına gelmektedir. Anlamlandırılan kişi, kendince en isabetli ve doğru anlamlandırmayı yaptığını düşüneceğinden insanlar kimi zaman bireysel, kimi zaman toplumsal kimi zaman da hem bireysel hem toplumsal amaçlara yönelik olarak anlam dünyasını oluşturmaktadır. Bu kapsamda tüm katılımcı ya da kuşaklar için *hayatı anlamlı kılan şeyler*; bireysel amaçları gerçekleştirirken güven, sevgi, nezaket, hürmet ve hoşgörü gibi toplumsal değerlere riayet etmek, en çok tercih edilen görüş olmuştur (%36,5 - 315 kişi). Onu %28,2 (244 kişi) ile erdemli olmak ve erdemli insanlardan oluşan bir toplum meydana getirmek için çaba harcamak; %22 (190 kişi) oranıyla da kendi bireysel yaşam kalitesini artırmaya çalışmak izlemiştir. En

az tercih edilen ise %11,2 (97 kişi) oranıyla haksızlıklarla mücadele etmektir. Genel olarak insanlar bireyselliklerine ve özgürlüklerine toplumsal değerler içinde anlam kazandırmayı arzu ettikleri söylenebilir.

Hayatı anlamlı kılma çaba ve yolları açısından kuşaklar arasındaki ilişkide; tüm kuşakların önceliği bireysel amaçlarını gerçekleştirirken güven, sevgi, nezaket, hürmet ve hoşgörü gibi toplumsal değerlere riayet etmektir (genç kuşak %33,8, anne-baba kuşağı %41,1 ve yaşlı kuşak %39,2). Aralarındaki fark ise hayatını anlamlı kılmak için genç kuşağın ikinci dereceden önem atfettiği ve çaba gösterdiği kendi bireysel yaşam kalitesini arttırmaya çalışmanın (%30,4), diğer kuşaklarda son sıraya düşmesidir (anne-baba %9,7 ve nene-dede %6,3). Orta ve yaşlı kuşaklar ise hayatı anlamlı kılan şeyler arasında ikinci sırada, erdemli olmak ve erdemli insanlardan oluşan bir toplum meydana getirmek için çaba harcamaya yer vermektedir (orta kuşak %36,8 ve yaşlı kuşak %36,7). Genç kuşak için bu çaba üçüncü sıradadır (%22,8). Bu durum genç kuşaklarda bireyselleşme eğilimiyle beraber hayata tutunma çabasının ve henüz aileye olan bağımlılıktan kurtulamamış olmanın etkisi vardır. Kendi yaşam kalitesini arttırmaya çalışacağını belirtenler içinde öğrencilerin %30,4 oranıyla, orta kuşak ebeveynler (%11,1) ve yaşlı ebeveynlere (%5,8) göre en yüksek orana sahip olması da bunu desteklemektedir. Aynı şekilde bu durum orta ve yaşlı kuşaklarda toplumsal sorunlara karşı duyarlılığın arttığını da göstermektedir ki toplumda var olan sorunların çözümü konusunda yaşın ilerlemesine de bağlı olarak hayatta statüsüne uygun rol oynamanın sorumluluk duygusuyla ilişkisini ortaya koymaktadır.

Yaşam doyumu, kişinin yaşamdan ne istediği ile ne elde ettiğinin karşılaştırılmasından elde edilen sonuç (Neugarten ve ark., 1961: 134) olarak tarif edilmektedir. Bu sebeple bireyin yaşama olumlu bakıp yaşamını anlamlı hale getirmesinde “kişilerin temel ihtiyaçlarının, sosyal beklentilerinin karşılanması, kişinin yaşadığı toplumun sunduğu fırsatlardan yeteneklerini kullanarak faydalanması” (Yıldırım ve Şahin, 2015: 74) gerekmektedir. Dolayısıyla kuşaklar, hayatın olumlu/olumsuz algılanan durumları karşısında kendilerini eğitimleri, geçmiş yaşantıları ve insanlarla ilişkile-

rini dikkate alarak yeniden konumlandırmaktadırlar.

Öğrenciye yakınlığına göre de kuşakların hayat karşısındaki konumlanışına baktığımızda yapmaktan zevk alınan uğraşısı olan ve üretmekten hoşlanan kişi profili anne/babalarda %36,8, öğrencilerde %31,7 ve nene-dedelerde %20,3 oranına sahiptir. Toplumsal sorunlara karşı duyarlılığın ise yaş ilerledikçe arttığı görülmektedir (öğrencilerde %9,3, anne-babalarda %22,1 ve nene-dedelerde %32,9). Buna karşın genç kuşaklar (%21,3) diğer kuşaklara göre (anne-baba %2,7 ve nene-dede %3,8) ruhsal bir boşluk içindedirler.

2. Hayatı Anamlı Kılan Sosyal Kurumlar ve Hedefler

İnsanoğlu kuşkusuz aile içine doğmaktadır. O sebeple aile toplumun temeli olarak kabul edilmekle birlikte kimilerine göre birincil kimilerine göre de ikincil sosyalleştirme aracıdır. Anne ve baba ile başlayan ilişki ve etkileşimlerle başlayan sosyalleşme sürecine zamanla, yakın çevre, akran grupları, okul, medya ve özellikle son yıllarda hayatımızın her alanına dâhil olan internet ve sosyal medya da katılmaktadır. Kuşakların hayatı anlamlandırması üzerinde etkisi olan kurumların belirlenmesi amacıyla sorulan “*Hayatı anlamlandıran temel kurum sizce hangisidir?*” sorusuna toplamda en çok %47,2 (408 kişi) ile aile ve yakın çevre belirtilmiştir. Onu %28,5 (246 kişi) ile eğitim ve kültür; %10,2 (88 kişi) ile din, %9,4 (81 kişi) ile de ekonomi, bilim ve teknoloji takip etmektedir. Siyaset ve medya hayatı anlamlandırmada sadece %2,2 oranında yer bulmaktadır. İstatistikler değerlendirildiğinde eğitim ve güvenlik gibi birçok fonksiyonunu genel olarak başka kurumlara devretmiş olsa da sağladığı sevgi, şefkat ve destek ortamı ile aile ve yakın çevrenin, dini ve milli kültür ve değerlerin gelecek nesillere aktarım sürecinde hala etkin olduğu görülmektedir.

Hayatı anlamlandıran kurumlar ile üç kuşak arasındaki ilişkiyi gösteren istatistiklerde ise en çok belirtilen aile ve yakın çevre, nene-dede kuşağında %53,2; anne-baba kuşağında %50,8; genç kuşaklarda ise %44,6’dır. Genç (%29,4) ve orta kuşak (%30,2) için eğitim ve kültür ikinci sırada hayatı anlamlandıran öneme sahipken; yaşlı kuşakta ikinci sırada din (%30,4) yer almaktadır. Bilim

ve teknoloji genç kuşakların hayatına (%13,1) diğer kuşaklara nazaran daha fazla anlam katmaktadır (anne-baba %4,7 ve nene-de-de %0,0).

Her insan anlamlı bir hayata sahip olmak ve yaşamından doyum sağlamak istemektedir. Bazı insanlar maddi hedeflere yönelerek bu hedeflere ulaştığında psikolojik ve manevi olarak da mutlu olacağını düşünmektedirler. Bazı insanlar ise psikolojik veya manevi tatmin aramakta ve temel ihtiyaçlarını karşıladığı müddetçe maddi değerlere fazla önem vermemektedirler. Kuşakların gelecekte nasıl bir hayat yaşamak istediklerini belirlemek üzere "hayatınızdaki en büyük arzunuz nedir?" sorusu sorulmuştur. Katılımcılar bu soruda %73,5 (635 kişi) oranıyla sağlıklı ve huzurlu bir hayat sürdürmek istediklerini belirtmişlerdir. Onu her istediğini alabilecek kadar zenginliğe ulaşmak (%9,5 - 82 kişi); toplumun sorunlarıyla ilgilenmek (%6,8 - 59 kişi) ve tanınan şan ve şöhretli bir hayata sahip olmak (%4,1 - 35 kişi) izlemiştir.

Arzulanan hayat ile üç kuşak arasındaki ilişkide ise yaş ilerledikçe sağlıklı ve huzurlu yaşam tercihinin artış gösterdiği görülmektedir (genç kuşak %62,4, orta kuşak %90,7 ve yaşlı kuşak %91,1) ki tüm kuşaklarda en çok tercih edilendir. Buna karşın tüm katılımcılarca çok az tercih edilmekle birlikte şöhret sahibi tanınan biri olmak arzusu ile (genç kuşak %5,7, orta kuşak %1,6 ve yaşlı kuşak %1,3) toplumun sorunlarıyla ilgilenmek arzusu (genç kuşak %8,5, orta kuşak %4,7 ve yaşlı kuşak %2,5) yaş ilerledikçe düşmektedir. Genç kuşaklarda her istediğini alabilecek bir zenginliğe ulaşmanın (%13,5) diğer kuşaklara nazaran (orta kuşak %3,1 ve yaşlı kuşak %3,8) daha fazla arzulandığı görülmektedir.

Yaşamdan alınan doyumunu artıran şeyler arasında insanlar için psikolojik ve manevi tatmin sağlayan hususlar önemli yer tutmaktadır. Bu kapsamda *hayattaki en büyük hedef* ile öğrenci ve yakınları arasında da anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Başarılı olma, dünyadan tat alma ve eğlenmede yaş ilerledikçe düşen bir oran ortaya çıkmaktadır (öğrenci grubunda %52,8, orta kuşak ebeveynlerde %8,5 ve büyük ebeveynlerde %6,3). Oranlar değerlendirildiğinde "başarılı olmak ve dünyadan tat almak ve eğlenmek" seçeneğinin büyük oranda genç kuşaklar tarafından belirtildiği görülmekte-

dir. Orta kuşak (%61,2) ile nene-dedelerin (%45,6) ise hayattaki en büyük hedefleri, çocuklarını ve torunlarını ahlaklı ve başarılı bireyler olarak geleceğe hazırlamaktır. İnancına uygun bir yaşam sürerek öbür dünyaya hazırlanma ise genç kuşağa doğru giderek azalma görülmektedir (nene-dede %38, anne-baba 14,7 ve öğrenciler %10,2). Buna mukabil herkes tarafından sevilen, sayılan, kabul gören, güvenilen biri olmak hedefinde tam tersidir; genç kuşağa doğru giderek artmaktadır (nene-dede %5,1, anne-baba 13,6 ve öğrenciler %19,2).

Hayata dair düşünceler ve geliştirilen tavırlara bakıldığında genç kuşaklar önceki kuşaklara göre daha bireysel bir bakış açısına sahiptirler. Ayrıca genç kuşakların önceki kuşaklara göre din ve değerlerden uzaklaşma eğiliminin varlığı ya da onların dini ve kültürel değerler ile mevcut yaşam koşulları arasında bocaladıkları görülmektedir. Bu durum üzerinde bir yönüyle, baskıcı ebeveyn stilleri ve ebeveynlerin inandıkları değerler ile yaşadıkları hayatın farklı olması etkindir, denilebilir. Zira bu etken ergenlik dönemindeki çocukların anne-babalarını taklit ederek öğrenmesini engellediği gibi değerlerden uzaklaşmalarına sebep olabilmektedir.

Bireysel yaşam kalitesini artırmaya yönelik çabaların gençlerde hayatı anlamlandırıldığı kadar orta ve yaşlı kuşaklarda bir etkisinin olmadığı; buna karşın yaş ilerledikçe güven, sevgi, nezaket, hürmetin, erdemli olmanın ve erdemli toplum olmaya dönük çabanın ön plana çıktığı da saptanmıştır. Bun bağlamda yaşam koşulları ve sorunlar karşısında kuşakların kendini konumlandırması farklı şekillerde olmaktadır. Yapmaktan mutlu olduğu uğraşısı olan ve üreten insanların yaşam doyumları yüksektir ve hayata yönelik olumlu bir bakış açısına sahiplerdir. Aynı şekilde toplumsal sorunlara karşı duyarlı olmak, problemi olanlara yardımcı olmak, hedeflerine ulaşmada başarılı olmak da aynı etkiye sahiptir. Dolayısıyla bu kişilerin, aile üyeleri ve toplumla ilişki ve etkileşimleri sağlıklıdır. Sorunların oluşmasını engelleyecek koruyucu ve önleyici tedbirleri kendi hayatlarında aldıkları gibi sorunlar oluştuğunda da bireysel olarak veya kurumsal destek alarak karamsarlığa düşmeden sorunlarını çözebilecek özgüvene ve potansiyele sahiplerdir. Zira hayatta başarılı olamamış, sosyal

ilişki ve etkileşimlerinde sosyal bir ağa sahip olmayan ve dolayısıyla aile ve akran desteği gibi yeterli destek mekanizmalarına sahip olmayan kişiler sorunlarıyla baş başa kalarak karamsarlığa düşmektedirler. Zamanla yalnızlaşan ve içine kapanan bu kişiler sorunlarına yalnız başına çözüm üretemeyeceğinden hayatından da tat alamayacaktır. Diğer bir ifadeyle yaşam doyumunu azalacaktır. Bu açıdan yapmaktan zevk alınan ve faydalı şeyler üretmek, insanları yaşama bağlayan ve yaşam doyumunu artıran bir husustur.

Bulgular toplumda var olan sorunların çözümü konusunda yaş ilerledikçe sorumluluk duygusuyla beraber ve bir yönüyle sivil toplum örgütlenmelerine ve dezavantajlı grupların sorunlarına yönelik bir ilginin de varlığını göstermektedir. Fakat bu konuda yaşlı kuşakların aktif yaşlanmasına imkân vermek üzere geçmiş tecrübelerini değerlendirmek suretiyle hizmet edecekleri ortam ve imkânların hazırlanmasına, projelerin oluşturulmasına kısaca onlara rehberlik edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Ayrıca genç kuşakların 1/5'inin ruhsal bir boşluk içinde olduğunu bildirmeleri, ergenlerin değerler ile mevcut yaşam koşulları arasında gelgitler yaşadıkları, kimi zaman aileden kaynaklanan sebepler kimi zaman da gelecekle ilgili kaygıları sebebiyle yaşamdan tat almamış olduklarını göstermektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kuşakların hayata bakışı konusunda ailenin rolünü belirlemek üzere yapılan araştırma sonucunda elde edilen bulgular tarafımızca aşağıda şekilde değerlendirilmiş ve sonuç çıkarılmıştır.

İnsanlar olay, olgu ve nesnelere etkileşimde buldukları, başkalarıyla ilişkilendirdikleri veya geçmiş yaşantıları ışığında değerlendirdikleri için anlamlı bulmaktadırlar (Öcal, 2010 akt.: Aydın vd., 2015: 42). Bu durum hayatın da öznel bir yaklaşımla değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Hayat, mutlu olmak, başarılı olmak, sevmek ve sevilmek, varlığa ulaşmak anlamında bir nimet iken; insanın kendini ve yaratılışın anlam ve amacını keşfetmesi, kendini geliştirmesi, topluma yararlı olması, öldükten sonra da hatırlanması ve ölümden sonraki hayatı kazanması için insa-

na fırsatlar sunmaktadır. Bununla birlikte insanlar kendisinden, toplumdaki, evrende meydana gelen doğa olaylarından kaynaklı sorunlar yaşamaktadır. Veriler de insanların hayata bir bütün olarak baktıklarını ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda hayatın hem fırsatlar sunan bir zenginliğe sahip hem de sıkıntı, acı, savaş, afet, ölümlerle dolu oluşuna yönelik bakış açısının öğrencilerde yüksek oranda dile getirilmesi, onların hayat karşısında gelgitler yaşadığına; hayata dair bıkkınlığın varlığı ise yeni neslin hayat karşısındaki kararsızlığına bir gösterge olarak görülebilir. İyilik yardımlaşma ve erdemli davranışların hayata hâkim olduğu görüşünün yaşlı kuşaklara yaklaştıkça kabul görmesi de yaş ilerledikçe insanların olgunlaştığı ve toplumsal yönelimlerinin arttığını vurgulamaktadır.

Ebeveynler ve yaşlı kuşaklara göre genç kuşakların daha bireysel bir bakış açısına sahip oldukları görülmektedir. Bununla birlikte sayıları az (%20) olmakla birlikte genç kuşakların ruhsal bir boşluk içinde olduklarını ve yaşamdan tat alamadıklarını ifade etmeleri ergenlerin sorunlarına yönelik danışma ve rehberlik hizmetlerin hem yaygınlaştırılması hem de erişilebilir olmasını gerektirdiği kadar yardım almanın normal bir durum olduğu konusunda farkındalık oluşturulması ve özendirilmesine de ihtiyaç bulunmaktadır. Aksi takdirde sorununun ne olduğunu sağlıklı bir şekilde tespit edemeyen ergenler çözüm bulmakta da zorlanacaktır. Bu da ya sorunları çözmekten ziyade unutmak amacıyla bağımlılık yapıcı maddeleri kullanmaktan suça yönelmeye ya da içe kapanarak yalnızlaşmaya ve hatta intihara kadar giden bir sürecin başlamasına sebep olabilecektir. O nedenle hayatı anlamlandırma ve yaşam amaçlarını belirlemede en etkin ve ilk sırada yer alan aile ve yakın çevre her daim değerini ve konumunu korumaktadır. Zira aile içine doğan insan yaşamının ilk anlarında önce annesini, sonra babasını, daha sonra da diğer aile üyelerini tanımaktadır. Kardeşler, nene ve dedeler, diğer akrabalar insanların hayatı anlamlandırması ve yaşam amaçlarını belirlemede etkili olsa da anne ve babaların yeri apayrıdır. Nitekim çocukluğun ilk yıllarında anne ile bebek arasındaki sıcak, samimi ve güven veren ilişkilerin, insanların gelecek yaşamı ve kişilik özellikleri üzerinde belirleyici

olduğu Sigmund Freud ve Bowlby başta olmak üzere birçok araştırmacı tarafından kabul edilen bir gerçektir. (Giddens 1993: 69; Bilgin, 2003: 44; Sümer, 2012: 171; Teater, 2014: 18; Yavuzer, 2009: 248). Ancak son teknolojik gelişmelere bağlı olarak genç kuşakların sosyalleşmesine engel oluşuyla eleştiriler yöneltirse de hayatı anlamlandırmada kendine yer bulan teknolojinin önceki nesillerle göre etkin bir rol oynadığı bir kez daha ortaya çıkarmaktadır.

Yine araştırma sonrasında sağlıklı ve huzurlu bir hayat yaşamamanın maddi zenginliğe ve şöhretli bir hayata tercih edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Başka deyişle ortaya çıkan odur ki sağlıklı ve huzurlu yaşamak bütün kuşaklar/kişiler açısından arzulan bir hayatın göstergesidir. Fakat maddi imkânlar da göz ardı edilmemektedir. Orta ve yaşlı kuşaklar başarılı olmak, dünyadan tat almak ve eğlenmek gibi kişisel hedeflerden ziyade fedakârlık duygusuyla ve çocuklarının geleceğiyle yakından ilgilenmekle kendilerini sorumlu hissederek yaşam hedeflerini ve beklentilerini çocukları üzerinden oluşturmaktadırlar. Çocukları ve torunları onları hayata bağlayan unsurlardandır ve yaşam doyumlarını artırmaktadır. Ebeveynlerin bu tutumunda sosyal, siyasal ve milli hassasiyetlerin de rol aldığını söylemek mümkün olduğu kadar toplumsal değerlerde yaşanan aşınmanın da bu konuda etkisi bulunmaktadır, denilebilir.

Sonuç olarak; hayata bütüncül bir bakış açısına sahip olan kuşaklar açısından hayat hem nimet, hem fırsat hem de imtihan olmakla birlikte fırsatlar sunan bir zenginliğe sahiptir. Dolayısıyla hayatın bir anlamı vardır ve insanın kendisi bu anlamı keşfetmelidir. Olumsuz olarak algılanan hayat tecrübeleri her ne kadar kuşakların hayata karamsar bakmalarına sebep olsa da geleceğe dair ümitlerini korumaktadırlar ve yeni yaşam amaçları belirlemek suretiyle zorlukları aşmak için kararlı bir tutum sergilemektedirler. Zira genç kuşaklar (çocuklar) ailede öğrendikleri yaşam pratikleri çerçevesinde, yaşlı kuşaklar ise daha çok manevi ve kültürel değerler üzerinden hayatı anlamlandırmaktadırlar. Dolayısıyla bu durum “değişen yaşam koşulları ve tecrübeleri sonucunda kuşaklar, hayatı yeniden anlamlandırmakta ve yaşam amaçlarını yeniden belirlemektedir” hipotezimizi desteklemektedir. Genç ku-

şaklardan yaşlı kuşaklara doğru ilerledikçe bireysel yaşam amaçlarından ziyade toplumsal yaşam amaçları önem kazanmaktadır. Genç kuşaklar akran grupları, sosyal medya vb. etkiler sonucunda bireyselleşme eğiliminde olsalar da kuşaklar arasında oluşan duygusal bağ, yaşam boyu aileyi bir arada tutmaya yöneliktir. Aile fonksiyonlarından bazılarını modern kurumlara devretmişse de bu sosyal kurumlar, sorunların çözümünde ebeveynler başta olmak üzere diğer kuşaklardan aile üyelerinin desteğine ihtiyaç duymaktadırlar. Dolayısıyla aile, hala kuşakların hayatı anlamlandırması üzerinde etkide bulunan en önemli sosyal kurumlardan biridir.

Kaynaklar

- Acar, Y. B. ve H. Acar. (2013). Sistem Kuramı-Ekolojik Sistem Kuramı ve Sosyal Hizmet: Temel Kavramlar ve Farklılıklar. *Toplum ve Sosyal Hizmet*. 13(1). (29-35).
- Adler, A. (2014). *Yaşamın Anlamı ve Amacı*. (Çev.: Kamuran Şipal). İstanbul: Say Yay.
- Aydın C., Kaya M. ve Peker H.. (2015). Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (38). (39-55).
- Bilgin N. (2003). *Sosyal Psikoloji Sözlüğü Kavramlar, Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yay.
- Demirel E.T. (2013). Yaşam Amaçlarının Girişimcilik Düşüncesini Biçimlendirmesi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. 12 (45). (123-143).
- Demirel H.G., Demirel E.T. ve Düşükcan M. (2012). Yaşam Amaçları ve Meslek Seçimi: Üniversite Öğrencileri Örneği. 1. *Ulusal Ünye İ.İ.B.F İşletmecilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (325-336).
- Eagleton, T. (2017). *Hayatın Anlamı*. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Frankl V.E. (1992). *Man's Search for Meaning An Intruduction to Logotherapy*. Boston: Beacon Press.
- Giddens A. (1993). *Sociology. Cambridge*. UK: Polity Press
- Giddens A. ve Sutton P.W. (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. (Çev.: Ali Esgin). Ankara: Phoenix Yay.
- The Grant Study and the Glueck Study. (2014). Harvard Second Generation Study <http://www.adultdevelopmentstudy.org/grantandglueckstudy>. Erişim Tarihi: 15.10.2018
- İlhan T. (2009). Üniversite Öğrencilerinin Benlik Uyumu Modeli Yaşam Amaçları, Temel Psikolojik İhtiyaçlar ve Öznel İyi Oluş. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara
- İsen G. ve Batmaz V. (2006). *Ben ve Toplum*. İstanbul: Salyangoz Yay.
- Jary D. ve Jary J. (1991). *The Harper Collins Dictionary of Sociology*. Newyork : Harper Perennial A Division of Harper Collins Publishers.

- Kağıtçıbaşı Ç. (2010). *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi Kültürel Psikoloji*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yay.
- Karataş, Z. (2015). Manevi Sosyal Hizmet Yaklaşımı. *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Yaklaşımı Dergisi*.1(1). (3-15).
- Neugarten B., Havighurst R.J. ve Tobin S.S. (1961). The Measurement of the Life Satisfaction. *Journal of Gerontology*. (16). (134-143). <https://academic.oup.com/geronj/article-abstract/16/2/134/563493/The-Measurement-of-Life-Satisfaction?redirectedFrom=fulltext>. Erişim Tarihi: 20 Şubat 2018.
- Sayın Ö. (1990). *Aile Sosyolojisi (Ailenin Toplumdaki Yeri)*. İzmir: Ege Üniv. Basımevi
- Schopenhauer A. (2007). *Merhamet*. (Çev.: Zekâi Kocatürk). İstanbul: Dergâh Yay.
- Sheafor, B. W. ve Horejsi, C. J. ((2015). *Sosyal Hizmet Uygulaması Temel Teknikler ve İlkeler*. Ankara: Nika Yay.
- Slattery M. (2007). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Yay.Haz.: Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz). Bursa: Sentez Yay.
- Sümer N. (2012). Ana Babalık ve Bağlanma. (Der.: Melike Sayıl ve Bilge Selçuk) *Ana Babalık: Kuram ve Araştırma* içinde. İstanbul: Koç Üniversitesi Yay.
- Sümer, N. (2015). *Dinlerde İntihar Şehitlik ve Ötanazi*. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- TDK. (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Teater B. (2014). *Sosyal Hizmet Kuram ve Yöntemleri*. (Çev. Ed.: Abdullah Karatay). Ankara: Nika Yayınları.
- Tolstoy. (2015). *Yaşamın Anlamı*. (Yay. Haz.: Hasan Murat Başbay). İstanbul: Turna Yay.
- Yavuzer H. (2009). *Ana-Baba ve Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yeşilkayalı, E. (2016). Sosyal Çalışmada Maneviyata Duyarlı Müdahale. *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*. 53. (227-237).
- Yıldırım Ş. ve Şahin F. (2015). Yaşlılık ve Sosyal Hizmet, Harun Ceylan (Ed.), *Modern Hayat ve Yaşlılık* içinde 55-96, Ankara: Nobel Akademik Yay.

Recep Yıldız - Sadık Emecen

Zastrow, C. (2014). Sosyal Hizmete Giriş. (Çev. Ed.): Durdu Baran
Çiftçi. Ankara: Nika Yay.

Kitap Değerlendirmesi

Mit, Ritüel ve Söz
Yazar: Jack GOODY
(Küre Yayınları, 2017)

Dr. Elmas Karakaş

Dünyanın önde gelen antropolog ve tarihçilerinden Jack Goody'nin sosyal antropoloji, tarih gibi alanlarda yazmış olduğu kitaplarından büyük bir kısmı Türkçeye kazandırılmıştır. Bunlardan biri de 2010 yılında *Myth, Ritual and the Oral* adıyla yayımlanan ve 2017 yılında Damla Sezgi tarafından Türkçeye kazandırılan *Mit, Ritüel ve Söz* isimli kitabıdır. Eser Küre yayınları tarafından basılmıştır.

Kariyerinin büyük bir bölümünü Kuzey Gana, LoDagaa'daki Bagre mitini kaydetmeye adanmış olan Goody, mitin ilk derlemesini 1972 yılında *The Myth Of The Bagre* adıyla yayımlamıştır. Fakat zaman içinde teknolojik gelişmelerle birlikte ses kayıt cihazlarının ortaya çıkması Goody'e miti tekrar tekrar kayda alma imkânı tanımış; kayıt sonucu ortaya çıkan veriler yazarı genel mit tanımları üzerinde düşünmeye itmiştir. Bununla birlikte yazısız toplumlara özgü diğer sözlü kültür unsurları da tartışılmış; yazar yerinden ettiği bazı kavramlar için yeni önerilerde bulunmuştur. Bu anlamda alan araştırmacılarına farklı bir bakış açısı sunan bir kitap olduğu söylenebilir.

Mit, Ritüel ve Söz içerik olarak 9 ana bölümden ve ekler kısmında bulunan Kuzey Gana'daki halk hikâyelerinden oluşmaktadır. *Giriş* bölümü yazarın Bagre miti özelinde genel mit tanımlarını

tartıştığı bölümdür. Mitler ve ritüeller Avrupa merkezli dünya görüşünün dışında yer alan anlatılar olarak ilkel toplumların özellikleri olarak tanımlanmışlardır. Kabaca irrasyonel olarak nitelendirilen bu anlatılar temellerinde belirli bir mantıkî sistem barındırmakta; dahası “ilkel” olarak adlandırılan bu toplumlar kendi ritüellerini rasyonel ve irrasyonel olarak ayırmaktadır. Dolayısıyla Batı merkezli bir bakış açısıyla mitlerin ya da ritüellerin kesin tanımlarından bahsetmek mümkün değildir. Olsa olsa mitlerin özelliklerinden bahsedilebilir. Bu ayrımla esere giriş yapan yazar bundan sonra genel mit tanımlarını tartışmaya açar. Tanımlardan ilki, mitleri her şeyin başlangıcını anlatan hikâyeler olarak sınırlandırır. Fakat bu, anlatıyı tek bir forma indirgediğimizde mümkün olabilir. Anlatının çeşitlemeleri başlangıca dair farklı veriler sunabilir ama ortak bir çerçeve içerisinde gerçekleşir. Anlatılar yazılı olarak ilerlemediği için de gerçek anlatıya ulaşma imkânsızdır. Burada kaçınılmaz olarak şu soruyu sormak gerekecektir: Esas anlatı hangisidir? Üstelik bu çeşitlemeler, kitabın ilerleyen bölümlerinde üzerinde genişçe durulacağı üzere anlatıda kökten değişikliklere sebep olabilecek düzeydedir.

İkinci tanım olarak miti doğaüstü öğelerle açıklamaya çalışan ve onu bir çeşit mitolojiye dönüştüren tanımlardan bahsedilebilir. Lévi-Strauss tek bir mitin sosyal ve aşkınsal yönü üzerinde inceleme yaparken zamanla kıtalar arası dönüşümünü de içine alacak şekilde genişletmiştir. Birçok kaynaktan derlenerek oluşturulmuş bu bütüncül tek mit, mitoloji olarak tanımlanmaktadır. Mitler kıtalararası farklılıklar gösterebilir.

Kimileri ise herhangi bir hikâyenin farklı varyasyonlarını mit olarak tanımlar. Strauss aynı kültür alanından çıkan bütün varyasyonların birbirinin çeşitlemesi olduğunu varsayar. Yapısalcı analizler de temelde bu görüşten hareketle mitlerin temelinde bulunduğunu varsaydığı yasaları bulmaya çalışır. Yazar ise Bagre mitinde yaşadığı deneyimden hareketle mitin tek bir dünya görüşünün değil, anlatıcıdan anlatıcıya farklılık gösteren ve çeşitlenen bir deneyimin ürünü olduğunu söyler. Strauss’un yapısalcı metodunun yazılı olmayan ve çeşitlemeleriyle değişen sözlü anlatılara cevap vermesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü Bagre

örneğinde olduğu gibi her anlatı öncekinin tekrarı ya da çeşitlemesi değil anlatıcı tarafından yeniden üretimidir. Bu da aslında anlatının herhangi bir örneği ile muhatap olunduğunu gösterir. Yazar Gana’da yaptığı çalışmalarda aşkınsal dünyaya dair anlatıların zaman içindeki sürekliliğinden ziyade imgelemin serbestisi içinde çeşitlenen bir anlatı tipinin dikkatini çektiğini söyler.

Eserin birinci bölümünde ise ritüel ve din terimleri tartışmaya açılır. Bu iki terimle ilgili olarak sosyal bilimlerde Durkheim’ın görüşleri esas kabul edilmektedir. Durkheim tüm halkları radikal bir biçimde kutsal ve profan olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Aynı karşıtlığı din ve büyü arasında da kurmaktadır; fakat alan araştırması bu tür sınıflandırmaların itibarlığını göstermektedir. Yine Taylor dinin bir çeşit animizm olduğunu söyleyecektir. Birçok noktadan eleştiriye açık olan bu görüşün yanında Radcliff-Brown din ve büyü odağında, dini alana ait olmayan eylemlere ritüel adını verir. Ritüeli büyüsel olana yaklaştıran bu tanım yazar tarafından eleştirilir. Goody’e göre, diğer tüm Avrupa merkezli yaklaşımlar gibi bu yaklaşım da tasarlanan bir kalıbın Batı dışı diğer toplumlara giydirilmek istenmesidir. Araştırmacılar gözlemedikleri eylemlerin sembolik anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışırken edimcinin verdiği verilerle değil, daha çok kendilerinin yükledikleri anlama ilgilidirler.

İkinci bölüm genel bir ifade ile “sözlü literatür” olarak tanımlanan mitler ve yazarın verdiği isimle “standartlaşmış sözlü formlar” üzerinde yürütülmüştür. Sözlü verimler için “literatür” kelimesinin kullanılması –her ne kadar o alanda üretilmiş bütün verimleri ifade eden bir kelime olarak kullanılageliyor olsa da- tartışılması gereken bir konudur. Zira, literatür kelimesi “litera” (harf) kökünden gelmesi dolayısıyla yazılı kültürle ilişkiyi işaret etmektedir. Bu yüzden yazar, yazısız toplumlarda ortaya çıkan bu verimler için “standartlaşmış sözlü formlar” tanımı önermektedir. Kitap boyunca da, yazının bulunmadığı toplumlarda görülen anlatılar için bu tanımı kullanır. Yazılı toplumlarda ise literatür kelimesini kullanmaya devam eder. Bu bölümde dikkat çektiği diğer husus, bu toplumlarda halk hikâyelerinin konumudur. Çoğunlukla çocuk literatüründe değerlendirilen bu anlatılar, anlatının ortaya

çiktiğı toplumlarda zaman zaman mitlerle karıştırılmıştır. Ancak dışarıdan bakan bir gözlemci aradaki farkı ayırt edebilir.

Sözlü formlar, yazının genel geçer olarak yayıldığı döneme kadar hakim türler olmuşlardır. Yazıyla kayıt altına alınan formların değişime uğramaları minimuma inmiştir. Bunun diğer bir etkisi ise, yatay düzlemde değişimin yavaşlamasının dikey düzlemde retoriğe imkân sağlamasıdır. Bu anlamda destanlardan da söz etmektedir. Sözlü kültürlerin bir özelliği olarak görülen destanların aslında savaşçı toplumların edebî verimleri olduğu görülmüştür. Halk hikâyeleri de ilkel toplumların düşünce yapılarını ele veren anlatılar olmaktan uzaktır. Alan tecrübeleri bu anlatıların daha çok çocuklar için olduğunu kanıtlamıştır. Halk hikâyelerine dair bu değini, “Halk Hikâyesi ve Kültürel Tarih” başlıklı bölümde tekrar gündeme gelecektir. Yazısız sözlü kültürlerdeki bu türlerle eşlik eden performanslardan da söz etmek gerekecektir. *“Her türün kendine has bir performans bağlamı, mekânı, zamanı, oyuncularını ve amaçları bulunmaktadır”* (Goody 2017: 68). Bu bölümde tekrar sınırları çizilen sözlü formlar eserin dördüncü bölümünde de tartışılmaya devam edilir. Tartışma sözlü kültürlerin nesilden nesile değişmeden aktarılmasına dair kanıya yöneliktir. Yazarın LoDagaa’daki 20 yılı aşan Bagre tecrübesi bunun kanıtı niteliğindedir. Çeşitlemeler dünya görüşünün değişmesi düzeyindedir. Aynı değişim diğer formlarla birlikte din ve ritüellerde de görülmektedir. Topluluklar arasındaki coğrafî uzaklık ile ritüellerin uygulanış aralığı arasındaki süre değişimi zorunlu kılmaktadır; çünkü tümüyle yazısız bu toplumlarda yazının kayıt altına aldığı bir biçim yoktur.

Tüm bu tartışmalardan sonra, altıncı bölümde yazarın teorisine zemin hazırlayan Bagre mitine doğru gelinmektedir. Kabile ya da küçük devletler şeklinde örgütlenen ilkel toplumlarda üç ana kategori bulunmaktadır: İnsanlar, hayvanlar ve tanrılar. Tüm sözlü kültür ürünleri de bunlar etrafında dönmektedir. Bagre miti de bunlardan biridir. Goody bu miti ilk olarak 1949 yılında yazılı olarak kayıt altına almıştır. Yazar burada şu soruyu sorar: *“Bagre’nin sosyal bilimler ve genel olarak beşerî bilimler açısından önem teşkil ettiğini neden düşünmeliyiz?”* (s. 121)

Yedinci bölümde “Tüm Çeşitliliğiyle Bagre” başlığında ele alınan Bagre, LoDagaa ve çevresindeki yöre halklarının kurmuş olduğu gizli bir örgütlenmedir. Burada belirli ritüellerle icra edilen Bagre’nin ses kayıt cihazlarıyla elde edilen çeşitlemeleri belirli bir anlatıyla toplumsal yapı arasında bağ kuran kanıyı kırmaktadır. Böyle bir durumda seçilecek herhangi bir anlatı, anlatılar içinde yer alan herhangi bir anlatı (bir bütünün parçası ya da merkezi olmayıp) olacağından anlamsal bir öz aramak çok da mümkün olmayacaktır. Küçük değişikliklerle ilerleyen değil, sürekli üretilen bir kültür söz konusudur.

Sekizinci bölüm, sözlü kültürler ve yazı ilişkisine dairdir. Yazar burada kışkırtıcı bir görüş bildirir. Jack Goody’ye göre anlatisallık, kurgusallık sözlü kültürlerin önde gelen özelliklerinden değildir. Bunlar daha çok yazılı kültürlerle ilişkilidir. Sözlü kültürler daha çok ritüel ve seremonileri odağa alır. Bu anlamda roman türünün ortaya çıkışını örnek verir. Yazının yaygınlaştığı ve matbaanın ortaya çıktığı dönemde söz konusu edilen roman türü ile birlikte mitler yerini romana bırakmıştır. Yazar görüşünü, romanın Avrupa ile eşzamanlı olarak Çin’de ortaya çıkmasıyla desteklemektedir. Buradan hareketle kurgusal türlerin sözlü kültürlerle has özellikler olmadığı söylenebilir.

Yazı ve söz arasındaki ilişkiye dair değinilen son husus, yazının hafıza üzerindeki etkisine dairdir. Sözlü kültürlerde yer alan çoğunlukla anlatıya eşlik eden bir melodi ya da ritmik yapı ile sağlanan bir düzenle hafızaya alınan anlatılar, yazının egemenliği ile birlikte yerini hikâye ve roman gibi daha uzun metinlere bırakmıştır.

Jack Goody’nin bu kitabı antropolojinin genel kabullerini sorgulamakla birlikte Bagre mitinde yaşadığı alan tecrübesi ile birlikte yeni öneriler de sunabilen bir kitap olması dolayısıyla dikkate değer görünmektedir. Kitap, ön kabullerle alana yönelmenin yanıltıcılığını işaret etmesi ve bunu bir tecrübeyle desteklemesi bakımından da öneme haizdir. Jack Goody’nin pek çok kitabında olduğu gibi *Mit, Ritüel ve Söz*’de de kültür bilimiyle uğraşan Türkiye akademisyenlerini ufuk açıcı tartışmalar beklemektedir.