

# Kültür

Journal of Cultural Studies

## Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2651-3145

Yıl: 2020 Sayı: 6 | [dergipark.gov.tr/kulturder](http://dergipark.gov.tr/kulturder)

Benovse RZAYEVA  
Cumali UTAŞ  
Gökhan BAKIR  
Gülsüm TARÇIN  
İlkyaz YILDIZ  
Meltem BALI  
Oğuz ÖZTOSUN  
Onur KURALAY  
Ozan Can YILMAZ  
Ömer Kemal GÜLTEKİN  
Özlem Türe ABACI  
Tahir AŞİROV  
Tuğba AYDOĞAN  
Tuncer YILMAZ  
Ufuk AYMAZ  
Zeliha DURAN

KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

6



**KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**  
Journal of Cultural Studies

**ISSN: 2651-3145 / e-ISSN: 2687-5241**

Yıl/Year: 3, Sayı/Issue: 6  
(Eylül/September, 2020)

**Sahibi/Owner**

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU

**Editör/Editor**

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU  
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)

**Editör Yardımcıları/Co-Editors**

Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Alfina SİBGATULLİNA (Rusya Bilimler Akademisi-Rusya)  
Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Almas ŞEYHULOV (Başkurt Devlet Üniversitesi-Rusya)  
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Bülent BAYRAM (Ahmet Yesevi Üniversitesi-Kazakistan)  
Prof. Dr. Çetin PEKACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Günay KARAAĞAÇ (Ardahan Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet AÇA (Marmara Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Ozan YILMAZ (Sakarya Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY (Milli İlimler Akademisi-Azerbaycan)  
Prof. Dr. Suzan CANHASİ (Priştine Üniversitesi-Kosova)  
Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENE (Vilnius Üniversitesi-Litvanya)

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ (Priştine Üniversitesi-Kosova)  
Doç. Dr. Özkan ÖZTEKTEN (Ege Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Ahmet KESKİN (Samsun Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Arya ARYAN (Tubingen Üniversitesi-Almanya)  
Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Curtis RUNSTEDLER (Tubingen Üniversitesi-Almanya)  
Dr. Elsev BRİNA LOPAR (Prizren Üniversitesi-Kosova)  
Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Sercan H. BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)

**İndeks Sorumlusu/Person in Charge of Indexing**

Dr. Mustafa DİNÇ

**Yabancı Dil Danışmanı/Foreign Language Advisor**

Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA

**Sekreter/Secretary**

Tuğba AYDOĞAN

**Baskı/Print**

Universal Copy Center  
Karadeniz Teknik Üniversitesi  
Kanuni Kampüsü-Trabzon

**İletişim/Contact:**

<https://dergipark.gov.tr/kulturder>

<http://tokuad.org.tr/kad-dergisi>

[kulturarastirmalaridergisi@gmail.com](mailto:kulturarastirmalaridergisi@gmail.com)

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çanakkale

[mehmetaliyolcu@gmail.com](mailto:mehmetaliyolcu@gmail.com) / 0505-5715444

## İndeks Listesi/Index List

MLA, DRJI, ICI, ESJI, SIS, Asos İndeks, Cite Factor, Research Bib

Modern  
Language  
Association

**MLA**



INDEX COPERNICUS  
INTERNATIONAL

**ESJI** Eurasian  
Scientific  
Journal  
Index  
www.ESJIndex.org



Scientific Indexing Services

**ASOS**  
İndeks



CiteFactor  
Academic Scientific Journals



RESEARCHBIB  
ACADEMIC RESOURCE INDEX



Kültür Araştırmaları Dergisi, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında olmak üzere üçer aylık periyotlarla yılda dört kez yayınlanan bilimsel hakemli bir dergidir. Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların hukukî açıdan, dil, bilim açısından sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ise Kültür Araştırmaları Dergisi'ne aittir. Dergide yayınlanan yazıların yayın dili, Türkçe ve İngilizcedir. Dergide yayınlanan her makalede okuyuculara, gayri ticari olmak koşuluyla okuma, indirme, kopyalama, dağıtma, basma, arama ya da tam metinlerine bağlantı yapma izni verilmektedir. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Kültür Araştırmaları Dergisi, Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirlenmiş uluslararası etik kurallara uymaktadır.



Kültür Araştırmaları Dergisi, Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği'nin maddi ve teknik desteğiyle basılmaktadır.



## **Bu Sayının Hakemleri/Referees of this Issue:**

- Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR (Ankara Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Bülent BAYRAM (Ahmet Yesevi Üniversitesi-Kazakistan)  
Prof. Dr. Cumhuri ASLAN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. İsmet ÇETİN (Gazi Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Kemalettin KUZUCU (Marmara Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet AÇA (Marmara Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Mustafa SEVER (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Rafael CARPINTERO ORTEGA (İstanbul Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ (Ankara Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Aynur ATMACA CAN (Marmara Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Canser KARDAŞ (Muş Alparslan Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Emel KOŞAR (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Erdem ÖZDEMİR (Uludağ Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Hüseyin DURGUT (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Nursel UYANIKER (Marmara Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Ömer SOLAK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Recep TEK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Abonoz KÜÇÜK (Giresun Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Ahmet KESKİN (Samsun Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Azer Banu KEMALOĞLU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Berna AYAZ (Bandırma Onyeddi Eylül Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Cemalettin YAVUZ (Trakya Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Kağan KAYA (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Kübra SARI SEO LECOQ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Mehmet Ertuğ YAVUZ (Yozgat Bozok Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Murat GÜR (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Nagihan ÇETİN (Antalya AKEV Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Reyhan ÖZER TANIYAN (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Tuğrul BALABAN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)



## Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Özlem TÜRE ABACI**.....1  
Affect, Spatial Practices, and the City in Agatha Christie’s “They Came to Baghdad”  
*Agatha Christie’nin “Bağdat’a Geldiler” Adlı Romanında Duygulanım, Uzamsal Bağlantılar ve Kentsel Uzam*
- Tuncer YILMAZ**.....16  
The War of the Innocent and the Victory of the Power: The Great War and “Oh What a Lovely War” by Theatre Workshop  
*Masumların Savaşı ve Gücün Zaferi: Birinci Dünya Savaşı ve Theatre Workshop’un “Oh What A Lovely War”u*
- Ömer Kemal GÜLTEKİN**.....28  
David Hare’s “Stuff Happens”: An Alternative Narrative of Iraq War  
*David Hare’in “Stuff Happens”ı: Alternatif Bir Irak Savaşı Anlatısı*
- Ozan Can YILMAZ**.....66  
What Do Bodies Possess?  
*Bedener Neye Sahiptir?*
- Zeliha DURAN**.....83  
“Estudio En Lila” Romanında İspanyol Toplumunu ve Kadın  
*Spanish Society and Woman in the Novel “Estudio en Lila”*
- Oğuz ÖZTOSUN**.....99  
Klasik Dönem Polonya’da Katolikliğin İnşasına Sosyolojik Bir Yaklaşım  
*A Sociological Approach to Construction of Catholicism in Classical Age Poland*
- Cumali UTAŞ**.....126  
Velayetname ve Halk Anlatımlarından Hareketle Güvenç Abdal’ın Sosyal Rollerini  
*Güvenç Abdal’s Social Roles Based on Velayetname and Folk Narratives*
- İlkyaz YILDIZ**.....150  
Sosyal Medya Salgını: Türkiye’de Korona’nın Mizahi Yönü  
*Social Media Pandemic: Humorous Aspect of Corona in Turkey*

<b>Ufuk AYMAZ</b> .....	173
Kültürel Bellekten Elektronik Ortama: Kültür Aktörlerinin Yeni Varlık Alanı Olarak Hazır Mesajlar	
<i>From Cultural Memory to Electronic Environment: The Ready Messages as a New Present Area of Culture Actors</i>	
<b>Onur KURALAY</b> .....	192
Kayseri Âşıklık Geleneğinde Âşık Mazlum Berrakî	
<i>Âşık Mazlum Berraki in the Tradition Minstrelsy in Kayseri</i>	
<b>Gülsüm TARÇIN</b> .....	203
Kilis Halk Hekimliğinde Tedavi Yöntemleri ve Uygulamaları	
<i>Treatment Methods and Practices in Kilis Folk Medicine</i>	
<b>Meltem BALI</b> .....	225
Kamusal Mekânın Göstergibilim Bağlamında İncelenmesi: İstanbul Eyüp Sultan Meydanı	
<i>The Research of Public Place in the Context of Semiology: The Square of Eyüp Sultan in İstanbul</i>	
<b><u>Derleme Makaleleri / Review Articles</u></b>	
<b>Benovse RZAYEVA</b> .....	243
Azerbaycan Muğam Mirasının Notasyon Tarihi	
<i>Notation History of the Azerbaijan Mugham Heritage</i>	
<b><u>Çeviriler / Translations</u></b>	
<b>Carol DELANEY</b> (Çev. Gökhan BAKIR).....	253
Dini ve Dünyevi “Hac”	
<i>The “Hajj”: Sacred and Secular</i>	
<b>Dorothy NOYES</b> (Çev. Tuğba AYDOĞAN).....	281
Mütevazı Teori	
<i>Humble Theory</i>	
<b><u>Kitap İncelemeleri / Book Reviews</u></b>	
<b>Tahir AŞIROV</b> .....	288
Türkmen’in Ünlü Şairlerinden Seydî’nin Şiirleri	
<i>Poems of Seydî, One of the Famous Poets of Turkmen</i>	
<b>Etik İlkeler, Yayın Politikası, Yazım Kuralları</b> .....	294

Saygıdeğer okurlar,

12 araştırma makalesi, 1 derleme makalesi, 2 çeviri ve 1 kitap incelemesi içeren Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 6. sayısı ile karşınızdayız. Bu sayımızda Batı edebiyatları ve antropoloji alanlarından 4 İngilizce makale; ayrıca folklor, dinler tarihi, edebiyat, sosyal medya, müzik ve kent araştırmaları ile ilgili Türkçe makalelere yer verdik. 1926 yılında Türkmenistan'da yayımlanan bir kitaba dair inceleme yazısı ile Amerikan antropoloji ve folklor araştırmacıları Delaney ve Noyes'dan çeviriler siz değerli okuyucularımızın dikkatine sunulmuştur. Keyifle okuyacağınızı umuyoruz.

Dergimizin yayınlandığı TÜBİTAK Dergipark platformunda Temmuz ayında yapısal değişiklikler hayata geçirildi. Dergimize makale gönderme, etik kurallara riayet ve hakemlik süreçleri artık daha şeffaf ve denetlenebilir hale gelmiştir. Nitekim ulusal TR Dizin'in Dergipark ile eşgüdümlü hareket edecek olması bu değişiklikleri gerekli kılmaktaydı. Yeni sürece editörlüğümüz, sekreteryamız ve kurullarımız hızlıca adapte olmuştur. Son zamanlarda dergimize çeşitli bilim alanlarından çok sayıda makale başvurusu yapıldığı için önümüzdeki sayılar için "alan editörleri" atamayı ve hakem havuzumuzu daha da genişletmeyi düşünüyoruz. Ayrıca uluslararası dergi olma hedefimiz kapsamında hakemlikler için Avrupa ve Amerikan üniversitelerinden uzman hocalarımızla temastlarımız devam etmektedir. Daha önce TR Dizin'in gerekli kıldığı saha çalışmalarında Etik Kurul belgesi bu sayımızda bir makale için alınmış olup yazarlar için örnek teşkil etmesi açısından makale ekinde bu belgeye yer verilmiştir. Bu sayımızda, daha önceki sayımızda olduğu gibi, makaleler için DOI numarası temin edilmiştir. Yine çeşitli indekslerin yanında TR Dizin izleme sürecinde olduğumuzu bir kez daha belirtmek isteriz.

2018'de yayın hayatında başlayan dergimiz, kısa zamanda kültür bilimlerinde bir okul olma yolunda başarılı bir şekilde ilerlemektedir. Dünya değişmektedir ve bu değişim mutlaka akademiye de içine alacaktır. Yayın kalitemizi her geçen gün artırarak akademik platformlarda genç meslektaşlarımızın, lisansüstü öğrencilerimizin sesi olmaya devam edeceğiz. Dergimize olan yoğun ilginiz bizi daha iyi işler yapmak için motive etmektedir. Bu sayıda makalesi olan yazarlarımıza ve makalelerin değerli hakemlerine ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Aralık 2020'de yayınlanacak olan 7. sayıda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Editör





## AFFECT, SPATIAL PRACTICES, AND THE CITY IN AGATHA CHRISTIE'S "THEY CAME TO BAGHDAD"

Agatha Christie'nin "Bağdat'a Geldiler" Adlı Romanında Duygulanım,  
Uzamsal Bağlantılar ve Kentsel Uzam

Özlem TÜRE ABACI\*

### ABSTRACT

*They Came to Baghdad* (1951), one of Agatha Christie's mid-career books, could be categorized as a political thriller that unravels the ideological conflicts during the early Cold War period and the fight over Iraqi oil reserves. The scenes of the novel, like an adventure movie alters from a spy hunt to an archaeological theme, then to a romance, and finally a murder story and a thriller, in which fear comes up unexpectedly. Particularly, the setting provides the grounds for the female protagonist of the novel, Victoria Jones, to cross cultural and social boundaries and explore the space as a naïve pseudo-spy working for the international forces in Baghdad. By the lens of Nigel Thrift's concept of "affective cities" and "spatialities of feeling", this paper aims to explore how the setting of the novel—Baghdad—creates an intensive field of conflicting cultural and social forces that inscribe the female body, which runs in parallel with the narrative tactics Christie uses in revealing the affective emplacements of fear, suspicion, increasing levels of anxiety and insecurity in the cityscape. This paper, in other words, offers a spatial analysis of the novel in order to explore how the cityscape is mobilized and altered by the shifting perceptions of it by Victoria Jones while she defies the patriarchal demarcations of space. Through her adventures, it becomes possible to comprehend how power is distributed and circulated within this Middle Eastern society.

**Key Words:** Affect, spatialities of feeling, urban space, Baghdad, Agatha Christie.

### ÖZET

Agatha Christie'nin casusluk hikâyelerine örnek teşkil eden *Bağdat'a Geldiler* (1951) adlı romanı, Soğuk Savaş döneminin ilk safhalarında, uluslararası diplomatik çatışmalara ve Irak petrol rezervleri üzerindeki gizli savaşa da ışık tutan siyasi bir arka plana sahip olmakla birlikte türsel açıdan bir gerilim hikâyesi olarak da ele

\* This article is a revised version of a study presented at the 23<sup>rd</sup> METU British Novelists Conference: "Agatha Christie and Her Work" at Middle East Technical University, Ankara, Turkey.

\* Asst. Prof. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Western Languages and Literatures, Çanakkale/Turkey. E-mail: ozlemturea-baci@comu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-0033-0937.



This article was checked by Turnitin.

alınabilir. Romanın sahneleri, casus kovalamacılarından Orta Doğu'daki arkeolojik kazı alanlarına, gülünç bir aşk hikâyesinden cinayet öyküsüne beklenmedik bir hızla geçiş yapmakta, Christie'nin alışlageldik dedektif öykülerinden farklılaşmaktadır. Agatha Christie'nin romanları türsel açıdan çeşitli çalışmalara konu olmuştur ancak, bu çalışma, söz konusu romanı türsel ve biçimsel açıdan incelemek yerine, uzam kuramlarını kullanarak Orta Doğu'nun konumlandırılışını incelemeyi hedeflemektedir. Öykünün uzamı, hikâyenin ana kahramanı Victoria Jones'un kültürel ve toplumsal sınırları aşmasına imkân sağlamakla birlikte, Bağdat'ta konuşlanan uluslararası güç odaklarının planlarını aydınlatma konusunda imkan sağlamaktadır. Bu çalışma, Nigel Thrift'in şehir, birey ve duygulanım arasındaki ilişkiye dikkat çektiği çalışmalarına dayanarak, Bağdat'ı "akışkan bir şehir" olarak incelemekte, romanın türsel özellikleriyle de örtüşen korku, kuşku, kaygı, güvenlik ihtiyacı, yer-yön kaybı gibi uzam (*space*) ve beden (*corporeality*) arasındaki duygulanımsal bağları (*affective relations*) incelemeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Duygulanım, uzamsal duygulanım, kentsel mekân, Bağdat, Agatha Christie.

## Introduction

Along with novels such as *Destination Unknown* (1955) and *Passenger to Frankfurt* (1970), *They Came to Baghdad* (1951) is usually categorized as one of Agatha Christie's espionage novels overlapping with the sub-genre of political thrillers. Set in Baghdad in the early 50s, it unravels the ideological conflicts between competing nations and the operations of several intelligence services to sabotage the upcoming meeting of world leaders in a Middle Eastern setting. The novel offers us a parade of spies, intelligence officers, field agents and international bankers, as well as, other Western subjects who lead the politics in the Middle East in the first phase of the Cold War period. Meanwhile, the espionage theme is skilfully blended with a murder story, an adventure motif and pseudo-romance qualities, then a few scenes about archaeological sites. Christie dedicates the novel "[t]o all [her] friends in Baghdad", the city she became familiar with due to her husband's archaeological work in the Middle East in the late 1920s. Having such a close contact with the city of Baghdad and other Middle Eastern locales, Christie relished in using these places as the setting of several of her novels. The use of "exotic locales", as Matthew Bunson argues, is one of Christie's "strongest devices" in her fiction (2000: 141). Against the backdrop of Nigel Thrift's envisioning of "affective cities" and "spatialities of feeling", this paper aims to explore how the setting of the novel—Baghdad—creates an intensive field of conflicting cultural and social forces that inscribe the female body, which

runs in parallel with the foregrounding of the major affective qualities of a thriller such as fear, suspicion, increasing levels of anxiety and insecurity in the cityscape. Moreover, Christie's choice of a Middle Eastern city provides the grounds for the female protagonist, Victoria Jones, to cross cultural and social boundaries and explore the space as a naïve spy working for the international forces in Baghdad. The spatial references in the novel are closely interlinked with the affective representations of the city, which enables a disruption of predefined gender, ethnic, and class hierarchies in this non-Western locale. The spatial analysis of the novel by the lens of Nigel Thrift's discussions, therefore, follows the protagonist's trajectory, her performative engagements with a series of enclosed and public spaces in Iraq.

In his seminal book, *Non-representational Theory: Space, Politics, Affect*, Nigel Thrift describes cities as "maelstroms of affect" and presents 'affect' as one of the "vital elements of cities" (2008: 171). These affects become manifest both in the events mobilizing large number of people such as "the mass hysteria occasioned by the death of Princess Diana ... or the deafening roar from a sports stadium" and in everyday urban practices like "the mundane emotional labour of the workplace, the frustrated shouts and gestures of road rage, the delighted laughter of children as they tour a theme park" (2008: 171). With the recent affective turn in spatial studies, Thrift admits that the term has gained multifarious uses in different fields and meant "a lot of different things" (2008: 175): "words like emotion and feeling, and a consequent repertoire of terms like hatred, shame, envy, fear, disgust, anger, embarrassment, sorrow, grief, anguish, love, happiness, joy, hope, wonder..." (2008: 175). Such emotions are accompanied by a perpetual movement or vigour in the cityscape, "continually on the boil, rising here, subsiding there" (2008: 171). The understanding of affective cities relies heavily on relationality, the interactions between a human/non-human body and the cityscape, which sort of produces a renewed understanding of identity and spatial practices. The focus on the body and emotions revealed precognitively prepare the ground of reconfigurations of selves or appropriation of the cities through their emotive capacities. By contending that "body practices rely on the emotions as vital element of the body's apprehension of the world" and sensations being "a vital part of the body's anticipation of the moment," Thrift seems to be introducing a post-Cartesian understanding of how emotions matter in making sense of the cityscapes at large (2008: 187). Thrift clearly locates his argument in urbanism and spatial studies; how-

ever, he also draws attention to the significance of literary works in uncovering the qualities of affective cities. Accordingly, he suggests that, in order to understand the affective realm of cities, “it is necessary to resort to the pages of novels and the tracklines of poems” (Thrift, 2008: 171). Charles Altieri’s definition of affect might also inform us about the term’s relation to the literary scholarship: “immediate modes of sensual responsiveness to the world characterized by an accompanying imaginative dimension” (2003: 2). Such a definition might illuminate Thrift’s efforts to understand the spatial organization of feelings in literary works as in literature such a connection might be discovered when those “feelings are based upon how [a particular character] experience[s] the presence of boundaries and the force of the relational fields that these boundaries activate” (Thrift, 2008: 241).

### ***They Came to Baghdad***

In *They Came to Baghdad*, the main action centres around the upcoming meeting of world leaders in Baghdad, the city revealed through the perspective of the female protagonist of the novel who starts an adventure after one of the daftest romance stories. Victoria Jones is introduced having a simple life in London as a short-hand typist, without a family or close circle of friends. Recently fired from her job in the opening chapters, she encounters a man named Edward Goring at Fitzgerald Gardens and rather brusquely learns that he is flying to Baghdad the other day to work as a personal assistant for a mysterious man named Dr. Rathbone and expected to “fraternize” with a “kind of glorified youth movement—all nations together in a united drive for uplift” (Christie, 2011: 20). After a ten-minute talk, she is convinced that Edward is the one and she should follow her heart and go after him. Adopting a fake identity and with help from a disabled couple, she arranges a flight to Baghdad as a caregiver and books a room at the Tio Hotel, where most of the European guests choose to stay. Quite directionless, her decision to follow and find Edward in Baghdad dominates the first half of the book, eventually making her an important eyewitness of the murder of a British spy and immediately targeted by secret organization named The Olive Branch. So, her quest after Edward in this hostile setting provides us with a series of spaces without a coherent order: The Tio Hotel named after its owner Marcus Tio, the riverbanks of Tigris, the hectic business streets of Baghdad, the Copper Bazaar, the British Consulate garden by the Shatt el Arab, the ancient city of Babylon, Tell Aswad, and so forth. Through these disconnected spaces, the city of Baghdad and the Middle Eastern landscape are revealed as a

meeting point of cultures, international forces and several organizations run by “ambitious masterminds rising from the confusion and unrest of a transnational world” (Wang, 2012: 2).

What makes Christie’s espionage story interesting itself is not Victoria Jones’s fruitless pursuit after Edward, but how she experiences the space through its affective qualities and discovers the boundaries that she has to cross in a largely male-dominated space and among predominantly Western secret agents. In time, Jones develops an affective image of the city—[through] her feelings and emotions about places or having “a cognitive map” of it from a gendered perspective as Thrift terms (2008: 374). Such a cognitive map embodies the city’s heterogenous elements situated within “tangled threads of threads with no easy beginnings or endings” (Amin and Thrift, 2017: 68). Christie’s intrusive narrator pays great attention to describe Victoria Jones’ mood before she leaves for Baghdad. Her feelings at the airport before the flight has been described with sheer happiness and excitement—the airport being the liminal point that she has to cross to meet the new and the unknown. Victoria has been advised by more experienced travellers like Mr. and Mrs. Clipp about lack of hygiene, disorderly urban space, and uncivilized manner of people in the Middle East from an Orientalist perspective: “—and nothing really clean if you know what I mean. I’m always very very careful what I eat. The filth of the streets and the bazaars you wouldn’t believe. And the unhygienic rags the people wear ... you just couldn’t call them toilets at all!” (Christie, 2011: 64). Victoria disregards these obviously prejudiced remarks about Iraq and Iraqi people, as the narrator notes, with a “sense of glamour ... undimmed” (Christie, 2011: 64). When she hears the announcement about boarding, particularly the names of the cities “Cairo, Baghdad and Tehran,” Victoria naively dreams of them as magical places to discover as a Western traveller: “Magic names, magic words ... Trivial boring everyday happenings! And now: Cairo, Baghdad, Tehran—all the romance of the glorious East (and Edward at the end of it)” (Christie, 2011: 64). Here, she is romanticizing and orientalising the East, simultaneously, showing us how naïve and youthful her thoughts about adventure and travel are.

It is quite clear that the terms “adventure” and “travel” are overburdened by Western imperial past and the gendered nature of previous travel accounts in Western fictional/non-fictional narratives. Therefore, Christie’s approach to the quest or the adventure theme in the novel can be read as a parody of the adventure stories of the entitled, white, European, and male hero. Such characters are usually depicted as leaving the

so-called “civilized” European city to explore the unknown, the other, or the dark corners of the world for material profit, more knowledge, battalions or the mission of civilization, as “the white man’s burden” (Kipling, 2013: 111). Victoria’s hasty decision and motivation to embark on a journey not only provides us with a subverted travel trope but also a wide array of material for the spatial discussion of the story from a non-privileged, unemployed, penniless female figure whose adventure finally fails to represent masculinized rites of passage. Victoria Jones is not totally aware of what awaits her in Baghdad and does not undergo a spiritual awakening after what she experiences. Her so-called desire for “adventure” turns into an inevitable survival story after she becomes the eyewitness of Agent Carmichael’s murder. Though rather listlessly, she learns to read the codes of this new city, particularly depending on her intuition rather than methodical reasoning—a quality usually associated with male detectives in crime fiction—which is frequently juxtaposed with Edward’s chess-moves to prey Victoria.

The narrator’s accounts of Iraq given through free indirect speech after the protagonist lands in Baghdad do not offer us a formerly romanticised vision of a mystical East. The dull plot of the story is yet energized by the descriptions of this affective city which has speed and movement of its own. The protagonist’s body is located within a set of flows, “disjointedly connected to random others and objects through the city’s spatio-temporal layout” (Grosz, 1995: 387). In the following passage, the mundane rhythms of public spaces in the city are invoked by powerful tactile and auditory senses. The narrator zooms into another major character, Agent Carmichael, through external focalization and describes the chaotic street life as he moves through the bazaar:

“Here all was noise and movement. Energetic tribes—men strode along pushing others out of their way—laden donkeys made their way along, their drivers calling out raucously. *Balek—balek...* Children quarrelled and squealed and ran after Europeans calling hopefully, *Baksheesh, madame, Baksheesh. Meskin—meskin. ...* Here the produce of the West and the East were equally for sale side by side.” (Christie, 2011: 46).

All these sounds “form their own acoustic ecology, noises which become their own associative landscapes intensifying and fading” as Victoria Jones and other European travellers try to comprehend the sensuous intake (Amin and Thrift, 2017: 52). The character’s immediate emotional responses are prompted through an affective language to prepare the

grounds for Jones' entry into the espionage story: "growing uneasiness," "a vague sense of menace," "indefinable certainty of danger," "Once more he was on his own, in hostile country... There were enemies to fear within the system" (Christie, 2011: 46, 49). Thus, the "acoustic ecology" of Baghdad in the early chapters both overlaps with the generic assumptions of an espionage story and estranges the Western newcomers. The noise, the dust, the shouts and roaring of engines in the busy streets of Baghdad re-emerge intermittently as Jones strolls in the cityscape.

Victoria Jones initially finds it hard to "localize herself" in the "city's heterogeneity" and her body remains as a sign of "gendered and ethnic otherness" (Pleßke, 2014: 326). The early days of Jones' stay at the Tio Hotel was mainly based on her state of immobility given the gendered divisions of space for the Western female traveller. As a safe heaven, she chooses to stay at the hotel before she was forced to explore the city and outskirts of it which prove to be utterly dangerous and threatening to her. The narrator notes that her immobility is largely caused by "the smell of *fear*," even "deadly fear," and lack of certainty and transparency since "[n]othing could [be] diagnosed in concrete terms" in Baghdad (Christie, 2011: 52, 53). Jones' anticipation of fear and chaos upon arrival leads to a self-imposed detainment in a small room, which can perhaps be analysed through Doreen Massey's comment on gender relations and the spatial practices:

"From the symbolic meaning of spaces/places and the clearly gendered messages which they transmit, to straightforward exclusion by violence, spaces and places are not only themselves gendered but, in their being so, they both reflect and affect the ways in which gender is constructed and understood. The limitation of women's mobility, in terms both of identity and space, has been in some cultural contexts a crucial means of subordination. Moreover the two things—the limitation on mobility in space, the attempted consignment/ confinement to particular places on the one hand, and the limitation on identity on the other—have been crucially related." (1994: 188).

Jones's initial "otherness" in Baghdad "enhances her alienation from the cityscape" and sometimes, as we understand through external focalization, she reiterates "cultural and racial stereotypes" from a Western female perspective (Pleßke, 2014: 326). It was not easy for Jones to come to terms with the codes of Iraqi society, which firstly looks fascinating to her, then frightening and disorienting.

Her first experience in the cityscape is described through a *mélange* of sounds, smells and kinaesthetic senses, depicting the protagonist astounded in the middle of a dust storm:

“Victoria, breathing in hot choking yellow dust, was unfavourably impressed by Baghdad. From the Airport to the Tio Hotel, her ears had been assailed by continuous and incessant noise. Horns of cars blaring with maddening persistence, voices shouting, whistles blowing, then more deafening senseless blaring of motor horns ... Victoria arrived at the Tio Hotel in *a dazed condition*” (Christie, 2011: 86, emphasis added).

So, Victoria’s initial experience of the city is rather disorienting, marked by her defamiliarization process and making her even more confused in her “adventure.” She immediately questions her preconceptions about the idea of travel as liberating and fascinating, and the city of Baghdad as fully exotic and engulfing place as advertised in travel flyers. The following passage is similarly reflective of the affects associated with her first contact with the city—utter disorientation and puzzlement:

*“Baghdad was entirely unlike her idea of it. A crowded main thoroughfare thronged with people, cars hooting violently, people shouting, European goods for sale in the shop windows, hearty spitting all round her with prodigious throat-clearing as a preliminary. No mysterious Eastern figures, most of the people wore tattered or shabby Western clothes, old army and air force tunics, ... Whining beggars came up to her – women with dirty babies in their arms. The pavement under her feet was uneven with occasional gaping holes. She pursued her way feeling suddenly strange and lost and far from home. Here was no glamour of travel, only confusion”* (Christie, 2011:101, emphasis added).

Her confused state of mind relies heavily on her inability to process all these sensual data that suddenly overwhelm her as an “other”. When she finally arrives at the Tio Hotel from the airport, the accelerated narrative of the first explorations in the cityscape abruptly slows down and the scene focuses on a premature epiphanic moment. The narrator dwells more on the baffling effect of the dust and dust storm and how it produces a feeling of alterity for the protagonist—a process of becoming a “weather beaten Englishwoman”:

“She looked at herself in the glass. The dust had changed her hair from black to a strange reddish brown. She pulled aside a corner of



the curtain and looked out on to a wide balcony which gave on the river. But there was nothing to be seen of the Tigris but a thick yellow haze. A prey to deep depression, Victoria said to herself: ‘What a hateful place’... Prolonged and active ministrations would be required of her here before she could attend to her own cleansing and rehabilitation.” (Christie, 2011: 88).

The city as a place to be explored and engaged through enthusiasm and curiosity leaves the “weather beaten” adventurer with a fading taste and growing disgust. The last part of the passage above makes it clear that she needs to treat and reorient herself before engaging with this odious cityscape again. Therefore, she spends days of seclusion at the Tio Hotel, the seemingly secure place for the European travellers in Baghdad, in which Christie skilfully plays with the feelings of anxiety, fear, and defencelessness as opposed to safety, assurance and invulnerability. The exact locale of the murder, or the triggering action of the story, is set in Victoria’s room. She is disturbed by a hasty knock on the door and an injured man entering her room and asking for help. With the rising tension and a true espionage trope, Victoria’s panic is doubled by another knock and entrance of a couple of agents who violate her privacy, so “[t]he outside has to enter before it can be apart” (Metcalf and Ferguson, 2001: 261). The door which was supposed to protect Victoria from the outside world make the readers realize that “(a)ll doors are reversible, all insides are the outsides of somewhere else” (Metcalf and Ferguson, 2001 :249). The only safe haven of the female protagonist falls apart, blurring the expectations of the security of a confined space and dangers of an unknown cityscape.

The protagonist’s act of continuous walking, her traversing and transgressing the boundaries in the cityscape become the main stylistic narrative quality in *They Came to Baghdad*. As mockingly noted by the narrator—“walking, at least, required no money,” (Christie, 2011: 73)—Jones has to explore most of the city by walking, which allows her to discover and reproduce the “non-representational” aspects of the city. In *The Practice of Everyday Life*, Michel de Certeau argues that the bodies of the walkers in the cityscape “follow the thicks and thins of an urban ‘text’...[and] make use of spaces that cannot be seen” (1984: 93). Thrift is more interested in how Michel de Certeau’s argument foregrounds “‘tactile apprehension and kinesic appropriation’” which results from the act of walking and how the footsteps create “an innumerable collection of singularities” rather than a sequence (de Certeau, 1984: 97). For the walk-

ers, the city might look readable at first; however, the experience of walking is more complicated and productive than it looks:

“Walking affirms, suspects, tries out, transgresses, respects, etc., the trajectories it “speaks.” All the modalities sing a part in this chorus, changing from step to step, stepping in through proportions, sequences, and intensities which vary according to the time, the path taken and the walker. These enunciatory operations are of an unlimited diversity. They therefore cannot be reduced to their graphic trail.” (1984: 99).

Moreover, perambulatory practices of space might manipulate the panoptic control within a cityscape since they allow “manipulations of the fundamental elements of a constructed order,” “plays with spatial organizations” and “creates of them shadow and ambiguity” (de Certeau, 1987: 136). Thrift also points out the fact that affect is usually connected with “perceptual registers like proprioception,” the movements of a corporeal entity, which are hard to grasp through concrete terms (2008: 172). During her walks in the city, Jones is thus not only struggling with the physical qualities of the city—the dust, the noise, moisture, crowd, intricate city planning— but also trying to solve the “new intensities and speeds and the attendant navigations of discipline” associated with the power structure in the city (Thrift, 2008: 189).

Victoria’s early disorientation gradually grows into curiosity and fascination again by improved understanding of the city’s personality and inherent power relations within it. Only then she becomes actively involved with a broader spatial territory than that would be expected from her at the onset of the story. Jones steps out of her hotel room and starts her so-called “quest” after a prolonged period of rehabilitation. Strolling on the Rashid Street with the aim to find the headquarters of the Olive Branch, she discovers the city’s multicultural identity, “intrigued by the mixture of things” and surprised by the variety of goods to serve the needs of “a mixed population” (Christie, 2011: 101). The River Tigris stands as a reminder of her route in the West Bank of the city; through her walks by the river the protagonist observes the class-conscious architectural differences amongst several neighbourhoods. She peeks through the gardens of the opulent houses, discovering “an agreeable air of secrecy” in the more well-to-do parts of the bank; she is fascinated by a courtyard and voyeuristically gazes at the private corners for a deeper knowledge of its domestic spaces (Christie, 2011: 172, 173). On her way to the Beit Melek Ali, also known as the House of King Ali, she later finds herself in a labyrinth-

thine track through “a litter of confusion and dark passages” and “palm gardens in thick groves” (Christie, 2011: 173). The riverbank finally takes her to poorer quarters, the inner city, “a more squalid part” where “tumbledown houses inside rough brickwalls, and small shanties with children playing in the dirt and clouds of flies hanging over garbage heaps” (Christie, 2011: 173). The vivid descriptions of the cityscape are followed by Edward and Victoria’s expedition to the ancient city of Babylon, “vast proud city” which at present “lay dead and abandoned” (Christie, 2011: 175). Their visit to Babylon serves a digression from the main plot of the novel and foregrounds the city’s ancient past to create “a feeling of-of greatness” (Christie, 2011: 176). Nigel Thrift’s argument on affective cities is based on the nature of the capitalist, mainly Western cityscapes, which are “[t]ransfixed by the idea of a totally safe and calculable environment, the capitalist city is fixed and unbending in the face of unexpected events: ‘it has rooted itself in midair’” (Thrift, 2008: 133). The depiction of Baghdad in the novel defies the notions of safety and predictability given the performative nature of the secret organizations. Therefore, the text foregrounds a “self-conscious cityscape” in which nothing is ‘calculable’ and simply controlled, which wonderfully parallels with the generic potentials of the novel (Soja: 2003, 276). In the upcoming chapters, Victoria is kidnapped, taken to an unnamed village in the middle of the desert, and then rescued by Richard Baker and taken to Tell Aswad archaeological site. The events unfolding after Victoria’s capture, escape, refuge at Tell Aswad and reunion with Edward reveal the “hierarchies of nested relations” in a large-scale power game (Amin and Thrift, 2017: 159).

Victoria survives in this threatening space by improving her knowledge of the power axis among the trans-national intelligence services operating under cover and underground organizations to sabotage world peace in Baghdad. Notwithstanding the novel’s simple plot structure, Christie manages to depict the menacing and aggressive nature of multinational “underground networks that infiltrate and permeate the city’s functioning” and that produce “chaotic, deregulated, and unregulatable flows” (Grosz, 1995: 384). The novel actually ends with the so-called meeting of American and Russian leaders, as enigmatically announced in the title of the novel, which utterly alters the image of Baghdad. In *The Intelligible Metropolis*, Nora Pleßke similarly points out how spatial exploration, dominion, and familiarization are intricately linked with hideous, and often corrupt, power structures: “spatial practices implicate power-relations; (sic.) because as tools of spatial arrangement

categorization, organization, and semantisation of space are effective devices of exerting power over social systems and individual people” (2014: 64). The spatial structures in Baghdad, hosting an international secret meeting of the leaders of two conflicting forces of the Cold War period, have been designed and manipulated through trans-national and trans-cultural power structures. Within this scheme, the narrator introduces Baghdad as a space in which Iraqi people themselves do not have any agency over: “Baghdad was transformed. Police lined the streets—police drafted in from outside, the International Police. American and Russian police stood side by side with impassive faces” (Christie, 2011: 274). It is discovered that the setting has another significant function here; it turns into a “smooth space” in Deleuzean sense, space which offers “continuous variation” and simultaneously reinforces the performative nature of secret organizations such as The Olive Branch or trans-national intelligence services (Deleuze and Guattari, 2005: 536). As Mr. Dakin, Victoria’s employer in Baghdad, once explained to Victoria, “the whole system is penetrated and infiltrated with agents” (Christie, 2011: 136). The interconnected urban spaces in *They Came to Baghdad*, thus, enable the spies and the secret agents to manipulate the politics in a non-Western locale, producing a highly risky society. The climactic event, the conference of world leaders finally takes place in the closing chapters, laying bare the underground operations that complicate the Middle Eastern politics and imperialistically claim rights over its riches: “At last the historical Conference had begun. In a small anteroom certain events were taking place which might well alter the course of history” (Christie, 2011: 274). As David Seed argues, such elements of spy fiction “promise the reader access to processes taking place behind official history, to what [Arthur] Conan Doyle describes in one of his stories as ‘that secret history of a nation which is so much more intimate and interesting than its public chronicles’” (2003: 117).

Congruently, Luc Boltanski (2014) argues that there are two competing factors in connecting the real world politics with spy fiction, both of which are closely connected with “forces that *flow* throughout the territory” (22). These forces of “heterogenous components” function whether “on the political level” or through “the workings of capitalism” (Boltanski, 2014: 22). Secrecy and intelligence gathering atmosphere also obscures the demarcations of the public space in the city as “the substance of [heterogenous components’] activity knows no borders” (Boltanski, 2014: 22). Boltanski’s argument illuminates Christie’s highly dangerous interna-

tional networks operating in the novel as they are both establishing a new world order and also trying to make profit “beyond the bounds of civilization” (Christie, 2011: 275). The novel’s long passages and intellectual discussions about the Cold War politics—the clash between the new world order and Communism—serve as the narrative digressions supporting the espionage theme and pronouncing the city’s performative character. So the agents of this “heterogenous components” such as spies, disguised travellers, scientists, bankers, terrorists in *They Came to Baghdad*, actually deterritorialize the nation-state and intentionally manipulate its politics. Their performative actions all over this exoticized setting involve frequent border-crossings and violations of national interests. Christie aims at a realistic portrayal of the early Cold War politics and quite prophetically envisions the present conflict in the Middle East as a result of this espionage work of competing nations. Towards the end of the novel, one of the members in this exclusive meeting, wishfully advocates peace as the ultimate aim of these conferences not only about the Middle Eastern politics, but also the world itself: “We have got to have peace—peace to lick our wounds and make a new world—and to do that we *must* try to understand each other” (Christie, 2011: 277).

### **Conclusion**

By way of conclusion, the affective register of the novel is largely constituted through the female protagonist’s performative engagement with the cityscape and her growing anticipation of the political intensities in a non-Western locale. The cityscape, mainly the central Baghdad, in this respect, is mobilized and altered by the shifting perceptions of it by Victoria Jones while she defies not only the patriarchal but also cultural demarcations of space during her adventures. Despite the fear of the unknown, Victoria Jones tries to comprehend how power is distributed and circulated within this Middle Eastern society, which leads to a discovery that the city of Baghdad is “full of affective energy” (Thrift 57). Jones’ inexperience and artlessness in her espionage work, or sometimes utter stupidity or practicality, seems to be helping her a lot in her frightful exploration of the city. Her development from a naïve reader of space in Baghdad moves from affects of disgust (with the dust and sounds of the city), fear (of the unknown), fascination (spirit of adventure), anxiety (after witnessing the murder) to terror (once held a hostage). Through her reflections on the cityscape, the tacit rules of the city and operating intelligence services are both explored and transgressed. By appropriating her body into this performative environment and through city’s ‘affective en-

ergy,' she evolves into an amateur double-spy and also complicates the generic assumptions about Christie's handling of the crime and espionage theme. Against the backdrop of Edward's insidious intent to exterminate her, she wanders through the hellish circles of the city and manages to survive through her imagination, deceitful personality, and growing anticipation of Baghdad's perilous routes.

## References

- Altieri, Charles (2003). *The Particulars of Rapture: An Aesthetic of the Affects*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Amin, Ash, and Thrift, Nigel (2017). *Seeing like a City*. Cambridge & Malden: Polity.
- Boltanski, Luc (2014). *Mysteries and Conspiracies: Detective Stories, Spy Novels and the Making of Modern Societies*. Cambridge & Malden: Polity.
- Bunson, Matthew (2000). *The Complete Christie: An Agatha Christie Encyclopaedia*. New York: Pocket Books.
- Christie, Agatha (2011). *They Came to Baghdad*. New York & London: Harper.
- de Certeau, Michel (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- de Certeau, Michel (1987). "Practices of Space". *On Signs*. (Ed. Marshall Blonsky). Oxford: Blackwell, 122-45.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (2005). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (Trans. Brian Massumi). Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Grosz, Elizabeth (1995). *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. London & New York: Routledge.
- Kipling, Rudyard (2013). *100 Poems: Old and New*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Massey, Doreen (1994). *Space, Place, Gender*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Metcalf, Andrew and Ferguson, Lucinda (2001). "Half-Opened Being". *Timespace: Geographies of Temporality*. (Eds. Jon May and Nigel Thrift). London & New York: Routledge, 240-61.

- Pleßke, Nora (2014). *The Intelligible Metropolis: Urban Mentality in Contemporary London Novels*. Bielefeld: Transcript.
- Seed, David (2003). "Spy Fiction." *The Cambridge Companion to Crime Fiction*. (Ed. Martin Priestman). Cambridge: Cambridge University Press, 115-134.
- Soja, Edward (2003). "Writing the city spatially". *City*, 7 (3): 269-280.
- Thrift, Nigel (2008). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. London & New York: Routledge.
- Wang, Ming-Fong (2012). "Risk Society and Nation State: Agatha Christie's Espionage Novels". *Intergrams: Studies in Languages and Literatures*, 122-131.



## THE WAR OF THE INNOCENT AND THE VICTORY OF THE POWER: THE GREAT WAR AND “OH WHAT A LOVELY WAR” BY THEATRE WORKSHOP

Masumların Savaşı ve Gücün Zaferi: Birinci Dünya Savaşı ve Theatre Workshop’un “Oh What A Lovely War”u

Tuncer YILMAZ\*

### ABSTRACT

The First World War, which many consider to be the most significant milestone in the history of humanity, ushered in a new age and shaped the borders of many brand-new countries. Not only in England but also in many other parts of the world, the war is remembered for its destruction of an oppressed class at the hands of distant yet controlling capitalists. This distinction between the classes constituted the basic theme of the masterpiece by Joan Littlewood and Theatre Workshop; *Oh What a Lovely War*, which ran a new movement and a new approach to the theatre traditions in Britain. The work was incredibly adept in taking the advantages of Brechtian stage techniques while depicting the distance of a ruling class from the realities of the War. Despite the censorship of the English Government, Theatre Workshop caused a stir across the nation and later, the play was staged in the West End and on Broadway, and it received numerous prestigious awards. This study focuses on the class struggle between the soldiers and officers during World War I, the atrocities of the War, the economic and political dimensions of the War and Joan Littlewood’s approach to these issues within the context of *Oh What a Lovely War* by Theatre Workshop.

**Key Words:** Oh What a Lovely War, Joan Littlewood, Theatre Workshop, World War One, Class Struggle.

### ÖZET

Tarihin en önemli mihenk taşlarından biri olarak kabul edilen Birinci Dünya Savaşı yeni bir çağ açmış ve ülkelerin haritalarını yeniden şekillendirmiştir. Savaş, kapitalistlerin elinde bir maşa olan bastırılmış bir sınıfın ölümlerine, acılarına, katliamlarına, üzüntülerine ve gözyaşlarına sebep olurken, yöneten sınıf her daim cephe hattından ve siperlerden uzakta güvende olmuştur. Sınıflar arasındaki bu ayrım, Britanya’daki tiyatro geleneklerine yeni bir akım ve yaklaşım kazandıran Joan Littlewood ve Tiyatro Atölyesi’nin başyapıtı *Oh What a Lovely War*’un temel konusunu

\* Asst. Prof. Dr. Karadeniz Technical University, Faculty of Letters, Department of Western Languages and Literature, Trabzon/Turkey. E-mail: tyilmaz@ktu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-6585-8284.





oluşturmuştur. Eser, yöneten sınıfın savaşın gerçeklerine olan uzaklığını resmederken; Brechtçi sahneleme tekniklerinin faydalarını kullanmakta oldukça ustalık sergilemiştir. İngiltere Hükümeti'nin sansürüne rağmen, Tiyatro Atölyesi büyük bir başarıya imza atmış ve Batı Yakası'nda (Londra) ve Broadway'de sahnelenmiş; dahası, çok farklı saygın ödüller kazanmıştır. Bu çalışma, Birinci Dünya Savaşı sırasında askerler ve subaylar arasındaki sınıf çatışmasına, savaştaki vahşete, savaşın ekonomik ve siyasi boyutlarına ve Joan Littlewood'un bu sorunlara yaklaşımına Tiyatro Atölyesi'nin *Oh What a Lovely War* eseri bağlamında odaklanmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Oh What a Lovely War, Joan Littlewood, Theatre Workshop, Birinci Dünya Savaşı, Sınıf Çatışması.

Contrary to other literary genres, dramatic literature has always played a great political and societal role throughout Europe -particularly in the UK- and these attempts or appeals of dramatic literature have never fallen on deaf ears. Individuals and politicians alike have used theatre as a medium to promote ideas, policies and to make themselves better understood. Moreover, theatre has become a means of revolt for the oppressed classes or otherwise excluded populations, as it can “say the unsayable [and] this capacity is perhaps its most central asset... [because], theatre allows us to enter difficult and dangerous territory, whether emotionally, socially or politically, by virtue of its capacity for narrative, embodiment, symbol and metaphor” (Prentki and Selman, 2000: 101). Of these difficult and dangerous territories, wars and politics are the most common ideas which people generally avoid even thinking about or commenting on.

However, Joan Littlewood has never been one of those, who avoids facing up to dangerous reactions. She was banned by BBC, her every step was followed by MI5, and she had to live under the surveillance of the intelligence departments and police for years, and yet despite all this she defended her actions bravely. The censorship by BBC began in 1941 as a result of the report of MI5 and “lifted ... two years later when MI5 said she had broken off her association with the Communist Party” (Taylor, 2008: 9). The basic reason for these censorships, surveillances, suppressions and oppressions was Littlewood's political identity. She was a theatre director; but, “for Littlewood theatre was not just something that happened on stages, in institutions - it was part and parcel of everyday life and was evident in any imaginative process, public event or spatial encounter” (Holdsworth, 2007: 293). Unsurprisingly, she objected to the order, opposed the sweat shop system, stood up for labour rights, rejected the policies of the governments and instead dreamt of a brotherhood of

peoples. Her basic goal was always to reflect these ideas in her works. Principally, Theatre Workshop became a considerable platform for her to achieve her goals and *Oh What a Lovely War* constituted her high point on this platform. The criticisms towards the politicians and profiteers, the references to the policies of the states during the War, and reactions both to the class distinctions and the death of common soldiers popularised the play and pushed Littlewood over the top.

*Oh What a Lovely War* was first presented in 1963 by Theatre Workshop which “was a worker’s theatre project initiated between the wars by Joan Littlewood and Ewan MacColl” (Rabey, 2003: 40). Nonetheless, the play cannot be assigned a single playwright, for “*Lovely War* was primarily a work of editorship not authorship” (Paget, 1990: 246). The first performance of the play appeared five years before the 1968 Theatres Act, thus it still had a significant chance to be performed seriously in the mainstream theatre community. And this chance was an immense change not only for Theatre Workshop but also for the West End theatre, for the reason that “most obviously, *Oh What a Lovely War* brought a politicized and popular theatre into the mainstream when it transferred from the theatre Royal, Stratford East, London, to the Wyndham’s Theatre on the West End” (Luckhurst, 2006: 312). This transfer was a gigantic success for Littlewood, but what Littlewood achieved cannot be understood without a deep insight into the political conjecture of post-war England and the post-war world. The two world wars, economic crises, the collapse of the Empire, the first steps of the Cold War, nuclear threats, the assassination of John F. Kennedy, construction of the Berlin Wall, decolonization, and the Che Guevara movement shaped a new world order. Now nearly fifty years later, “*Oh What a Lovely War*’s interpretation of World War One as a catastrophic blunder by the ‘old’ European ruling classes had become an orthodoxy, but it was [considerably] new in the 1960s” (Paget, 2004: 398).

Among the numerous reasons for this achievement such as the new staging techniques and the influence of the epic theatre, the prevailing reason was that “this collectivity was so manifest in performance, offering a potent theatrical emblem for another sense of collectivity – that which helped to sustain the ordinary soldier of the First World War (Paget, 1990: 245). In other words, the stories of the common soldiers were conveyed in a very effective touch and Littlewood gained her fundamental end. Actually, the play showed its audience what they or their fathers lived, why and how the common soldiers lost their lives. Besides, “the

play's originality lay in presenting the war from the common soldiers' viewpoint: a revolutionary inversion of class precedence in the 1960s, but since then perhaps the dominant mode (Bond, 2002: 65).

Having surveyed and appreciated the Brechtian Theatre and its doctrines, Littlewood decided to bring a new perspective to British drama and to put into practice with her *Lovely War* the characteristics of epic theatre. These characteristics were the news panels, songs, slides, on the surface detached but in the context attached episodes and unfamiliar staging approaches. In the beginning of the second half of the twentieth century in England, these approaches were classified as unfamiliar, new or unusual.

“Littlewood refused to have actors depicting events from the War through a sustained realistic narrative and instead created a multiple theatrical experience that utilised numerous elements to bring the causes, character and consequences of the War to life. [Instead of]... authentic khaki costumes and sandbags, Littlewood decided on the format of a music hall style pierrot show driven by a Master of Ceremonies who, with a ringmaster's whip, directly addresses the audience, tells jokes and introduces scenes.” (Holdsworth, 2006: 86).

The overture, which opens the play, is followed by a briefing on the newspanel, which was a kind of “ticker-tape machine, like those used on buildings in big cities... to display moving messages picked out in light bulbs. Words tracked steadily from audience -right to- left, enabling spectators to read statistics, location, time and sometimes even mood from this technological actor” (Paget, 2004: 402). While the first words are passing on the panel, the Master of Ceremonies (M.C.) is seen on the stage simultaneously. At the very beginning of the play, the opening statement of the M.C. gives an essential hint about the main theme of the play. He states: “Good. Milords, ladies and gentlemen, may we perform for you the ever-popular War Game!” (OWLW, 1965: 12). This ‘War Game’ expression is further illuminated throughout the subsequent scenes in an attempt to drive home to the audience the realities of World War I. These realities are the poor conditions of the common soldiers, the death of the innocent people, the class struggle, hypocrisy, hierarchy between the officers and soldiers, an upper-class who live in ivory towers and the inexpediency of the War. “The long-held suspicion that the War was ill-conceived and ill-managed by a brutal and incompetent upper-class elite that stayed well away from the danger zones of the front line was by

now widespread and Theatre Workshop gave voice to this view” (Holdsworth, 2006: 80).

Of these notions, class struggle and states’ efforts to find a pretext for the War are the two fundamental themes and perhaps the key points of the play. The first-class struggle image is observed before the assassination of the Archduke Ferdinand in Sarajevo. The conflict between the senior and junior army officers is conveyed in the stage direction of the scene as: “Sunday afternoon promenade as in the town of Sarajevo: army officers paying court to the ladies, the junior ones being continually ousted by more senior ones, etc.” (OWLW, 1965: 17). Before the end of the same scene, the lines about the assassination and war are significant enough to be quoted at length to summarize and explain the above mentioned second main theme:

“AUSTRO-HUNGARIAN: Do you know who did it? (*To stallholder.*) Do you know who did it?

STALLHOLDER: No. I never meddle in politics.

...

SERBIAN: I will tell you exactly who did it.

AUSTRO-HUNGARIAN: Yes?

SERBIAN: It was either a Catholic, a Protestant, a Jew, or a Serb, or a Croat, or a young Czech Liberal, or an Anarchist, or a Syndicalist. In any case it means war.

AUSTRO-HUNGARIAN: You think so?

SERBIAN: Of course. ‘Bang’, says Austria, ‘shoot my nephew, would you? There’s one in the schmackers for you.’ Then in comes Kaiser Willie to help Austria, in comes Russia to help Serbia, and in comes France because they hated Germany since 1871” (OWLW, 1965: 19-20).

These dialogues are interrupted very frequently by the songs throughout the play, further these songs sometimes mean much more than the words. They are all meticulously chosen songs which appeal to the taste of the audience in the East End, because “familiar songs of the 1914-18 period- ‘Pack Up Your Troubles In Your Old Kitbag’, ‘Belgium Put The Kibosh On The Kaiser’, ‘The Ragtime Infantry’- presented a specifically working-class culture (Innes, 2002: 121). Consequently, the implications, satires and messages are delivered very impressively thanks to these songs, which are pertinent to the perceptions of the West End audience. Hence, these make it easier for Littlewood to make herself understood. Another conflict between the senior and junior soldiers is seen

when a sergeant-major enters to teach them rifle drills and bayonet practice. The stage directions in this scene are full of beastly words of the sergeant-major and his considerably rude behaviours are depicted in detail. He swears, continuously goes on tirades and screams. However, these scenes are not very radical when compared with the next ones. Of these, the most eye-catching one is absolutely emphasized when the wounded soldiers arrive at Waterloo. The news panel sums up the scene: 'AUG 25 RETREAT FROM MONS. AUG 30 FIRST BRITISH WOUNDED ARRIVE AT WATERLOO' (OWLW, 1965: 40). And the things do not go as expected or as they should be. "Rather than the flags and the heroes welcome the soldiers expect; their superiors have stranded them without ambulances as they have only arranged transport for officers" (Holdsworth, 2006: 96). This scene, which provokes and surprises the audience, is:

"CORPORAL: Ambulances are ready, sarg. Officers only.

SERGEANT: What about the other ranks?

CORPORAL: No arrangements made for them at the moment" (OWLW, 1965: 40).

When the soldiers are left remediless, the huge class distinction between the soldiers and officers is revealed and seen very sharply. On the other hand, not the army but the lorry drivers help the soldiers and "the sense of working-class solidarity is further underlined when local lorry drivers volunteer to transport the wounded soldiers in their lunch break – a small act that tells a big story about Littlewood and Theatre Workshop's class-based sympathies" (Holdsworth, 2006: 96).

Contrary to the other plays related to wars in the 1960s and before, *Lovely War* "deliberately subverted the standard historical accounts of the war as related from the officer's standpoint: instead it gave a voice to a lower class who were supposed only to be able to speak through irony and humour" (Bond, 2002: 65). This voice is heard following the song 'Belgium Put The Kibosh On The Kaiser' in two sequential scenes when the common soldiers begin to tell what they see in the War and how they perceive it. First, a French soldier and then a German soldier are seen on the stage and their evaluation of the war is reflected as follows:

"FRENCH OFFICER: The battlefield is unbelievable; heaps of corpses, French and German, lying everywhere, rifles in hand ... The guns recoil at each shot; night is falling and they look like old men sticking out their tongues and spitting fire. The rain has started, shells are bursting and screaming; artillery fire is the worst. I lay all night listening to the wounded groaning. The cannonading goes on; whenever it stops

we hear the wounded crying from all over the woods. Two or three men go mad every day.

*The French officer goes off. A German officer is discovered on the opposite side of the stage, reading a letter.*

GERMAN OFFICER: Nothing more terrible could be imagined; we advanced much too fast. The men are desperately tired. I feel great pity for many of the civilian population, who have lost everything, but they hate us ...” (OWLW, 1965: 27).

The last scene of the Act I, which is generally referred to as ‘Christmas in the trench’, is the most essential evidence which confirms that actually there is no war between the common soldiers. They are in the front lines, they are slaughtered, they suffer, and they are unappreciated. Though neither a German soldier nor an English one has a problem with one another and though they do not want to be on the battlefield, they are forced to be soldiers by the ruling class, whose gluttonousness, greediness and ambitions come before everything. In this portrait, “as the men share greetings, gifts, drinks and songs, it becomes abundantly clear that all these men are stranded in a trench on the Western Front during Christmas and that they have far more in common than that which divides them” (Holdsworth, 2006: 97). The scene ends with the song of the Master of Ceremonies, which shows the solidarity of the working class, and the second act begins with the most popular song of the play, Oh It’s a Lovely War.

The second act concentrates on the economic dimensions of the War and the prospering process of the ruling class, who rises upon the shoulders of the working class thanks to the War. The opening scene of the act “emphasises the economic and political ramifications of war through a cartoonish, agit-prop style representation of arms manufacturers from Britain, France, Germany and America, alongside a Swiss banker, joined for a grouse shoot in the Scottish Highlands” (Holdsworth, 2006: 98). The excerpt quoted below has a significant role to have an insight into the ‘big play’ of the profiteers who see the War as a lucrative trade and a way to hit the goldmine.

“FRANCE: What have your exports to Europe in the last three years amounted to? Ten and a half billion dollars.

AMERICA: Yeah, but all we’re getting paid in now is your beautifully engraved paper money. That’s what we’re worried about.

SWITZERLAND: What are you going to do with all that paper money if the Germans win?

BRITAIN: It's no use being the biggest creditor in the world if no one can pay you.

AMERICA: If the U.S. enters the war, that might just finish it.

GERMANY: Now, now, that's very dangerous talk.

BRITAIN: I say, no need to lose your rag.

AMERICA: All right, all right, so long as peace doesn't break out. What about that peace scare in France, Count? Caused a flutter on Wall Street, I can tell you. Have you scotched it?" (OWLW, 1965: 60).

After the grouse shoot, they begin to count their dead birds, and they are proud of their success. The intentional meaning in this 'grouse shoot' metaphor is to say that the soldiers in the trenches are killed like these birds and the more birds/soldiers are killed, the more munitions will be needed and naturally the War will be more profitable. Moreover, they never want the end of the War, for peace is the end of the world according to them. "They voice their fears that a peaceful resolution will damage their profits, share prices and the world's stock markets" (Holdsworth, 2006: 100). And Littlewood stresses these economic abuses very accomplishedly throughout the Act II. The fear of peace of the profiteers is observed as follows:

"GHILLIE: How do you think the war's progressing, sir?

BRITAIN: Oh, not too badly - everything's under control.

GHILLIE: Do you think we'll have peace by Christmas?

AMERICA: Peace?

GERMANY: Peace? Where did he get that story?

FRANCE: War to the finish.

SWITZERLAND: You must understand, my dear fellow, that war is a political and economic necessity" (OWLW, 1965: 61).

Though the second act begins with the economic dimension of the war, the class issue mentioned above is also reoccurring in the second part. The class distinction is felt not only between the soldiers and officers but also between the officers at different ranks. Among the numerous examples of this distinction between the officers, the most remarkable one is observed in a conversation between an officer and Haig. When the officer and Haig begins to talk about John French, a detail in the last sentence is extremely interesting:

"HAIG: It's a flaw in his character, you know, his weakness for the fair sex. Loses all sense of decency.

SECOND OFFICER. Really, sir!

HAIG: Yes, well, he had to borrow two thousand pounds from me at Aldershot over a woman.

SECOND OFFICER: Good God, sir!

HAIG: And he was Commander of my Cavalry brigade at the time.

SECOND OFFICER: Damn bad show, sir, borrowing from a subordinate” (OWLW, 1965: 72).

Towards the end of the play, slides come to be used more frequently, because the slides are as significant as the actors and actresses. As an indispensable feature of the documentary theatre, they give the details and the realities of the war very successfully. And sometimes just a photograph tells such a long story that it is nearly impossible to convey the intended messages without it. And “the common soldiers, so often the subjects of these slides, [are] important mute ‘actors’ in the ... production. Archive photographs marked the trace of real human beings who lived through (and died in) the war represented on stage (Paget, 2004: 410). Despite the fact that all slides are chosen particularly and each of them plays a great role in the play, one of these real photographs writes a long poem about the unnoticed face of the war: *Slide 46: Two captured Germans between two Tommies. One of the Germans is being given a drink of water by one of the Tommies.*

The play continues with the similar figures, themes and motifs which are represented by slides, songs and by the news panel. The scene during which a runner informs Haig and the British General that seventy per cent casualty is recorded; the commanders do not care about the casualty rate and command to attack more heavily. Thereupon, the soldiers settle down for the night very near to the no man’s land so that they can attack more heavily. As they are just near the no man’s land, they hear the soldiers’ voices between the trenches. Some of these are soldiers who are about to die, some of them are wounded and some wait to be rescued from the barbed wires. Two common soldiers who can not stand this moaning, talk to each other:

“SECOND SOLDIER: Can you hear those poor wounded bleeders moaning in no-man’s-land?

THIRD SOLDIER: Sounds like a cattle market” (OWLW, 1965: 88-89).

Young innocent people die, lose their organs, though they do not want to wear khaki, they are forced to be in the army, they are very depressed, most of them go through traumas. However, the greediness of Haig and the officers never comes to an end. The comment of Haig on a casualty report reflects his point of view towards the common soldiers



clearly. A part of his comments is heard as: "First reports from the clearing station state that our casualties are only some sixty thousand: mostly slight. The wounded are very cheery indeed" (OWLW, 1965: 99).

The song, *Oh What a Lovely War*, rings the curtain up, and finishes the play as well. But before the closing song, two points are significant enough to be handled as the last, but not least, words. First, when pierrots are seen on the stage as German, French and British generals, they begin to debate if/when the war will end. This debate points that that the War will never end, because the date goes up and up insistently. Second, "immediately after this [debate], a group of pierrots as French soldiers mutiny as they are ordered to advance into the trenches, proclaiming they are 'like lambs to the slaughter' they advance baaing towards the audience before a burst of gun-fire causes their collapse" (Holdsworth, 2006: 107). This final conversation of the play, before the songs, is as follows:

"FRENCH SOLDIER: We think it is stupid to go into the trenches again.

FRENCH OFFICER: You don't think - you obey. If you refuse, you will be shot!

FRENCH SOLDIER: Very well. We follow you - like lambs to the slaughter" (OWLW, 1965: 105).

Consequently, "in this collectively devised piece, Joan Littlewood with her left-wing Theatre Workshop members created one of the most powerful commentaries on the First World War" (Patterson, 2005: 301). As a voice of the working class, Littlewood called attention to the common soldiers who died in the front lines while the politicians and officers were secure, far away from the trenches and removed from the battlefield. The war killed ten million people, wounded twenty-one million people not only physically but also mentally, and at the end of the war, seven million people were missing. Unfortunately, as is said in the scene during which the letter from Bernard Shaw is read, all these people were "sacrificed to the blunders of boobies, the cupidity of capitalists, the ambition of conquerors, the lusts and lies and rancours of bloodthirsts that love war" (OWLW, 1965: 83). And Littlewood's success lies in reflecting these disasters, slaughters and massacres so vividly and realistically, thanks to her fellows. She was able to succeed only with the assistance of her fellows. Littlewood was constantly aware of the fact that "theatre-making is a collaborative process that relies not on the vision of one person but the creative engagement of many: performers, designers, technicians, playwrights, producers and the people who make the event of theatre possible: theatre managers, box office staff and cleaners" (Holdsworth, 2006:

2). She enlightened the communities, stimulated the senses and offered an insight into the past. Forty-five years after the end of the war, the play could be very effective. Moreover, “the effect on the audience in particular was unique: although the events of World War I were burlesqued and presented with apparent flippancy (of which the title is an example), the audiences reacted with the feeling that such a war must never happen again” (Kosok, 2007: 223). Despite the numerous works produced about World War I, despite the poets writing only about this war and despite a canon of plays related to this war, “*Oh What a Lovely War* appeared to be, quite literally, the last word on World War I, and it was left to some provincial theatres to discover, in their productions, new aspects of the War” (Kosok, 2007: 208).

### References

- Bond, Brian (2002). *The Unquiet Western Front: Britain's Role in Literature and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holdsworth, Nadine (2007). “Spaces to Play/Playing With Spaces: Young People, Citizenship and Joan Littlewood.” *Research in Drama Education*. 12.3: 393-304. Retrieved from <https://8pic.ir>.
- Holdsworth, Nadine (2006). *Joan Littlewood*. New York: Routledge.
- Innes, Christopher (2002). *Modern British Drama: The Twentieth Century*. New York: Cambridge University Press.
- Kosok, Heinz (2007). *The Theatre of War: The First World War in British and Irish Drama*. New York: Palgrave Macmillan.
- Luckhurst, Mary (2006). “A Wounded Stage: Drama and World War I.” *A Companion to Modern British and Irish Drama: 1880-2005*. (Edt. Mary Luckhurst). Singapore: Blackwell Publishing.
- Paget, Derek (1990). “Oh What a Lovely War: the Texts and Their Context.” *New Theatre Quarterly*. 6.23: 244-260.
- Paget, Derek (2004). Case Study: Oh What a Lovely War.” *The Cambridge History of British Theatre: Since 1895*. (Ed. Baz Kershaw). Cambridge: Cambridge University Press.
- Patterson, Michael (2005). *The Oxford Dictionary of Plays*. New York: Oxford University Press.
- Prentki, Tim, and Selman, Jan (2000). *Popular Theatre in Political Culture*. Bristol: Intellect Books.

Rabey, David Ian (2003). *English Drama Since 1940*. Malaysia: Pearson Education Limited.

Taylor, R. Norton (2008). "MI5 surveillance of Joan Littlewood during war led to two-year BBC ban." *The Guardian*, 4 March 2008: Main Section p. 9.

Theatre Workshop (1965). *Oh What a Lovely War*. London: Methuen.



## DAVID HARE'S "STUFF HAPPENS": AN ALTERNATIVE NARRATIVE OF IRAQ WAR\*

David Hare'in "Stuff Happens": Alternatif Bir Irak Savaşı Anlatısı

Ömer Kemal GÜLTEKİN\*

### ABSTRACT

In the 20<sup>th</sup> century postmodernism has fundamentally altered the approach to the concept of history. Showing that grand narratives can be reversed by minor narratives, Jean-François Lyotard played a great role in the development of postmodernism. The purpose of this article is to analyse how the dramatic techniques used in David Hare's play *Stuff Happens* in line with Lyotard's take deconstruct grand narratives about Iraq War at the beginning of the 21<sup>st</sup> century. By manipulating verbatim theatre techniques, the play asserts that historical reality must always be perceived through a sceptical perspective. Setting the political verbatim accounts, therefore the grand narratives, with unheard minor voices/narratives, Hare, both unearths the discrepancies of political reality and stresses that every narrative is fictional. In this respect, as a postmodern text, *Stuff Happens* rejects construction of grand narratives by drawing attention to alternative realities and demonstrates that political grand narratives cannot be unique realities.

**Keywords:** Stuff Happens, David Hare, Jean-François Lyotard, Postmodern History, Iraq War.

### ÖZET

Postmodernizm 20. yüzyılda hiç şüphesiz tarih kavramına bakışı kökten bir şekilde değiştirmiştir. Bu değişimde resmi tarih gibi üst-anlatıların (grand narratives) alt-anlatılarla (minor narratives) ters yüz edilebileceğini gösteren Jean-François Lyotard'ın payı da oldukça büyüktür. Bu makalenin amacı David Hare tarafından yazılan *Stuff Happens* adlı oyununda kullanılan teatral tekniklerin Lyotard'ın izlerini takip ederek 21. yüzyılın başındaki Irak Savaşı hakkındaki üst-anlatıları nasıl değişsiz kıldığını incelemektir. Oyun tarihi gerçekliğe olan bakışın daima şüpheli bir yaklaşım ile olması gerektiğini verbatim tiyatro tekniğini manipüle ederek anlatır.

\* This article is a part of the dissertation entitled "History as a Construct: Caryl Churchill's *Mad Forest*, David Edgar's *Pentecost*, and David Hare's *Stuff Happens*" submitted to Hacettepe University English Language and Literature Department in 2018.

\* Asst. Prof. Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Western Languages and Literatures, Burdur/Turkey. E-mail: omerkemalgultekin@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-2438-0322.



This article was checked by Turnitin.

Hare, Irak Savaşı hakkında politikacılar tarafından verilen demeçleri ve dolayısıyla oluşturulan üst anlatıları daha az duyulan alt-anlatılar ve alternatif gerçekliklerle aynı sahnede buluşturarak hem politik gerçekliğin tutarsızlıklarını gün yüzüne çıkarır hem de her anlatının aslında bir kurgu olduğunu vurgular. Bu açıdan post-modern bir metin olan *Stuff Happens* susturulan alternatif gerçeklere dikkat çekerek üst-anlatıların oluşturulmasına karşı çıkar ve politik üst-anlatıların asla tek gerçek olamayacağını bir kez daha gösterir.

**Anahtar Sözcükler:** Stuff Happens, David Hare, Jean-François Lyotard, Postmodern Tarih, Irak Savaşı.

## Introduction

The traditional approach to history asserts that history consists of a single universal reality and that it is the task of the historian to bring that unique reality to the fore by means of evidence. Beyond any doubt, such an approach gives history the power to explain any truth and to hold the knowledge of anything that has happened since the beginning of the world. Postmodern theory, opposed to any kind of metanarrative, strips history of its supposed possession of truth and knowledge, and puts the emphasis on a multiplicity of histories that originate from minor narratives. In his famous book *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Jean-François Lyotard describes the modern metanarratives of emancipation and totalisation, and lays bare the disparity between contemporary conditions and the modern metanarratives. For Lyotard, knowledge in contemporary society is no longer legitimated by these metanarratives but by performativity. Therefore, knowledge becomes a consequence of constant production for sale, and its performance, the value ratio, determines its legitimacy. Lyotard does not approve of any of these methods for legitimating knowledge. He stresses that contemporary society is comprised of multiple minor narratives with peculiar language games, and rather than a consensus on knowledge, it produces paralogies through these games. In this respect, this study draws upon the theory of knowledge developed by Lyotard to elucidate the postmodern characteristics of David Hare's *Stuff Happens*. In this analysis, Lyotard's theory will be effective in relating a postmodern meaning to the techniques Hare uses in his play.

In *Stuff Happens*, Hare is concerned with the historical events that mostly take place after the 9/11 attack on the World Trade Centre in 2001. The play contains many verbatim accounts taken from political statements made by the prominent political agents of the period. Neverthe-

less, the playwright experiments with the definition of verbatim drama, and he integrates his imagination into the construction of the play. In the play, Bush and his cabinet members, Dick Cheney, Donald Rumsfeld, and Condoleezza Rice, together with the British PM Tony Blair, lead their countries into a military intervention in Iraq. Only Colin Powell, for a long while, opposes war, but eventually he also gives in to the pressure. Having regard to the theoretical arguments Lyotard develops about postmodern narratives, this article scrutinises the technical and thematic elements in *Stuff Happens*. At the beginning, a historical background of the 9/11 attacks is given. Then, the verbatim characteristic of the play and Hare's experimentation with this technique will be touched upon. Following that, the two types of modern metanarratives that Bush and the others exploit to propagandise the war will be delineated. The descriptive and prescriptive statements used in the construction of the metanarratives will be highlighted. Finally, the verbatim and epic techniques will be brought to light to show that, in Lyotardian fashion, this play rejects universal metanarrative (primarily history) but rather draws attention to local/minor narratives.

*Stuff Happens* explores the blueprints of a now notorious invasion planned and executed by George W. Bush, the 11<sup>th</sup> President of the US, and his cabinet following the horrific terrorist attacks on the World Trade Centre (WTC) on 11 September 2001. On that day, nineteen members of a terrorist organisation, Al Qaeda, perpetrated an unprecedented kind of violence by hijacking four commercial planes and crashing into the WTC, the Pentagon, and the White House to accomplish their "jihadist" aims. Although they did not hit all of their targets, the terrorists were able to crash two planes into the Twin Towers of the WTC. As a result, nearly three thousand people were killed while around a further seven thousand were injured in these attacks. On top of these casualties, millions of people watched the moment of collision and the collapse of the Twin Towers live. Subsequently, similar attacks targeted Madrid and London respectively in 2004 and 2005 to create a huge fear of terrorism which can injure or kill people when they are seemingly safe behind closed doors or on the way home. By all means, people are not only afraid of but also furious with the master mind of these attacks; many believe that someone should be punished. "After that September day in 2001," Tom Lansford states, "Americans became increasingly willing to exchange civil liberties and individual freedoms for promises of greater personal security and protection from future attacks" (2011: xi). Eventually, these attacks

turned out to be a cornerstone of the ensuing political action and bring about two consecutive wars in Afghanistan (2001-...) and Iraq (2003-2011). In the immediate aftermath of the attacks, the American government takes firm action, and just three days later, the US Senate, by a majority of 420 to 1, approves a new bill authorising the President to use

“all necessary and appropriate force against those nations, organizations, or persons he determines planned, authorized, committed, or aided the terrorist attacks that occurred on September 11, 2001, or harboured such organizations or persons, in order to prevent any future acts of international terrorism against the United States by such nations, organizations or persons.” (Document-1).

The primary target of the US army is Afghanistan where Osama bin Laden, the leader of the terrorist organisation Al-Qaeda, has been living. According to the US intelligence, Al-Qaeda is the terrorist organisation responsible for the 9/11 attacks, as a consequence of which a military operation called “Operation Enduring Freedom” begins on 7 October 2001 with airstrikes to neutralise Al-Qaeda targets. However, the war lasts longer than expected. Bin Laden is killed after some ten years on 2 May 2011 in Pakistan. The Afghan War becomes the longest military campaign in American history, and only as late as the end of 2014 can the US and the NATO-led forces officially end their military engagement (Tucker, 2016: 20-21).

The next target of the Bush government, after weakening Al-Qaeda, is Saddam Hussein’s regime in Iraq, which is an alleged supporter of Al-Qaeda and is believed to possess weapons of mass destruction (WMD) with the capability of threatening the world with similar atrocities to 9/11. On 11 October 2002, the US Congress this time authorises the President to use force against Iraq, and, without any opposition from the United Nations Security Council, publishes Resolution 1441 giving Iraq a last chance to abide by the rules and warning Iraq of the likely consequences should they fail to comply (Mcgoldrick, 2004: 54). A further resolution declaring that Iraq had in fact failed to comply is rejected by the UN members France, Russia, and Germany, but does not stop the coalition of the US, the UK, and Spain from beginning “Operation Iraqi Freedom,” as it is called by the US, on 20 March 2003. After a short while, the President declares victory on an aircraft carrier under the flag of “mission accomplished”; he announces that “Operation Iraqi Freedom was carried out with a combination of precision and speed and boldness the enemy did not expect and the world had not seen before” (URL-1). Yet the with-

drawal operation of the US forces lasts until the early 2010s, and the emergent political void is manipulated by nascent terrorist groups like the Islamic State of Iraq and the Levant (ISIS).

In the meantime, one of the most controversial issues has been the investigation of weapons of mass destruction because they were the pivotal reason for the war. Christopher Gelpi et al. stress that

“[p]rior to the outbreak of the war, the belief that Saddam Hussein had WMD was almost a consensus position. Even the leaders of governments that opposed America’s decision to use force did not dispute the claim that Saddam was not complying with U.N. WMD inspections and possibly was concealing a WMD capability.” (2009: 225).

However, no satisfactory reports proving the existence of the weapons had been supplied by the UN inspectors, and none were discovered even after US forces gain control of Iraq. Therefore, it has been highly speculated over time that those weapons were used merely as a pretext for war. Some journalists like Sidney Blumenthal claim that Bush already knew Iraq did not possess the alleged WMDs, but “the information was distorted in a report written to fit the preconception that Saddam [has] WMD programs” (URL-2). Moreover, Kathleen Hall Jamieson has analysed the plethora of ambiguous statements made by American politicians and argues that “while those making the case for intervention in Iraq may have ‘believed’ that Saddam was hiding stockpiles of weapons of mass destruction, their rhetoric reveals that they lacked the evidence required to justify any of their categorical assertions that Saddam had WMD” (2007: 250). However, it took a while for the public to recognise the gaps in the rhetoric of war and grow sceptical of the political discourse. As a result of this latency, hundreds of thousands of civilians and soldiers lost their lives and paid the cost of Operation Iraqi Freedom.

### ***Stuff Happens***

Hare has been one of the playwrights to utilise his art to fuel the incredulity of the public. *Stuff Happens* presents the process after the 9/11 attacks leading up to the Iraq War from the perspective of the prominent political figures George W. Bush, the members of his cabinet, Colin Powell, Condoleezza Rice, Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz, the then-British Prime Minister Tony Blair, and several representatives of the UN. The main narrative is grounded on the contrasting views of George Bush and the Secretary of State, Colin Powell. The conflict between these two politi-



cians emerges from Powell's resistance to any military action against Iraq government before all other means have been tried. Nevertheless, Powell cannot stand alone against the increasing political pressure, and in the play, as in real life, he succumbs to the pro-war arguments. According to Elizabeth Kuti, Powell is a tragic hero, and his *hamartia* – his lack of resistance against the persistence of pro-war claims – brings the plague to “Thebes”; that is, it brings about global turmoil and the death of hundreds of thousands of people (2008: 465–68). Indeed, Powell is a veteran of the Vietnam War, and knowing the bitter reality of war, he is the most experienced of the cabinet. At the beginning of the play he lays bare his beliefs about war and says, “War should be the politics of last resort” (Hare, 2006: 3). Nevertheless, he yields to his colleagues, who have dealt merely with the theory and epistemology of war.

The title of the play refers to the now notorious statement made by the then-Secretary of Defence Donald Rumsfeld at a press conference given after the “liberation” of Baghdad by the coalition forces, when asked about the civil chaos pervading the “liberated” cities due to the lack of local security forces who abandoned their posts in fear of the invasion. Rumsfeld believes that it is the price of freedom to confront probable misdeeds because freedom gives people the right to sin:

“I could do that in any city in America. Think what's happened in our cities when we've had riots, and problems and looting. Stuff Happens! But in terms of what is going on in that country, it is a fundamental misunderstanding to see those images over, and over, and over again of some boy walking out with a vase and say, ‘Oh, my goodness, you didn't have a plan.’ That's nonsense. They know what they're doing, and they are doing a terrific job. And it's untidy, and freedom is untidy, and free people are free to make mistakes and commit crimes and do bad things. They're also free to live their lives and do wonderful things, and that's what's going to happen here.” (URL-3).

This euphemistic explanation of the bitter results of the invasion conveys the metaphorical distance between the US government and the harsh realities of Iraq and/or the Middle East. Hare turns this distance into irony by giving the title “Stuff Happens” to his anti-war play. Timothy James Hamilton comments that “Hare primes his audience for a play about an administration with no true regard for human life, where thousands of deaths are explained away with one damning phrase: Stuff. Happens” (2007: 13). With regard to this, the title of the play satirises the downplaying of the destruction of people's lives by the US government.

However, it is also significant that the play is not just sheer propaganda against the decisions taken by the Bush government. Although a product of the legacy of docudrama, *Stuff Happens* never turns to an agit-prop, and does not merely promote the rejection of war but attempts to force its readers/audience, conservative or liberal, to review their thoughts on current war politics. In this respect, John Lahr stresses that “[b]y making ambivalence manifest, ‘Stuff Happens’ shows an admirable maturity. Hare is looking for complexity, not self-congratulation, and an inquiry that is history, not agitprop” (para. 7). Accordingly, the play does not simply put the blame on a small group of politicians, though mostly their dialogue is aired. It questions the liability of the ordinary people of both Iraq and the US.

In a similar manner, the characterisation of Hare in *Stuff Happens* eschews simplicity. The play’s criticism of pro-war arguments does not necessarily turn the criticised politicians into grotesque or parodic figures. Although some critics like Anneka Esch-van Kan and Stephen Bottoms find Hare’s representation of Bush, his cabinet, and Blair cartoonish in using their nicknames like “Wolfie”, “Condi”, and “Rummy”, and for combining factual documents with fictional elements without any indication of their point of separation (Esch-van Kan, 2011: 419; Bottoms, 2006: 60), such an argument can easily be contradicted. Other critics like Janette Reinelt and Richard Hornby praise the serious depiction of Bush as “coldly sure of himself, able to handle power well in spite of his alleged mental shortcomings,” “with a sense of entitlement” (Reinelt, 2005: 305–06), and as “nothing [. . .] hilarious” but “shrewd, distant, and totally lacking in self doubt” (Hornby, 2008: 648). Michael Billington, supporting Reinelt and Hornby’s arguments, separates Hare’s depiction of Bush from other oversimplifying comments and argues that “Bush, in many British eyes, is seen as some kind of holy fool or worse. But, through Hare’s writing . . . he emerges as a wily and skilful manipulator who plays the role of a bumbling pseudo-Texan but constantly achieves his desired ends” (para. 7). Indeed, the argument of Kan and Bottoms lacks sufficient proof to call Hare’s presentation a caricature, and their claims are discredited by Reinelt and Hornby. By and large, *Stuff Happens* maintains an ironic and satirical approach to Bush’s politics. Needless to say, Hare is inclined towards liberalism and is critical of Bush’s government due to its reckless treatment of such a serious problem as war. Nevertheless, the play does not become a cartoonish caricature or farce, with a critical approach to its subject because, as Toby Young explains, “[Hare has] taken the trouble to

master the arguments of his opponents” (URL-4). He does not display only one side of the argument.

The nameless characters that is the Journalist, British Politician, the Brit in New York, the Palestinian Academic, and the Iraqi Exile, also help *Stuff Happens* to have a balanced structure of pro-war and anti-war arguments. These characters break out in the political atmosphere of the White House and the other meeting places to express different responses to the Iraq War and American politics. Alongside anti-war responses, the pro-war argument is also given a voice. For instance, the Journalist defends the war waged against the dictator, Saddam Hussein, in a comparatively long and serious monologue and claims that the means of achieving freedom should not be the main concern:

“JOURNALIST. Saddam Hussein attacked every one of his neighbours except Jordan. Imagine, if you will, if you are able, a dictator in Europe, murdering his own people, attacking his neighbours, killing half a million people for no other offence but proximity. [. . .] Would we ask, faced with the bodies, faced with the gas, faced with the ditches and the murders, would we really stop to say, ‘Can we do this?’  
[. . .]

A people hitherto suffering now suffer less. This is the story. No other story obtains.” (Hare, 2006: 15).

The playwright does not comment on these characters’ statements which he apparently conveys in a serious tone without any hint of insinuation or subtext. He just sets forth opposing views so as to demonstrate how the politics of the government assaulted the people involved from both sides.

While dramatising the politicians and the other “external” characters in *Stuff Happens*, the writer employs a mixture of documentary and verbatim drama as well as epic theatre. In the author’s note, Hare explains his technique, his concurrent use of factual and fictional elements blurring the distinctions between different techniques; since the publication of the play, this technique seems to have become a controversial issue and drawn a considerable amount of attention from critical circles:

“*Stuff Happens* is a history play, which happens to centre on very recent history. The events within it have been authenticated from multiple sources, both from private and public. What happened happened. Nothing in the narrative is knowingly untrue. Scenes of direct address quote people verbatim. When the doors close on the

world's leaders and on their entourages, then I have used my imagination. This is surely a play, not a documentary, and driven I hope, by its themes as much as by its characters and story.” (Hare, 2006, “Author’s Note”).

From his statement, it can be understood that Hare conducts research to find out the “reality” behind the process leading up to the war, and he obtains some private information from behind the projected façade of the mainstream media. Meanwhile, he also embraces the role of a journalist. Believing that verbatim drama “does what journalism fails to do” (Hare as cited in Hammond and Steward, 2008: 62), at the heart of his play Hare plants the famous media images such as Bush’s speech of victory on a battleship and the joint press conferences of Bush and Blair. Nevertheless, he is not satisfied solely with journalism and facts, and he does what journalism, in Karolina Golimowska’s words, “by definition cannot do, namely to imaginatively step into the characters’ worlds and thoughts without giving up the claim to veracity” (2012: 4). Together with the publicly known images, he creates a coherent narrative resorting to his imagination when there is no source of information. However, Hare does not disclose his private sources, nor does he distinguish for the reader when he uses a private source or his own imagination during the play. Therefore, although the reader/audience can identify the publicly known moments, it is not evident if the next scene or words are based on facts or fiction.

Peter Weiss, one of the earliest advocates of documentary drama in the 1960s, defines documentary drama in his article “Fourteen Principles for a Documentary Drama” (1971) as “a theatre of factual reports,” and he gives a list of what those documents may be: “Minutes of proceedings, files, letters, [. . .] official commentaries, speeches, interviews, statements by well-known personalities, press-[sic] radio-, photo- or film-reporting of events and all the other media bearing witness to the present form the bases of the production” (as cited in Dawson, 1999: 172). On the other hand, verbatim theatre, a term sometimes used interchangeably with documentary theatre and theatre of testimony, is considered to be a form of documentary drama that “employs (largely or exclusively) tape-recorded material from the ‘real-life’ originals of the characters and events to which it gives dramatic shape” (Paget, 1987: 317). Similar to documentary drama or docudrama, verbatim theatre “consistently aims to represent reality as a transparent structure which finds its way onto the stage almost without any deflection. Therefore, while the new journalism

used to be described as ‘art of fact,’ verbatim drama should rather be seen as ‘fact with no art,’ meaning no artificiality or artefact” (Lachman, 2007: 317). While they both make use of the aforementioned documents and records to uncover the reality on stage, verbatim theatre is more extreme, and it strictly adheres to the exact words uttered in real life. Derek Paget defines verbatim theatre as

“predicated upon the taping and subsequent transcription of interviews with ‘ordinary’ people, done in the context of research into a particular region, subject area, issue, event, or combination of these things. This primary source is then transformed into a text which is acted, usually by the performers who collected the material in the first place.” (1987: 317).

Therefore, plays written using the verbatim technique aim to represent a slice of reality as it is, but this brings one back to the pivotal question posed in this study: Is it really possible to represent reality without the intervention of the fictional? In answer to this question Carol Martin makes the following comment, posing further questions:

“Even as documentary theatre typically tries to divide fabrication from truth by presenting enactments of actual people and events from verifiable sources it is also where the real and the simulated collide and where they depend on each other. Much of today’s dramaturgy of the real uses the frame of the stage not as a separation, but as a communion of the real and simulated; not as a distancing of fiction from nonfiction, but as a melding of the two. [. . .] In all this, we are left with important questions. Can we definitively determine where reality leaves off and representation begins? Or are reality and representation so inextricable that they have become indiscernible?” (2010: 2).

So, should Hare be trusted, as the writer of an alleged history play in the form of docudrama based on the verbatim accounts of political figures when he says, “[w]hat happened [in *Stuff Happens*] happened”? Is this really what Hare means in claiming such veracity? Can the reader/audience, as the ultimate consumers of the text, believe Hare’s allegations of authenticity? When the structure of the play is examined, it is apparent that the playwright experiments with the formal traditions of verbatim theatre and plays with the perception of reality in the reader/audience’s mind. In other words, he pays homage to the customs of formal insubordination according to Fraser by redefining the rules of ver-

batim theatre and deconstructing a traditional historical narrative on Iraq War.

To better understand the above assertion made by the playwright, it is paramount to understand contemporary playwrights' experimentation with the docudrama technique. The book *Get Real: Documentary Theatre Past and Present* (2009) edited by Alison Forsyth and Chris Megson addresses the changes in documentary drama from the past to the present. In the introduction of the book Forsyth and Megson emphasise that "documentary performance today is often as much concerned with emphasising its own discursive limitations, with interrogating the reification of material evidence in performance, as it is with the real-life story or event it is exploring" (2009: 3). Recognising these limitations in presenting an objective representation of the "real," Hare makes a speculative claim of veracity to underline the limitations of this genre.

Indeed, it would be naive to argue that Hare sincerely believes in the veracity of his presentation. "To the contrary," Esch-van Kan mentions, "it can be well argued that *Stuff Happens* accepts the inaccessibility of the events themselves and is enmeshed in the web of stories that make those events intelligible" (2011: 419). As such, *Stuff Happens* is actually a self-conscious text. As soon as the play begins, an actor directly addresses the reader/audience, advising of the complication of the real and the fictional in the oncoming text: "The inevitable is what will seem to happen to you purely by chance. The Real is what strikes you as really absurd. Unless you are certain you are dreaming, it is certainly a dream of your own. Unless you exclaim - 'There must be some mistake' - you must be mistaken" (Hare, 2006: 3). Here, one is asked to keep a sceptical eye on the things one considers to be the "real," "the inevitable," and without a mistake, not forgetting that even this text may be mistaken. Thus, Hare closes his remarks on the play by saying, "then I used my imagination. This is surely a play, not a documentary" (Hare, 2006, "Author's Note"). In other words, it is a narrative, and it narrates a version of reality instead of representing the "reality" itself, which is arguably beyond any narration.

Further criticism on *Stuff Happens* is centred on the popularity of the people Hare chooses as the characters of his alleged verbatim play. According to Michael Anderson and Linden Wilkenson's definition, "verbatim provides a platform for diverse, authentic voices, unheard in popular media" (2007: 154). Nevertheless, Hare's play is predicated upon the voices of the most well-known political figures receiving widespread media coverage. In line with Tricia Hopton's claim, it can be assumed that *Stuff*

*Happens* does not provide capacity for the minor voices of society (2011: 21). Hopton's argument can be confirmed to some extent since it is the national leaders like Bush and Blair, who certainly have the biggest media coverage in their countries and internationally, that speak most of the time in *Stuff Happens*. Yet what characterises the play is actually the scenes in which Hare either deconstructs the famous images of the politicians or moves away from the ordinary community of politicians. In an interview given to Georg Gaston, Hare declares that as a writer he has a life and as a human being, another life, drawing attention to the two different lives some people live: "Obviously spies have second lives, homosexuals do, various groups of people, you discover, have second lives, perhaps at night, which bear no relation to their first" (2009: 220).

Politicians can be placed at the top of the list of those with double lives. The lives they live before the cameras, in public, and the lives they live behind the "curtain," in private, may bear no relation to each other. Traditionally, historical accounts are preoccupied with the formal, documented, recorded side of their lives, and they refrain from commenting upon the private, undocumented, unrecorded side of these "great personalities." *Stuff Happens*, in providing the private side of the politicians unrecorded by the cameras, actually presents the unheard, minor voices in public. Thus, it gives its reader/audience a chance to compare the seen and the unseen side of contemporary media coverage.

At these moments, the reader/audience can see that politicians are not the great heroes they are sometimes considered to be, but they have mundane personalities like other people. They have worries, fears; they get happy, laugh at each other's remarks; they also fall into despair as ordinary people do. In one of those instances, for example, Blair makes hopeless expressions and looks desperate: "I am not asking Saddam to be clever. I'm just asking him to have some elementary cunning. Some vestigial instinct for survival. At least have that! Every politician has that! (*He looks away, lost.*) What am I meant to do?" (Hare, 2006: 89). Golimowska remarks that such a representation "shows the fragility, unpredictability and contingency of a history made by individuals whose intellectual shape is influenced by various trivial factors" (2012: 5). Put differently, history does not consist of the epic actions and decisions of heroes but of the mundane feelings of common people.

Jean François-Lyotard is one of the prominent postmodern theoreticians who rejects and deconstructs the epic narratives of these supreme heroes that have dominated history for centuries. In modern meta-

narratives, the leaders of nations may present themselves as heroic figures representing the authority of the people, but postmodern literature, including *Stuff Happens*, is vigilant and sceptical about grand narratives. In the simplest terms, Lyotard defines postmodernity as “incredulity towards metanarratives” (1984: xxiv), and *Stuff Happens*, in this regard, is incredulous towards metanarratives. It is the struggle between the desire to form an epic metanarrative in a *modern* style, as defined by Lyotard, and the deconstruction of it that constitutes the central issue in *Stuff Happens*. On the one hand, the play demonstrates the efforts made by Bush’s government to construct a metanarrative of emancipation and totalisation, while on the other hand, it undermines the same metanarrative with a postmodern approach. As it concerns a historical milestone, *Stuff Happens* makes it clear that historical knowledge about such a turning point is shaped and legitimised by the metanarratives Lyotard mentions in *The Postmodern Condition*. Meanwhile, the two types of knowledge – scientific and narrative – forming the basis of metanarratives serve the interests of political truths and produce “beneficial” utterances. However, *Stuff Happens* does not only present the formation of metanarratives. It is also encumbered with the task of delegitimising metanarratives. By creating realities that go beyond reason and generate “paralogies,” in Lyotard’s terms, it protests the illusion of metanarratives and tarnishes the sparkling image of the modern grand hero. As a work of postmodernity, the play does not yield to totalising narratives but rather discerns tangible realities that are marginalised by grand narratives.

To begin with, *Stuff Happens* is a play about knowledge and history. It shows how history, as a form of knowledge, is based on narrative and how narrative legitimises scientific knowledge, particularly historical knowledge. Besides this, the play presents the inevitable relationship between knowledge and power. It concurs with Lyotard’s argument that “knowledge and power are simply two sides of the same question: who decides what knowledge is, and who knows what needs to be decided? In the computer age, the question of knowledge is now more than ever a question of government” (1984: 8–9). The possessor of knowledge decides upon the subsequent action; therefore, knowledge determines governmental decisions. The course of action adopted by the US government after 9/11 is, in this sense, allegedly the result of acquired knowledge and required justice. But is this really the case? *Stuff Happens* questions the status of knowledge and the concomitant idea of justice that has shaped post-9/11 American politics and history.



In *Stuff Happens*, it is quite clear that the politics of this “fictional” world concentrates on two basic forms of metanarrative used to legitimise knowledge in the age of modernity, namely metanarrative of emancipation and metanarrative of totalisation. These metanarratives are embedded in the talks given in the press conferences and the public and private dialogues of statesmen. In the play, the selected dialogues featuring President Bush are full of references falling within one of the two aforementioned metanarratives. Bush interchangeably employs both of these metanarratives to legitimate his political manoeuvres. Therefore, it seems necessary to focus, one by one, on these metanarratives here in order to avert any later confusion. After clarifying these two types of metanarratives, the deconstructive techniques employed in *Stuff Happens* uses will be examined.

To recall Lyotard’s meaning of “metanarrative of emancipation,” it can be said that people or “humanity” possess or possesses true knowledge, and “its [humanity’s] epic story is the story of its emancipation from everything that prevents it from governing itself” (1984: 35). For this approach, anything that people approve of leads them to freedom and progress. As state leaders are the reflected images of this consent, their choices may also be considered as those of the people. A political leader may assume the role of a hero in this philosophy. His/her decisions are deemed to be true, and they allegedly “[work] towards a good ethico-political end – universal peace” (1984: xxiv). Many statements Bush makes in *Stuff Happens* are products of the mentality created by the metanarrative of emancipation. As the head of the nation, of the people of the US, the President favours his own political actions after the 9/11 attacks as reasonable decisions to lead his people to progress. He appears to assign himself the role of the hero who has to save not only the US but also the whole world. The hero’s mission, in this case, is not confined to the US; it demands the peace and freedom of the entire Middle East because it is considered to be a threat to the freedom of the US. Consequently, Hare repetitively quotes from different speeches of the President to emphasise the pragmatic use of the discourse of emancipation:

“BUSH. Freedom itself was attacked this morning by a faceless coward. And the freedom will be defended.” (Hare, 2006: 16)

[. . .]

“Iraq continues to flaunt its hostility towards America and to support terror. States like these, and their terrorist allies, constitute an axis of

evil, arming to threaten the peace of the world. By seeking weapons of mass destruction, these regimes pose a grave and growing danger. [. . .]

History has called America and our allies to action. Steadfast in our purpose, we now press on. We have known freedom's price. We have shown freedom's power. And in this great conflict, my fellow Americans, we will see freedom's victory." (Hare, 2006: 32–33).

Simultaneously, other politicians supporting Bush's argument, like Blair, join in the rhetoric of freedom and make similar statements as follows: "This is not a battle between the US of America and terrorism but between the free and democratic world and terrorism" (Hare, 2006: 17). So, such a proclamation resulted from a historical and epic mission the West, from Bush and Blair's perspective, is expected to undertake to neutralise "an axis of evil" – identified by Bush as Iraq, Iran, and North Korea on 29 January 2002.

Although this emphasis on freedom is triggered by the 9/11 terrorist attacks on the WTC, the ultimate knowledge legitimated by this metanarrative of emancipation is that Saddam Hussein is a vicious dictator who can even poison his own people and that he has the potential means to produce weapons of mass destruction and cooperate with terrorist organisations, an intolerable threat to the security of all great nations. In response to this threat, in *Stuff Happens*, parallel to reality, the President of the US, as the alleged protector of freedom and civilisation, accompanied by the PM of England, commence a military intervention.

Liotard suggests in his analysis that the metanarrative of emancipation is not limited to the claim of truth; it also bases the idea of justice on the consent of people. This means that even their prescriptive statements, which are usually solidified into norms, are accepted to be just. Unsurprisingly, the language used by Bush and the other politicians, the decision makers of the US, appeal to the prescriptive language used to give moral judgements based on cultural values rather than on positivist knowledge. Lyotard argues that prescriptive language does not (only) claim the legitimacy of an empirical statement like "The earth revolves around the sun," but this kind of language lays claim to the legitimacy of normative statements like "Carthage should be destroyed" (1984: 36). However, it should also be stressed at this point that the pretended authority of the politicians does not exactly reflect people's consent. Rather, it is the politicians who misuse such a metanarrative. As Blair himself reports in the play, the British public does not wholly support the govern-

ment's decision to wage a war in Iraq. In a private talk with Bush, Blair mentions his concerns: "In the event of your considering armed action against Iraq, the British Parliament – and I'd say still more the British people – won't go along without UN support" (Hare, 2006: 38). It is Blair who, relying on his supposed political authority to represent the people, hastens the process of joining the war on the side of the US to prove his reliability as an ally.

The negotiations between Bush and Blair, before the US embarks on military action against Iraq, are given particular prominence in *Stuff Happens*. During one visit in Crawford, Texas, they go for a long private walk to discuss political issues. Although their conversation during this walk is not documented, judging from their renowned position, Hare creates a dialogue in which Blair makes an effort to convince Bush to await the UN's sanction before engaging Iraq. The words the playwright chooses, probably inspired by the other speeches of the PM, present an overt example of the prescriptive statements used in the metanarrative of emancipation (Hare, 2006: 41) Possessing knowledge about the threat Saddam poses to the Western world, the Western politicians, particularly the American government and Tony Blair in *Stuff Happens*, become the "legislators" – Lyotard's definition of such people – with the right to give the logical verdict to be pronounced on Iraq. They prescribe that the West must undertake military intervention against Saddam Hussein and progress must be brought to the Middle East.

In *Stuff Happens*, the basic difference between Bush and Blair is their approach to the acquiescence of the UN in taking military action. As people are considered to be the source of their authority, the two leaders look for public support for their political decisions. In particular Blair, whose public strongly demands the involvement of the UN in the war against Iraq, constantly scrutinises the popular vote in order to ensure he has not lost the support of his electors. Once, he even faces losing the support of his own ministers and is torn between the English Parliament and the Bush government. Not to be seen to sever Britain's old alliance with the US, he wants to act together with the Americans, but the British people do not legitimise a conclusion finalised by the Bush government.

It is not only a single version of metanarratives that is used to legitimise the idea of waging a war on Iraq in *Stuff Happens*. The second version, named the Hegelian metanarrative or the metanarrative of speculation by Lyotard, is also visibly enacted in the statements uttered by the politicians. This type of metanarrative asserts that knowledge is based on

a self-guaranteeing and self-referential autonomy and that such an autonomy emerges from an ultimate metanarrator like a Spirit or God. This metasubject legitimises the knowledge produced by “the empirical sciences and that of the direct institutions of popular cultures” (1984: 34). Any knowledge attributed to this metasubject, either denotative or prescriptive, is deemed to be true or legitimate. Anybody referring to the “Spirit” or another metanarrator as the source of his knowledge may claim veracity, and there is no agent to speak for the “Spirit.” In *Stuff Happens*, it is demonstrated that metasubjects like “Spirit” and “History” play a pivotal role in constructing the present reality. It is “History [that] has called America and [its] allies to action,” in Bush’s own words (Hare, 2006: 33). Hence, “History” calling the West forth is, in fact, one of the metasubjects that decides upon the legitimacy of the forthcoming action. In a similar vein, “God,” another alleged source of Bush’s conduct, becomes the guaranteeing metanarrator:

“BUSH. I could not be governor if I did not believe in a divine plan which supersedes all human plans.

AN ACTOR. When he runs for President, he observes:

BUSH. I feel like God wants me to run for President. I can’t explain it, but I sense my country is going to need me. Something is going to happen and at that time my country is going to need me. I know it won’t be easy, on me or on my family, but God wants me to do it.” (Hare, 2006: 9).

As a consequence of the authority coming from such a guarantor and legitimising metanarrative, he is relieved of responsibility for the things he does. His knowledge is self-referential and does not require an explanation. So, he has the right to say, “I’m the commander – see, I don’t need to explain. I don’t need to explain why I say things.” (Hare, 2006: 9). This uncompromising attitude of the President coheres with his attitude towards the cabinet members. He usually just listens and keeps his distance from the ministers. Furthermore, Bush filters his argument through his secretary, Condoleezza Rice. Most of the time, she speaks on behalf of the President and pre-emptively takes the blame by saying, “You’ll say, sir, if I misrepresent you?” (Hare, 2006: 10). Therefore, if there happens to be a mistake, it does not stem from the President, the speaker of the metanarrative, but from the secretary.

The production and exchange of knowledge in *Stuff Happens* refers to the performatively efficient knowledge that Lyotard defines. The saleable knowledge is created and distributed to American society. The value of

knowledge is not based on its truth but on its market performance, that is, as long as it is politically saleable, its performance also increases its value. The political action in *Stuff Happens* discloses that the heads of the American and British governments resort to these postmodern methods of knowledge production after 9/11, despite the fact that they appeal to modern metanarratives of legitimation. They constantly produce new ideas and look for the potential of legitimation by means of performativity. Much as they do not accept the multiplicity of truth or reality – a significant postmodern precept – Mark Wessendorf claims that the conservative Bush government does not hesitate to misuse the postmodern understanding of history and reality for legitimating their political actions (2007: 328–29). The explanations of a senior advisor to Bush, reported by Ron Suskind, who meets the advisor at a meeting in the summer of 2002, also proves Wessendorf claims:

“The aide said that guys like me were ‘in what we call the reality-based community,’ which he defined as people who ‘believe that solutions emerge from your judicious study of discernible reality.’ I nodded and murmured something about enlightenment principles and empiricism. He cut me off. ‘That’s not the way the world really works anymore,’ he continued. ‘We’re an empire now, and when we act, we create our own reality. And while you’re studying that reality – judiciously, as you will – we’ll act again, creating other new realities, which you can study too, and that’s how things will sort out. We’re history’s actors ... and you, all of you, will be left to just study what we do.’ (2014: para. 62).

The constant production of “reality,” which turns into knowledge while being studied, implies a belief in the truth of each reality they create, but it obviously neglects the other perspectives on this specific form of reality. Production of reality and knowledge and its consumption override the truth value of reality and knowledge. It is not the truth Bush and his cronies look for, but a truth they could support with some proof and sell to the public. In this respect, in one of the speeches they remind again of the persecutions of Saddam and the historical duty of the West; in another speech, they claim the approval of a divine power, while in yet another, they mention the existence of WMDs threatening peace. By producing a variety of knowledge, the Bush government addresses a range of people with different worldviews. Conservatives, liberals, nationalists, and the like are expected to buy a product from this assortment of distinct kinds of knowledge.

At the beginning of the play, in one such scene, CIA director George Tenet gives a briefing on the production of WMDs in Iraq and presents some pictures (Hare, 2006: 12-13). Although the pictures do not show anything but a factory with constant coming and going, the cabinet members, excluding Powell, seem inclined to believe that these are evidence of the existence of the weapons. However, the major scene featuring knowledge production takes place behind closed doors and involves the figure of Blair. To create room for political manoeuvre and direct public opinion, Blair asks for the help of the US intelligence service and demands saleable knowledge (Hare, 2006: 45-46). When the dossier is completed, after being revised for further information about the production of weapons, again at the request of Blair, the published version starts to shape the reality of the British media. "The immediate threat" demanded by the PM Blair is fulfilled when a document in the dossier reveals that Saddam has WMDs which can be readied for launching within forty-five minutes:

"AN ACTOR. It becomes a headline all over the world.

EVENING STANDARD. Forty-five minutes to attack.

AN ACTOR. In private, George Tenet, Head of the CIA, refers to the claims as:

TENET. The 'they-can-attack-in-forty-five-minutes' shit." (Hare, 2006: 64).

Although it is not certain that Iraq produces WMDs, the most efficient input/output ratio is supplied via the knowledge of their existence. As the heads of state, and indirectly the heads of the intelligence services, Bush and Blair can claim such performative knowledge and try to legitimate the impending war.

For Lyotard, language games occupy a significant place in the construction of and reliance on metanarratives in politics. An examination of *Stuff Happens* without a reference to the language games in the play would, therefore, be incomplete. The political discourse built on the 9/11 attacks and the ensuing negotiations to decide upon the trajectory of the forthcoming war are carried out according to the commonly held rules agreed by the present "game players," the Western politicians. The two sides of the game – the US and Britain on one side, the member nations of the UN like France, Germany, and Russia on the other – make reciprocal moves to determine whether the Iraq government should be given more time to cooperate in the investigation of the existence of WMDs or whether an immediate military intervention should be commenced. American

politicians, with the exception of Powell, seem to be convinced that Iraq has already wasted enough opportunities and that action is long overdue. However, there is a question mark hovering in the background: Where does Iraq stand in this game? Is Iraq, as a subject, a part of this game, or is it another game with different rules that is being played by Iraq?

*Stuff Happens* demonstrates that the language games played in the field of world politics constitute the epistemology of a war fought in a distant land and that the players of the game may be unaware of or insensible to the ontology of the war and the physical burdens it places on people. The play disturbingly lacks any dramatization of the reality outside the political realm of the West. Scenes of the collapse of the towers, or people dying in Afghanistan and Iraq, or cities turned upside down are not allowed to enter this realm. Bottoms highlights that *Stuff Happens* is “a play that does demonstrate an explicit awareness that it was in the fine details of the *language* used during the run-up to war that the ‘real story’ lies” (2006: 60). In this respect, the play relies on the moves and countermoves each side – Bush, Powell, and Europe – make to overcome its opponent’s politics. For instance, the members of the UN demand more than one resolution be taken; President Bush confirms: “We will work with the UN security council for the necessary *resolutions* [emphasis added]” (Hare, 2006: 66). On the other side, “*The Downing Street Group*” watches Jacques Chirac’s statements on TV asserting that France will on no account – even if the US and Britain obtain a second resolution – agree to wage war on Iraq:

“CAMPBELL. I’ve got his words here. ‘Whatever the circumstances.’ France will vote no ‘whatever the circumstances’. It’s perfect. It’s perfect for us. We put out a statement saying there’s no further negotiation because whatever happens, the French won’t play.

BLAIR. But he did say ‘tonight’. Chirac said that’s the position *tonight*.

CAMPBELL. Of course he did say ‘tonight!’ Of course he did say ‘tonight!’ But he also said ‘whatever is the circumstances.’” (Hare, 2006: 110).

In this sense, the language games played among Bush, his cabinet, Blair, and the other European politicians give rise to lingual competitions as these players try to contrive a proper decision about Iraq. It is not the facts about Iraq that establishes the truth but the winner of the language games.

Hare’s conscious ignorance of the object of these discussions until the very end of the play most probably culminates in moral discomfort for

the reader/audience. To dwell on this point with reference to Fiona Tolan's explanation, the absence of the Iraqis should bring about "a recognition that something is fundamentally wrong when a play about Iraq can be entirely populated with non-Iraqi politicians" (2010: 80). It is not hard to conceive that the Western politicians and Iraqi citizens would not share the same values and perspectives on the Iraq War or the invasion of Iraq. This is reminiscent of Lyotard's disbelief in metanarratives and the emphasis he puts on the incommensurability of language games. The rules of the games played in world politics, particularly in Western politics, do not follow the same standards as the rules of the language games the Iraqis play. While history is being written about Iraq, it is the truth of the non-Iraqis that shapes this history.

Nevertheless, language games may sometimes be more than just simple moves and countermoves. For the sake of performance/efficiency, according to Lyotard, "the decision makers" may sometimes break the social bonds tying the players together, break the language game, and demand the opposing player(s) "be operational (that is, commensurable) or disappear" (1984: xxiv). This is no longer a part of the language game "because the efficacy of such force is based entirely on the threat to eliminate the opposing player, not on making a better 'move' than he" (Lyotard, 1984: 46). Therefore, they try to conclude the game by force, as evidenced in the dialogue below:

"BUSH. Colin, I think we've reached a fork in the road. We're at that fork. I don't think there is a way around this. These inspections are a distraction. They weaken us. They weaken our purpose.

[. . .]

I've made a decision. If you have a problem with that decision, best thing is you should speak. You should say something now. I've invited you in. I'm giving you a chance to say something now.

*They look at each other. There is a long silence.*

It would be a big thing if you disagreed. Well?

POWELL. I don't disagree.

*Bush nods satisfied. Powell gets up.*

Thank you, sir. Thank you for telling me.

*Powell goes out.*" (Hare, 2006: 90- 91).

Powell draws his opposition back because otherwise it is tacitly implied that he will be side lined. The silence between Bush and Powell emphasises the seriousness of the situation and a similar silence prevails



during the moments when Bush forces his opponents to change their decisions.

Powell is the only player who sincerely stands against the idea of war, which makes him the central figure in the play. “Indeed,” Jeanne Colleran sums up, “much of the play seems interested in how and why a distinguished and ethical man, who is both popular and persuasive, becomes so ineffectual” (2012: 153). From the very beginning of the play, Powell assumes a pro-peace pose, and he does not escape confronting the hawkish cabinet of the President. In *Stuff Happens*, Powell’s colleagues in the cabinet, Donald Rumsfeld and Paul Wolfowitz, are respectively described as “towel-snapper” (Hare, 2006: 5) and “velociraptor” (7); Dick Cheney, of similar character, says that he “never met a weapons system [he] didn’t vote for” (6). Against such politicians, Powell adopts a policy that envisages war as the last resort.

Another distinctive quality of Powell is that he is the only one among them to have first-hand experience of war. The reason behind his prudent approach to war is that he is familiar with the ontology of war which is disclosed when he says, “After Vietnam, many in my generation vowed that when our turn came to call the shots, we would not quietly acquiesce in half-hearted warfare for half-baked reasons. Politicians start wars; soldiers fight and die in them” (Hare, 2006: 4). As regards the other members of the cabinet, it is clear that they are involved only in the theory of war instead of the physical reality of it. In the play, Rumsfeld works as “an assistant to Richard Nixon” at Princeton (5); Cheney achieves “five student deferments in order to avoid being drafted to Vietnam” (5); Rice is busy with “choosing between a professional music career or a life in academia” (6); and Wolfowitz, at another university, philosophises about the Vietnam War saying, “An over-expenditure of American power” (7). The rules of the language game Powell brings from his military quarters do not correspond with the rules of the language game the others learn from academia. The harsh realities of war – the death of thousands of people – mean nothing but mere numbers that cannot disclose the meaning they are fraught with. War is, in this respect, nothing but an execution or demonstration of power.

Even if the knowledge Powell possesses seems more accurate and reasonably close to the ontology of war, it does not legitimate the arguments he presents. While discussing the status of scientific knowledge, Lyotard suggests that

“legitimation is the process by which a ‘legislator’ dealing with scientific discourse is authorized to prescribe the stated conditions (in general, conditions of internal consistency and experimental verification) determining whether a statement is to be included in that discourse for consideration by the scientific community.” (1984: 8).

Along the same lines, political knowledge is legitimated by the political community, and the same community determines what is legitimate or true and what is not. Although Powell does not shy away from lecturing the President and the other politicians, he does not realise that he no longer belongs to the US military and that those around him are not veteran soldiers. He believes that “the army is the most democratic institution in America” (Hare, 2006: 4) and the government should be the same. That is why he is of the opinion that they, as representatives of a republic, should be different from the Romans who would punish a whole community for a single assassin targeting a senator. However, Colleran states, Powell does not want to see Bush and the others acting with “an imperial mentality” and

“[w]ith so sure a sense of historical destiny in the President, and so arrogant a sense of historical exceptionalism among his deputies, the invasion of Iraq [is] indeed inevitable. The protocols of consultation, debate, evidence, policy, law – these Republican ideals for which Powell stands count for nothing in an empire.” (2012: 154).

Finally, he chooses to fall into line and renounces his pro-peace policy to remain among the decision makers. Otherwise, it is likely that Powell would have been dismissed from the cabinet and perpetually lose his right to make a considered move in the game.

In short, it is possible to sum up this part of the analysis of *Stuff Happens* by recognising that knowledge, particularly historical knowledge, without having to reveal reality as it is, only legitimises a specific version of reality through the consensus of a certain group. “The ‘people’ (the nation, or even humanity), and especially their political institutions,” Lyotard comments, “are not content to know – they legislate. That is, they formulate prescriptions that have the status of norms” (1984: 31). The American government legitimises its knowledge through the use of the above-mentioned metanarratives and brings out new rules and norms to vilify the Iraq regime, not allowing any opposition to their truth to be expressed.

The three different ways of legitimation named by Lyotard – the metanarratives of emancipation and totalisation, and performativity – do not actually leave any scope for alternative historical narratives. They are based on a consensus among the decision makers, and “[s]uch consensus does violence to the heterogeneity of language games” (1984: xxv). However, postmodernism lays emphasis on minor narratives and provides a platform for dissident language games that do not comply with the rules of the metanarratives. Lyotard relates that “[p]ostmodern knowledge is not simply a tool of the authorities; it refines our sensitivity to differences and reinforces our ability to tolerate the incommensurable. Its principle is not the expert’s homology, but the inventor’s paralogy” (1984: xxv). In other words, it does reject the consensus reached or built by the decision makers and instead provides multiplicity which does not necessarily follow the same rules.

Lyotard has recourse to paralogy to fragment the alleged unity and certainty of a metanarrative. Paralogy can be simply defined as a dissent from the established rules of a normative language game and it draws attention to discrepant language games. It does not yield to causal determinism and rejects considering reason as “a universal and immutable human faculty or principle but as a specific and variable human production” (Woodward: para. 27). It does not allow the reduction of truth by the modern metanarrative to a unique and totalising entity, but refers to the multiplicity of narratives and truths. Consequently, paralogy gives voice to the various demands of justice and prevents prescriptive utterances from taking the place of norms. It forces divergent local discourses to be taken into consideration without giving priority to a unique way of judgement.

Considering the textual and technical details of *Stuff Happens*, it can be argued that this play itself is a piece of paralogy. The conflict over the use of the real and the fictional in the play actually emanates from the game Hare plays against traditions. His claim to veracity, coupled paradoxically with his emphasis on the fictionality of the play, is a part of this game. In addition to that, the play “exposes a certain self-conscious tension around the generic location of this work [*Stuff Happens*]: as journalism, documentary, dramatization, fact, fiction, history, news, report, commentary” (Tolan, 2010: 75). Apparently, the writer rejects abiding by the rules of verbatim theatre or docudrama and creates a postmodern pastiche of different forms with its own self-determined rules. This is

what Lyotard expects from a postmodern writer, that is, to reproduce the present rules:

“A postmodern artist or writer is in the position of a philosopher: the text he writes, the work he produces are not in principle governed by pre-established rules, and they cannot be judged according to a determining judgment, by applying familiar categories to the text or to the work. Those rules and categories are what the work of the art itself is looking for. The artist and the writer, then, are working without rules in order to formulate the rules of what *will have been done*.” (1984: 81).

The aesthetic disobedience Hare “commits” in *Stuff Happens* does not only jeopardise the determinacy of grand narratives, particularly of history, but also questions the reliability of the play’s own dramatic representation. The play foregrounds the constructed nature of the theatrical accounts given by the politicians by showing the backstage or the talks conducted behind closed doors. However, it also exposes that the drama in the play is yet another construction. For this reason, Collieran compares docudrama to “historiographic metafiction, [for calling] attention to its own methods and biases” and formulates its strategy as follows:

“Simply remounting the event, even if the set replicates the exact details of the original place and the language is verbatim, places the spectator in a position of a doubled critical consciousness. Reframed, verisimilitude becomes a strategy through which to counter the relentless visibility of real-time media and its tacit claims of authenticity.” (2012: 139).

This double consciousness invites the readers or the audience to adopt a critical perception of what they see and requires a sceptical approach not only to the play but also to the realities they confront in the media.

As for the reframed structure Collieran touches upon, the legacy of the Brechtian notion of verisimilitude provides such a structure. The epic elements Hare employs in *Stuff Happens* also help illuminate the artificial nature of the play and of the media-covered images of reality. They re-frame the events, with which the reader/audience is already familiar, and demand a reconsideration of the familiar grand narratives. In this respect, the epic narrator, the inter-scene “external” commenters, the multiple role casting, and the cinematographically fragmented structure give a new impulse to the allegedly verbatim content of the play.

It is the epic narrator, An Actor, that opens the play and warns the reader/audience about the dilemma between the real and the unreal that they are about to confront. S/he wants them to keep a critical distance to detect any mistake in the present performance and s/he does not want them to feel assured of the truth of the play. This role of the narrator is played by different actors/actresses and s/he is generally there to accomplish diverse functions: S/he introduces the settings and the characters and punctuates the rapid flow of changing scenes; s/he gives brief information about the forthcoming character and his/her statements; above all, the epic narrator is one of the most prominent techniques Hare uses in *Stuff Happens* to deconstruct the metanarratives or the historical reality the political elites try to develop. The narrator's comments and informative statements expose the weaknesses of the political arguments and announce the counter arguments that distract the integrity of the metanarratives.

At the beginning of the play, it is the same narrator who introduces Cheney's recurrent student deferments to escape Vietnam War and the lack of practical experience of war of the cabinet members Rice, Rumsfeld, and Wolfowitz. S/he reduces the reliability of these politicians as historical actors and exposes secret or lesser known information about the suspected reasons for the Iraq War. S/he implies that this war is not about freedom or the emancipation of the Iraqi people, and thereby, s/he arouses suspicion in the reader/audience:

“AN ACTOR. Asked in 2003, whether he still has a connection with the company Halliburton, Dick Cheney claims:

CHENEY. Since I left Halliburton to become George Bush's Vice President, I've severed all my ties with the company, gotten rid of all my financial interest. I have no financial interest in Halliburton of any kind and haven't had, now, for over three years.

AN ACTOR. In fact Cheney is still receiving deferred compensation and owns more than 433,000 stock options. Those options were worth 241,498 in 2004. They are now worth eight million. Halliburton has ten billion dollars of no-bid contracts in Iraq.” (Hare, 2006: 116-17).

The narrator does not explain what Halliburton is; nevertheless, it is already understood that the war does not arise from humane intentions. It is too complicated to be squeezed into metanarratives. The historical reality contains complexity, and it cannot be reduced to metanarratives. Such details reject reducing historical reality into a cause and effect relation-

ship. The narrator, in this sense, undermines the metanarratives Bush, Cheney or Rumsfeld seize upon.

The other epic element in *Stuff Happens*, crucial for refuting the metanarratives and emphasising the difficulty of constructing a unitary and complete version of history, is the fragmented structure of the play. The action in the play has a cinematographic flow, and it constantly shifts from one setting to another. First, the setting is Bush's press conference at the White House, in the next moment it shifts to Downing Street with Blair, then Powell in discussion with the French Foreign Minister Dominique De Villepin, while the next scene returns to the White House and a meeting of Bush and Hans Blix. Furthermore, these scenes cover such a wide span of issues that it becomes impossible for the play to hide the gaps left between the narrated parts of the conflict. Nevertheless, this – the impossibility of constructing a complete or coherent history – appears to be what Hare actually intends to accentuate. Soto-Moretti also underlines this: “[T]he point is not that his strange constructions *explain* things – simply that they remind us of how difficult it is to encompass the massive over determination of a complex moment in history without continually ‘writing in the margins’ or groping for a summary in the face of the ‘un-sum-up-able’” (2005: 318). Comparatively, Lyotard warns the writers saying, “it is our business not to supply reality but to invent allusions to the conceivable which cannot be presented” (1984: 81). To put it differently, a postmodern writer should not be expected to present and/or claim reality in his work; he should rather focus on the unrepresentability of reality:

“The postmodern would be that which, in the modern, puts forward the unrepresentable in presentation itself; that which denies itself the solace of good forms, the consensus of a taste which would make it possible to share collectively the nostalgia for the unattainable; that which searches for new presentations, not in order to enjoy them but in order to impart a stronger sense of the unrepresentable.” (Lyotard, 1984: 81).

Therefore, *Stuff Happens* can be regarded as the summary of the “un-sum-up-able” or the presentation of the unrepresentable. Its fragmentation, flitting from one place to another, is, in this sense, the result of a consciously failed attempt to present the history of the war. The aim is not to “enjoy” this presentation, but to recognise that history is “unrepresentable.”

With epic techniques, Hare does not allow the reader/audience to identify with the characters in his play. As already indicated, he fore-

grounds the human and error-prone nature of his characters. Lyotard suggests that in contemporary society it is no longer viable to identify with “nation-states, parties, professions, institutions, and historical traditions” and that “[i]dentifying’ with the great names, the heroes of contemporary history, is becoming more and more difficult” (1984: 14). The epic techniques employed in *Stuff Happens* serves this purpose, that is, they display the constructed identity of the politicians and preclude the reader/audience’s identification. When the play begins, again an epic technique, “*the cast are already assembling on stage*” (Hare, 2006: 3). The gap between the actors and the characters is highlighted from the very beginning. To create a similar effect, Hare also uses the multiple-role casting technique. The same actor plays, for instance, the roles of both Saddam and the Iraqi Exile.

The same structure also functions as the antidote for the grand narratives offered for consideration in the play. In particular, the “external” inter-scenes between the fragments reject all the emancipatory, totalising or performativity metanarratives and disprove the metanarratives with minor narratives or language games that belong to the marginalised or the “terrorised.” For Lyotard, the deconstruction of grand narratives “leads to what some authors analyze in terms of the dissolution of the social bond and the disintegration of social aggregates into a mass of individual atoms thrown into the absurdity of Brownian motion” (1984: 15). This is why history becomes unrepresentable in the postmodern era. There are so many “atoms” that it becomes impossible to bring them together or to define a single way of alignment – which can be equal to a grand narrative in narrative knowledge. Therefore, Hare selects a number of disregarded atoms – the minor narratives – and shows that grand narratives and history are not, or at least may not be, consistent.

The external characters interrupting the course of the play are the best examples of these minor narratives. As previously discussed, only the first “external” commenter aligns himself with the political grand narratives. The remaining four characters all uncover the major defects of the grand narratives and remind the reader that reality cannot be locked into the meeting halls or conference rooms of executive residences. Each of these four characters deserves to be separately examined to underline the writer’s main criticism of war politics after 9/11. The second external commenter is also a politician, together with being a member of the New Labour Party. He has been among the proponents of war, and he believes that the West has the responsibility to save the Iraqi people. Nevertheless,

his speech reveals that even the Party has not reached a concurrent resolution, and “[L]ifelong friendships have been tested, tested again, and finally destroyed” because of the internal conflicts (Hare, 2006: 31). More significantly, he also accepts that the performative knowledge produced about WMDs has relied on non-existing weapons. Consequently, the inconsistency of the metanarrative of emancipation is highlighted while the arguments about the legitimacy of Iraq’s invasion are still being discussed in the White House.

The first two viewpoints presented by Hare seem to have consensus with the language game of the US government, and they support the idea of waging war on Iraq. Nevertheless, the remaining three viewpoints or external commenters show the impossibility of consensus in contemporary society. Lyotard accentuates that metanarratives are no longer viable because contemporary society encompasses various language games, and they reject any universal consensus that “could embrace the totality of metaprescriptions regulating the totality of statements circulating in the social collectivity” (1984: 65). Lyotard defines metaprescriptions as “what the moves of language games must be in order to be admissible” (1984: 65). Lyotard’s argument simply states that there are no rules that can define a universal viewpoint but there is constant dissent and counter arguments coming from different local groups. The minor narratives emerging from these three external narrators break the alleged consensus on war. They epitomise the existence of opposition and dissent against war.

The first of these dissident perspectives belongs to a Palestinian Academic. The play, for the first time, gives a voice to a character who is part of the turmoil created in the Middle East. In its entirety, this comment made by the Academic discloses a minor narrative that focuses on the “real” reasons behind the war. She is representing a group of local people who have been victimised by the aggressive Israeli state, and she uses controversial prescriptions to deny the legitimacy of the Iraq War. The significance of this comment lies in how it discredits the metaprescriptions Bush casts on the legitimacy of pursuing armed interference in Iraq. First of all, she, the Academic, indicates that it is “ten years past [Hussein’s] peak of belligerence” and asks, “Why Iraq? Why now?” (Hare, 2006: 57) to which there is a long list of answers: for democracy, for Osama Bin Laden, for oil, and so on. Then, she continues with the Palestinian way of answering that question, that is, for “defending the America’s three-billion-dollar-a-year-colony in the Middle East” (Hare, 2006: 57).



Defining Palestinians as “the Jews of the Jews” (Hare, 2006: 58), she finds it hypocritical to demand the UN resolution for Iraq and to ignore Israel’s atrocities against Palestine. “Justice and freedom,” says the Palestinian Academic, “are the causes of the West – but never extended to a people expelled from their land and forbidden any right to return. Terror is condemned, but state-sanctioned murder is green-lit” (Hare, 2006: 57). This is an explanation which causes the ideas of justice and freedom legitimated by the metanarratives of the West to suddenly wither away. In other words, the Academic’s minor, peripheral narrative enters the realm of the language games, rejects the metanarrative of emancipation, and disrupts the putative consensus.

A Brit in New York, coming to the stage as the fourth inter-scene commenter, extends the criticism of the Palestinian Academic, voicing an argument that has been veiled by the politically motivated metanarratives. He presents an alternative answer to the question, “Is it just and true to invade Iraq in response to the 9/11 attacks?” A saleswoman’s satisfaction with the US’s bombardment of Iraq prompts him to say:

“BRIT IN NEW YORK. Somebody steals your handbag, so you kill their second cousin, on the grounds they live close. [. . .] Saudi Arabia is financing Al Qaeda. Iran, Lebanon and Syria are known to shelter terrorists. North Korea is developing a nuclear weapons programme. All these you leave alone. No, you go to war with the one place in the region admitted to have no connection with terrorism.” (Hare, 2006: 92).

He firmly shakes the prescriptive statements used to legitimate the war against Iraq. When the saleswoman says, “You don’t understand, you’re not American,” the Brit responds to disclose the naiveté of such an argument:

“‘You don’t understand. We’re Palestinian, we’re Chechen, we’re Irish, we’re Basque?’ If the principle of international conduct is now to be that you may go against anyone you like on the grounds that you’ve been hurt by somebody else, does that apply to everyone? Or just to America?” (Hare, 2006: 92–93).

The Brit, therefore, rejects the idea of taking revenge on the distant cousins of the attackers and delegitimises the prescriptive utterances put forward by the leading politicians. His point of view is crucial to illustrate that the multiplicity of the language games does not merely spring from different national perspectives or from the East-West dichotomy (Pales-

tinian and Iraqi characters are providing the Eastern perspective). Multiplicity is also a characteristic of Western society. For the saleswoman the Brit speaks to, every Western people must understand the US's grief and must consent to the prescriptive utterances made about Iraq and Saddam. The Brit's argument becomes an example of paralogy for the saleswoman's prescriptive utterance. He shows that, following a similar reasoning, many other nations can start a war and this can turn the world into a battlefield. This perspective of paralogy also demonstrates the dissent among various Western groups against the presumption of the consensus for war. Since they are not adequately foregrounded in the mainstream media, these narratives are also marginalised and infrequently encountered. By highlighting the anti-war attitude of a British citizen in the US, Hare puts emphasis on the impossibility of a consensus even on a national level.

The closing remarks of the play belong to the most "marginalised" character of the play: an Iraqi Exile. His experience can be considered the reflection of the metanarratives of freedom and totality in Iraq. The play crosschecks if these metanarratives really bring peace, freedom, and progress to Iraq. There are hints in the play implying the negative results of the war, but it is the first time that the reader/audience hears a local citizen's thoughts. He is integrated into the language game of the play, and it is meaningful that he is given the last words in it. Lyotard suggests that the language games never arrive at a consensus but they end with paralogy. His presentation of reality closes the play with a paralogy. All the statements made by Bush, Powell, Blair, Cheney, et al. cannot produce a conclusion. It is rather a counter-statement that negates all the previous realities.

The Iraqi Exile can be considered the closest among all the other characters to the reality of war, but his voice remains unheard until the very end of the play. Thus, it becomes laden with different layers of meaning, potentially remains in the reader/audience's mind the longest, and stresses the exclusion of the "other's" coverage in the prominent media. To begin with, the character makes it clear how insulting "stuff happens" – a simple statement for the speaker – is for an Iraqi citizen: "It seemed to me the most racist remark I had ever heard" (Hare, 2006: 119) since this is a statement that reduces the death of the Iraqi people to the degree of "stuff". Similarly, he complains about the fact that the lives of the Iraqis are deemed less significant than those of the Americans: "And now the American dead are counted, their numbers recorded, their coffins

draped in flags. How many Iraqis have died? How many civilians? No figure is given. Our dead are uncounted” (Hare, 2006: 119–20). This attitude towards Iraq and Iraqi citizens obviously frustrates the character. Bush’s recourse to the metanarrative of emancipation does not seem to work for the Iraqi Exile. He does not feel emancipated but persecuted.

In his monologue, the Iraqi Exile complains about the “grand politicians” for plunging Iraq into chaos, but his criticism is not only limited to them. He also criticises the Iraqi citizens and, though implicitly, the American citizens for allowing the worst possible person to take control of the country:

“IRAQI EXILE. I mean, if there is a word, Iraq has been crucified. By Saddam’s sins, by ten years of sanctions by the occupation and by the insurgency. Basically it’s a story of a nation that has failed in only one thing. But it’s a big sin. It failed to take charge of itself. And that means the worst person in the country took charge. A country’s leader is the country’s own fault.

I mean, people say to me, “Look, tell America.” I tell them: “You are putting faith in the wrong person. Don’t expect America or anybody will do it for you. If you don’t do it yourself, this is what you get.” (Hare, 2006: 120).

In response to the religious Christian terminology Bush evokes to start the war, Hare, too, uses a similar vocabulary and chooses the word “crucifixion” for the current situation of Iraq. It clearly refers to Bush’s appeal to God as the source of his prescriptive statements for striking Iraq, which is a part of the metanarrative of totalisation. This choice of Christian jargon also matches the imperial approach Bush and his cabinet adopt, that is, Christ was crucified by the Roman Empire and crucifixion was a method the Romans used to punish their enemies. Hamilton states that, “the word intends to remind the audience of the religious aspect of Bush’s war” and “deconstruct the notion of the US as a savior of the Iraqi people, demonstrating that the US is instead a persecutor—and ultimately, a crucifier—of Iraq” (2007: 32). However, Christianity itself also becomes a victim in the play because “by using fundamentalism to fight fundamentalism, [Bush exploits] a peaceful religion as a pretext for war” (2007: 32). Consequently, Hare’s use of such ecclesiastic vocabulary draws attention to the principals of the US’s ruling community, and to the extremist thought of an allegedly Muslim group, El Kaide, who use its own religious misconception to legitimise killing innocent people. While Bush uses Christianity and the God Christians believe in, a similar metanarrative is created by

the terrorist groups who use Islam and God, again, to legitimise their narratives. By comparing these two associations, Hare deconstructs both of their foundations.

In this respect, the last words of the Iraqi Exile stand as a recommendation not only for the Americans but also for the Iraqis for taking further responsibility in the control of their country: “Don’t expect America or anybody will do it for you. If you don’t do it yourself, this is what you get” (Hare, 2006: 120). This is a conclusion that Soto-Moretti finds contrasts with the rest of the play:

“Hare’s last word seems to offer a notion of historical salvation that appears to have no connection whatever with his demonstrated apprehension and dramatic representation of the motor forces of history throughout the whole of the preceding piece, nor with the way in which his play illustrates how that history is shaped in the hands of the powerful.” (2005: 313).

It is hard to disagree with Soto-Moretti in that it would be too much to expect Iraqi citizens to turn Iraq, which Soto-Moretti points out is a relatively young country manipulated by American politics and by local dictators (2005: 313), into an exemplary state in a trice. Nevertheless, it should be noted that Hare’s antithetical ending may be interpreted as a part of his plan. The play creates a dramatic effect with this contrast drawing attention to the minor voices or forces, which do not necessarily comply but most of the time contrast with the grand narratives, overshadowed by the “motor forces of history,” noted by Soto-Moretti.

*Stuff Happens* can also be interpreted as a cry against the metanarratives constructing the history of the US and Iraq, and it shows that history cannot be reduced to the metanarratives constructed by their leaders. From this perspective, the play is reminiscent of Lyotard’s understanding of history:

“The meaning of history [. . .] does not only show itself in the great deeds and misdeeds of the agents or actors who become famous in history, but also in the feeling of the obscure and distant spectators who see and hear them and who, in the sound and fury of *the res gestae*, distinguish between what is just and what is not.” (1989: 402-03).

Therefore, not only the political resolutions negotiated in the meetings of the American government or in the halls of the UN, but also the feelings and thoughts of the people sitting in the living rooms of their

houses in Baghdad or watching or hearing the events from other parts of the world, like this Iraqi Exile, have to be taken into consideration while talking about history.

### **Conclusion**

*Stuff Happens* is, in this sense, a piece of paralogy which goes against established historical narration, that is, the officially recorded, mostly accepted as “true” history of a national state. Self-conscious about the unrepresentability of history, the play becomes a part of postmodern historiography and harbours informal alternatives to the official reality. Becoming a part of the historical myth to which Gipson-King refers (2010: 165), *Stuff Happens* prevents history from becoming a conclusive reality. Its effect may be weak or strong; still, it seems likely to leave its mark on the future. In the contemporary world of technology, reality alters so fast that the reader/audience may become immune to this flow and fail to recognise that their truth does not remain the same. Late in the play, a statistic, added later by Hare to a newer version, regarding the support of American society for the war is given. According to this statistic, in 2005, forty-seven per cent of the American electorate still believe that Saddam Hussein was directly involved in the planning of the 9/11 attacks. Forty-four per cent believe the hijackers were Iraqi. In other words, quite a few of the electorate still believe in the notion of a mistake or a lie, so much so that even two years after the attacks they cannot recognise its absurdity.

Revealing the absurdity of the past from a present perspective of the characters, *Stuff Happens* juxtaposes the conflictual statements uttered by the same person over a couple of hours and harries the characters in comparing the past and the present. Condensing the years into a much shorter time, the play reveals the absurdity of the changes in thought. Powell’s explanations of WMDs, for instance, provide striking examples of political manoeuvre. In scene twenty one, Powell makes his “Powell buy-in” presentation – as it is called by the White House communications director Dan Bartlett – to defend the case of the US against Saddam Hussein in the UN. In this presentation, in February 2003, Powell confirms the credibility of his information. Yet a few minutes/pages later, in scene twenty three, during an interview conducted three years after this presentation, that is in 2006, a journalist corners Powell, reminding him of his previous remarks. Powell’s explanation of his dilemma proves that performativity of knowledge causes historical facts to be manipulated and distorted from the perspective of present conditions. To buy in more and more supporters for the pro-war arguments, the state institutions produce

or twist facts. Once the knowledge is no longer useful, just like Powell, they are abandoned.

Similar to Powell; Wolfowitz, Cheney, Rumsfeld, Bush, and Blair are confronted with tough questions at the end of *Stuff Happens* concerning their statements prior to the war. The configuration of the dialogue is reminiscent of a court scene where the suspects are faced with their crimes. Nonetheless, there is no final verdict after this trial in the play. Excluding Bush, who is portrayed to be uncompromising about his decisions, the other characters falter in the face of these questions.

This ending built up by Hare is a part of the deconstruction of the metanarratives utilised by Bush and his committee. The decisions of people, as the source of truth, are expected to bring progress and justice, and the leaders of society are expected to reflect these true decisions in their politics. Obviously, the ending of the play underlines that neither the politicians nor the people can be the ultimate source of truth. *Stuff Happens*, just like Lyotard, therefore, can be positioned against humanist ideology. Blair's silence epitomises the unreliability of elected politicians and their electors. It becomes obvious that the people's consent does not necessarily lead them to progress or bring them freedom, but it can bring destruction and death. The prescriptive utterances made about Iraq and people's support for the politicians have serious consequences for the people living in Iraq. The moral judgement of the West or Western politicians does not concur with the reality of the invaded country.

The confessions the characters make reveal what metanarratives do not know but they, only for the time being, legitimate the evidence. Once they comply with the metanarratives of the age, the realities are aired on mainstream media, reaching millions of people. Nevertheless, they are discarded from historical metanarratives when they no longer serve the prescriptions of the grand heroes. *Stuff Happens* itself is a confrontation with the diversity and relativity of truth in the postmodern era, laid out for the reader/audience. The play selects a controversial historical moment to exhibit how historical reality is constructed by the metanarratives in modern historiography. The grand heroes of modern history attempt to give a specific meaning to historical reality. Such a traditional construction of history itself relies upon the metanarratives Bush represents in *Stuff Happens*. For this view, historical reality is based on a causal determinism and the Iraq War is a result of terrorist attacks on the WTC on 9/11. In addition, it is the historical task of the "civilised" US and Britain to have recourse to military intervention to save the Iraqis from the dictator

Hussein. However, through the techniques of docudrama, verbatim and epic theatre, the representation of history in *Stuff Happens* punctures these metanarratives, constructing a universal history, and puts an emphasis on the different language games that generate the different realities of histories. Opening the backstage of the political theatre to the cameras, the play manipulates the human and the fallible side of the grand heroes. Moreover, embedding the minor or marginalised (Palestinian, Iraqi and British) voices near to the strident metanarratives, it disturbs the alleged consistency of them.

## References

- Anderson, Michael, and Wilkenson, Linden (2007). "A Resurgence of Verbatim Theatre: Authenticity, Empathy and Transformation". *Australasian Drama Studies*, 50: 153–69.
- Billington, Michael (2004, Sept. 11). "Stuff Happens". *The Guardian*, Retrieved from <https://www.theguardian.com/>
- Bottoms, Stephen J. (2006). "Putting the Document into Documentary: An Unwelcome Corrective?" *TDR: The Drama Review*, 50.3: 56–68.
- Colleran, Jean (2012). *Theatre and War: Theatrical Responses Since 1991*. New York: Palgrave.
- Dawson, Gary Fisher (1999). *Documentary Theatre in the United States: An Historical Survey and Analysis of Its Content, Form and, Stagecraft*. Westport, CT: Greenwood.
- Document-1: The United States Congress. *Public Law 107-40*. 107<sup>th</sup> Cong. H. Rept. H. J. Res. 64. Washington: GPO, 2001. *The Library of Congress*.
- Esch-van Kan, Anneka (2011). "The Documentary Turn in British Contemporary Drama and the Return of the Political: David Hare's *Stuff Happens* and Richard Norton-Taylor's *Called to Account*". *A History of British Drama: Genres, Developments, Modern Interpretations*. (Ed. Sybille Baumbach, Birgit Neumann, and Ansgar Nunnig). Trier: WVT, 413–28.
- Forsyth, Allyson, and Megson, Chris (2009). "Introduction". *Get Real: Documentary Theatre Past and Present*. (Ed. Allyson Forsyth and Chris Megson). New York: Palgrave, 1–5.
- Gaston, Georg (1993). "Interview: David Hare". *Theatre Journal*, 45: 213–25.

- Gelpi, Christopher et al. (2009). *Paying the Human Costs of War: American Public Opinion and Casualties in Military Conflicts*. Princeton, NJ: Princeton UP.
- Gipson-King, Jay M. (2010). "The Path to 9/11 vs. Stuff Happens: Media and Political Efficacy in the War on Terror". *Journal of Dramatic Theory and Criticism*, 24.3: 151-68.
- Golimowska, Karolina (2012). "Transatlantic Miscommunication in David Hare's Drama *Stuff Happens*". *COPAS - Current Objectives of Post-graduate American Studies*, 13: 1-14.
- Hamilton, Timothy James (2007). *Terrorism, Government and Post-9/11 Docudrama. Doctoral Dissertation*, Calgary: University of Calgary.
- Hammond, Will, and Steward, Dan (2008). *Verbatim: Contemporary Documentary Theatre*, London: Oberon.
- Hare, David (2006). *Stuff Happens*. London: Faber Pub.
- Hopton, Tricia (2011). "Adapting Verbatim Theatre: David Hare's *Stuff Happens*". *Pockets of Change: Adaptation and Cultural Transition*. (Ed. Tricia Hopton et al.). Plymouth: Lexington, 15-28.
- Hornby, Richard (2005). "War Fever". *The Hudson Review*, 57.4: 647-54.
- Jamieson, Kathleen Hall (2007). "Justifying the War in Iraq: What the Bush Administration's Uses of Evidence Reveal". *Rhetoric & Public Affairs*, 10.2: 249-73.
- Kuti, Elizabeth (2008). "Tragic Plots from Bootle to Baghdad". *Contemporary Theatre Review*, 18.4: 457-69.
- Lachman, Michal (2007). "The Colours of History or Scenes from the Inquiry into Verbatim Drama". *Contemporary Drama in English*, 14: 311-24.
- Lahr, John (2004, Sept. 27). "Collateral Damage: David Hare on the march to war in Iraq". *The New Yorker*, Retrieved from <https://www.newyorker.com/>
- Lansford, Tom (2011). *9/11 and the Wars in Afghanistan and Iraq: A Chronology and Reference Guide*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Liotard, Jean François (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. (Geoff Bennington and Brian Massumi, Trans.). Manchester: Manchester UP.
- Liotard, Jean François (1989). "The Sign of History." *The Lyotard Reader*. (Ed. Andrew Benjamin). Oxford: Blackwell, 393-411.



- Martin, Carol (2010). "Introduction: Dramaturgy of the Real". *Dramaturgy of the Real on the World Stage*. (Ed: Carol Martin). Hampshire: Palgrave, 1-14.
- McGoldrick, Dominic (2004). *From '9-11' to the 'Iraq War 2003': International Law in an Age of Complexity*. Portland: Hart.
- Paget, Derek (1987). "'Verbatim Theatre': Oral History and Documentary Techniques". *New Theatre Quarterly*, 3.12: 317-36.
- Reinelt, Janelle (2005). "Stuff Happens". *Theatre Journal*, 57.2: 303-06.
- Soto-Moretti, Donna (2005). "Trouble in the House: David Hare's *Stuff Happens*." *Contemporary Theatre Review*, 15.3: 309-19.
- Suskind, Ron (2014, 17 Oct.). "Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush". *The New York Times Magazine*, Retrieved from <https://www.nytimes.com/>
- Tolan, Fiona (2010). *New Directions: Writing Post-1990*. London: York.
- Tucker, Spencer C. (2016). "Afghanistan War (October 7, 2001 – December 31, 2014)". *U.S. Conflicts in the 21st Century: Afghanistan War, Iraq War, and the War on Terror*. (Ed. Spencer C. Tucker). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 22-26.
- URL-1: "Bush Makes Historic Speech Aboard Warship". <https://edition.cnn.com/2003/US/05/01/bush.transcript> (Accessed: 13 Jan. 2017).
- URL-2: "Bush Knew Saddam Had No Weapons of Mass Destruction". [https://www.salon.com/2007/09/06/bush\\_wmd/](https://www.salon.com/2007/09/06/bush_wmd/) (Accessed: 13 Jan. 2017).
- URL-3: *DoD News Briefing - Secretary Rumsfeld and Gen. Myers*. <http://archive.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=2367> (Accessed: 11 Apr. 2017).
- URL-4: Young, Toby. "Embedded / Dumb Show / Stuff Happens." [http://www.nosacredcows.co.uk/theatre\\_reviews/220/embedded\\_dumb\\_show\\_stuff\\_happens.html](http://www.nosacredcows.co.uk/theatre_reviews/220/embedded_dumb_show_stuff_happens.html) (Accessed: 22 Feb. 2017).
- Wessendorf, Markus (2007). "Postmodern Drama Post-9/11: Adriano Shaplin's Pugilist Specialist and David Hare's *Stuff Happens*". *Contemporary Drama in English*, 14: 325-46.
- Woodward, Ashley. "Jean-François Lyotard (1924-1998)". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (Accessed: 17.01.2017).



## WHAT DO BODIES POSSESS?\*

Bedenler Neye Sahiptir?

Ozan Can YILMAZ\*

### ABSTRACT

As the memory studies argue that forgetting can also emerge as a significant component in the creation of new identities, this is, however, rather challenged and opposed within the framework of religious institutionalism. The knowledge that constitutes the cultural memory is a construct of power, and power enforces symbolic codes to maintain the knowledge. In other words, the cultural symbols maintain the memory and reinforce the definitions of situations. The institutional significance attached to certain bodies suggest an astonishing instrument to sustain ideologies and the history of particular constitutions. Whether to be concrete or a relic, a body, with its sacred tranquility, creates an affiliation between the memory of the past and its transmittance toward the future. It is equally worth to consider how bodies are not only subject to institutionalization but also to a process of *gendering*. In this regard, I aim to explore the implementation of certain sacraments and rituals together with their highly structured power in sustaining the collective memory. Marian iconography, images and relics of saints are also examined insomuch as they foster the cultural memory through the manifestation of bodies.

**Key Words:** Anthropology of the Body, Embodiment, Collective Memory, Institutionalization, Ideology.

### ÖZET

Hafıza çalışmaları, unutmanın aynı zamanda yeni kimliklerin yaratılmasında önemli bir bileşen olarak ortaya çıkabileceğini ileri sürdüğünden, buna dini kurumsallaşma çerçevesinde oldukça meydan okunmakta ve karşı çıkılmaktadır. Kültürel hafızayı oluşturan bilgi, bir iktidar yapısıdır ve iktidar, bilgiyi sürdürmek için sembolik kodları zorlar. Başka bir deyişle, kültürel semboller hafızayı korur ve durumların tanımlarını güçlendirir. Bazı bedenlere atfedilmiş kurumsallaşmış anlam ideolojilerin ve oluşumların devamı için kayda değer bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. İster beton formunda ister bir vücut parçası olsun, kutsal sakinliği ile bir beden, geçmişin hafızası ile geleceğe iletimi arasında bir ilişki yaratır. Bedenlerin

\* For this article, thank you to my supervisor Dr. Ulrike Davis-Sulikowski.

\* PhD student. University of Vienna, Social and Cultural Anthropology Department, Vienna/Austria. E-mail: ozancan017@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-4520-052X.



This article was checked by Turnitin.

nasıl sadece kurumsallaşmaya değil aynı zamanda bir toplumsal cinsiyet sürecine de tabi olduğunu düşünmek de eşit derecede değerlidir. Bu bağlamda, bazı dini tören ve ritüellerin, kolektif hafızayı sürdürmedeki son derece yapılandırılmış güçleriyle birlikte uygulanmasını araştırmayı hedefliyorum. Marian ikonografisi, azizlerin imgeleri ve kalıntıları bedenlerin tezahürü yoluyla kültürel hafızaya katkıları bağlamında incelenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Beden Antropolojisi, Şekillenme, Kolektif Hafıza, Kurumsallaşma, İdeoloji.

## Introduction

The memory is intersubjectively constructed through the means of neural and social components, and one of its substructural basis is the intercourse that occurs across the socialization of human beings. The phenomenological nature of socially constructed memory functions through the neural transmission and is developed, strengthened, and sustained through *the configurations of social existence* (Assmann, 2016). This article aims to provide a deeper insight into the understanding that;

“Like consciousness and language, human memory is acquired through communication, socialization, and acculturation. It is, therefore, about both one’s brain and one’s social and cultural relations and comprises three dimensions: the personal, social, and cultural. Human memory is ‘embodied’ in living personal memories and ‘embedded’ in social frames and external cultural symbols (e.g., texts, images, and rituals) that can be acknowledged as a memory function insofar as they are related to the self-image or ‘identity’ of a tribal, national, and/or religious community.” (Assmann, 2011).

The formation of an institutionalized order of ceremonial rituals, symbols, and ecclesiastical representations maintain and transmit the collective memory, and it requires an established structure of *textual continuity* (Assmann, 2011) to consolidate the absolute and infallible nature of the religious order. Therefore, it is essentially important to understand that our memory can be contained and transmitted through ritualistic representations. According to Terdiman, “the connection between memories and objects has been institutionalized” (Terdiman, 1993: 3–32) and religious formations stand out as radical examples of how the ceremonial rituals convey and maintain the cultural memory. On the other hand, it can be said that the texts through which the emergence of symbols, rituals, and hermeneutical interpretations come to existence cannot

be modified as they stand out as the foundational basis for the cultural memory that is visually, metaphorically, and orally transmitted. Pierre Nora contributed to connecting memory to physical locations, and these tangible places have commemorative effects which preserve and convey the cultural memory (Pierre, 1989: 7–25). For this reason, the divinely designated locations commemoratively develop a sense of collective memory within religious formations, and the cultural memory is recollected through the locational tangibility of certain narratives. The communicational encoding through the objectified abstractionism of religious components foster a rigid intercourse among the parishioners, and encourages the communicational codes which maintain the cultural memory. The ecumenical orthodoxy encouraged through the embodiment of allegoric parables and biblical figures are required to sustain the cultural memory of a religious order, and the universal forms of ritualized representations of dogmas are constituted to transmit the cultural knowledge. This article examines the communication of certain sacraments and rituals, and their encoded and decoded interpretative messages are analyzed in so much as sustaining the collective memory through the means of the body. Thus, this article analyzes some of the seven sacraments such as *Baptism* and *Eucharist*. Besides, Marian iconography, images and relics of saints are explored as they appear to be the embodied interpretations of cultural memory. Moreover, *The Via Dolorosa* “Way of Suffering” that is processional route in the Old City of Jerusalem and *crucifixion rituals* where believers crucify themselves on Good Friday are explored on the basis of how the body functions to be a primary tool for remembering the memory.

### **1. The Ritualized Remembrance of Collective Memory**

This article is concerned with the semantic memory as socially accumulated, and it comprises of ideas, concepts, meaning, and ideas that come along with experience and dependency on culture. Religion in constructing the culture through which the memory is passed down is considered as an obsessional neurosis by Freud and as an act of cruelty exerting power on individuals by Nietzsche. As they both perceived memory as mental inscriptions, this article deals with another aspect of memory which emphasis on the role of socialization as Maurice Halbwachs considered memory as a social phenomenon growing inside out (Assmann, 2006: 1). In this regard, it is worth mentioning the inevitable role of tradition in constituting the memory itself, and the traditions must be approached based on the fact that the knowledge created through the act

of traditions are transmitted vertically, not reciprocally or horizontally. Therefore, regarding the cultural memory as a medium which could be manifested through the means of the body would have a high relevance in understanding why the cultural memory within the religious organisms also impose their unique patterns of communication and representation on the body (Assmann, 2004: 88). The ways in which the communicative body memory is applied are rather visible through the symbolic and allegoric metadiscourse which function to convey certain communicative messages. As Jan Assmann studied the preservation and reconstruction of communal memory (Assmann, 2006: 109, 118), this research explores the external symbols and rituals represented by the body and bodily movements that help us to understand how religious communities are formed through remembrance, and which certain ritualistic events occur in the process of recollection of the past. Because there is undoubtedly no religious movement which is devoid of cultural memory, the process of recollecting the memory is inherently a collectively conducted process even though memory is remembered individually (Sakaranaho, 2011: 135–158). Considering the social dimension of human memory (Misztal, 2003: 1–6), “through their membership of a social group – particularly kinship, religious and class affiliation – [...] individuals are able to acquire, to localize and to recall their memories (Connerton, 1989: 36)” and the religious collective identity comes to fruition through “the process of recollection as a hermeneutic circle of memory, in which certain key events of a religious tradition are constantly reinterpreted and refashioned following a lineage of religious actors functioning as past and present witnesses (Hervieu-Léger, 2000: 88).” Since religions can be seen as a reproduction of prevailing traditions (Sakaranaho, 2011), it is vitally important to refer to Maurice Halbwachs study entitled *Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land* which considers the Gospels “as a collection of memories held in common by a group” (Halbwachs, 1992: 193–195). Halbwachs approaches Gospels as the reconstructed narratives through testimonies for which the believer or visitor of a particular religious scene constructs imaginations that preserve the memory. As further analyzed in the following sections, the imaginative narratives over the testimonial narratives of the Gospel contribute to the conveyance of the cultural memory, and it takes place through the narrative and communicative function of religious iconography, monuments, and objects. Certain ecclesiastical figures and rituals trigger a mental and social schemata through which the memory is conveyed, and the book entitled *Founders of Faith* (1986)

explains it as “In their testimonies these followers recount the words and deeds of the founder, thereby transforming his life and work into a narrative”. With respect to different episodes in the life of the founder, these narratives invoke a form of behavior which is then seen as characteristic of that particular religion (Carrithers, 1986). For instance, the death of the founder causes a ceremonial process of recollection of the event, and it ultimately constitutes a cultural schema through which the event is constantly commemorated (Halbwachs, 1992: 94). The commemorated founder represents the unification of the church and eliminates the risk for disunity. Therefore, the founding fathers play a tremendously essential role in uniting the believers around the core dogma which consecrates and appraises the memory of the dead (Burke, 1950). The concept of performative narratives, or “narratives in action” (Connerton, 1989), asserts that images of the past and recollected knowledge are conveyed and sustained by ritual performances and the seven sacraments stand out as a remarkable example of how the symbolic, visual and representative rituals are conducted to maintain the cultural memory.

## **2. Body through Baptism & Eucharist**

The sacrament of baptism plays a binding and unifying role in the transfusion of the institutionalized authoritarianism of the Roman Catholic Church. Through the attentive use of words and gestures, every symbolic signifier during a baptism ceremony immerses the baptize into a sacramental engagement with the church. The historical prefiguration of baptism suggests several scriptural foundations which constitute the groundwork for the baptismal cultural memory. The biblical events such as the Noah’s Ark where water both saved the lives of a few righteous and caused the death of others. Metaphorically speaking, water stands out as a symbol of spiritual purification for those who believe and destruction for the disobedient. The crossing of the Red Sea meant a liberation of Israel from the Egyptian slavery and has metaphorical implications for water baptism. The God-fearing Israelites crossed over the waters while the enemies were scattered and destroyed through the water. The crossing of the Jordan River, on the other hand, by which the Israelites were given the land that was once promised to the descendants of Abraham have both biblical and historical implications for the liberation that comes through water baptism. The recollection of these events reinforce the memory constituted as a foundational basis for the sacrament of baptism, and the ritualistic remembrance through the act of baptism consolidates the cultural heritage that the new testament Christianity is inherited from the old

testament era. Furthermore, not only these historical events which has metaphorical implications for the sacrament of baptism function to reinforce the authoritative foundations of baptism but also unifies individuals around one institutionalized body which is referred as the Roman Catholic Church<sup>1</sup>. The catechism of the church states that “...we become members of Christ, are incorporated into the Church and made sharers in her mission...” and “Baptism therefore constitutes the sacramental bond of unity existing among all who through it is reborn.” These statements suggest a unification through the recollection of cultural memory and serve the evangelical benefit of the church that is to incorporate the believer into the church. As explicitly indicated through the church catechism, the commemoration of these great events in salvation history takes place during the blessing of the baptismal water, and by doing so, the believer “is called to be subject to others, to serve them in the communion of the Church, and to ‘obey and submit’ to the Church’s leaders, holding them in respect and affection.” Consequently, the commemorated events that strengthen the collective memory contribute to the benefits of the hegemonic and authoritative nature of the church, which is to eliminate the conflicting agendas through the radical preservation of a collective identity . Similarly, the liturgical celebration of Eucharist stands out as a highly symbolic ritual in which one of the most outstanding events of Christianity is commemorated. It is the ritualistic event where the body and blood of Christ are remembered through a symbolic ceremony. The liturgy of the Eucharist “unfolds according to a fundamental structure which has been preserved throughout the centuries down to our own day” and it is “the source and summit of the Christian life.” The memory that is being recollected through the Eucharist is the remembrance of the Word of God and the Body of the Lord. Its significance in preserving the cultural memory can be better understood through the Catholic theology of the Eucharist which teaches that the bread and wine changes essence and become the real body and blood of Jesus, which is referred as transubstantiation.

---

<sup>1</sup> Pope Francis’ General Audience from January 8 ‘*Learn and Celebrate the Day of Your Baptism*’ underlines the importance of how the catholic memory is protected by the sacraments, one of which is the sacrament of baptism, and that the baptism is the foundation of the collective Christian identity that which was transmitted through the commemoration and recollection of historical events. His words are as follows: “Baptism is the Sacrament on which our faith is based, and which grafts us to Christ and His Church, as living members. Together with the Eucharist and Confirmation it forms the so-called ‘Christian initiation’, which constitutes a single, great sacramental event that aligns us with the Lord and makes us into a living sign of His presence and His love”. (URL-4).

### **3. The Static Body Statue of St. Peter: The Memory of the Apostolic Authority**

Remembering “a religion is an ideological, practical and symbolic system through which consciousness, both individual and collective, of belonging to a particular chain of belief is constituted, maintained, developed and controlled” (Hervieu-Léger, 2000: 76-82) and the constitutive narrative (Bellah, 1985) emerges across communities of memory that are maintained through the recollection and retelling of stories of the past, the statue of St. Peter’s static body comes to the forefront as playing a fundamental role in constituting the authoritarian narrative of the Roman Catholic Church. These narratives played out by historical figures’ bodily representations stand out as those who have “embodied and exemplified the meaning of the community” (Bellah, 1985) and the commemorated figures together with their recollected constitutive narratives function as the source out of which the social identification of the member individuals takes place. Therefore, because the collective memory brings about a particular set of beliefs and acts, this normative function of the narratives remembered are to constitute a medium whereby the members live in the present moment. Additionally, the survival of the religious order is highly dependent on the continuity of traditions as the past serves as a justification for the present beliefs and behaviors. Hence, the St. Peter’s statues appear to be a matrix by which the present is justified, memory is recollected, and the traditions are relished.

The next statue<sup>2</sup> located inside the St. Peter’s Basilica has been subject to pilgrim’s journey for centuries, and His foot has been touched and kissed by many Roman Catholics. Pilgrims who visit the church pray for the sculptured representation of St. Peter and ask for mercy for their sins. The statue of Saint Peter holding the keys of heaven is an essential figure in the collective memory of the religious order, and it preserves some of the foundational values of the Roman Catholic Church. Simon whose name was changed into Peter by Jesus is the founding figure of the Roman Catholic Church, and He is considered to be the first pope ever. The Vatican City was built on the tomb of St. Peter and His bones are still preserved by the church. St. Peter is considered to be an apostle, pope, patriarch, and martyr, and stands out to be the ultimate precedent of the present-day successors. Despite the controversy around his original burial site, His relics were revealed to the public by Pope Francis, and his burial

---

<sup>2</sup> See Appendix 4.



site was re-confirmed as being the Vatican City itself. The statue represents apostleship, martyrdom and the divine authority of the Vatican Church. The statue stands inside the basilica as a reminder of the early day Christianity, and the apostolic succession came through St. Peter. Another statue<sup>3</sup> of St. Peter stands just outside the basilica, and it appears to be a monumental representation of the authoritative memory of the church. Two of these statues of St. Peter, as in the monumental representations of the political figures, stand out as the great examples of how the members of the church are united, preserved, and protected around the hegemonic power bestowed to St. Peter by God. Without the remembrance through the visual and bodily representations of this highly revered figure, there would be much less emphasis on the authoritarian function of the church, and it would ultimately impact on the powerful influence and control of the Roman Catholic Church. The predominant and forceful regime of theocracy practiced by the church and applied to the members through the use of authority granted by St. Peter is vital to the establishment and maintenance of the Catholic Church. The statues of St. Peter stand out as one of the remarkable examples of how the images of historical figures can play such influential and unificatory role in the lives of those who follow and believe. It can also be seen through the group of statues of the Colonnade at the St. Peter's Square.<sup>4</sup> As well as the statues which show Jesus with the Twelve apostles and St. John the Baptist, these statues of saints manifest both a cultural and historical memory of the church. The reason why these statues convey the memory in such an artistic way is that each of them was selected based on the culture they represent, and the selection of them was made in so much that they all would represent different cultures and religious groups through diversity in religious unity. They represent the individuals who have divine adoration to these figures, and among the cultural memory they convey are the absolute truth and authority of the church, the triumphal history of Christianity, and the apostolic succession. On the other hand, the statue of St Veronica & the Veil<sup>5</sup> at St Peter's Basilica is another example of the figures commemorated as part of the recollection of the ecclesiastical memory, and the commemoration of it is directly connected to the foremost figure of Christianity as the veil represented through a monumental sculpture is believed to be the original face of Jesus. One

---

<sup>3</sup> See Appendix 5.

<sup>4</sup> See Appendix 6.

<sup>5</sup> See Appendix 7.

cannot imagine a more direct and stronger representation than the monumental image of a canonized figure which contributes to the preservation of the very figure Christianity was built around, Jesus the Messiah. Furthermore, these representations bring forth a universal Catholic identity that which is profoundly rooted in the very doctrine all these above mentioned monumental statues and sacraments attempt to indoctrinate and preserve, that is the authoritarian divine establishment of God through the institutionalized church.

#### **4. Is Kneeling Before the Body of Mary the Most Devotional Way of Patriarchal Abandonment?**

In this section, I provide an overall insight into *Mary* as a gendered figure being represented in diverse bodily colors and forms yet remaining almost the same figure across the world, and mention what a divine female body can cause with all of its bodily implications. It is a significant faith expression to bow before a statue of Mary for many of the believers, and the hearts are devoted to the male creator through this submissive and humble act of surrender to the female mother. Genuflecting to reject on the inner pain, sorrows and yearnings keep the men of faith united before a human made image of a celestial female divine. Nonetheless, the whole imagery constructed around Mary appears to be reinforcing the patriarchy rather than subverting it, and the male gaze is situated behind the female divine as the ultimate destination of male submission is always unto a male deity, Jesus. The all seeing presence of the male son rises above and beyond the female mediator, and a defenseless baby son held by the most glorious of women defeats her under his male divinity. She then is solely the mediatrix for men and, unable to redeem, a counterfeit figure for women's emancipation.

Though *The Redemptoris Mater*, as referred in her redemptive work in the Catholic Catechism, is not associated with teaching and leadership, she was placed in a celestial and blessed position that she has become a key element in the Catholic interpretation of salvation. Putting the theological interpretation of who she truly was aside, there is a need to focus on the female roles and attributes She represents. The perpetual virginity of Mary appears to be one of the key factors in understanding the common sense around gender expressions and behaviors of women of faith. Furthermore, she shaped the notion of chastity across all denominations. Not only she represents ideal women in her full perpetual virginity but also proposes womanly attributes of communicational behavior. The fact that she has been highly revered within the church, it has gradually placed her

at a position where she became a gendered and deified expression of how a modest and God-fearing woman should be like. The modest and obedient lifestyle that she had, as the Bible writes, has become one of the most prominent role models for women and the phenomenon she constituted appears to be still existing and carried forward through the ongoing constitutional dogmatization of gender. In the contemporary world, the Virgin Mary was shown as the role model for women by the Pope at the general audience. As His sermon supported, the women were portrayed in the position of co-operation rather than the initiator. The Bible verse says that *'Let it be done to me according to your word'* and it vividly reinforces the dogmatic role of a woman that is to collaboratively and supportively work alongside men who get to fulfill the work of redemption. The affirmation of women is sought but not necessarily applied. This particular complementarian approach to women functions to not only debunk the arguments of egalitarianism but also degrades women in her full equality to men. Therefore, the womanhood as created by the scriptural teachings fosters a broader societal and cultural schema for women to behave, interact, and much more importantly communicate across cultures. The stigma encouraged in the lives of women continues to bleed through the adoration of so-called a modest, meek, and repressed lifestyle, and therefore creates limited and controlled codes of interaction. Last but not least, the woman saints and the representation of Mary exist to provide consolation and relief to women who are oppressed by the predominantly male churches. The images of the women deities function to construct a rather subtle patriarchal system. The Marian dogmatism on gender promises the afflicted women a world of relief, and therefore overshadows the violation of gender equality.

### **5. When Memory Inflicts Pain on the Body**

In this section, I aim to look at the Good Friday crucifixion rituals and the Via Dolorosa to explore the extent to which human bodies are involved in pain and suffering to be able to animate certain memories of the past. Therese Neumann who allegedly developed the stigmata, which is the appearance of bodily wounds and pain of Jesus, is nothing compared to those Christians who actually and intentionally crucify themselves to be able to have the pain of their master. Crucifixion in the Philippines is held as a devotional practice as a part of the local observance of Holy Week. Including practices such as carrying wooden crosses, crawling on rough pavement, and self-flagellation, the Crucifixion rituals remarkably stand out as those cases where the body tangibly meets and experiences

the memory. The body inflicted with such pain similar to Jesus' experiences the collective memory on an individual level. Suffering is personalized and physically felt on the body, which makes the scriptural memory come alive so flagrantly. More interestingly, these acts of blatant devotion are considered to be the mortification of the body so that sins may be forgiven and gratefulness is expressed. The re-enactment of Christ's suffering through sacrificing the body is nothing less than to show us how bodies are possessed and ruled not only by individuals but also by ideologies and institutions.

Another ritual worth mentioning is the ritual at The Via Dolorosa, known as "Sorrowful Way" or "Way of Suffering", which is a processional route in the Old City of Jerusalem that is thought to be the route Jesus took on the way to his crucifixion. Being a Christian pilgrimage with nine Stations of the Cross, The Via Dolorosa is also a re-enactment of those Jesus is believed to have gone through on his way to crucifixion. In these re-enactments, bodies of the devotees are dressed similarly to those who were around Jesus, and professional drama is carried out with historically suitable clothing. Many rituals including these two function as explicit commemorations where it is not only the body of a mythical idol or a god is commemorated but also the present-day bodies are actively involved in the making of the commemoration. These ritualistic participations in the hero's life assures the perpetual re-birth of the narrated memory, and the cyclical repetition through bodily imitation of what the hero has done constantly reproduces the hero's message (Fuchs, 2017).

### **Conclusion**

As the memory studies argue that forgetting can also emerge as a significant component in the creation of new identities, this is, however, rather challenged and opposed within the framework of religious institutionalism. The knowledge that constitutes the cultural memory is a construct of power, and power enforces symbolic codes to maintain the knowledge. In other words, the cultural symbols maintain the memory and reinforce the definitions of situations. The hierarchical power display is manifested through the objectification of the abstract knowledge, meaning that the objectified notions and concretized knowledge preserves the constitutional interests, e.g., Roman Catholic Church. As this article analyzes, the collectivist identity is made evident through the use of patriarchal and hegemonic representations through religious objectification. The ecclesiastical objects, relics, and the bodily representations of abstract narrations constitute a communicative memory which conveys

metapragmatic messages and consolidates the sacred memory of the church. On the other hand, it can be claimed that the male statutes of the clergy order within Roman Catholicism enforce the patriarchal governance and function to preserve the cultural memory around male-dominated social structures. The memory that is a culturally constructed phenomenon serve the benefits of the predominant religious power structures, which aim to eliminate the forgetting of the traditions. As opposed to the political representations through image, sculpture, and other means of visuality, the sacraments and the highly revered statues of the Roman Catholic Church seem to be an institutionalized form of divine unification that have been periodically reinforced by varying from Early Christian symbols, Roman sarcophagi to Romanesque and Gothic art. Furthermore, the depictive and constitutive narrative function of these religious representations foster a universal Catholic identity, and guards the cultural memory through the conveyance of the foundational and principal dogmas. In this way, rituals and habitus become inseparable as rituals bring about shared habitualities with normative significance attached to them (Fuchs, 2017). Then, these habitualities and normativities settle into the individual body sustaining the memory.

## References

- Assmann, Aleida (2004). *Tid och tradition: Varaktighetens kulturella strategier* [Time and Tradition: Cultural Strategies of Duration]. (Trans. Peter Jackson) Nora: Nya Doxa.
- Assmann, Aleida (2006). "Memory, Individual and Collective". *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. (Eds. Robert E. Goodin and Charles Tilly). Oxford: Oxford UP, 210–224.
- Assmann, Jan (2006). *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Assmann, Jan (2011). "Communicative and Cultural Memory". *Cultural Memories. Knowledge and Space (Klaus Tschira Symposia) vol 4*. (Eds. Meusburger P., Heffernan M., Wunder E.). Springer, Dordrecht.
- Assmann, Jan (2011). *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, Robert N. et al. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley (Calif.): University of California Press.

- Burke, Kenneth (1950). *A Rhetoric of Motives*. New York: Prentice-Hall.
- Carrithers, Michael et al. (1986). *Founders of Faith*. Oxford: Oxford University Press.
- Carroll Robert et al. (eds.) (1998). *The Bible: Authorized King James Version*. Oxford: Oxford University Press.
- Connerton, Paul (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, Paul (2008). "Seven Types of Forgetting". *Memory Studies* 1 (1): 59-71.
- Csordas, Thomas J. (1990). "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*, 18: 5-47.
- Foucault, Michel (1978). *The History of Sexuality, V. 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.
- Fuchs, Thomas (2017). "Collective Body Memories". *Embodiment, Enaction, and Culture*. (Eds. Durt, C. and others). Cambridge MA: MIT Press, 333-352.
- Halbwachs, Maurice (1980). *The Collective Memory*. New York: Harper & Row.
- Halbwachs, Maurice. (1992). *On Collective Memory*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000). *Religion as a Chain of Memory*. (Trans. from *La religion pour mémoire* by Simon Lee). New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Misztal, Barbara A. (2003). *Theories of Social Remembering*. Maidenhead, Philadelphia: Open University Press.
- Murphy-O'Connor, Jerome (2008). *The Holy Land*. New York: Oxford University Press.
- Narvaez, Rafael F. (2006). "Embodiment, Collective Memory, and Time". *Body and Society*, 12: 51-73.
- Nora, Pierre (1989). "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, 26: 7-25.
- Rappaport, Roy A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sakaranaho, Tuula (2011). "Religion and the Study of Social Memory. The Finnish Society for the Study of Religion". *Temenos*, 47-2: 135-58.

Terdiman, Richard (1993). *Historicizing Memory, Present Past: Modernity and the Memory Crisis*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

URL-1: Associated Press. 2013. "Vatican displays Saint Peter's bones for the first time". *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2013/nov/24/vatican-st-peters-bones-display-pope-francis> (Date of Access: 15.03.2020)

URL-2: "Boy, 15, nailed to a cross as Filipinos whip and crucify themselves in gory Good Friday ritual". *Daily Mail*. London. 2008-03-22. (Date of Access: 15.01.2020)

URL-3: Catechism of the Catholic Church. 1994. Retrieved from [http://www.vatican.va/archive/ccc\\_css/archive/catechism/p2s2c1a1.html](http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p2s2c1a1.html). (Date of Access: 15.03.2020)

URL-4: Francis, Pope. 2014. General Audience. Retrieved from [https://w2.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2014/documents/papa-francesco\\_20140108\\_udienza-generale.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140108_udienza-generale.html). (Date of Access: 15.03.2020)

## Appendixes

*Appendix 1: The Baptism of Christ* is a fresco by the Italian Renaissance painter Pietro Perugino and located in the Sistine Chapel, Rome. It stands out as an example of how the artistic representations of a historical event sustain the cultural memory of one of the most significant sacraments within Catholicism. The Renaissance paintings of biblical narratives create iconographic representations, and they function to maintain the biblical memory through the means of art.



Reference: <https://www.artbible.info/art/large/657.html>

*Appendix 2:* The vitality of the sacrament of baptism can be understood by the fact that the church established baptisteries and baptismal fonts which are actively used to administer the sacrament of baptism. *The Chapel of the Baptistery*, one of the Saint Peter's Basilica's most beautiful chapels and built after a design by Carlo Fontana (1634-1714) is one of the outstanding examples of how the cultural memory is sustained through the visual arrangements of sculptured fonts and paintings.



Reference: <http://stpetersbasilica.info/Altars/Baptistery/Baptistery.htm>

*Appendix 3:* A Kremikovtsi Monastery fresco (15th century) depicting the Last Supper celebrated by Jesus and his disciples. The early Christians too would have celebrated this meal to commemorate Jesus' death and subsequent resurrection.



Reference: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/10/Last-supper-from-Kremikovtsi.jpg>



*Appendix 4:* This ancient statue of St. Peter, portrayed as he gives a blessing and preaches, while holding the keys to the kingdom of heaven is famous throughout the world. Some scholars have attributed it to Arnolfo di Cambio (1245–1302), but others believe that it is a V century casting.



Reference: <http://stpetersbasilica.info/Statues/StPeter/StPeter.htm>

*Appendix 5:* The statue of St. Peter is iconographically faithful to the noteworthy pictures and sculptures of the sixteenth and seventeenth centuries; however, it especially expresses inspiration and sentiment, thereby showing the artist’s reaction to the academic rigor of the era. In his right hand the apostle is holding the keys, symbol of the power promised to him by Christ in Caesarea of Philippi; in his left hand is the scroll bearing the words “ET TIBI DABO CLAVES REGNI CAELORUM” (Mt. 16, 19). One key is silver-plated, while the other is gold plated.



Reference:

<http://stpetersbasilica.info/Exterior/StPeterStatue/StPeterStatue.htm>

## Appendix 6



Reference: <http://ropcorn.com/d/the-stunning-st-peters-basilica-in-rome.html>

*Appendix 7:* The Veil of Veronica is a Christian relic of a piece of cloth which, according to tradition, bears the likeness of the face of Jesus not made by human hand. The final form of the Western tradition recounts that Saint Veronica from Jerusalem encountered Jesus along the Via Dolorosa on the way to Calvary. When she paused to wipe the blood and sweat off his face with her veil, his image was imprinted on the cloth. The event is commemorated by the Sixth Station of the Cross.



Reference: <https://medmeanderings.com/travel/the-veil-of-veronica-in-saint-peters-basilica/>



## “ESTUDIO EN LILA” ROMANINDA İSPANYOL TOPLUMU VE KADIN Spanish Society and Woman in the Novel “Estudio en Lila”

Zeliha DURAN\*

### ÖZET

Edebiyat ve toplum arasında yadsınamaz bir ilişki vardır. Yazar, toplumun bir öznesidir ve ortaya çıkardığı edebi ürün içinde bulunduğu toplumdan izler taşır. Roman, yapısı itibariyle toplumsal analizler yapmak için en uygun edebi ürünlerden biridir. Özellikle polisiye roman, ortaya çıktığı günden itibaren şüphesiz ki konusu, kurgusu ve işleniş bakımından dönemin toplumsal, siyasal ve bilimsel değişikliklerine paralel olarak ilerleyen roman türlerinden biridir. İspanya’da yakın zamanda yaşanan toplumsal ve siyasi değişimler polisiye romanın gelişimi için uygun ortamı hazırlamıştır. 1970’li yıllardan itibaren tür, toplumsal sorunları konu edinerek bir eleştiri aracına dönüşmüştür. Franco’nun ölümünün ardından kadın yazarlar da polisiye roman türünde eserler vermişler ve kadın bakışıyla türe farklı bir boyut kazandırmışlardır. Franco’nun ölümünün ardından İspanya’yı etkisi altına alan feminizmden etkilenen kadın yazarlar, polisiye romanı ataerkil toplum sistemini eleştirmek ve ters yüz etmek için kullanmışlardır. Bu makalede 1985 yılında María Antonia Oliver tarafından yazılan *Estudio en Lila* romanı incelenmiştir. Dönemin toplumunu ve toplumda kadının durumunu yansıtan roman, özellikle tecavüz ve kürtaj konularına odaklanmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Polisiye roman, Feminizm, Estudio en Lila, Toplum, Kadın.

### ABSTRACT

There is an undeniable relationship between literature and society. The author is a subject of the society and the literary work created by him carries traces of the society which he belongs to. Thanks to its structure, the novel is one of the most suitable literary genres to make a social analysis. Particularly, detective novel from its very beginning is undoubtedly one of the novel types that goes parallel with the social, political and scientific changes of the period in terms of its theme, construction and processing. The recent social and political changes in Spain have paved the way for the development of detective novel. Since the 1970s the detective novel has turned to a tool of criticism of social problems. After Franco’s

\* Doktora Öğrencisi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batı Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. Araştırma Görevlisi. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İspanyol Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Burdur/Türkiye.  
E-posta: zduran@mehmetakif.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-1996-7214.



death, female authors also have written with the same aim and they added a different dimension to the detective novel with a female perspective. Under the influence of feminism which has taken hold of Spain after Franco's death, female authors have used the detective novel to criticize and reverse patriarchal system. In this article, the novel *Estudio en Lila* written by María Antonia Oliver in 1985 is examined. Reflecting the society and the situation of woman in the society of the period, the novel particularly has focused on rape and abortion.

**Key Words:** Detective novel, Feminism, Estudio en Lila, Society, Woman.

## Giriş

Edebiyat ve toplum arasında karşılıklı bir etkileşim ilişkisi bulunmaktadır. Edebi metnin yazarının toplumun öznelerinden biri olduğu gerçeğinden yola çıkarak edebi metnin analizinde toplumsal veriler; toplumsal olanın analizinde ise edebi metinler kullanılabilir. Edebiyat insanı her yönüyle ele alırken toplum bilimi yani sosyoloji, insanı bir topluluk olarak değerlendirmiş ve böylece iki farklı alan, insan hayatı noktasında kesişmiştir. Bu kesişme, edebiyat sosyolojisi bilim dalıyla inceleme alanı bulmuştur.

Edebi ürün, kullanılan dil, insan ilişkileri, yaşayış şekilleri, gelenekler, inanışlar, kişilerin duyguları ve düşünceleri gibi unsurların bütünüyle birlikte toplumun bir yansımasını sunmaktadır. Bu noktada gerçeklik ve kurgu arasındaki ilişkinin derecesi akla gelmektedir. Çünkü yazar, gerçeği olduğu gibi aktarmak yerine onu farklı şekillerde sunabilir, değiştirebilir ve hatta bozabilir. O nedenle edebi ürünü, hayatın salt basit bir yansıması olarak değerlendirmek yanlış olur. Diğer yandan yazar, gerçekliği değiştirip bozsa dahi düşlediği dünyayı aktarmak için kullandığı arka plan, yine içinde yaşadığı toplumdur. “Gerçekliği dönüştürse dahi yazarın eserini oluştururken kullandığı malzeme, sosyo-kültürel ortamı gözlemesinden ve bizatihi orada tecrübi bir hayat sürmesinden sağlanmaktadır. Dolayısıyla ortam yazara ve eserine yansımakta ve edebiyat bu alanda sosyolojik okumaya imkan tanımaktadır” (Şatıroğlu, 2005: 174).

Edebi türler içerisinde toplumun yansımasının en iyi sunulduğu düşünülen tür, romandır. “Temelde roman, tarihi boyunca, bir biyografi ve toplumun yaşadığı tüm olayların kaydedildiği bir günlük olduğuna göre; böyle bir günlüğün, az ya da çok dönemin toplumunu yansıttığını görebilmek için bir sosyolog olmaya gerek yoktur” (Goldmann, 2005: 24). Aynı şekilde Rita Felski de kişi olmanın ne anlama geldiğini keşfetme noktasında önemli bir rol oynayan edebiyatın özellikle roman türüne işaret eder: “Bilhassa roman güdü ve arzunun bulanık derinlikleri üstüne düşünmek, bilin-

cin anlaşılmaz akım ve karanlık yollarının haritasını çıkarmaya çalışmak, kendi kendini belirleme ile toplumsallaşma arasındaki sayısız bağ ve çatışmayı aydınlatmak yoluyla yüksek bir psikolojik farkındalığa kucak açar” (2010: 40). Dolayısıyla romanın, diğer türlerle kıyaslandığında yoruma daha açık bir yapıya sahip olduğunu, kişilerin detaylı tahliliyle birlikte toplumsal gerçekliği analiz etmek için daha uygun bir tür olduğunu söyleyebiliriz. “Roman, hem toplumsal gerçekliği ve toplumsal ilişkileri yansıtmakta, hem tanımlamakta, hem de ortaya çıkış şartlarının ve sonuçlarının hikayesini anlatması bakımından sosyolojik çözümlemenin hemen önünde durmaktadır” (Alver, 2003: 20).

Bir roman, özellikle yazım zamanı ve konusunun zamanı örtüşüyorsa, döneminin zihniyeti ve alışkanlıkları hakkında önemli bir bilgi kaynağına dönüşmektedir (Çelik, 2013: 63). Bu bağlamda özellikle polisiye roman, ortaya çıkışından bu yana şüphesiz ki konusu, kurgusu ve işlenişi açısından dönemin toplumsal, siyasal ve bilimsel değişikliklerine fazlaca paralel olarak ilerleyen roman türlerinden biridir.

Döneminin değişen dinamiklerinden en çok etkilenen türlerden biri olan polisiye roman, İspanyol edebiyatında 1970’li yıllarda Franco’nun ölümüyle birlikte büyük bir değişim sürecine giren İspanya’da hem gelişimi için uygun ortamı bulmuş hem de ortaya çıkan siyasi, ekonomik ve toplumsal eksiklikleri eleştirmek için kullanılmıştır. Böylece tür, ülkede baş gösteren sorunları yansıtmış ve toplumsal analize uygun bir bilgi kaynağına dönüşmüştür. Yine bu dönemde kendi kayıp kimliklerinin peşine düşen kadın yazarlar da polisiye roman türünde eserler vermeye başlamışlardır. Bu romanlarda ataerkil toplum yapısı incelenmiş ve eleştirilmiştir. Bu makale de bu dönemde yazılan kadın yazarlı bir roman aracılığıyla genelde dönemin toplumsal zihniyeti ve kadının toplumdaki durumunu; özelde tecavüz ve kürtaj meselelerini konu edinmektedir.

### **1. İspanyol Toplumuna Işık Tutan Bir Tür Olarak Polisiye Roman**

Edgar Allan Poe’nun 1841 yılında yazdığı *The Murders in the Rue Morgue* romanıyla ortaya çıktığı kabul edilen polisiye roman, en basit formülüyle toplumun düzenini bozan bir suçun işlendiği, birden fazla şüphelinin olduğu ve sonunda suçlunun cezalandırılmasıyla düzenin sağlandığı roman türüdür. Dünyaca ünlü dedektif Sherlock Holmes’ün yaratıcısı Arthur Conan Doyle ile kesin biçimine ulaşan tür, iki büyük dünya savaşı arasında altın çağını yaşamıştır.

José Colmeiro polisiye romanın ve siyasi romanın modern dönemle bağlantılı olduğunu, her iki türün de sanayileşmeyle, kentleşmeyle ve bu

döngüde ortaya çıkan yeni toplumsal çekişmeler neticesinde şekillendiğini ileri sürer ve polisiye romanın kentleşmeyle paralellik göstererek geliştiğini belirtir (2015: 16). Dolayısıyla Colmeiro'ya göre polisiye roman, hızla büyüyen şehirleşme neticesinde ortaya çıkan sorunlar karşısında devletin ideolojik aygıtlarını tamamlayıcı bir misyonla gelişimini sürdürmüştür. Diğer yandan polisiye romanı toplumsal bir olgu olarak ele alan Ernest Mandel, polisiye romanın ortaya çıkışını ve gelişimini, burjuva sınıfının çıkarlarıyla ve kapitalizmin yükselişiyle ilişkilendirmiştir. “Polisiye romanın tarihi de bir toplumsal tarihtir, zira burjuva toplumunun -hatta meta üretiminin- tarihine ayrılmaz bir şekilde bağlıdır ve onun tarafından üstbelirlenmiştir. Burjuvazinin tarihinin kendini niçin bu kadar özel edebi tür içinde yansıttığı sorusunun cevabı şudur: burjuva toplumunun tarihi mülkiyetin tarihidir; mülkiyetin tarihi de kendi zıddının, yani suçun tarihini içerir” (Mandel, 1996: 170).

Ernest Mandel'in açıklamalarına dayanarak polisiye roman türünün kurgusunun ve karakterlerinin toplumsal geçişler paralelinde dönüşümler sergilediğini söyleyebiliriz. Bu nedenle türün ilk örneklerindeki kahramanlar üst sınıftan gelme zeki hafiyelerdir. Ne zaman ki suçlarla bireysel olarak mücadele edilememiş ve devletin kolluk kuvvetlerine olan ihtiyaç artmış işte o zaman polisiye romanlarda polis dedektifleri kahraman olarak kurgulanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla ortaya çıkan polisiye roman alt türlerinin yine yaşanan toplumsal geçişlerden kaynaklandığını söylemek yanlış olmaz. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaşanan siyasi gelişmeler neticesinde ortaya çıkan casus romanı veya şiddetin, vahşetin ve tehlikenin kol gezdiği 1920'lerde Amerika'da ortaya çıkan kara roman buna örnek gösterilebilir.

Polisiye romanın İspanyol edebiyatındaki tarihi XIX. yüzyıla dayanmaktadır. 1853 yılında Pedro Antonio de Alarcón'un *El clavo* adlı öyküsü ve yüzyılın sonunda Emilia Pardo Bazán'ın *La cana* ve *La gota de sangre* adlı öyküleri türün ilk örneklerindendir. XX. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan polisiye romanlar ise nitelik bakımından özgünlük taşımamış, Sherlock Holmes romanlarının taklitleri şeklinde yazılmışlardır. Türün, özgün nitelikler taşıyarak yükselişi için, 1970'li yılları beklemek gerekmiştir.

1936-1939 yılları arasında yaşanan İspanya İç Savaşı sonunda yönetimi ele geçiren Franco, 1975 yılında ölene kadar ülkeyi diktatörlük rejimiyle yönetmiştir. Baskının ve sansürün hüküm sürdüğü bu yılların ardından ülke, siyasi, ekonomik ve toplumsal olarak büyük bir değişim sürecine girmiştir. Polisiye romanın ortaya çıkması ve güçlenmesi için temel şartlar olan “meşru burjuva düzeni, çoğulcu demokratik sistem, kapitalist toplum

ve kentleşme” İspanya’da ancak Franco’nun ölümünün ardından başlayan demokrasiye geçiş döneminde varlığını gösterebilmiştir (Colmeiro, 1992: 30).

İspanya ve Latin Amerika ülkelerinde yakın zamanda yaşanan toplumsal ve siyasal değişimler polisiye romanın gelişmesi için uygun ortamı hazırlamıştır. Bu ülkelerin çoğunda yaşanan demokratikleşme, şehirleşme, kentsel yapılanmalar ve bunlardan etkilenen toplumsal ilişkiler beraberinde birçok soruna da yol açmıştır. Büyük toplumsal dengesizlikler, şiddet, üst sınıf politikacıların ve ekonomistlerin yozlaşması veya uluslararası organize suç ağları bu sorunlardan bazılarıdır. Bununla beraber kazanılan özgürlüklerle birlikte bu problemleri eleştirel bir yaklaşımla inceleme imkanı da doğmuştur. Hatta bu özgürlükle birlikte şimdiye kadar konuşulmayan şiddetli ve travmatik geçmiş de incelenme şansı yakalamıştır. Polisiye roman bu noktada eleştirel bir pozisyon üstlenerek önemli bir edebi araç haline gelmiştir (Colmeiro, 2015: 17).

İspanya’da Franco’nun ölümüyle birlikte başlayan demokrasiye geçiş sürecinde yaşanan siyasi, ekonomik ve toplumsal değişimler neticesinde artan sorunlar ve suçlar karşısında polisiye roman, toplumsal bir gözlem ve kültürel bir eleştiri aracına dönüşmüştür. Klasik formunda toplumsal düzeni yasallaştıran ve güçlendiren bir izlek ortaya koyan polisiye roman, artık toplumdaki büyük değişimleri inceleyerek, sorunlarla yüzleşerek çağdaş toplumun yeni endişelerine cevap veren bir yapıya bürünmüştür. Dolayısıyla çağdaş dönemde polisiye roman fazlasıyla politik bir yapıya sahip olmuştur (Rivero Grandoso, 2004: 155). Mevcut kapitalist düzenin şiddetini açığa çıkarmış ve izlediği bilinçsiz politikadan dolayı ahlaksal olarak belirsiz ve sorgulanabilir bir sonuç doğursa da dedektifin kadın düşmanı, cinsiyetçi ve ırkçı olduğu erkeksi bir savunma mekanizmasıyla yeni bir bireysel davranış yasası ortaya koymuştur. Klasik polisiye romanın aksine çağdaş dönemde tür, toplumsal düzenin rasyonelliğini, polis etiği ve hukuk sisteminin adaletini sorgulamaya açmış ve kapitalist düzenin eksikliklerine ahlaksal bir eleştiri getirmiştir (Colmeiro, 2015: 18).

Aslında polisiye roman, İspanyol edebiyatında 1950’li yıllarda Franco rejiminin meşruluğunu, polisin baskıcı tutumunu, adaletsiz ekonomiyi, toplumsal eşitsizliği ve yozlaşmayı, kısacası Franco diktatörlüğünü üstü kapalı bir şekilde eleştirmeye başlamıştı. Mario Lacruz’un 1953 yılında yayımlanan *El inocente* adlı romanı bu anlatı formuna örnek olarak gösterilebilir. Romanda devletin ve polisin baskıcı tutumu, insan haklarının İspanyol toplumundaki eksikliği ve yozlaşma gibi konular işlenmiştir. Yine diktatörlük süresince Manuel de Pedrolo, Aurelia Capmany ve Jaume Fus-

ter gibi Katalan yazarlar kendi dillerinde rejime karşı polisiye roman örnekleri vermişlerdir (Colmeiro, 2015: 19). Franco'nun son dönemleri ve sonrasında öne çıkan diğer önemli yazarlar ise Manuel Vázquez Montalbán, Andreu Martín, Eduardo Mendoza, Juan Madrid, Jorge Martínez Reverte ve Lorenzo Silva gibi isimlerdir.

Verilen bilgiler ışığında ortaya çıkan bir gerçek ise polisiye romanın başından itibaren taşıdığı cinsiyetçi yaklaşımdır. Türün ilk örnekleriyle birlikte yüceltilen erkek, polisiye romanın alt türlerinden biri olan kara romanda ilahlaştırılmıştır. Raymond Chandler, *The Simple Art of Murder*'da kara roman dedektifi için şu ifadelerle yer verir: “Bu hikâyelerdeki dedektif adam gibi olmalı. O kahramandır; her şeydir. Tam bir adam, sıradan bir adam ve sıra dışı bir adam olmalıdır” (1988: 7). Erkek her şey haline gelirken kadın, öteki olarak kurgulanmış ve olumsuz stereotiplere indirgenmiştir. Fakat son yıllarda kadın yazarlar sayesinde polisiye roman, romanlarda süregelen cinsiyetçi tutumu ve toplumdaki ataerkil değerleri deşifre etmek, eleştirmek ve ters yüz etmek için de bir araç olarak kullanılmıştır (Colmeiro, 2015: 18).

## **2. *Estudio en Lila* Romanının İncelenmesi**

1975 yılında Franco'nun ölümünün ardından birçok ülkede çoktan başlamış olan ikinci dalga feminizmin yankısı İspanya'ya da ulaşmıştır. Franco diktatörlüğü süresince iyi bir eş, iyi bir anne, yuvasını eşi ve çocukları için çekip çeviren kısacası evcimenlikle ilişkilendirilen kadınlar, demokrasiyle birlikte seslerini duyurma fırsatı yakalamışlardır. Uzunca bir süre kamusal alandan, eğitimden ve yasal haklardan mahrum bırakılan kadınlar, kayıp kimliklerinin peşlerine düşmüşler ve toplumda eşit haklarla yaşam hakkı talep etmişlerdir. Feminizm çatısı altında birleşen bu kadınlar, diktatörlük süresince gizli mahalle birlikleri şeklinde hareket etmişlerdir. Franco'nun ölümünden yalnızca iki hafta sonra Madrid'de düzenledikleri ve eğitim, aile, cinsellik, iş, kürtaj ve boşanma gibi konuların gündeme geldiği “Birinci Kadın Özgürlüğü Toplantısı” ile kitlesel olarak kendilerini göstermişlerdir (Coşkun Adıgüzel, 2019: 5).

1976 yılının ocak ayında İspanyol kadınları sokaklara dökülmüş ve ülkedeki ilk feminist protestoları düzenlemeye başlamışlardır. “Hakların için savaş” sloganıyla demokratik bir toplum arzusu taşıyan bu kadınlar, polis gücüyle dağılmış, sonraları kadın birlikleri kurarak o dönemde yasak olan gebelik önleyicileri kendi aralarında yaymaya başlamışlardır. “Ben de korunuyorum” ve “Ben de lezbiyenim” cümleleriyle birbirlerini desteklemişlerdir. Aralarındaki dayanışmanın her geçen gün büyüdüğü bu feministlerin önde gelen talepleri şu şekilde sıralanmıştır: Özgür cinsellik, cinsel eği-



tim, zinanın sadece kadınlar için suç oluşunun sona ermesi, yasal gebelik önleyiciler, boşanma hakkı, kürtaj hakkı, ücretli bir iş (Varela, 2019: 128-129). Dolayısıyla ikinci dalga feminizmin İspanya'daki ilk etkilerinin cinsel özgürleşme yolunda yaşandığı söylenebilir.

1978 Anayasası, İspanya için bir dönüm noktasıdır fakat kadınlar için beklenen talepleri karşılamamıştır. Anayasanın yazımında sadece erkeklerin bulunması yaşanan en büyük hayal kırıklığı olmuştur. Bunun üzerine kadınlar daha ateşli bir şekilde mücadeleye girişmişlerdir. 1980'li yıllar İspanya'da feministlerin güvenli ve sağlıklı bir cinsellik ve kürtaj hakkı için çetin mücadeleler verdikleri yıllardır. Bu dönemin dikkat çeken sloganı “Biz doğuruyoruz, biz karar veriyoruz” olmuştur. 1985 yılında bir grup doktor hapse girme tehlikesine karşı gerçekleştirildikleri bir kürtajı basın yoluyla halka duyurmuştur (Varela, 2019: 132). Bütün bu mücadelelerin sonucunda 1978 yılında doğum kontrol hapi serbest bırakılmış, kadınlara zina cezası kaldırılmış; aynı şekilde 1981 yılında boşanma, 1985 yılında da kürtaj yasağı kaldırılmıştır.

Toplumda yaşanan bu gelişmeler 1980'li yıllarda kadın yazarlar tarafından kaleme alınan polisiye romanlar aracılığıyla gündeme getirilmiştir. María Antonia Oliver'in 1985 yılında yazdığı *Estudio en Lila* romanı da bu romanlardan bir tanesidir. Orijinali Katalanca olan roman daha sonra İspanyolcaya çevrilmiştir. Romanın başkahramanı özel dedektif Lonia Guiu, İspanyol edebiyatında bir polisiye roman serisinde kurgulanmış ilk kadın dedektiftir. *Estudio en Lila* romanından sonra aynı kahramanın yer aldığı diğer iki roman 1988 yılında yayımlanan *Antípodas* ve 1994 yılında yayımlanan *El sol que engalana*'dır.

*Estudio en Lila* romanının kahramanı Lonia Guiu, yardımcısı Quim ile birlikte Barcelona'da özel dedektif olarak kendi dedektiflik bürosunda çalışmaktadır. Quim'den başka gerektiği zamanlarda fotoğrafçı olarak Nieves de kendisine eşlik etmektedir. Otuz beş yaşında, bekar, kararlı ve cesur bir kadın olan Lonia, ruj koleksiyonu yapmaktadır; öyle ki sinirlendiğinde veya dağıldığında ruj alarak sakinleşmektedir. Jinekolog arkadaşı Mercedes sayesinde feminizm konusunda fikirleri şekillenmiş olan Lonia, militanca olmasa da feminizmin sözcülüğünü yapmaktadır. Silah kullanmayı reddeder; onun yerine savunma sporlarını tercih eder.

Kahramanın kendi adını yeniden şekillendirdiği romanda polisiye romanın olmazsa olmaz erkeklik metaforu olan silah reddedilmiş, onun yerine savunma sporu, ruj ve bisturi koyulmuştur. Böylece yazar, türün cinsiyetçi yapısına ve ataerkil toplum sistemine meydan okumaktadır. Lonia'nın tam adı Apolonia'dır. Erkek ismi olan “Apolo”yu adından çıkarır ve

sadece Lonia'ya kullanır. Silah kullanmayı reddeder; savunma sanatlarını tercih eder. Silah gibi penisi andıran ruj ile ofisinin duvarlarına notlar alması, ruj koleksiyonu yapması ve ruja sürekli vurgu yapılmasıyla polisiye romanın erkek dedektifinin silahıyla sağladığı güç, sanki ruj aracılığıyla kadın dedektife verilmek istenmektedir. Kendisine tecavüz eden erkeklerin bisturiyle penislerini kesen Elena Gaudí de aynı şekilde yine penisi andıran bisturi ile sembolik olarak gücü ele geçirmektedir.

Romanda iki farklı soruşturma eş zamanlı olarak yürütülür. Soruşturmalardan bir tanesi evinden kaçan on beş yaşlarında Sebastiana adlı bir kızın bulunmasıdır. Sebastiana'nın ailesi, Lonia'nın eski iş yerinden arkadaşı Jerónima aracılığıyla Lonia'ya ulaşmıştır. Sebastiana tecavüze uğramıştır ve hamiledir. Ailesinin olayı öğrendiklerinde vereceği tepkiden korktuğu için Mallorca'dan kaçarak Barcelona'ya gelir. Bir kaç kez kürtaj yaptırmaya karar verir fakat günah olduğuna olan inancından dolayı vaz geçer. Lonia genç kızı bulur, ona yardımcı olmaya çalışarak kendi evine götürür fakat Sebastiana, yaşadığı korku ve baskıya daha fazla dayanamamaya Lonia'nın evinin banyosunda intihar eder. Diğer soruşturma ise Elena Gaudí adında antika işiyle uğraşan bir kadının sahte çekle dolandırıldığını iddia ettiği üç adamın bulunmasıdır. Lonia adamları sırasıyla bulur fakat enteresan bir şekilde adamlar aynı sırayla ölürlür. Başından beri Elena'nın kendisinden bir şeyler sakladığını anlayan Lonia, soruşturmanın sonunda Elena'ya suçüstü yakalar ve gerçeği öğrenir: Elena Gaudí tanımadığı ve toplumda önemli konumlarda bulunan üç adam tarafından tecavüze uğramıştır ve elindeki tek kanıt olan bir araba plakasıyla o adamların peşine düşmüştür. Amacı adamları Lonia'ya buldurup penislerini keserek onları cezalandırmaktır.

Lonia Guiu'nun hem kahraman hem anlatıcı olduğu *Estudio en Lila* romanı, dönemin toplumsal gerçekliklerin yanı sıra cinsel bir politikanın gölgesinde kurgulanmıştır. Türün geleneksel yapısının dışına çıkılarak erkek dedektif yerine bir kadın dedektif kurgulanmış ve daha başından türün gelenekselliği bozguna uğratılmıştır. İspanyol toplumunda kadınların 1980'li yıllarda kamusal alanda erkeklerle eşit şartlara ve iş imkanına sahip olamadığı göz önünde bulundurulursa Lonia'nın özel dedektif olması ve bağımsız bir şekilde kendi kararlarını vermesi toplumsal bir başkaldırı olarak yorumlanabilir. O dönem hararetli bir şekilde hakları için mücadele veren İspanyol kadınının yansıması bir kadın olarak yazarın kendisinde ve doğal olarak romanda açıkça görülmektedir. Kahraman, daha romanın başında erkek bir yardımcıya emir verenin, onu yönetenin ve kararları alan kişinin kendisi olduğunu, yardımcısı Quim'in bir müşteriye dair ilk izlenim-

lerinden olumsuz yorumlar yapması üzerine açıkça belirtir: “Ama ruhsatı olan bendim, ofisi kuran, ofisin vergilerini ödeyen bendim; ona iş arkadaşım diyorum ama hoşuma gittiği için; gerçekte o benim maaşlı çalışanımdır. O yüzden işi seçen ve iş bölümü yapan bendim.” (Oliver, 2018: 18-19).

Yürütülen cinsel politika çerçevesinde romandaki diğer kadın karakterler de toplumda önemli pozisyonlarda görev almaktadırlar. Jerónima sosyal hizmetlerde görevlidir. Nieves soruşturma boyunca çektiği fotoğraflarla Lonia'nın işini kolaylaştırır. Lonia'nın müşterisi Elena Gaudí antikacıdır. Mercedes aktif bir feminist ve jinekologdur. Kadın meslektaşlarından kurduğu bir grup doktorla birlikte kendilerini, rapor edilmeyen tecavüz vakalarını, tehlikeli kürtaajları ve buna benzer konuları incelemeye adanmışlardır. 1980'li yıllarda İspanyol kadınları arasında her geçen gün artan dayanışma, Mercedes ve arkadaşları arasında yansımaları bulmaktadır. Lonia'nın, ahlaksız sevgililerin kurbanlarını veya uzlaşılması mümkün olmayan anne babaların genç kızlarını bulmasında Mercedes önemli bir rol oynamaktadır. Aynı zamanda Lonia'nın feminist bilinç kazanmasında da oldukça etkili bir kadındır. Sorunları önlemek için daha oluşmadan onları çözmeleri gerektiğini söyler; bu nedenle Lonia'ya yanına daha fazla uğraması gerektiği konusunda söylenir. Kadınların problemlerini çözmeleri noktasında onlara yardımcı olur, onları bilinçlendirmeye çalışır ve bunun karşısında ücret talep etmez. Her seferinde feminist nutuklar çeker ve Lonia'nın farkına bile varmadığı sorunları keşfetmesini sağlar. “Ofisinden öyle afallamış bir şekilde çıkardım, burnumun ucundaki kanıtları görmeyi bilemediğim için kendimi öyle aptal hissedirdim ki...” (Oliver, 2018: 25).

Romandaki kadın karakterlerin dayanışma içinde sorunlarını çözmeleri, İspanya'da 1980'li yıllarda, kadınların ortak deneyimleri paylaştıkları dolayısıyla da ortak bir ilke etrafında kadın topluluğu olarak hareket etmeleri gerektiğine inanan eşitlik feministlerine işaret etmektedir (Yang, 2009: 62). Kahramanın kendisi de bu dayanışmanın içinde yer alır. Tecavüze uğrayan ve hamile kalan on beş yaşındaki Sebastiana'yı kendi evine götürür. Kürtaaj yaptırmaları için ona yardımcı olur. Soruşturmayı kendisine getiren eski arkadaşı Jerónima'yı ve Sebastiana'nın kendi ailesini karşısına alarak genç kızın iyi olması için elinden geleni yapar. Tecavüze uğramış olan diğer müşterisi Elena Gaudí'ye de aynı şekilde yardımcı olmaya çalışan Lonia, romanın sonunda kadını suçüstü yakalamasına rağmen hem tecavüzcüsünün penisini kesmesine izin verir hem de ardından kaçmasına yardımcı olur.

Romanda işlenen iki ana konu, romanın yazıldığı dönem üzerinde çokça durulan konulardan olan tecavüz ve kürtaaj konusudur. Lonia'ya ge-

len her iki soruşturmadaki kadın da tecavüz mağdurudur. Romanın tecavüz konusunu merkezine alması, yazıldığı dönem tecavüzün İspanya’da olan yaygınlığına dayanmaktadır (Godsland, 2007: 20). Susan Brownmiller’a göre tecavüz, erkeklerin kadınları “korku içinde bıraktıkları bilinçli bir sindirme sürecinden başka bir şey değildir” (1984: 15). 1970’lerden itibaren feminizmin ele aldığı temel konularından biri haline gelen tecavüz kavramı, erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurma, kadınları kontrol altına alma; kısacası kadınları korkutarak eril iktidarın kadınlar üzerindeki hâkimiyetini sürdürme ve güçlendirme politikasıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla tecavüz, kökleri ataerkil toplumdan gelen cinsel nitelikli bir şiddet biçimidir. *Estudio en Lila* romanında konu edilen tecavüz kavramıyla da eril şiddetin, saldırının hedefindeki kişinin sıklıkla kadın olduğu ataerkil toplumdan kaynaklandığına işaret edilmektedir. Bu haliyle roman, yazıldığı dönem feminist hareketin gündemindeki konulardan birine ışık tutmakta ve ataerkil toplum sistemini eleştirmektedir.

Tecavüze uğrayan kişilerden bir tanesi kırklı yaşlarında yetişkin bir kadinken diğeri on beş yaşında bir genç kızdır. İki farklı sosyal çevreye ait olan bu kadınların tecavüz karşısındaki tutumları farklıdır. Bu noktada yazar, farklı sosyal çevrelerin ortak kadın sorunları karşısında farklı yaklaşımlar sergileyebildiğini ortaya koymaktadır. Tecavüze uğradıklarında bununla baş etme yöntemleri sınıf farklılıklarından ve sosyal çevrelerinden dolayı farklı olsa da yaşadıkları hayal kırıklığı ve zedelenme iki kadında da ortaktır. Kırklı yaşlardaki tecavüz mağduru Elena Gaudí, kendisine uygulanan ataerkil şiddetin cezasını, tecavüzcülerin penisini keserek kendisi vermek istemiştir. Elena’nın tecavüzcülerini hadım edişiyile demokrasiye geçiş döneminde İspanyol sokaklarında duvarları süsleyen “Tecavüze karşı kastrasyon” sloganına işaret edilmektedir (Bados Ciria, 2010: 32). Soruşturma tamamlandıktan sonra Lonia, olayları Luis Arquer’e anlatırken aralarında geçen konuşmada bu gönderme açık bir şekilde vurgulanmaktadır:

—Açık mor renkte ‘Tecavüze karşı kastrasyon’ yazılmış duvar yazılılarından hiç birini görmedin mi?

—Evet gördüm, bence vahşice.

—Bence de, dedim ve aklıma Sebastiana gelince kendi doğrulamam konusunda şüpheye düştüm. Ama aksini de söylemeye cesaret edemedim ve ekledim: İşte bu kadın bu sloganı gerçeğe dönüştürdü.” (Oliver, 2018: 207).

Lonia bir erkek karşısında duvarlara yazılan bu sloganı içten içe desteklediğini söylemeye cesaret edememiştir. Çünkü ataerkil zihniyet ve güç

karşısında kadınlar hala baskı altında olmaya devam etmişlerdir. Duvarlara yazılan bu sloganın rengi olan açık mor yani lila, romana da adını veren renktir. Bilindiği gibi feminizm, mor renk ile sembolize edilmektedir.

Romanın sonunda Lonia, Elena'yı üçüncü tecavüzcüsünün penisini kesmeden hemen önce yakalar. Elena çantasından silahını çıkartır ve Lonia'ya doğrultur. Amacına ulaşana kadar vaz geçmeyeceğini söyler ve aralarında geçen konuşmada Lonia, bütün gerçeği öğrenir. Elena aslında adamların penislerini kestikten hemen sonra ölmeleri için ailelerine ve hastaneye haber vermiştir. Çünkü asıl amacı adamları öldürmek değil; penislerinin yokluğu sayesinde hayatları boyunca ırz düşmanı olduklarını hatırlamalarını sağlamaktır. Elena'ya tecavüz edenlerden Ernesto Gomara'nın adamları, soruşturma sırasında Lonia'ya da tecavüz etmeye çalışmışlar fakat dedektif ellerinden kurtulmayı başarmıştır. Kendisine tecavüz edilmeye çalışıldığını, Sebastiana'nın ölü bedenini ve Elena'nın arka arkaya üç adam tarafından tecavüz edilmesini düşününce onun adamı hadım etmesine izin vermiş ve kaçmasına yardımcı olmuştur. Böylece eşitlik feministleri tarafından ileri sürülen ve gerçekleştirilen kadınlar arasındaki dayanışma ilkesinin ve kadınların ataerkil güç ve saldırganlık karşısında sahip oldukları ortak yaşam deneyiminin altı çizilmiştir.

1980'li yıllarda polis imajı, Franco döneminin etkisiyle olumsuz olmaya devam etmiştir. Rejimle özdeşleşmiş, baskıcı ve yozlaşmış polis figürü *Estudio en Lila* romanıyla da yansıtılmıştır. Lonia, tecavüze uğradığında durumu neden polise bildirmedini sorar ve Elena'dan "Ne işe yarayacaktı ki?" cevabını alır. "Tabi ki de hiçbir işe yaramayacaktı" (Oliver, 2018: 200). Aynı şekilde Ernesto Gomara'nın maddi gücünden dolayı emri altında olan polisler, haneye tecavüz ve adam yaralama bahanesiyle Lonia'nın ofisine gelmiş ve onu tehdit etmişlerdir: "Eğer dikkatli olmazsanız ruhsatınızı geri alırız. İnsanları rahatsız edemezsiniz... Eğer benim karım olsaydın emin ol ki ..." (Oliver, 2018: 121). Lonia'nın yardımcısı Quim'le dalga geçmişler ve bir erkek olarak kadının emri altında çalışmasından dolayı Quim'i küçümsemişlerdir. Polisin söylemi Franco'nun kadını silikleştiren ve sadece bedene indirgeyen ataerkil zihniyetini yansıtmış ve dönemin toplumsal cinsiyet rollerini açığa çıkarmıştır.

Romandaki diğer tecavüz mağduru on beş yaşındaki Sebastiana'dır. Mallorcalı genç kız tecavüze uğrayıp hamile kalınca evinden kaçıp Barcelona'ya gelir. Başına gelenleri ailesine anlatmaktan korkmuş ve yaşadığı olaydan dolayı suçluluk duymuştur. Ailesine ulaştığı mektuptaki pulun Barcelona'dan olduğunu görünce Mallorca'dan kızlarını aramaya gelen anne baba daha ilk sayfada Lonia'ya durumu anlatırlarken kızlarından

daha çok komşularına ne diyeceklerinin kaygısını taşımaktadırlar: “Ne babası ne ben uyuyabiliyoruz, ne de başka bir şey konuşuyoruz; komşular da onu sormaya başladılar, ne açıklama yapacağımızı bilemiyoruz. Eğer duyulsa, Allah’ım ne büyük skandal!” (Oliver, 2018: 9).

Lonia, Sebastiana’yı bulur fakat Jerónima’dan ve kızın ailesinden bu gerçeği saklar. Çünkü savunmasız ve bitkin Sebastiana, ailesinin vereceği tepkiden korkmaktadır. Kız kafasını toparlayabilsin ve kendine gelebilsin diye onu kendi evine götüreren Lonia, her gece aynı konuşmaları yaparak kızı rahatlatmaya ve ona yardımcı olmaya çalışmıştır. Sebastiana çocuğu doğurmak istememekte fakat kürtajın da günah olduğuna inanmaktadır. Korku ve ikilem arasında sürekli karar değiştirip durur. Lonia, Jerónima’ya kızı bulduğunu, tecavüze uğramış olduğunu ve hamile olduğunu anlatınca Jerónima, Sebastiana’ya kürtaj olmaması yönünde telkinlerde bulunur. Lonia ve Mercedes’in Sebastiana’yı kürtaj yaptırması konusunda etkilediklerini düşünür ve onları eleştirir fakat Sebastiana üzerindeki asıl etkiyi kendisi yapar ve eğer kürtaj yaptırırsa ömür boyu pişmanlık duyacağını söyleyerek genç kızı içinden çıkılmaz bir noktaya sürükler. Lonia’nın durum hakkındaki düşünceleri aracılığıyla toplumda kürtaj hakkındaki düşüncelerin ve yaklaşımın baskıcı Franco dönemindekinden çok da farklı olmadığı vurgulanmıştır:

“Ben on beş yaşımıdayken başıma böyle bir olay gelseydi ben de aileme durumu söylemeye cesaret edemezdim ve ben de kürtajın günah olduğunu düşünürdüm. Bu nedenle kızın durumunu ve ruh halini çok iyi anlıyordum. Anlamadığım şey yirmi senede bazı şeylerin ne kadar az değişmiş olduğuydu.” (Oliver, 2018: 63).

Sebastiana’nın sonunda Lonia’ya “Bu olanlar senin başına gelseydi sen ne yapardın?” sorusu üzerine Lonia düşüncelerini açık bir şekilde onunla da paylaşır:

“Öncelikle onu ihbar ederdim ve yakalanması için uğraşırdım. Sonra belki bebeği doğurmaya karar verebilirdim çünkü benim açıklama yapmak zorunda olduğum bir ailem ya da anne babam yok... Ve çocuğa sorunsuz bir şekilde bakabilecek bir mesleğim ve işim var, insanların dedikodularını da duymazlıktan gelecek yaştayım. Ayrıca büyük şehirde insanlar sana o kadar karışmıyor... Ama eminim ki bebeği doğurmak istemezdim çünkü onu isteyerek yapmadım, zorla oldu ve bebek şuan yaşadığım hayatı yaşamama engel olurdu. Kendimi Mercedes’in ellerine bırakırdım ve...” (Oliver, 2018: 83).

Kendisi de Mallorcalı olan fakat Barcelona’da yaşayan yazar, roman-  
da Jerónima, Sebastiana ve Sebastiana’nın ailesiyle Mallorca/kırsal, Lonia  
ve Mercedes ile Barcelona/kent arasındaki farklılıklara da dikkat çekmek-  
tedir. Bu fark özellikle tecavüz ve kürtaj konularında yaşanan fikir ayrılık-  
larıyla vurgulanmıştır. Kahramanın kendisi de Mallorcalıdır ve daha önce  
kendisi de bu insanların düşüncelerini paylaşmıştır fakat Barcelona’ya  
gelip Mercedes ile tanıştıktan sonra fikirleri değişmiştir. Sebastiana da  
aslında kürtaj olup bir iş bulup hayatına Barcelona’da devam etmek iste-  
mektedir. Lonia ile olan konuşmasının ardından rahatlamış bir şekilde er-  
tesi gün kürtaj yaptırmaya karar vermiştir. Fakat Jerónima, Mallorca’dan  
tekrar gelir ve ailesinin polise gitmesini engellemek için onlara Sebastia-  
na’nın bulunduğunu söylemek zorunda kaldığını ve kızı ailesine geri gö-  
türmeye söz verdiğini söyler. Aileye kızlarının tecavüze uğradığını ve ha-  
mile kaldığını ise söylemeye cesaret edememiştir. Zaten söylese de inan-  
mayacaklarını belirtmiştir:

“—Kızlarının bir tecavüz sonucu hamile kaldığını da söyledin mi onla-  
ra?

—Hayır, cesaret edemedim... Üzülecekler... Ayrıca inanmazlardı...

—Eğer kız kürtaj yaptırmamaya karar verirse inanmak zorunda kala-  
caklar...

—Hayır, hamile olduğuna tabii ki inanacaklar... Ama tecavüze...

—Görüyorum ki onlar da ‘eğer bir kadın tecavüze uğruyorsa demek  
ki...’ kafasında olan insanlardan...” (Oliver, 2018: 110).

Sebastiana’nın ailesiyle toplumun tecavüze ve kadına bakış açısı  
yansıtılmıştır. Onların zihniyetine göre eğer bir kadın tecavüze uğruyorsa  
bu ancak kadının namuslu olmamasından kaynaklanmaktadır. Lonia, Se-  
bastiana’ya XX. yüzyılın başında tecavüze uğrayacağı sırada günaha gir-  
memek için on bir yaşında öldürülmeyi tercih eden María Goretti’yi hatırla-  
tır. Şehit edildiğine inanılan ve daha sonra Katolik Kilisesi tarafından kut-  
sallaştırılıp ikonlaştırılan bu kız çocuğunun saflığından dolayı şehit oldu-  
ğunu düşündüğünü söyler ve ekler: “Suç, senin tecavüze rıza göstermende  
değil Sebastiana, seni buna mecbur edende; bunu kafana sok ve başın dik  
yürü... Ne anne babanın ne de bir başkasının sana bunun tersini düşün-  
dürtmesine izin verme” (Oliver, 2018: 111).

Sebastiana çaresizlik içinde ne yapması gerektiğini sorar. Bunun üze-  
rine Jerónima ve Lonia arasında bir tartışma başlar. Jerónima tek çıkar yo-  
lun onunla birlikte Mallorca’ya ailesinin yanına geri dönmesi ve günah  
olduğu için kürtaj yaptırmaması olduğunu ileri sürer. Lonia ise Barcelo-  
na’da kalıp kürtaj yaptırabileceğini, böyle bir durumda kürtaj yaptırması-

nın yasal olduğunu söyler. Kürtaj yasağı İspanya’da romanında yayımlandığı 1985 yılında kaldırılmış, fakat üç şartla sınırlanmıştır: tecavüz sonucu hamile kalındıysa, bebeğin gelişiminde bir sorun varsa ve hamilelikle birlikte anne hayati bir risk taşıyorsa. Tartışmanın sonunda Sebastiana, Barcelona’da kalmaya fakat kürtaj yaptırmamaya karar verir. Daha sonra fikrini tekrar değiştirerek kürtaj yaptırmak ister fakat kürtaj yaptıracığı gün, kendini kötü hisseder; mide bulantıları vardır ve durmadan kusar. Lonia’yı arayarak kliniğe tek başına gitmekten korktuğunu kendisine eşlik etmesini istediğini söyler. Lonia, yoğun bir şekilde Elena Gaudí soruşturmasıyla ilgilenmektedir ve Sebastiana’yı tamamen unuttur. Anlaştıkları saatte kliniğe gitmeyince Mercedes Lonia’yı arayarak Sebastiana’ya ulaşamadığını söyler. Sebastiana, Lonia için ruja benzeyen kalemliğin içine bir not bırakarak Lonia’nın evinin banyosunda intihar etmiştir:

“Sevgili Lonia, elimde kalan paranın tamamını sana bunu almak için harcadım. Yardımların karşısında komik bir teşekkür etme şekli ama daha iyi bir şey düşünmek için kafam yerinde değil. Annem aradı. Numaramı Jerónima vermiş ve ona hamile olduğumu söylemiş. Bana tecavüz ettiklerini ve kürtaj yaptırmak istediğimi. Beni azarladı. Bir sürü şey yakıştırdı bana. Babamla birlikte beni almaya geleceklerini ve babamın bana hak ettiğimi vereceğini söyledi. Ailemizde daha fazla utanç istemiyorlar. Bana ne olduğunu sana nasıl açıklayayım bilmiyorum. Korkuyorum. Ama aynı zamanda onlara bir üzüntü yaşatmayı, utancın aslında ne olduğunu öğrenmelerini çok istiyorum. Ölmeyi seçiyorum. Uyumak ve bir daha geri dönememek için bir kutu Valium aldım. Hapların hepsini içtikten sonra damarlarımı keseceğim. Kan kaybederek öleceğim. Sadece sana çok sorun çıkardığım için acı çekiyorum. Benim adıma Mercedes’ten özür dile. Ve banyonu kirlettiğim için bana kızma. Sebastiana.” (Oliver, 2018: 164).

## **Sonuç**

İspanya’da 1975 yılında Franco’nun ölümüyle birlikte başlayan demokrasiye geçiş sürecinde ortaya çıkan olumsuz şartlar polisiye roman türünün gelişimine zemin hazırlamıştır. Tür, ortaya çıkan sorunları konu edinerek politik bir yapıya bürünmüş ve eleştiri aracı olarak kullanılmıştır. Aynı dönemde ikinci dalga feminizmin İspanya’da etkisini göstermeye başlamasıyla birlikte kadın yazarlar da ataerkil toplumu incelemek ve eleştirmek için polisiye roman türünde eserler vermeye başlamışlardır. Türün cinsiyetçi yapısını kıran ve dönemin en çok üzerinde durulan konularına odaklanan romanlardan bir tanesi 1985 yılında María Antonia Oliver tarafından kaleme alınan *Estudio en Lila*’dır. Roman, yazıldığı zaman ve



konusu bakımından örtüşmekte bu nedenle 1980’li yıllar İspanyol toplumu ve kadının toplumdaki konumu hakkında önemli bilgiler vermektedir. Roman, erkek dedektif yerine feminist bir kadın dedektif yaratarak türün cinsiyetçi yapısını ters yüz etmiştir. Franco döneminin ve daha öncesinin evcimenlikle sınırlanan kadını, *Estudio en Lila* romanında eve sadece uyumak için gider. Mutfağa ise kendisi için hazırlanmış yemeği yemek için girer. Polisiye romanın erkek gücünü sembolize eden silah terk edilmiş, onun yerine geçen ruj ve bisturi gibi sembollerle erkek dedektifin yenilmez gücüyle alay edilmiştir. Polisiye roman türüne kadın bakışıyla farklı bir perspektif kazandırılmış ve polisiye romanda daha önce üzerinde durulmayan konulara yer verilmiştir. Bu anlamda roman, yazıldığı dönemin yani 1980’li yılların toplumsal zihniyetini ve kadının toplumdaki konumunu yansıtmıştır.

1980’lerde feminist gündemde en çok üzerinde durulan konularından tecavüz ve kürtaj, romanda odaklanılan iki konu olmuştur. Bir tür cinsel şiddet olan tecavüz karşısında bile kadının suçlu bulunmasına dikkat çekilmiş ve kadının “namus” kelimesiyle yan yana anılmaya devam ettiği eleştirilmiştir. Tecavüzün ataerkil zihniyetin bir ürünü olduğu ve kadınları aynı oranda tehdit ettiği gerçeği vurgulanmıştır. Korku politikasıyla kadınlar üzerinde egemenlik kurmak için erkekler tarafından bir araç olarak kullanılmaya devam eden tecavüzle birlikte kadın, 1980’ler İspanya’sında bile hem tecavüzcünün hem de ataerkil toplumun kurbanı olmaya devam etmiştir. 1980’li yıllarda yasal düzenlemelerle birtakım şeyler değişmeye başlasa da ataerkil zihniyetin aynı hızla değişmediği; sadece erkeklerin değil bazı kadınların da hala bu zihniyeti desteklediği ve sürdürdüğünün altı çizilmiştir. Mallorca ve Barcelona kırsal ve kent olarak karşı karşıya getirilmiş ve kadınların ataerkil zihniyetin zulmü karşısındaki tutum farklılıkları vurgulanmıştır. Kırsal kesimdeki kadınların eski geleneklere bağlılıklarını sürdürdükleri, tecavüze uğrasa dahi her durumda kadını suçlu çıkarttıkları, kadının hala ailenin şerefi ve namusu olarak görüldüğü ve mahalle baskısının da bu zihniyeti devam ettirmekteki etkisi ortaya koyulmuştur. Ataerkil zihniyetin kırsal kent veya sosyal statü ayrımı yapmadan bütün kadınları eşit oranda tehdit ettiği ve tecavüz aracılığıyla sergilenen bu tehdidin kadınları ortak bir yaşam deneyiminde buluşturduğu görülmüştür.

### **Kaynakça**

Alver, Köksal (2003). “Üç İstanbul Romanı Üzerine Sosyolojik Okuma Denemesi”. *İlmi Araştırmalar*, 15: 19-26.

- Bados Ciria, Concepción (2010). “Feminización de la novela policíaca: alternativas para el cambio sociocultural”. *La imagen de la mujer y su proyección en la literatura, la sociedad y la historia*. (Ed. María Mercedes González de Sande). Sevilla: ArCiBel, 27-47.
- Brownmiller, Susan (1984). *Cinsel Zorbalık: Irza tecavüz olgusunun bir tarihçesi*. (Çev. Suğra Öncü). İstanbul: Cep Kitapları A. Ş.
- Chandler, Raymond (1988). *The Simple Art of Murder*. New York: Vintage.
- Colmeiro, José F. (1992). “Posmodernidad, Posfranquismo y Novela Policiaca”. *España Contemporánea: Revista de Literatura y Cultura*, 5.2: 27-39.
- Colmeiro, José F. (2015). “Novela policiaca, novela política”. *Lectora*, 21: 15-29.
- Coşkun Adıgüzel, Saliha Seniz (2019). “İspanya’da Demokrasiye Geçiş Döneminden Günümüze Kadın”. *İspanya: Kültür, Toplum, Edebiyat İncelemeleri*. (Ed. Saliha Seniz Coşkun Adıgüzel). İstanbul: Kriter, 1-16.
- Çelik, Ejder (2013). “Edebiyat Eseri Toplumun Aynasıdır: Edebiyat ve Sosyoloji İlişkisi Üzerine”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 104: 59-64.
- Felski, Rita (2010). *Edebiyat Ne İşe Yarar?* (Çev. Emine Ayhan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Godsland, Shelley (2007). *Killing Carmens: Women’s Crime Fiction from Spain*. Cardiff: University of Wales Press.
- Goldmann, Lucien (2005). *Roman Sosyolojisi*. (Der. ve Çev. Ayberk Erkay). Ankara: Birleşik Yayınları.
- Mandel, Ernest (1996). *Hoş Cinayet: Polisiye Romanın Toplumsal Bir Tarihi*. (Çev. N. Saraçoğlu). İstanbul: Yazın Yayıncılık.
- Oliver, María Antonia (2018). *Estudio en Lila*. (Çev. Manuel Quinto). Barcelona: Ediciones Versátil S.L.
- Rivero Grandoso, Javier (2004). “La novela criminal española: del desencanto al boom editorial”. *Miscelanea*, 16: 153-170.
- Şatıroğlu, Ayşen (2005). “Edebiyat Sosyolojisi”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3.11: 173-177.
- Varela, Nuria (2019). *Feminismo para principiantes*. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte.
- Yang, Chung-Ying (2009). “Construcción del género, de la identidad y del espacio: Acercamientos a la novela negra de María-Antonia Oliver”. *España contemporánea: Revista de literatura y cultura*, 22.2: 57-70.



## KLASİK DÖNEM POLONYA'DA KATOLİKLİĞİN İNŞASINA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM

A Sociological Approach to Construction of Catholicism in Classical Age Poland

Oğuz ÖZTOSUN\*

### ÖZET

Gündelik bakış açısıyla, insanlar ve toplumlar dinsel anlatının bir sonucu olarak görülürler. Ancak sosyolojik bakış açısı dini başka bir çerçeveden ele alır. Dinin kurumsal niteliği, sosyolojinin bilim olarak gün yüzüne çıktığı dönemde bütüncül sosyoloji anlayışının bir parçası olarak sosyologları ilgilendirir. Din, sosyolojiye göre toplumları bir araya getiren kurumlardan biridir. Tanım gereği bir tapınak etrafında örgütlenen inanç birlikteliği olan din kolektif bir şeydir. Evrensel dinlerden Hristiyanlığın bir mezhebi olan Katoliklik Roma İmparatorluğu'nun siyasi iktidarını kaybettiği dönemde Avrupa'ya Cermenler üzerinden taşınır. Polonya'nın Katolikliğe geçişinde de bu durum etkilidir. Polonya, kuruluşunun hemen ertesinde Avrupa'daki siyasal ortama uygun olarak Katolikliğin yolunu tutar. Ortaçağ'dan Yeniçağ'a geçişin yaşandığı dönemde Polonya'da Katoliklik kurumlaşmaya başlar ve Polonyalı kimliğinin ayrılmaz bir parçası olur. Pagan inanışlara sahip Polonya halkının Katolik olmasının özel nedenleri vardır. Bu nedenler Polonya'nın dönem Avrupa'sı içinde kendisine yer bulması çabasında gizlidir. Modernleşme öncesi dönemde Polonya'da Katolikliğin inşası, günümüze kadar uzantıları olan bir inancın bir toplumla özdeşleşmesinin başlangıcıdır.

**Anahtar Sözcükler:** Polonya, Katoliklik, Kilise, Din, Toplum.

### ABSTRACT

Humans and societies are considered as result of religious narration by daily perspective. However, it is discussed in a different framework by sociological perspective. Sociologist as a part of holistic sociological approach interests institute characteristic of religion. Religion is one of the institutions, which band together societies. Religion is collective construction around a temple with collective belief. Catholicism, which is one of the Christian sects, is expanded in Europe, after collapse of Roman Empire, by German troops. This fact affects acceptance of Catholicism in Poland. Poland converts to Catholicism just after the foundation of the country. Catholicism starts to become an institution in Poland at the period

\* Doktora Öğrencisi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: oguz.oztosun@ogr.iu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-5168-9034.



of changeover from middle age through modern times. Catholic identity becomes a part of Polish identity at that time. There are specific reasons of conversion from pagan belief to Catholicism. These reasons are hidden at political area of Europe. The construction of Catholicism of Poland, at the time of pre-modernity, is beginning of social identification in Poland.

**Key Words:** Poland, Catholicism, Church, Religion, Society.

## **Giriş**

Din toplumların kimliklerini inşa etmede başvurulan başat kurumlardan biridir. Bu özelliği sebebiyle, sosyologların ilgisini çeken bir çalışma alanıdır. Bir örgütlenme biçimi olan din, toplumsal meselelerden ayrı düşünülemez gibi toplumu sarmalamaktan da geri durmaz. Bugün Katolik kimliği ile tanınan Polonya toplumunun bu inancı nasıl benimsediği ve Polonya Katolik Kilisesi'nin kurumsal niteliğine kavuştuğu meselesi sosyolojik açıdan önemlidir. Roma İmparatorluğu'nun siyasal iktidarını kaybetmesi üzerine derinleşen Katolik inancı ruhani merkez olarak Vatikan Kilisesi'ne bağlıdır. Polonya'nın klasik çağındaki gelişmeler, Polonya toplumunu pagan inanışlardan Katolik inanışlara doğru yönlendirmiştir. Bu süreçte yaşanan gelişmeler tarihin olduğu kadar sosyolojinin de konusu kabul edilmelidir. Çünkü sosyoloji, tekrar eden olgular arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları belirlemek için tarihten yardım alır (Braudel, 2016: 111). Bu sebeple, burada tartışılan meseleler tarih ve sosyolojinin disiplinler arası yardımlaşması göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır. Tüm bunlara bağlı olarak, bu çalışmada Polonya'da Katolikliğin nasıl yerleştiği ve topluma kök saldığına dair sosyolojik bir bakış açısı geliştirmek amaçlanmaktadır.

## **Dinin Sosyoloji ile Temel İlişkisi**

Din üzerine yüzeysel bakış açısıyla yaklaşıldığında, dinin yalnızca insanla Tanrı arasında ilişki kurma biçimi olduğu yanılgısına düşme ihtimali vardır. Derinlikli bakış açısı, dinin bireysel olmaktan çok toplumsal bir şey olduğunu gösterecektir. Bu sebeple, sosyolojinin din ile ilgilenmesinin nedenini, dinin toplumsalla olan ilişkisinde aramak gerekir. Din, toplumların çözümlenmesinde başvurulan temel kurumlardan biridir. Sosyolojik çıkarım yapmak isteyen ya da sosyoloji ile kıyasından bile olsa ilgilenen kişiler, dinin sosyoloji üzerindeki etkisini görmezden gelemezler. İçinde bulunduğumuz dönem gelişmelerinin şekillenmesinde, tarihsel ve sosyolojik olarak, dinin diğer kurumlar kadar etkili olduğunu söylemek gerekir. Toplumların tarihsel süreçte yerleşen dini pratiklerini sürdürmeleri, toplumsal

geleneğin ve kimliğin şekillenmesinde dine verilen referansın yoğunluğu, dikkatli bireylerin gözünden kaçmayacaktır.

Dini anlamak için başvurulacak en bilinen yol, öncü sosyologların yaptıkları gibi, dinin kökenine inmektir. Dinin kökeninden yola çıkan açıklama girişimleri sosyoloji alanında mevcuttur ve bu girişimler bilinen dünyaların en eskilerine kadar uzanır. Din, tarihsel olarak insanın yaratılış hikâyesine, hatta onun öncesine giden bir olgudur. *Kitabı Mukaddes*'in *Tekvin* bölümünde Tanrı'nın evreni yaratması, insan öncesinden başlanarak konu edilir (Kitabı Mukaddes, 2010: 1-2). Aynı şekilde, Kuran-ı Kerim'in ilk suresi olan Fatıha, insana dair olan konulardan önce Allah'ı takdim eder (Kuran-ı Kerim, 1998: VIII). Bugün evrensel kabul edilen dinlerin kökenlerini insanın öncesinde konumlandırmaları, yukarıda görüldüğü gibi, kutsal kitaplarının ilk sayfalarında yer almaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere, toplumsal yaşamı düzenleyen kurumlardan olan din, kendisini insana göre önceleyerek açıklama yoluna gider. Bugün geçerliliğini koruyan evrensel dinlerde durum böyledir. Bununla birlikte, inanç boyutunu kaybetmiş çok tanrılı dinlerde de benzer anlatılar söz konusudur. Bu dinlere verilecek en bilinen örnek Yunan mitolojisidir.

Batı felsefe geleneğinin kurucusu olan Antik Yunan'da, insanın varlığından önce çok tanrılı bir dinsel anlatı vardır. Bu anlatıya göre, evrenin yaratılış hikâyesi, Yunan mitolojisinde kendisine yer bulur. Antik Yunan'ın dini sayılan mitoloji, Homeros ve Hesiodos'un destansı şiirlerinde su üzerine çıkar. Evren, öncül *khaos*'tan ardıl *kosmos*'a bir geçiştir. Yani evren boşluktan düzene atılan bir adımın sonucunda var olur. Yunan mitolojisinin tanrıları bu geçişin çıktılarıdır. Buna bağlı olarak insan, tanrılardan sonra düzenin içine doğar (Dürüşken, 2014: 17-24). Tanrının, insanın öncülü olduğu fikri, Yunan mitolojisinin temel yapı taşlarından biridir. Başka dinler için de benzer durum söz konusu olabilir. Din anlatılarının doğuş hikâyelerindeki ortak nokta, insan öncesine verilen referanstır. Muhakkak dünyanın çeşitli yerlerinde farklı dinlerin çıkış hikâyeleri mevcuttur. Ancak bizim buradaki niyetimiz, dinler tarihi anlatmak değildir. Buna karşın, amacımız din kurumunun insanlık kadar eskiye dayandığını göstermektir. Bu sebeple, dinin sosyolojiyi ve sosyologları meşgul eden yönüne eğilmek gerekir.

Sosyolojinin bilim olarak ortaya çıkmasının temelinde Sanayi Devrimi sonrası yaşanan olaylar vardır. Yeni bilimin doğuşunu hazırlayan konular, sanayileşme ve sanayileşme sonrası yaşanan toplumsal sorunlardır (Sezer, 2011: 5). Sanayi Devrimi'nin yarattığı yeni üretim ilişkileri, toplumsal yansımaları da beraberinde getirir. Sanayi Devrimi ile birlikte Fransa'da

yaşanan toplumsal gelişmeler, sosyolojinin ana damarlarından birini oluştururlar. Öncü sosyologların Fransa'dan çıkmış olmaları sebebiyle, sosyoloji Fransa menşeli bir bilimdir. Toplumsala dair yorumlara dayandığı için bilimin bu dalı farklı görüşler üzerinden ilerler. Jean Duvignaud'un temsilcisi olduğu yaklaşıma göre sosyoloji, Fransız Devrimi'nin çocuğu olarak adlandırılır. Fransız Devrimi, kendisinden önceki düşünce yapısından kopuş yaratır. Eski toplumsal düzen, tanrısal istencin ürünü olarak görülürken, Fransız Devrimi bambaşka bir düzen getirir. Tanrısal olandan kopuş ve eski düzenden yeni düzene geçiş, sosyolojinin temellerinin atılmasında en etkili dayanak noktasıdır. Buna karşın, Robert Nisbet'in temsilcisi olduğu yaklaşım, sosyolojiye bambaşka bir yönden bakar. Fransız Devrimi'nin önemini kenara itmez. Ancak sosyolojinin doğuşunda, Fransız Devrimi sonrası gelişmelere bağlı olarak, yaşanan değişmelerin yarattığı kaygıları temele koyar (Bréchon, 2000: 14-17). Farklı bakış açılarına sahip olmalarına rağmen, her iki görüşün ortaklaştığı bir nokta vardır. Bu ortak nokta, eski-yeni düzen çekişmesi ve onun yansımalarıdır. Tanrısal istencin sonucu olan eski düzenin ortadan kalkmasına yönelik adımlar, yeni bir düzeni beraberinde getirir. Ancak sosyolojinin doğuşunu, yeni düzenin sağlayıp sağlamadığı yoruma açıktır. Her iki yaklaşım da tanrısal istenç meselesini merkeze koyarak, dini sosyolojinin açmazları için başvurulacak temel kurumlardan biri haline getirir.

Eski-yeni düzen çekişmesi sebebiyle, sosyologlar sanayileşmeye verdikleri önem kadar, dine de önem verirler. Sosyolojinin kuruluş aşamasında var olan bütüncül sosyoloji anlayışı, dini toplumsal meseleleri açıklığa kavuşturmada önemli bir konumda görür. Daha açık ifade edersek din, sanayileşme sonrası yeni dünya ilişkilerini anlamak için önemli bir alandır (Sezer, 2011: 6-8). Sosyolojinin habercilerinden olan Claude Henri de Saint-Simon, toplumsal sorunlara çözüm olacak ve düşünürleri etrafında kenetleyecek bilimsel bir uğraş içindedir. Saint-Simon'un bu düşüncesi, toplumu yeniden düzenleyecek bir nevi dini hareket gibidir. Yeni toplum, pozitif düşünceye dayalı ve iktisadi temelle açıklanabilen bir yapıya sahiptir ve sanayi toplumu olarak adlandırılır. Sanayi toplumu, işin faydaya yönelik olmasıyla birlikte, Hristiyan inancının telkin ettiği sevgiye dayalıdır. Bu sebeple, yeni bir inanç sistemi gerekli görülür ve Saint-Simon bu inanç sistemini yeni Hristiyanlık olarak adlandırır. Yeni Hristiyanlık, bir anlamda 19. yüzyıl sosyalizminin temelidir (Freyer, 2015: 48-51). Saint-Simon'un düşünceleri, sanayileşmeyi merkeze koyar ve pozitivist bir yaklaşımla temellendirilir. Toplumsal kurumlardan olan din, yeni gelişmelere bağlı olarak, sanayileşmeden bağımsız düşünülmez. Ancak, dinin yeniden yorum-

lanması ve sanayi toplumuna uygun bir kimliğe büründürülmesi gerekir. Yeni Hristiyanlığın 19. yüzyıl sosyalizminin temeli olarak görülmesi, yeni bir örgütlenme biçimi geliştirme çabasında olunmasıyla açıklanabilir.

Saint-Simon'un takipçisi olan Auguste Comte'un sosyoloji yaklaşımında benzer düşünceler kendisini hissettirir. Sosyolojinin kurucusu sayılan Comte, sosyolojiyi bilimlerin sonuncusu sayar. Bilimlerin tasnifini yaparken aklın üstünlüğüne ve pozitif felsefe anlayışına önem verir. Aklın ve pozitif felsefenin yol göstericiliğine inanan Comte, Saint-Simon'dan etkilenecek üç evreli bir insanlık evrimi ortaya koyar. Comte'un insanlık evrimi, Saint-Simon'un çizdiği özgün ilerleme paradigmasından yola çıkar (Kabakçı, 2019: 111). Comte'un insanlık evriminde ilk evre olan teolojik hal, çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa geçen durumu, ikinci evre olan metafizik hal, teoloji ve pozitivism arasındaki zihinsel açıdan eleştirel durumu ve son evre olan pozitif hal ise bilim yasalarına dayanan rasyonel öngörü ve toplumsal evrime dayalı durumu ele alır (Comte, 2015: 157-236). Bu üç evreli anlayış, ereksel bir insanlık ilerlemesini gösterir. Comte, insanlığın aklın yol göstericiliğiyle son evreye ulaşacağına inanır. Böylece insanlık, teolojik evreden kurtularak pozitif evreye geçer ve yeni bir toplum yaratır. Bu çıkarımından yola çıkan Comte, içinde bulunduğu Katolik Fransız toplumunun karşısına, kurucusunun kendisi olduğu suni "insanlık dinini" koyar. İnsanlık dini, tanrısı insanlık olan ve kendi dini takvimiyle birlikte ritüellere sahip modern dünyayı kurtuluşa erdirmek isteyen bir dindir (Kabakçı, 2019: 118; Simon, 1991: 285-288). Comte, Katolik toplum anlayışını aşmayı hedefleyen yeni bir din kurarak, toplumu son evre olan pozitif halde görmeyi arzular ve kurucusu olduğu sosyolojinin dinle yakın ilişkisini gözler önüne serer. Ancak, Comte'un bu yaklaşımı tam olarak dinin toplumsal işlevini açıklamada yeterli değildir.

Saint-Simon ve Comte, toplumsalı açıklarken dine başvururlar. Bu amaçla, dini pozitivist bir kimliğe büründürmek isterler ve sosyolojinin merkezine yerleştirirler. Ancak din, tüm sosyologlar için merkeze alınan bir kurum değildir. Dünya tarihine yön veren Karl Marx, toplumsal çıkarımlarını iktisadi temelle açıklayan çok yönlü bir düşünürdür. Bu sebeple, toplumsalın dinle olan ilişkisine de eğilir. Din, daha önce de gördüğümüz gibi, kendisini insan öncesinden açıklama girişimi içindedir ve insan dinsel anlatının bir anlamda sonucudur. Ancak Marx, dinlerin bu niteliğine karşı bir konum alır. Kaleme aldığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* metninde din üzerine belirttiği önemli bir şey vardır. Dinler insanlığı yaratmazlar, insanlar dinleri yaratırlar (Marx, 2017: 58). Marx, bunu söylerken, dini alışlagelenin karşısına koyar ve insanlığın yarattığı bir şey olarak görür. Daha

açık ifadeyle, dinin kutsal niteliğinde bir anlam farklılaşması yaratır. Bunu yapmakla dini önemsiz kabul etmez. Aksine toplumsalı açıklarken, dini başka bir konuma yerleştirdiğini gösterir. Marx, iktisadi toplumsal altyapının temeli olarak görürken, dini diğer birçok kurum gibi toplumsal üstyapıda konumlandırır. İnsanların dinle olan ilişkisi, iktisadın temel olduğu altyapının toplumsal üstyapıdaki yansımalarından biridir (Marx, 2011). Din üstyapı kurumlarından biri olarak, toplumsalı açıklamada tek başına yeterli değildir. Bu sebeple, Marx, sosyolojik çıkarımlarda dini merkeze koymayan bir tutum geliştirir. İktisadın altyapının unsuru olması, Marx'ın ona önemli rol vermesine neden olur. Ancak, altyapı ile üstyapı arasında bir kopukluk olduğu düşünülmemelidir. Altyapı maddi olanla ilişkiyken, üstyapı manevi olanla ilişkilidir (Braudel, 2014: 33). Bu iki yön, sıkı bir ilişkiyle toplumsalı inşa ederler. Yalnızca üzerlerine düşen roller farklıdır. Diğer bir öncü sosyolog Frédéric Le Play, belli noktalarda Marx'ın fikirlerini paylaşır. Ancak, Le Play'nin, Marx ile ayrıştığı noktalar bulunur. Le Play, toplumların maddi koşullara göre konumlandırılmalarına karşın, temel özelliklerinin ahlaki yapılarında yattığını söyler. Ahlaki yapıların özünü sağlayan, temelde din kurumudur (Le Play, 2017: 31). Le Play, toplumları çözümlemekte iktisada önemli bir konum vermekte sakınca görmez. Ancak dinin, toplumların kimliklerini kazanmada oynadığı rolü kenara atmayan bir düşünce içindedir.

Sosyolojinin öncü düşünürleri dinle ilgilenirken, dinin toplumsalı açıklamada önemini ön plana çıkarırlar. Öncü sosyologların dinle sosyoloji arasında kurdukları ilişkilerden yola çıkarak, dinin sosyolojik anlamda nasıl açıklandığını ele almak gerekir. Öncelikle dinin toplumsal bir şey olduğu kabul edilerek tek bir tanımı olmadığı, farklı düşünürlerin dini tanımlamada farklı ifadelere başvurabilecekleri öngörebilir. Dünyada farklı dini inançlar ve anlayışlar vardır. Hatta aynı dini inançlar arasında yorum farkları bulunduğu gerçeği ortadadır. Dinin sosyoloji ile ilişkisi düşünüldüğünde, akla biri Fransa'dan, diğeri Almanya'dan iki büyük sosyolog gelir. Bu iki sosyolog, Émile Durkheim ile Max Weber'in aralarında bulunan yorum farklılıkları göze çarpar. Durkheim, dini genel sınıflandırma boyutlarından biri olarak ele alır. Daha açık ifade etmek gerekirse din, toplumsal fenomenlerin kutsal ve dünyevi, korunmuş ya da yasaklanmış şeyler olarak sınıflandırılmasını sağlar. Durkheim, dinin inanç boyutundan çok toplumsalla olan ilişkisine eğilir. Dini pratiklerin, sınıflandırıcı sınırları belirlemesi ve kolektif toplulukları inşası ile ilgilenirken, dini anlamaya, toplumsal olarak anlamlandırmaya çalışır. Toplulukların dini pratikleri üzerinden bir araya gelmelerinin kolektife ait olma duygusunu nasıl yarattığını açıklar.



Durkheim'in bu yaklaşımının karşın, Weber biraz farklı bir yaklaşıma sahiptir. Weber, dini yönelimlerin genel toplumsal değişmelere etkisini ön plana çıkarır. Temelde Protestan cemaatlerin kapitalizmin doğuşundaki toplumsal ve iktisadi rollerini inceler. Weber'in yaklaşımı, daha genel fenomenler üzerinden dinin sosyolojik çıkarımını yapmayı amaçlar (Turner, 2017: 38).

Yahudi bir aileden gelen Durkheim'in yaşadığı toplum, Fransız Katolik değerleri ile çevrelenmişken, Weber'in yaşadığı toplum, Alman Protestan değerleri ile çevrelenmiştir. Aralarındaki yaklaşım farkının tek sebebi bu olmamasına rağmen, sebeplerden biri bahsedilen değer farklılıklarıdır. Sosyolojinin klasik iki düşünürü Durkheim ve Weber, toplumsala dair sorunları din üzerinden açıklarken, kendi bakış açılarından yola çıkarlar. Toplumsal meselelere bakış açılarındaki ortak yan, dinin toplumsalla ilişkisidir.

Din toplumsal bir olgudur ve toplumu açıklamada başvurulan temel kurumlardandır. Aynı zamanda, toplumsala dair bir ifade biçimidir (Sezer, 2011: 10-11). Din ile ilgilenen sosyologlar, dini bir ifade biçimi olarak benimserler ve toplumsalın din üzerinden açıklanmasını isterler. Dini, ifade biçimi olarak gören sosyologlardan Durkheim ve Weber, dinin toplumsal işlevini sosyoloji anlayışlarının merkezine koyarlar. Her ikisi de toplumsalın açıklanmasının temelinde dinin önemli konumda bulunduğunu kabul ederler. Durkheim ve Weber üzerine daha yoğun açıklamalara girmeden önce, "din" kelimesinin kökenine bakmak yerinde olacaktır. Din Batı'da kullanıldığı şekline ve Hint-Avrupa dil ailesine göre, iki kelimeden türemiş olabilir. Bunlardan ilki "relegere: hasat etmek", ikincisi "religare: kaynaştırmak" anlamına gelir (Benveniste, 1973).

Din, her iki anlamda da kolektife vurgu yapar. Toplanma ve örgütlenme şeklinde iki biçimli görünen bu anlam, bir arada düşünüldüğünde kökene dair fikir verir. Kelimenin kökeninde bulunan anlamdan varılacak sonuçla din, toplumsal grupların bir kült etrafında toplanması ve düzenlenmiş bir disiplinin pratiklerine uymalarıdır (Turner, 2017: 39).

Buradan yola çıkarak dinin, kolektif olanla ve toplulukların bir arada olmalarıyla doğrudan ilişkisini görmek mümkündür. Din, her şeyden önce insan gruplarının ortaklık kurdukları ve anlam yükledikleri kurumsal bir yapı olarak kabul edilebilir. Toplumsala dair çıkarım yaparken, din kurumuna verdiğimiz önem dinin kolektif bir şey olma özelliğinden gelir. Dinin sosyolojiyle ilişkisini kuran sosyologlar, dinin kolektif olan özelliği üzerinde sıklıkla dururlar. Toplulukların bir araya gelmelerinin en eski biçimlerinden biri dini örgütlenmelerdir. Dinin bu işlevini ortaya koymak için sosyolojik olarak ne anlama geldiğine bakmak gerekir.

## Dinin Sosyolojik Tanımlanması

Dinin tanımı verilmek istendiğinde birden çok boyutla karşılaşılır. Bu boyutların en önemlilerinden biri ilahiyata içkin olandır. Ancak, bir o kadar önemli boyut ise, sosyolojik boyuttur. Bizim için bu çalışmada önemli olan dinin sosyolojik boyutudur. Din, her şeyden önce sosyolojik bağlamda kolektif olanla ilişkilidir. Kolektif bir karaktere sahip dinin özünü anlamak için kuramsal temellendirmelerine gidilmelidir.

Dinin kolektifle olanla kurduğu ilişki üzerine düşündüğümüzde, akla gelen ilk sosyolog Durkheim'dır. Durkheim'ın din incelemeleri, öncü sosyologlar olan Saint-Simon ve Comte'dan etkilenmiştir. Toplamları anlamak için başvurduğu en temel sosyolojik kavramlardan olan dayanışma ve kolektif temsiller, Saint-Simon'un sosyalizm anlayışını ve Comte'un insanlık dinini içinde barındırır (Wernick, 2001). Ancak Durkheim'ın din üzerine yaklaşımı, Saint-Simon ve Comte'un yaklaşımlarından daha derin ve onları aşan niteliktedir. Her şeyden önce, Durkheim için din bireysel bilinçte içselleştirilen toplumsal denetim güçlerinin en önemlisidir. Din, bireysel ihtiyaçlardan öte, toplumsal bir işlev gereği ortaya çıkar. Tüm dinler bu amaçla vardır ve bu sebeple kolektiftirler (Kabakçı, 2019: 244-251). Dinin en temel özelliği bireysel olmamasıdır. Durkheim'ın *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'nde ele aldığı sosyoloji anlayışı, kolektif temsillerle ile iç içedir. Durkheim, dini incelerken dinin belli ölçütlerini belirler. Dini düşündüğünde, ilk olarak doğaüstünü yani bilinmeyenler ve anlaşılmayanlar dünyasını ele alır. Doğaüstü zannedilenin aksine ilkel bir kavram değildir. Doğaüstünü anlamak için, öncelikle doğal olanı kabul etmek gerekir. Çünkü dinsel şey, tam anlamıyla olağanüstü, öngörülemez şey değildir. Aksine din, kolektif ve toplumsal bir şeydir. Bu sebeple, gündelik hayatın içindedir. Dini anlamak için başvurulan bir başka düşünce tanrısallıktır. Tanrısallık, dinsel olanı dinsel olmayandan ayıran bir ölçüttür, dinin temelidir ve dinin kutsal kabul edilmesini gerektirir. Tanrısallıkla belirlenen dinin bazı yapı taşları bulunur. Din, birtakım ayinleri ve törenleri içeren karmaşık parçalardan oluşur. Dinsel olgular, düşünüş durumları olan inançlar ve eylem biçimleri olan dinsel törenlerdir. Dinsel düşünüşün ayırt edici özelliği "kutsal" ve "kutsal olmayan" iki alana bölünmesidir. Kutsal ve kutsal olmayan dünyalar birbiriyle düşmanca bir ilişki içindedir. Kutsal olan dünya, insanları kutsal olmayan dünyadan çekip kurtarmak niyetindedir. Kutsal, yasaklardan koruyan, kutsal olmayan ise, yasakların uygulama imkânı bulunduğu şeylerdir. Dinsel törenler, insanların kutsal şeyler karşısında nasıl davranmaları gerektiğini belirleyen davranış kalıplarıdır. Dinle çekişme halinde olan ve büyü olarak adlandırılan bir başka olgu vardır. Büyü ile din

arasında bulunan önemli ayırım iyi belirlenmelidir. Büyü, din gibi inanç ve törenler içerse de dine göre daha ilkel bir niteliğe sahiptir. Büyü, doğası gereği öncelikle dinsel törenlere saygısız davranan ve dinsel törenlerin tersini yapan bir şeydir. Dini büyüden ayıran en önemli özellik, dinin belli bir insan topluluğunu kapsamasıdır. Dinsel inançlar, insan topluluğunun birlikteliğini sağlarlar. Topluluğun üyeleri arasındaki ortak inanç, onları birbirlerine bağlar. Bu bağ, tapınak örgütlenmesinde kendini gösterir. Tapınak burada mimari olarak inşa edilmiş bir şey değildir, bir örgütlenme aracıdır. Tapınak örgütlenmesi bulunmayan hiçbir din yoktur. Tapınak, topluluk örgütlenmesidir. Buna karşın, büyü insan topluluklarını birbirine bağlamaz. Büyüyü icra eden kişi olan büyücü, topluluktan kaçma eğilimindedir. Tapınak, din adamlarının önderliğinde bir tinsel topluluk yaratırken, büyücünün tapınağa ihtiyacı yoktur. Tüm bunlar belirlendikten sonra, Durkheim'ın, dini tanımlamasına bakmak gerekir. "Bir din, kutsal, yani ayrı ve yasak sayılan şeylere ilişkin olan ve kendisine katılan herkesi tapınak denilen bir manevi topluluk durumunda birleştiren tutarlı inanç ve eylemler dizgesidir." (Durkheim, 2010: 49-76; Mauss, 2011: 64). Bu tanımdan anlaşılacağı üzere, din öncelikle kutsal olana daırdır. Ancak dinin kurumsal nitelik kazanmasında, yalnızca kutsal niteliği yeterli değildir. Dinin belirli bir insan topluluğunu bir tapınak üzerinden örgütlenmesi gerekir. Bu örgütlenme, inanca dair düşüncelere ve eylemlere dayamalıdır. Tapınak bünyesinde örgütlenen topluluk, ortak değerler paylaşır ve birliktelik duygusu geliştirir.

Din görüldüğü üzere, her şeyden önce bir tapınma ve inanç sistemidir. Toplulukların dini sürdürmeleri için belirli güdülenmelere ihtiyacı vardır. Bu güdülenmeler, dini haklı göstermek için bir takım kuramsal açıklamalarla dinin yaşamasını sağlarlar. Dinin sosyoloji ile ilişkisi tam olarak burada aranmalıdır. Dinsel inancın kökeni toplumdadır. Dinler, toplulukları örgütlemek için özel bir düşünceye ve tasarıya ihtiyaç duyarlar. Bu düşünce ve tasarı, dini bilimsel olana yakınlaştırır. Ancak bu ikisi arasında, doğal olarak, fark vardır. Dinler duygulanımlarla ilerlerken, bilimler mantıksal nedenleri merkeze koyarlar. Durkheim, bilimin temel kavramlarını dinden aldığını düşünür. Toplulukları çözümlerken bu ilişkiyi akılda tutar. Sosyoloji, dinin örgütlediği toplulukların eylemleri üzerinden anlam kazanır. Böylelikle, toplumun her şeyi içine alan bir bütünlük olduğu söylenebilir. Toplumlara dair açıklamalar, bu bütünlüğün uzantısı olarak, toplulukların ilişkilerinin bilinçli kavranması sonucunda var olur. Toplum, kendi kendisinin bilincinde olan bir örgütlenmedir. Toplumun kendi kendisinin bilinci, ruhsal yaşamın ortak bilincinin bir biçimidir. Aralarında ayırım bulunmasına

rağmen, bilim ve din arasında büyük bir karşıtlık bulunmaz. Aksine, insan etkinliğinin bu iki biçiminin tek bir kaynaktan beslenirler. Daha açık bir ifadeyle, toplum bireyin ötesinde bir şeydir ve toplumu anlamak yalnızca akılla ulaşılabilecek bir şey değildir (Durkheim, 2010: 586-606). Durkheim, sosyolojik çıkarım yaparken akla dayanan yaklaşımı dinin örgütlenme gücüyle harmanlar. Toplum üzerine eğilirken, dini merkez kurumlardan biri olarak görür. Sosyolojinin dinle olan ilişkisi düşünüldüğünde, akla gelen ilk iki klasik sosyologdan biri olmasının nedeni, Durkheim'in bu yaklaşımında açıkça görülür.

Din üzerinde önemli çıkarımları olan bir diğer sosyolog Weber'dir. Özellikle, *Din Sosyolojisi ve Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli çalışmaları sosyolojinin din ile ilişkisini kavramada başvurulacak temel metinlerdendir. Weber, dinin iktisatla ilişkisi üzerinden toplumsal anlamaya yatkın bir sosyoloji görüşü sunar. Weber'in toplumsal açıklarken başvurduğu temel kavramlarından biri rasyonalizasyondur. Modern dünya, sistematik olarak toplumsal süreçleri, rasyonel süreçlere dönüştürme arzusuna sahiptir. Rasyonalizasyon, bilimsel aklın gündelik hayata uygulanmasını amaçlar. Aynı zamanda, yeni toplumun yeni değerleri ve onların sekülerleşmesiyle ilgilenen rasyonalizasyon üzerinden, dini merkeze koyar (Turner, 2017: 89). Din, Weber için toplumsal hayatın merkezinde yer alır ve bir anlam belirleme aracıdır. Weber de Durkheim gibi dinin kökeni hakkında düşünürken, benzer şekilde büyü ile din arasında karşılaştırma yapar. Weber'e göre dinsel ya da büyüsel eylem iktisadi sonuçları olması sebebiyle, gündelik hayatın amaçlarından ayrı düşünülmemelidir. Modern bakış açımız bu eylemin doğru olan nedensellikleriyle yanlış olan nedensellikleri arasında ayırım yapar ve yanlış nedensellikleri irrasyonel kabul ederek, eylemin irrasyonel şeklini büyü olarak tanımlar. Büyü de din gibi bir anlamda olağanüstülükler olarak görülür. Büyünün bakış açısıyla konuyu ele alacak olursak, her nesne ya da güç kaynağı olağanüstü özelliklere sahip olmayabilir. Olağanüstü güçlere sahip olanın önemli bir özelliği vardır ve bu özellik "karizma" olarak adlandırılır. Bu anlamda bakıldığında, karizmanın iki tipi vardır. Bunlardan ilki, nesnenin ya da insanın özünde barınan Tanrı vergisi bir şeydir. Diğer tip karizma ise, farkında olunamayan niteliklerin olağanüstü araçlarla yapay olarak üretilmesiyle var olan bir şeydir. Din için de aynı şeyler söz konusudur ve dinin temelinde ilham edilen lütuf ve kazanılan lütuf formları bulunur. Bu formlar kavramsal bağlamda karizma olarak kabul edilir (Weber, 2016: 83-85). Weber'in sosyoloji yaklaşımında, dinin kökenine yönelik ilk düşünce, temel kavramlarından biri olan karizmayla ele alınır. Dinin en ilkel formunda karizmaya

sahip olan ile olmayan arasında keskin bir ayırım yapılır. Bu ayırım dini örgütlenme hakkına sahip olanla olmayan arasında da bir farklılaşma yaratır. Toplumsal gruplar, karizmayı örgütleyen etrafında birliktelik inşa ederler.

Karizmayı örgütleyen etrafında birliktelik kuran toplumsal grupların temeli akraba gruplarıdır. Akraba grupları bu örgütlenme için kendilerine ait bir tanrıya ihtiyaç duyarlar ve bir ocak kültü inşa ederler. Ocak kültürüne dayanan bu yapıda güçlü kişisel bağlar kurulur ve üyeler arasında bir ortaklık meydana gelir. Bu yapı, siyasal ve iktisadi ilişkiler üzerinde etkilidir. Karizma sahibi etrafında toplanan grup, kendisini diğer gruplardan ayrı görür ve diğer grubun bölgesinde söz sahibi olmak ister. Böylelikle tanrısallık ve karizma sahipleri bir yerellik ilişkisi kurarlar. Yerel din örgütlenmeleri buradan yola çıkarak kök salarlar. Yerel dinler karşısında, başka bir tip olarak evrensel dinler gelişir. Evrensel dinler, daha karmaşık yapılarıdır ve rasyonelleşme sürecinin sonucudurlar. Çünkü rasyonel iktisadi uygulamalar ve kutsal normların düzenli egemenliği evrensel dinlerin tanrılarına bağlıdır. Ruhban sınıflar, bu normların koruyucusu en başat temsilcileridir. Tanrıya dair düşünceler derinleştikçe, dinin evrensel nitelik kazanması birlikte ilerler (Weber, 2016: 100-110). Dinin örgütlenmesi ve evrensel nitelikler kazanması, siyasal ve iktisadi alandaki yönlendirici niteliklerde bulunur. Bir topluluğun etki alanı genişledikçe, etrafında bütünleştiği değerler diğer bölgedekiler ile çekişme içine girer. Bu çekişme siyasal ve iktisadi alanda kurulmak istenen iktidarla yakın ilişki içindedir. Din bu yakın ilişkiler üzerinden büyüden farklıdır. Benzer işlevlere sahip olmalarına rağmen, dinin daha kurumsallaşmış bir yapı inşa etmesi ve evrensel nitelik kazanması aralarındaki farkı yaratır.

Dinin büyüden farklılaşmasında ve kurumsal nitelik kazanmasında ruhbanlığın rolü büyüktür. Ruhbanlık, büyücülerin ara sıra ve düzensiz eylemlerinin aksine sistematik ve düzenli bir girişimdir. Ruhbanı büyücüden ayıran önemli bir özellik vardır. Ruhbanlık, topluluğun yararına çalışan, toplumsal örgütlenmedir. Ruhban, özel bilgi, sabit doktrin ve mesleki niteliklere sahip profesyonel bir mevkiidir. Doktrin, ruhbanlığın temel özelliklerindedir ve dinsel kavramlarla ilgili rasyonel bir sistemdir. Doktrin ayrıca, işlevsel niteliğe sahiptir ve sistematik, özgün dinsel ahlak gelişimi yaratır (Weber, 2016: 119-122). Doktrin, dinin sistematikleşmesinde başat bir kavram olurken, profesyonel olarak ruhbanlık, dinin kurumsal nitelik kazanmasında oynadığı rolle büyük öneme sahiptir. Ancak, din için ruhbanlık kadar önemli başka bir örgütleyici vardır. Bu örgütleyici, karizmaya en yüksek seviyede sahip kişi olan peygamberdir.

Peygamberler ve ruhbanlar, dinsel ahlaki sistemleştiren ve rasyonelleştiren karizma sahibi kişilerdir. Ancak aralarında temel farklar bulunur. Weber, peygamberi Breysig'in "kurtuluş getirici" kavramı üzerinden ele alır (Breysig, 1905). Kurtuluş düşüncesi topluluk için önemli bir güdüleyicidir. Kurtuluşu getiren peygamber, dinsel doktrini ileten karizma sahibi kişidir ve aynı zamanda din yenileyicisi ya da kurucusudur. Peygamberin tebliğ ettiği din vahiye dayanır. Bunun yanında, ruhban kutsal bir gelenek içindeki hizmeti ile otorite kazanır. Peygamber kurtuluş getiriciyken, ruhban kurtuluş dağıtıcıdır. Peygamberlerin başka önemli rolleri de vardır. Peygamberler, din üzerinden toplumsal düzeni sağlarlar. Statü grupları arasındaki çatışmaları çözmeye yeni bir kutsal hukuk arandığında, kanun koyucu işlevleri ortaya çıkar. Kanun koyucu işlev, dinin kurumsallaşması için gereklidir. Peygamber, dini kurmada başarılı olursa etrafında müritler toplar. Müritler kendilerini bir cemaat içinde örgütlerler. Dini cemaatin ortaya çıkmasında belirli süreçler etkilidir. Dini cemaatin kurulması için öncelikle dinin rutinleşmesi gerekir. Rutinleşme peygamberin kendi uğraşlarıyla ya da müritlerin onun erdemini yayması yoluyla gerçekleşir. Son olarak rutinleşme, onu sağlayanların iktisadi özgürlüğünün ve dini işlevlere ayrılan ayrıcalıklarının tekelleşmesi ile sağlam kökler salar. Müritlerin cemaat olarak örgütlenmeleri, doktrinin kurumsal olarak gündelik hayata girdiğini kanıtlar. Bu noktada cemaatlerin örgütlenmesinde ruhbanlara rol düşer. Ruhbanların belirli yetki alanları bulunur. Bu yetki alanı bir din adamının ruhani bölgesidir. Ruhbanların, yetki alanlarını ve konumlarını korumaları için neyin kutsal olduğunu neyin olmadığını ruhban olmayanlara kabul ettirmeleri gerekir. Dinsel cemaat yerleşik hale gelince, kendisini yabancı cemaatlerden ayrı tutma ve üstün görme üzerinden koruma ihtiyacı hissederek. Böylece, belirli bir mezhebin üyeliği önem kazanır ve ruhbanlar başka mezhebe geçişi zorlaştırma uğraşına girerler (Weber, 2016: 139-170). Weber, böylelikle dinin kurumsal nitelik kazanmasındaki aşamaları ortaya koyar ve Durkheim gibi din ve sosyoloji ilişkisine, dinin kurumsallaşma sürecini açıklamakla başlar. Her iki düşünür toplumsalı açıklarken, dinin kurumsallaşma sürecinin uzantılarına önem verirler. Weber'in sosyolojik kavramları da Durkheim'in kavramları gibi bu kurumsallaşma süreciyle doğrudan ilgilidir. Durkheim ve Weber'in diğer kavramlarını ele aldığımızda, dinin rolünü akılda tutmak gerekli olacaktır.

Durkheim ve Weber üzerinden dinin tanımlanmasını ve toplumsal inşa etmede ne gibi roller oynadığını ele aldıktan sonra, toplumların farklılaşmalarında dinin etkisinin olup olmadığına eğilmek önem kazanır. Weber, yukarıdaki açıklamalarda, dini yönelimlerin toplumsal değişimleri

getirdiği söyler. Dinlerin önemli toplumsal işlevleri olduğu açıktır. Dinler, toplumların kendilerini tanıma ve tanıtmaya aracıdır. Bu sebeple, dinlerin ne zaman ortaya çıktıkları ve birbirlerinden ne gibi farkları bulunduğu önemli sorulardır. Dinler, diğer birçok toplumsal olgu gibi tarihsel hikâyede kendilerine yer bulurlar ve toplumlar arasında farklılaşmalar görülmeye başlandı. Bu anda ortaya çıkarlar (Sezer, 2011: 20). Dünyada birçok dini örgütlenmenin bulunması doğrudan bu temelle ilişkilidir. Durkheim ve Weber'in ortaya koydukları kolektif gruplar, dinlerin örgütleyici özelliği üzerinden bir araya gelirler. Bu kolektif gruplar, belli bir dini kült etrafında yerellik ve kimlik kazanırlar. Toplulukların kendi tanrılarına sahip olmaları ve kendilerini diğer topluluklardan ayırmaları, dinin toplum farklılaşmalarındaki etkisini gösterir. İlk kurulan dinler, yerel niteliklere sahiptirler. Buna karşın, tarihsel süreçte evrensel dinler insan gelişmesinin sonucu olarak ortaya çıkarlar. Evrensel dinlerin ortaya çıkma aşamasında, çok tanrılı inanışların yerlerini tek tanrılı inanışlara bıraktıkları görülür. Evrensel dinlerin önemli bir özelliği, Yahudilik hariç, tek bir topluma ait olmamaları ve toplumların sınırlarını aşma eğiliminde olmalarıdır. Evrensel dinlerden bahsederken Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'i anlamak gerekir (Sezer, 2011: 60). Bizim için burada önemli olan Hristiyanlık, hatta daha özelden Katolik Hristiyanlık olacaktır.

### **Katolik Hristiyanlığın Doğuşu ve Avrupa'da Yayılışı**

Evrensel dinlerden ilki olan Yahudilik, diğer evrensel dinlerin bir anlamda öncülü konumundadır. Yahudilik, Musa Peygamberin doktrinlerinden kurtuluş getiren çağrısına cevap veren, kutsalın koyduğu kuralları kabul eden ve tapınak örgütlenmesi üzerinden kurulan bir kavim dinidir. Bir dinin kurumsallaşması için müritlerinin oluşturdukları cemaatlerin dini rutinleştirmeleri gerekir. Yahudi kavminin devamlılığı, Musa Peygamberin müritleri yoluyla günümüze kadar ulaşır. Yahudilik üzerinden kurulan ruhani toplumsal örgütlenme dışarıya açılmayarak, bir İsrail ulusu meydana getirir. Diğer iki evrensel din, geleneklerini ve efsanelerini genel hatlarıyla Yahudilikten alırlar. Bu durum, evrensel dinler arasındaki devamlılık ilişkisini gösterir. Yahudilik evrensel din olarak kabul edilmesine rağmen, belli bir topluluğun dışına çıkmayan kapalı bir örgütlenme biçimidir. Yahudiliğin bu şekilde örgütlenmesi ve günümüze dek bir kavim dini olarak kalmasında, Doğu ve Batı çekişmesi içinde hiçbir tarafla kaynaşmamış olması etkilidir (Sezer, 2011: 63, 77). Dinlerin evrensel nitelik kazanmalarında, diğer gruplarla girilen etkileşimler ve iktidar çatışmaları etkilidir. Yahudilik ulusal kimliği sebebiyle, diğer evrensel dinlerden farklıdır. Bizim için esas teşkil eden evrensel din Hristiyanlık temelde paganlığa karşıdır (Eusebios,

2011). Aynı zamanda, yukarıda belirtildiği gibi Hristiyanlık, Yahudiliğin devamı niteliğindedir. Yahudi geleneği içinde birden çok peygamber olmasına karşın yeni bir din kurma rolü, doktrin üzerinden yeni bir kurtuluş getiren İsa Peygambere düşer. Bu rolün İsa Peygambere düşmesindeki ana etken, toplumda bozulan düzenin yeniden sağlanmasıdır. Onun döneminde Roma İmparatorluğu'nun dünya uygarlıklarına güçlü bir halka olarak eklenmektedir (Sezer, 2011: 77-78). Roma İmparatorluğu bilinen dünyayı bir araya toplayarak tüm dünyayı tek bir merkeze bağlamayı amaçlar. Bu dönemde ortaya çıkan İsa Peygamber, karizma sahibi olarak etrafında bir topluluk oluşturur. Bu topluluk Hristiyanlığın ilk müritleri olurlar. Roma İmparatorluğu'nun egemenlik alanının genişlemesi, Yahudiliğin dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmasına sebep verirken, aynı zamanda yeni bir din olarak Hristiyanlık tarih sahnesine çıkma imkânı bulur. Hristiyanlık da Roma İmparatorluğu'nun iktidar bölgelerinde yayılarak, evrensel bir din olma yolunda ilerler. Bu yayılma, Hristiyanlığın doğduğu yerden uzaklarda etkinliklerine devam etmesine olanak sağlar. Hristiyanlık, 313 yılında Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline gelir. Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline gelmesi, Batılı bir kimlik kazanmasının ilk adımları olur. Bu gelişmenin sonucunda bir Hristiyanlık alanı kurulur. İslamiyet ortaya çıkana kadar, Hristiyanlık kurulan bu alanda şekillenmeye başlar. Ayrıca Hristiyanlık bu dönemde, Roma geleneğine uyum sağlar. Geleneğe uyularak, dünyevi olanla ruhani olanı ayrı tutulur. Ancak Hristiyanlık alanının genişliği sebebiyle, siyasal ilişkiler üzerinden Hristiyanlar arasında yorum farkları ortaya çıkınca bu farklılıkları çözüme kavuşturmak için ruhani meclisler toplanır. Bunlardan 325 yılındaki İznik, 381 yılındaki İstanbul, 431 yılındaki Efes ve 451 yılındaki Kadıköy meclisleri en önemlileridir (Braudel, 2014: 376). Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlık bölgesi, yeni bir kültürün inşasını beraberinde getirir. Pagan geleneklere sahip olan Avrupa Hristiyanlaşmaya başlar. Ancak Batı Roma ile Doğu Roma arasındaki siyasal ikilik, dini alana da yansır. Bahsedilen ruhani meclislerin amacı, Hristiyanlık inancı hakkındaki yorum farklılıklarını çözüme kavuşturmaktır. Batı ve Doğu arasında anlaşmazlık çıkarıcı yorum farkı, Hristiyan üçlüğündeki çelişkidir. Buradaki derin çelişki "Baba-Oğul-Kutsal Ruh" üçlüğünün ayrı ya da tek olmasıdır (Feuerbach, 2008: 301-304). Hristiyanlıktaki bu felsefi mesele, siyasal meselelerle birlikte ilerler. Üçlüğün farklı yorumlanması, Hristiyanlık inancında derin bir sorun yaratır ve Hristiyanlığın farklı yorumları üzerinden iki ayrı kilisenin ve mezhebin doğmasına neden olur. İki ayrı kilisenin olması, iki ayrı manevi topluluğun doğmasına yol açar. Bu ayrılık Hristiyanlığın temel toplum farklılaşmasıdır.



Hristiyan doktrinin en derin temeli, insanın kendi eyleminin sonucunu bilemeyeceği gerçeğidir. İnsanı hedeflerine yönlendiren, yalnızca Tanrı'nın bilgeliğidir. Tanrı, her şeyi yaratandır. Halklar ve uluslar Tanrı'nın yaratma gücü sayesinde vardılar ve tüm insanlar eşit kabul edilirler. Bu sebeple, Hristiyanlık evrenseldir (Collingwood, 2017: 79-82). Hristiyan doktrinin özü evrensellik ve Tanrı'nın üstünlüğüdür. Hristiyanlığın sistematikleştirilmesini sağlayan bu doktrin, dine bir kimlik katar. Hristiyanlığın, özünde bulunan Tanrı'nın iradesinin insana yansımalarının temellendirilmesi ve tüm insanlığı kapsayan bir öğretiye dayanması, Hristiyanlık ile Yahudilik arasındaki temel farkı gözler önüne serer. Hristiyanlık, bir imparatorluk bölgesinin dini haline gelir ve önceleri tek bir merkezden, Roma'dan yönetilir. Bu durum, aynı zamanda geniş iktidar alanı olan Roma İmparatorluğu'nun merkezi gücünü gösterir. Ancak Roma İmparatorluğu'nda siyasetin zamanla, "Batı" ve "Doğu" olmak üzere, iki merkezden yönetilir hale gelmesiyle, siyasete paralel olarak dini ayrılık da baş gösterir. Bu durumda siyasal merkezlerin bölünmesi, bir anlamda toplumların farklılaşmasına neden olurken, dinin bu toplumlar tarafından farklı yorumlanmaları kilise örgütlenmelerinin de bölünmesine neden olur (Sezer, 2011: 83). Katolik ve Ortodoks olarak adlandırılan bölünme, siyasal çekişmenin sonucunda toplulukların farklı kiliseler bünyesinde örgütlenmeleridir. İki ayrı kilise, iki ayrı doktrin yaratır. Bu doktrinlerin yerleştikleri topluluklarda zamanla rutinleşmeleri ve cemaatler üzerinden gündelik hayatın içine girmeleri, Hristiyanlığın iki ayrı mezhep olarak kurumsallaşmasına neden olur. Farklılaşan iki kilise üzerinden, Katolik ve Ortodoks farkını belirtmek gerekir. Katolik, anlam olarak en temelde evrensel demektir. Vatikan'daki Papalığa bağlı Hristiyanları belirtmek için kullanılır. Katoliklerin Vatikan'a bağlı olmaları, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu üzerinden Batı'ya taşınmasının sonucudur (Duroselle, 1949: 6-7, 12). Katoliklik, Vatikan'da bulunan kilisenin hizmetindeki ruhbanların örgütlediği tinsel bir topluluktur. Katoliklerin merkezinin Vatikan olması şaşırtıcı değildir. Roma İmparatorluğu Hristiyanlığı yayarken siyasal merkez Roma'dır. Vatikan'daki kilise örgütlenmesi bu durumun doğal bir sonucudur. Katolik kelimesinin evrensel anlamına gelmesinin altında yatan önemli bir neden vardır. Roma İmparatorluğu'nun merkezi olan Roma'da bulunan Vatikan Kilisesi, yıkılmaya yüz tutan siyasal egemenliğinin dini anlamda devamı niteliğindedir. Kurumsallaşan Katoliklik belirli ruhani bölgeler yaratır. Ruhani bölgeler bir anlamda iktidar bölgeleridir. Ortaçağ kilise örgütlenmeleri de Roma'nın siyasal örgütlenmeleri ile benzerlik gösterir (Lortz, 1962: 19, 23). Vatikan Kilisesi'nin varlığını, kültürel olarak Roma İmparatorluğu'nun devamı şeklinde

sürdürmesi, Weber'in bakış açısıyla düşünürsek olursa, Roma İmparatorluğu'nun kurmuş olduğu siyasal iktidarın yitirilmesine karşı, iktisadi iktidar alanının elde tutulması için bir girişimdir. Böylece Vatikan Kilisesi, Katoliklik üzerinden dini iktidar alanı kurar. Bu iktidar alanının Batı Roma'nın yıkılması sonrası, Batı'nın Ortaçağ'da girdiği çözülmeyi önleme niyeti vardır. Ortaçağ ile birlikte, merkezi Roma İmparatorluğu'nun yerini feodal yapılanmalar alır. Katolik Kilisesi'nin Vatikan merkezli örgütlenmesi, Avrupa'nın siyasal ve toplumsal yaşamında yeni bir sayfanın açılmasına neden olur.

Roma İmparatorluğu'nu yıkıma götüren süreçler, aynı zamanda Katolikliğin Avrupa'ya yayılmasını sağlayan süreçlerdir. Cermenler, Roma İmparatorluğu'na saldırdıkları sıralarda Katoliklik ile tanıştılar ve gittikleri yerlere Katolikliği taşıdılar. Böylelikle Katolikliğin etki alanı genişler. Vatikan Kilisesi'ne bağlı olan Katoliklik, yeni bir kilise örgütlenme modeli geliştirir. Katolik Kilise örgütlenmesinin belli nitelikleri vardır. Öncelikle doktrin olarak, evrensellik özelliği ön plana çıkar ve korunur. Ancak, idari yapılar ve ruhani bölgeler olarak kiliseler özerkliklere sahiptir. Katolik Kilise örgütlenmesinin bu özelliği, daha önceki tapınak örgütlenmelerinden farklılık gösterir (Sezer, 2011: 88-89). Katolik Kilisesi, örgütlenme biçimi olarak özde Vatikan merkezli, eylemde küçük idari yapılanmalar üzerinden geliştirdiği yeni karakteri ile yayılma yolunu seçer. Avrupa içindeki geçişli yapı sebebiyle, Cermenlerin etkileşime geçtikleri yerlerde Roma-Katolik uygarlık alanı genişler.

Katoliklik, doktrin olarak, evrensel bir niteliğe bürünürken, tam karşısında farklı bir doktrinle Ortodoksluk yer alır. Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'na yerleşmeye başladığı zamanlarda, Roma geleneklerine uyararak din ve devlet işlerini birbirinden ayırır. Katoliklik, Roma geleneğine uygun olarak kendisini biçimlendirir. Buna karşın, Doğu Roma'da durum biraz farklıdır. Doğu Roma, Hristiyan olmayan unsurlarla sınır komşusudur. Bu durum, devlet örgütlenmesinin korunması için din ve devlet işlerini birbirine yakınlıştırır. Doğu Roma'nın Müslüman tehdidi altında olması, Ortodoksluğun daha dogmatik nitelik kazanmasına neden olur (Sezer, 2011: 91-93). Katolik ile Ortodoksluk arasındaki farkın temelinde önemli bir unsur yatar. Her şeyden önce, ayrılmış haldeki iki siyasal iktidar bölgesinin coğrafi konumları, farklı siyasetler izlenmesi üzerinden kilise ayrılığının fitilini ateşler. Dış tehdit her iki bölge için farklıdır. Katoliklik, Pagan Avrupa ile mücadele içindeyken; Ortodoksluk, Müslüman Doğu ile mücadele içindedir. Dış tehdide karşı Katolik Kilisesi, Vatikan ruhani merkez olmak üzere, özerk yapılara sahip kiliseler üzerinden bir siyaset geliştirir. Ortodoks Kilisesi ise, tüm

kiliseleri merkeze bağlayan farklı bir siyaset geliştirir. Böylece, Hristiyanlık üzerine olan temel yorum farklarının siyasetle olan ilişkisi gözler önüne serilir.

Ortaçağ'da Avrupa'ya Cermenler ile yayılan Hristiyanlık, Feodal Avrupa'da inanan halklar yaratır. Ancak, Katolik-Ortodoks bölünmesinde gördüğümüz gibi Hristiyan inancı tek biçimli değildir. Katoliklik, ruhani olarak merkeze bağlı, eylemde özerk kilise örgütlenmeleri üzerinden genişleyen özelliği sebebiyle, bazı dezavantajlarla karşı karşıya kalır. Papazlar yeteri kadar denetlenmeden ve eğitimlerini tamamlamadan göreve gelmektedir. Bu papazlar, entelektüel olarak görevlerinin yeterliliğinin gereğinden aşağıdadırlar. Toplumsal ilişkiler, bu dezavantajın yansımalarıyla karşı karşıyadır. Katolik inanç, okuma yazma eksikliği sebebiyle, papazların vaazları üzerinden aktarılır haldedir (Bloch, 2014: 147-148). Weber'in açıkladığı şekliyle, ruhbanlar özel bilgi sahibi olan, sabit doktrini yayan ve dinin kurumsallaşmasını sağlayan profesyonellerdir. Ortaçağ Avrupası'nda papazların entelektüel seviyelerinin düşük olması, Katolik toplumun gelişmesine engel teşkil eder. Katolikliğin, Avrupa'da yaşadığı durum kilise örgütlenmesinin sonucudur. Bizim için önemli olan Polonya Katolikliği, Avrupa'nın içinde bulunduğu bu dönemin içinde doğar.

### **Polonya'nın Katolik İnancın Yapılanması**

Polonya'nın yapılanma süreci 10. yüzyılda başlar ve Katoliklik, ülkenin temellerinin atıldığı yılların hemen ertesinde kabul edilir. Bizim için önemli olan Polonya Katolikliğinin yapılanması süreci üzerine tarihsel bir bakış geliştirmektir. Polonya'nın tarih sahnesine çıkışında, birçok ülkenin tarihinde olduğu gibi, mitolojik bir anlatı vardır. Wincent Kadłubek'in aktardığı mitolojik anlatıya göre, Çek, Leh ve Rus isimli üç kardeş vardır. Kardeşlerden Rus, güneşin doğduğu yeri, Çek ise battığı yeri kendisine yurt seçer. Yurt arayışına devam eden diğer Leh, bir gün bir kartal yuvası görür, orayı yurt edinir ve yurdunun adını "Gniezno" koyar. Gniezno, Lehçe kartal yuvası anlamına gelen "gwiazdo"dan türeyen bir isimdir. Buna bağlı olarak, Polonya'nın ulusal arması beyaz kartal olarak seçilir (Lelewel, 1843: 9). Ulusların, doğuşlarını efsanevi anlatılarla temellendirilmeleri sık görülen bir durumdur. Polonyalı ulusunun birlikteliği tanımlanırken bu yola başvurulması son derece olağandır. Ancak, burada verilen tarihsel bir bilgi olmaktan çok kronik kökenli bir anlatıdır. Yazılı tarih ile kronik, anlatıları bakımından birbirinden farklı şeylerdir (Althusser, 2018: 31-32). Odaklanması gereken konu, efsanevi anlatıların ötesinde, Polonya'nın nasıl ortaya çıktığı ve Katolikliği benimsediğidir.

Polonyalıların mensubu oldukları Slavlar Ortaçağ'da, Orta ve Doğu Avrupa'da yaşarlar. Bugünkü Polonya'nın topraklarına gelmeleri 6. ve 7. yüzyıllarda gerçekleşir. Polonya'dan önce Orta Avrupa topraklarındaki Slav devlet örgütlenmelerine bakacak olursak, karşımıza öncelikle Samon Devleti çıkar. Kısa ömürlü olan Samon Devleti hakkında bilinenler kısıtlıdır. Bir sonraki devlet olan, Büyük Moravya Devleti döneminde Hristiyanlık ile ilk ilişkiler kurulur. 9. yüzyılda kurulan ilk ilişkiler Ortodoksluk üzerinden ilerler. Orta Avrupa Slavlarını Ortodoksluk ile yakınlaştıran ana sebep, Cermen saldırılarında aranmalıdır. Cermen boyunduruğu altına alınmaktan kaçan Slavlar, Bizans ile yakınlaşırlar (Arık, 2010: 6-7). Slavların Ortodokslarla yakınlaşması, siyasal iktidar alanlarını korumak adına tutundukları bir çeşit emniyet aracıdır.

Cermenler Roma İmparatorluğu ile kurdukları etkileşimler sonucu Katolikleşmeye başlarlar. Uzun yıllar içinde Katolikliğin Cermenler arasında kurumsallaşması, komşu toplulukların da bu dine sokulmalarını gerektirir. Polonya'nın Katolikliğe geçişinde benzer bir durum söz konusudur. Katolik Hristiyanlığa geçen ilk Slav topluluğu Çekler, yeni inancı kabul ettiklerinde tarih 925 yılını gösterir (Arık, 2010: 8). Aynı yüzyılın sonlarına doğru, 988 yılında Rusların Ortodoks Hristiyanlığa girdikleri görülür (Kurat, 1999: 29). 10. yüzyılda Hristiyanlığın iki mezhebi de yeni kurulan devlet örgütlenmelerinin dini olmaya başlar. Polonya da iki komşusu gibi Hristiyanlık ile etkileşim haline girerek, Katolik Hristiyanlığa doğru bir yol izler.

Polonya'nın Katolik öncesi hikâyesi, Katolikliğe geçiş sürecini anlamak adına önemlidir. Polonya kurulmadan önce dağınık halde yaşayan Slav kabileler, devlet örgütlenmesi oluşturmaktan uzaktır. Bu kabilelerden ikisi, zamanla diğerlerine göre daha önemli hale gelirler. Kraków ve Wiślica'da bulunan Wiślanlar ve Gniezno'da bulunan Polanlar, Polonya tarihine yön veren iki önemli kabiledir. Wiślanların bulunduğu bölge önceleri iktisadi olarak daha gelişmiş olmasına rağmen, Büyük Moravya'nın ve Çeklerin etkisiyle, Wiślanlar güçten düşerler (Łowmiański, 1973: 528-575). Wiślanlar güçten düşünce, Polonya'nın kurucuları kabul edilen Polan kabilesinin yolu açılır. Polanlar, Çiftçi Piast'ın kurucusu olduğu Piast Hanedanlığı etrafında devlet örgütlenmesi kururlar (Dybkowska, vd., 1998: 2). Polonya'nın kurucu hanedanlığının çiftçilikle uğraşması, ülkenin "Polonya" olarak adlandırılmasına sebep olur. Polonya, tarıma elverişli ovalar ve su kaynakları ile dolu bir ülkedir. Ülkenin ortalama yüksekliği 172 metredir. Ovalardan oluşan Polonya'nın, tarıma elverişli düz ova anlamına gelen "pole" sözcüğünden türediği düşünülür (Atasoy, vd., 2017: 7). Polonya'nın adının tarım ve çiftçilikle ilgili olması şaşırtıcı değildir. Ortaçağ'da görülen

iktisadi üretim ilişkileri tarıma dayalıdır. Piast Hanedanlığının iktisadi yapısı sebebiyle, hükmettiği bölge tarıma elverişli ülke olarak adlandırılır.

Polonya'nın Katolikliğe geçişi kuruluşunun hemen ertesine rastlar. Avrupa'daki siyasal ve uluslararası ilişkilerde kendisine yer bulan Polonya, ittifak arayışı içine girer. Çeklerle yakınlaşma, Polonya'nın Katolikliğe doğru attığı ilk adım olur. Çek Hükümdar I. Bolesław'ın kızı Dobrawa ile Polonya Hükümdarı I. Mieszko'nun 965 yılındaki evliliği, Polonya'da Katolikliğin başlangıcı kabul edilir (Arık, 2010: 20). Polonya'nın Katolikliğe geçişinin iki devletin temsilcileri arasındaki bir evlilik akdine bağlı olması, Polonya'nın siyasal hamlesi olarak görülmelidir. Ortaçağ Avrupa siyasetinde kendisine yer bulmak isteyen Polonya, Avrupa'da hâkim dini iktidar alanına sahip Katolikliği benimser. Katolik kilise örgütlenmesinin ruhani merkez Vatikan'a bağlı olup, çeperde özerk kiliseler üzerinden yürütülen bir dini-siyasal anlayışa sahip olduğunu hatırlarsak, Polonya'nın da Katolik çeperde özerk yer bularak diğer Avrupa devletlerinin iktidar alanlarından kendisini korumak istediği sonucunu çıkarabiliriz.

Polonya Katolik Kilisesi'nin kuruluşu Bolesław Chrobry döneminde gerçekleşir. Avrupa'nın içinde bulunduğu durumu göz önünde tutan hükümdar, yönünü Prusya topraklarına doğru belirler. Çünkü Prusya topraklarında dağınık halde bulunan kabileler vardır. Polonya'nın amacı, bu bölgelere Katolikliği götürerek, dini, siyasi ve iktisadi anlamda bölgeye hükmetmektir (Arık, 2010: 31; Dybkowska, vd., 1998: 5). Daha önce belirttiğimiz gibi, dinin bir toplumda kök salması için öncelikle rutinleşmesi, cemaatler üzerinden gündelik hayatta temsil edilir hale gelmesi gerekir. Polonya, Prusya topraklarındaki girişimlerini sağlayacak denli güçlü dini örgütlenmeye sahip değildir. Çünkü Polonya'da kurumsal anlamda kilise örgütlenmesi yoktur. Buna bağlı olarak, Polonya'da dinin kurumsallaşmasını sağlayacak ruhbanlar da bulunmaz. Çek Devleti'nde yaşanan siyasal çekişmeler sonucunda görevine son verilen Prag Piskoposu Wojcieh Sławnikowic, fırsat değerlendirilerek, Polonya'nın koruması altına alınır.

Polonya, bu dönemde siyasal olarak Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu ile iyi ilişkiler içindedir. Kutsal Roma Cermen İmparatoru I. Otton, imparatorluğun korunmasının Katolikliğin gönencine bağlı olduğunu düşünerek Katolikliğin övgüsünü yapar (Bloch, 2014: 154). Polonya, kurduğu ittifaktan güç alarak, Prusya üzerindeki siyasetini gerçekleştirmeye koyulur. Piskopos, Kutsal Roma Cermen İmparatoru III. Otton'un korumasına güvenerek, Papa'dan alınan onayla misyoner faaliyetlerde bulunmak üzere Prusya'ya yollanır. Piskopos görevi esnasına öldürülünce, Bolesław Chrobry, piskoposun naaşını Gniezno'da toprağa verir. Papa tarafından

kutsal ilan edilen mezar anıtlaşarak Polonya Katolik Kilisesi'nin temelini oluşturur (Arık, 2010: 31-32). Böylelikle, Polonya Katolikliği, bir tapınak örgütlenmesi olarak ruhani kimlik kazanır. Polonya halkının bir kilise örgütlenmesi etrafında bütünleşmeye başlaması, Polonyalı kimliğine günümüze kadar gelecek bir nitelik ekler.

III. Otton, hac ziyaretlerine önem veren bir hükümdardır. Hac yolculuklarında azizlere sunulan duaların tebaasının hayrına olduğuna ve cennette ödül ve bu dünyada zenginlik sağlamaya yardım ettiğine inanır (Bloch, 2014: 150). Kutsal Roma Cermen İmparatoru bu düşünceleriyle, ruhban sınıfının profesyonel niteliğine işaret eder. Katoliklikten öte dünyada ödül ve yaşanan dünyada maddi zenginlik bekler. III. Otton, Polonya Katolik Kilisesi'nin kuruluşunun hemen ertesinde, 1000 yılında Gniezno'da piskoposun anıtına bir hac ziyareti düzenler. III. Otton'un bu ziyareti kendi ifadesinden yola çıkılarak, sadece dini bir amaca yönelik görünmez. Polonya ve Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu birçok alanda yakın ilişkiler kurar. Bu gelişmeyle birlikte Polonya Katolik Kilisesi, Papalığın desteğini alır. Gniezno'da Polonya Başpiskoposluğu, Kraków'da Küçük Polonya Piskoposluğu, Kołobrzeg'te Pomeranya Piskoposluğu, Wrocław'da Śląsk Piskoposluğu, olarak Polonya Katolik Kilisesi, Papalığın korumasında resmi olarak kurulur (Michałowska, 1995: 76-82). Polonya Katolik Kilisesi'nin kurumsal kimliği tarih içinde gelişme gösterir. Ortaçağ devletlerinde kilise toplum hayatını derinden etkileyen bir kurumdur. Aynı zamanda, siyaset, iktisat üzerinde derin etkiye sahiptir. Katolikliğin tüm diğer kurumlarla olan ilişkisini anlamak için öncelikle, Katolik Kilisesi'nin nasıl yapılandığını incelemek gerekir.

Din, kutsal doktrini olan, tapınak etrafında örgütlenen bir olgu olarak bilinir. Katoliklik de Vatikan Kilisesi'ne bağlı toplumsal örgütlenme biçimidir. Ancak bildiğimiz üzere, Katolik kiliseler, Vatikan Kilisesi'nin ruhani merkez kabul edilmesine dayanan özerk yapılardır. 1000 yılında resmi olarak kurulan Polonya Katolik Kilisesi de bunlardan biridir. Polonya Katolik Kilisesi, kurulduğu günden günümüze kadar Polonya'nın birlik ve bütünlüğünü tahsis eden kurumların başında gelir. Polonya tarihte birçok kez bölünme ve dağılma tehlikesi yaşamasına rağmen, Katoliklik Polonya'yı çözülmekten koruyan bir kurum olarak kendisini gösterir. Polonya Katolik Kilisesi'nin ulusal bir karaktere sahip olmasının altında yatan sebepler bunlardır.

Ewa Klima'nın belirttiği sınıflandırmaya göre Polonya Katolik Kilisesi yedi ayrı dönemde incelenmelidir: 966-1772/1795 arası dönem, 1772/1795-1918 arası dönem, 1918-1939 arası dönem, 1939-1945 arası

dönem, 1945-1972 arası dönem, 1972-1992 arası dönem ve 1992 sonrası dönem (Klima, 2017: 268). Belirtilen dönemler, Polonya'nın toplumsal ve siyasal olarak kopuşlarına ve sürekliliklerine işaret ederler. Polonya görüldüğü üzere, birden çok kez çözülme tehlikesi yaşamasına rağmen, Polonya Katolik Kilisesi ayakta kalmayı başarmıştır. Bu çalışma sınırları içinde bizi ilgilendiren ilk dönemdir. Temele inecek olursak, yukarıda belirttiğimiz şekliyle, Polonya Katolik Kilisesi, 11. yüzyılın başında bir başpiskoposluk ve üç bölge piskoposluğu olarak doğar. Siyasal gelişmelere bağlı olarak, Polonya tarihinde üç farklı başkent görülür. İlk değişme, başkent 1038 yılında Gniezno'dan Kraków'a taşınmasıyla gerçekleşir. Ancak Polonya kurulduktan kısa süre sonra feodal bölünmeye uğrar. Yaklaşık 200 yıl süren feodal bölünme döneminde Polonya'da merkezi otorite ortadan kalkar. Yalnızca Kraków'u elinde tutan beylerin biraz daha fazla siyasal gücü olur. Merkezi otorite boşluğu yaşayan Polonya'nın tekrardan bütün haline gelmesinde siyasal ve iktisadi gereksinimlerin yönlendirmeleri rol oynar. Ancak, Polonya'yı tekrar birleştiren en önemli kurum Polonya Katolik Kilisesi olur. Kilisenin merkez örgütlenmesi, siyasal gücün daha kuvvetli olduğu Kraków'a karşı, Gniezno'da kalmaya devam eder. Ayrıca kilise, çözülmeğe karşı bir tepki geliştirir ve Leh dilini toplumun birleştirici gücü görerek, korur (Arik, 2010: 58). Ortaçağ toplumlarının din temelli örgütlenmeleri sebebiyle, Polonya Katolik Kilisesi'nin ülkeyi dağılmaktan kurtarması olağan bir durumdur. Bununla birlikte, kilisenin dil üzerinden siyaset geliştirilmesi Polonya'nın önemli bir özelliğini gözler önüne sürer. Polonya'da ulusal ve dinsel bütünlük el eledir. Bu durum, Polonya'da ruhban sınıfının gücünü anlamaya yönelik de önemli bir kanıttır.

Ortaçağ'da devlet sınırları günümüzdeki gibi keskin hatlarla belli değildir. Sınırlar iktidar alanlarının etkili oldukları yere kadar uzanır. Siyasal iktidar alanları, ruhban bölgeleriyle paralellikler gösterir. Polonya'da Katolik cemaatlerin oluşması da aynı gelişmelere bağlıdır. Kilise örgütlenmesi tam anlamıyla yerleşmeden önce, kilise ağı iktisadi yerleşim ağlarının yardımına başvurur. İktisadi ağların gücü, ruhbanların ve kiliselerin gelişmelerine yardım eder (Wiśniowski, 2004). Toplumsal ilişkilerini belirleyen iktisadi altyapı, üstyapı kurumu olan dinin kök salması için aracı olur. Katoliklik, iktisadi ilişkilerin sonucunda doğan etkileşimlerle Polonya'da cemaatleşir. 12. yüzyılda yeni piskoposluklar kurulmaya başlar. Bu dönemde, Polonya'da yaklaşık 1000 Katolik cemaat bulunur (Wiśniowski, 2004). 13. yüzyılda ise, bu sayı yaklaşık 3000'i bulur (Klima, 2017: 269). Bu sayılar, Katolik kilise örgütlenmelerinin özünü ilgilidir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Katolik kiliseler özerkliklerine sahiptir. Ayrıca Katolikliğin rutin-

leşmesi, cemaatleşmesine neden olurken, ruhban bölgeleri yaratır. Polonya'da Piast Hanedanlığı sonlarına gelindiğindeki manzara bu şekildedir.

14. yüzyılın sonlarına doğru Polonya'da yeni bir hanedanlık doğar. Polonya-Litvanya birliğinin adımlarının atıldığı bu dönemde Jagiellon Hanedanlığı Polonya'da hüküm sürmeye başlar. Polonya ve Litvanya'nın yaklaşması Katoliklik için önemli sonuçlar doğurur. Litvanya'da Katolikliğin yayılma ihtimali, Polonya Katolik Kilisesi için saygınlık kaynağıdır. Polonya hükümdarı Jadwiga ile Litvanya hükümdarı Jagiełło'nun evliliği sonrası Polonya soyluları, Jagiełło'yu Polonya hükümdarı olarak seçerler (Nikodem, 2009: 350-362). Bu gelişme, Avrupa siyaseti için de önemlidir. Federal bir devletin temelleri atılırken, Katoliklik de yayılma alanını genişletir. Bu gelişmelerin hemen ertesinde Vilnius'ta yeni bir piskoposluk kurulur. Litvanyalılar Prag ve Kraków'da ruhban eğitimi alırlar (Browiec ve Niemiec, 2005: 64). 14. yüzyılın Polonya Katolikliği için en önemli gelişmesi Litvanya'nın Polonya'nın dini iktidar alanının içine girmesidir. Vilnius'ta kurulan piskoposluk bunu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca bu dönemde Katolik cemaatlerinin örgütlenmesinin oturmaya başladığı görülür. Büyük çoğunluğu Wrocław, Kraków, Kamyanets ve Poznań'da bulunan cemaatlerin sayısı yaklaşık 6000'i bulur (Klima, 2017: 259). Polonya Katolikliğe 10. yüzyılda geçmesine rağmen, bu dinin rutinleşip Polonyalı müritler tarafından örgütlü bir hal kazanması 14. yüzyılı bulur. Bu uzun aralık, bir dinin toplum kimliğinde kök salması için aradan uzun zaman geçmesi gerektiğini gösterir.

15. yüzyıl Polonya'nın Litvanya ile yakın ilişkilerinin yüzyılı olur. Polonya Katolik Kilisesi idari olarak 2 metropole ve 21 piskoposluğa ulaşır (Klima, 2017: 270). Polonya Katolik Kilisesi, siyasete yön verecek kadar güçlü hale geldikten sonra kilisede yenilikler de ortaya çıkar. Başkentin Kraków olması sebebiyle, Kraków Piskoposluğu önem kazanır. 1449 yılında Polonya tarihinin ilk kardinali olarak, Kraków Piskoposu Zbigniew Oleśnicki seçilir. Siyasal durumdan faydalanan Oleśnicki, filli olarak Polonya siyasetini idare eden kişi olur (Arik, 2010: 108-109). Polonya tarihinde birkaç önemli dini kişilik vardır. Bunlardan belki de en önemlisi Papa II. Jean Paul'dür. Oleśnicki, ruhani mertebede onun kadar yükselmemesine rağmen, 15. yüzyılda fiili olarak Polonya'yı yönetenlerden biri olması sebebiyle, ruhban sınıfından birinin alabileceği en saygın konumlardan birini elde eder. Bu yüzyılın sonlarına geldiğimizde Polonya ve Litvanya'nın siyasal olarak birlikte hareket ettiği, Polonya Katolik Kilisesi'nin tam anlamıyla kurumsallaştığı görülür.



16. yüzyıl Polonya'nın tarihinin en parlak dönemidir. Avrupa'da feodal düzenin yavaş yavaş ortadan kalkıp yerini mutlak devletlere bıraktığı bu dönemde Avrupa'nın aksine, Polonya'da Jagiellon Hanedanlığı ile birlikte soylu cumhuriyeti denebilecek, parlamenter monarşi hâkim olur (Arık, 2010: 132). Jagiellon Hanedanına mensup üyelerin seçilerek hükümdarlık yetkilerini almalarıyla birlikte soylu ve ruhban kesime verdikleri ayrıcalıklar bu duruma sebeptir. Batı Avrupa'da mutlak devletlerin doğuşunun hazırlayıcısı 14. ve 15. yüzyıllarda feodal üretim ilişkilerinin, Avrupa iktisadının ve toplumunun içinde bulunduğu sorunlara çözüm getirememesidir. 16. yüzyılda Fransa, İngiltere ve İspanya'da kurulan mutlak yönetimler, Ortaçağ devlet yapısında ve toplumunda kopuş yaratır (Anderson, 1978: 15). Polonya, Batı Avrupa'daki mutlak devletlerden farklı olarak daha demokratik bir karaktere sahiptir. Fakat buradaki demokrasi sözcüğü yanıltıcı olmamalıdır. Demokrasi halkın küçük bir kısmı olan soylular için geçerlidir. Bu durum, halkla soyluların arasındaki iktisadi adaletsizliği besler. Kent örgütlenmelerinin başladığı bu dönemde, 14. yüzyılda Polonya'ya yerleşen Yahudilere önemli roller düşer. Yahudiler ticaretle uğraşmaları sebebiyle, soylular ve halk arasındaki etkileşimi sağlarlar. Bu sebeple, Polonya'nın her yerine yayılırlar (Arık, 2010: 133; Rykała, 2017: 71). Polonya'daki önemli azınlıklardan olan Yahudiler, Polonya toplumunun ayrık iki ucu arasındaki bu işlevleriyle bilinirler. Katolik unsurlar arasındaki etkileşimin bir azınlık grup tarafından sağlanır olması, Polonya'nın 16. yüzyılda içinde bulunduğu toplumsal duruma dair fikir verir.

16. yüzyılda Polonya'da dini alanda önemli bir sorun ortaya çıkar. Martin Luther ve John Calvin'in Hristiyan inancını reforme eden düşünceleri Polonya topraklarına girer. Özellikle Polonya'da bulunan Alman azınlıkların faaliyetleriyle, Luther'in öğretisi Wrocław ve Gdańsk'ta, Calvin'in öğretisi ise Kraków'da yayılır. Ancak, bu Protestan öğretiler Katolikliğe bir tehdit olarak görülür ve yasaklanır (Schatz, 2001: 167). Polonyalı kimliğinin Katoliklikle olan bağıını korumayı amaçlayan yasaklama hareketleri, modernleşme öncesi Polonya'yı Protestan öğretisinin karşına yerleştirir. Buna karşın, Polonya'nın uzun yıllar rakibi olan Prusya'da durum farklıdır. Polonya, Prusya'nın Katolikleşmesini siyasal amaçlarından biri sayar. Bu sebeple, Töton Tarikat Haçlıları ile uzun yıllar süren bir çekişme içine girer. Prusya'nın Katolikleşmesi iki unsur arasındaki en önemli siyasal meseledir. Yüzyıllar süren mücadeleyi Polonya kazanır. Yaşanılan gelişmelerin sonucunda, Töton Tarikat Haçlıları'nın ardılı olarak, Protestanlığı benimseyen Prusya Prensiği kurulur. Polonya, Katoliklikten dönme Protestan örgütlenmesini himayesi altına alır. Bu yüzyılın en önemli gelişmesi Polonya ve

Litvanya'nın 1569 yılında birleşmesidir. Böylelikle iki uluslu federal devlet örgütlenmesi resmiyet kazanır. Geniş bir bölgeyi elde tutan bu devlet bünyesinde birçok dini azınlığı barındırır. Ülkenin büyük çoğunluğunun Katolik olmasına karşın, Ortodoks, Protestan, Yahudi, Müslüman azınlıklar da Polonya-Litvanya Devleti'nde yer bulurlar (Dybkowska, vd., 1998: 106; Rykała, 2017: 70-71). Polonya-Litvanya Devleti'nin federal devlet örgütlenmesi çatısı altında dini azınlıkların varlığı kaçınılmazdır. Burada önemli olan bu azınlıkların dini inançlarını yaşarken sıkıntı yaşamayı yaşamadıklarıdır. Bu dönemde Jagiellon Hanedanından başka hükümdar çıkmayınca, Polonya'daki soylu demokrasininin şartları, yeni hükümdarın seçimle başa gelmesine olanak sağlar. Seçimlerin düzenlenmesi, Gniezno'da bulunan başpiskoposun sorumluluğuna bırakılır. Aynı zamanda, başpiskoposun yeni hükümdar seçilene kadar devletin temsilcisi olması kararı alınır. Hükümdarın toplum üzerinde zor kullanması ve soylularla olası çatışmaların önüne geçilmesi için tüm dini azınlıklara tolerans gösterilir (Arık, 2010: 148). Ruhbanların düzeni koruyucu özelliklerinin dinin temellerinden biri olduğunu hatırlarsak, Gniezno Başpiskoposu'nun Polonya'nın liderlik makamına vekâlet etmesi anlamsız görünmez. Başpiskoposun ruhani bölgesinin Polonya-Litvanya Devleti'nin siyasal sınırlarıyla eş görülmesi, Katolikliğin Polonya'daki yerleşik karakterini gösterir. Azınlıkların dini inançlarına saygı duyulması önemlidir. Ancak gözden kaçmaması gereken bir şey vardır. Protestanlığa karşı gelişen hareketlere bakacak olursak, azınlıklara gösterilen saygının sınırının Katolikliğin tehdit edildiği yerde bittiğini görürüz.

16. yüzyılın sonuna gelindiğinde Polonya-Litvanya Devleti'ndeki Hristiyan tüm unsurların birleştirilmesi için adımlar atılır. Tüm Hristiyan mezheplerinin tek bir kilise çatısı altında birleşmesi siyasal iktidar alanının örgütlenmesi için kolaylıklar sağlar. Öncelikle federal devletin çatısı altındaki Ortodoks kiliselerin birleştirilmesi adına reform hareketi başlar. Vilnius ve Lviv Ortodoks Kiliseleri birleştirilir (Arık, 2010: 158). Ancak, Ortodoks kiliselerin birleşmesi yeterli değildir ve siyasal yapının dini iktidar alanlarının birleşmesiyle desteklenmesi için girişimler başlar. 1595 yılında Papalığın onayıyla, Polonya'da bulunan Katolik ve Ortodoks kiliseler, Kilise Birliği adı altında birleştirilir. (Kucharski ve Misiejuk, 2007: 93). Kilise Birliği, kiliselerin dini pratiklerinde değişiklik meydana getirmez. Ancak, Katolik ve Ortodoks unsurları doğrudan Vatikan'daki ruhani merkeze bağlar. Yaşanan bu gelişmelerin sonucunda Polonya-Litvanya Devleti 17. yüzyıla girilirken siyasi ve dini anlamda birleşmiş bir hal alır. Polonya tarihinin klasik dönemi olarak sayılan bu yüzyıllar arasında Polonya kendisine din üzerinden bir

kimlik oluşturur. Kilise birleşmesinde Ortodokslara verilen ayin serbestliği Polonya'nın Katolik kimliğini zedelemeyiz. Siyasal yapının birleşmesinin toplumsal alanda da kendisine yer bulduğu bu hamleler Vatikan tarafından güven altına alınır.

### **Sonuç**

Din, sosyolojinin toplumsal meseleleri açıklamasına olanak veren kolektif bir kurumdur ve yapısı gereği kolektif olma özelliğinden ayrı düşünülemez. Sosyolojinin bilim olarak ortaya çıktığı andan itibaren sosyologlar dini toplumsal çıkarımlarında kullanırlar. Farklı bakış açıları geliştirmelerine rağmen, dinin kolektif niteliği ve büyüden farklı bir şey olması üzerinde uzlaşırlar. Tarihsel süreçte dinler yerel dinlerden evrensel dinlere doğru bir yol izlerler. Katoliklik de bu sürecin içinde kendisine yer bulur. Polonya, Katolik kimliği ile tanınır. Bu sebeple, Polonya'da Katolikliğin inşa süreci sosyolojik olarak üzerine düşünülmesi gereken bir konudur. 11. yüzyılda tarih sahnesine çıkan Polonya dönemin siyasi şartları gereği Katolik Hristiyanlığa geçer. Kuruluşunun hemen ertesine denk gelen Katolikliğe geçişin toplumsal olarak kabulü için bir süreç gerekir. Bu süreç içinde Polonya ruhbanlarına büyük iş düşer ve kilise örgütlenmesi yüzyıllar içinde oturmaya başlar. Katolikliğin Polonya'da yerleşme süreci 11.-17. yüzyıllar arası döneme denk gelir. Katoliklik, Polonya'nın Avrupa siyasetinde kendisine yön çizmesine ve aynı zamanda bir Polonyalı kimliği oluşturmasında sıkça başvurulan bir kurum olur. Katolikliğin inşa sürecinin, günümüz Polonya'sında yaşanan toplumsal gelişmelerin nedenlerinin bulunduğu bir başvuru kaynağı olduğu unutulmamalıdır.

### **Kaynakça**

- Althusser, Louis (2018). *Écrits sur L'Histoire 1963-1986*. Paris: PUF.
- Anderson, Perry (1978). *L'État absolutiste de ses origines et ses voies I*. (Çev. Dominique Niemetz). Paris: Maspero.
- Arık, Sabire (2010). *Kuruluştan XVII. Yüzyıla Polonya Tarihi*. Ankara: Köksav.
- Atasoy, Emin, vd. (2017). "Coğrafya Perspektifinden Polonya Cumhuriyeti". *Sosyal Bilimler Işığında Polonya Cumhuriyeti*. (Ed. Emin Atasoy ve Jan A. Wendt). İstanbul: Beta, 3-37.
- Benveniste, Émile (1973). *Indo-European Language and Society*. London: Faber&Faber.
- Bloch, Marc (2014). *Feodal Toplum*. (Çev. Melek Fırat). İstanbul: Isık Yayınları.

- Braudel, Fernand (2014). *Uygartıkların Grameri*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.
- Braudel, Fernand (2016). *Tarih Üzerine Yazılar*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bréchon, Pierre (2000). *Les grands courants de la sociologie*. Grenoble: PUG.
- Breysig, Kurt (1905). *Die Entstehung des Gottesgedankens un der Heilbringer*. Berlin: Bondi.
- Browiec, Jerzy ve Niemiec, Halina (2005). *Dzieje Polski w datach*. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna Adam.
- Collingwood, Robin George (2017). *Tarih Tasarımı*. (Çev. Kurtuluş Dinçer). Ankara: Doğu Batı.
- Comte, Auguste (2015). *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*. (Çev. Erkan Ataçay). Ankara: BilgeSu.
- Durkheim, Émile (2010). *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*. (Çev. Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Duroselle, Jean-Baptiste (1949). *Histoire du Catholicisme*. Paris: PUF.
- Dürüşken Çiğdem (2014). *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Sistemi*. İstanbul: Alfa.
- Dybkowska, Alicja vd. (1998). *Polskie Dzieje od czasów najdawniejszych do współczesności*. Warszawa: Wydanie piate.
- Eusebios (2011). *Kilise Tarihi*. (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Chivi Yazıları Yayınevi.
- Feuerbach, Ludwig (2008). *Hiristiyanlığın Özü*. (Çev. Oğuz Özügül). İstanbul: Say.
- Freyer, Hans (2015). *Sosyoloji Kuramları Tarihi*. (Çev. Tahir Çağatay). Ankara: Doğu Batı.
- Kabakcı Enes (2019). *Sosyolojiyi Kurmak: Montesquieu, Tocqueville, Comte, Durkheim*. İstanbul: Vadi.
- Kitabı Mukaddes (2010). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Klima, Ewa (2017). "Polonya'daki Roma-Katolik Kilisesi" (Çev. Erkan Yılmaz). *Sosyal Bilimler Işığında Polonya Cumhuriyeti*. (Ed. Emin Atasoy ve Jan A. Wendt). İstanbul: Beta, 267-286.
- Kucharski, Wojcieh ve Misiejuk, Dariusz (2007). *Historia Polski w datach*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.

- Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meali (1998). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurat, Akdes, Nimet (1999). *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Le Play, Frédéric (2017). *Seçilmiş Metinler*. (Çev. Ahmet Kerem Yılmaz). Ankara: Heretik.
- Lelewel, Joachim (1848). *Dzieje Polski*. Lwów: y.y.
- Lortz, Joseph (1962). *Histoire de l'Église*. Paris: Payot.
- Łowmiański, Henryk (1973). *Początki Polski: z dziejów Słowian w I tysiącleciu n. e., t. 5*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marx, Karl (2011). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. (Çev. Sevim Belli). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (2017). *Hayalet Seçme Yazılar*. (Çev. Güçlü Ateşoğlu, vd.). İstanbul: Ayrıntı.
- Mauss, Marcel (2011). *Sosyoloji ve Antropoloji*. (Çev. Özcan Doğan). Ankara: Doğu Batı.
- Michałowska, Teresa (1995). *Średniowiecze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nikodem, Jarosław (2009). *Jadwiga Król Polski*. Wrocław: Ossoleium.
- Rykała Andrzej (2017) "Polonya'daki Ulusal, Etnik ve Dini Azınlıkların Oluşumları ile Tarihsel ve Coğrafi-Politik Koşulları". (Çev. Erkan Yılmaz). *Sosyal Bilimler Işığında Polonya Cumhuriyeti*. (Ed. Emin Atasoy ve Jan A. Wendt). İstanbul: Beta, 69-92.
- Schatz, Klaus (2001). *Sobory powszechnie - punkty zwrotne w historii Kościoła*. Kraków: WAM.
- Sezer, Baykan (2011). *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: Kitabevi.
- Simon, Pierre-Jean (1991). *Histoire de la sociologie*. Paris: PUF.
- Turner, Bryan. S. (2017). *Din ve Modern Toplum Yurttaşlık, Sekülerleşme ve Devlet*. (Çev. Arzu Tüfekçi). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Weber, Max (2016). *Din Sosyolojisi*. (Çev. Latif Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.
- Wernick, Andrew (2001). *Auguste Comte and the Religion of Humanity the Post-Theistic Program of French Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.



## VELAYETNAME VE HALK ANLATMALARINDAN HAREKETLE GÜVENÇ ABDAL'IN SOSYAL ROLLERİ

Güvenç Abdal's Social Roles Based on Velayetname and Folk Narratives

Cumali UTAŞ\*

### ÖZET

Hacı Bektaş Veli'nin Velayetnamesi'nde yer bulmuş önemli Bektaşî erenlerinden biri olan Güvenç Abdal, Hacı Bektaş Veli'nin öğretileri çerçevesinde yetişmiş ve Karadeniz halifesi olarak Bektaşîliğe hizmet etmiş biridir. Güvenç Abdal, toplumun değişim ve dönüşümüne hizmet eden her inanç önderi gibi hayatı çevresinde oluşan anlatmalarda ve bağlı bulunduğu sosyal gruplar içerisinde şekillenen belirli sosyal rollere sahip olmuştur. Bu rollerin tespit ve tasnifi Güvenç Abdal'ın Bektaşîlik yapılanmasındaki yerinin belirlenmesine yardımcı olmaktadır. Güvenç Abdal'ın tarihi şahsiyetinde taşıdığı roller; adı, Velayetname, halk anlatmaları ve benzeri vesikalar arasında dağılmış bir durumdadır. Makalede bu roller; soyu, ailesi, adı, ona ait kabul edilen şahsi eşyalardan yola çıkılarak elde edilen bilgilerin kendi içerisinde çizdiği sınırlara göre sınıflandırıp analiz edilmiştir. Güvenç Abdal'ın adlarıyla taşıdığı roller onun toplumsal gruplar içerisindeki kişisel özellikleri ve davranış kalıplarını göstermektedir. Güvenç Abdal, hem sosyal bir grup olan Bektaşîlik yapılanması hem de genel toplumsal yapılanma içerisinde yer bulmaktadır. Bu adların getirdiği yeterlilikler; Güvenç Abdal'ın eş, mürit, musahip gibi diğer rollerinde de başarıya ulaşmasına yardım etmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Bektaşîlik, Güvenç Abdal, Rol, Velayetname, Anlatma.

### ABSTRACT

Güvenç Abdal, one of the important Bektashi saints who had taken a part in the Velayetname of Hacı Bektash Veli, grew up within the framework of the teachings of Hacı Bektash Veli and served to Bektashism as the Black Sea Caliph. Güvenç Abdal, like every faith leader who serves the change and transformation of the society, played certain social roles that were shaped in the narratives around his life and within the social groups to which he belongs. The identification and classification of these roles help to determine Güvenç Abdal's place in the Bektashism structure. Role of Güvenç Abdal in his historical personality; name, Velayetname, is spread among the folk narratives and similar documents. In this article; lineage, family, name, the information obtained from the personal belongings of the ac-

\* Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni. Gömeç Anadolu Lisesi, Balıkesir/Türkiye. E-posta: cumali-utas@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-5493-7398.



cepted according to the limits drawn within them were classified and analyzed. The roles that Güvenç Abdal carries with his names show his personal characteristics and behavioral patterns within social groups. Güvenç Abdal takes place in both the Bektashism structure, which is a social group, and the general social structure. The capabilities brought by these names helped Güvenç Abdal to succeed in other roles such as husband, disciple, and musahip.

**Key Words:** Bektashism, Güvenç Abdal, Role, Velayetname, Narration.

## Giriş

Orta ve Doğu Karadeniz, Türklerin Anadolu'ya ilk akınları ve iskân faaliyetleri zamanından beri Oğuzların Çepni boyu tarafından yurt edinilmiştir. 13. yüzyılda Çepniler, sadece Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi'nde değil, Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yayılmış dağınık obalar halinde yaşıyorlardı (Sümer 1993: 269-70; Demir 2012: 83). Hacı Bektaş Veli, Horasan'dan Anadolu'ya geldiğinde bir Çepni yerleşim merkezi olan Sulucakarahöyük'ü -bugünkü Kırşehir'in Hacı Bektaş ilçesi- mesken tutmuş ve bu bölgede kendi adıyla anılacak olan Türk tasavvuf ekolünün temellerini atmış; ona bağlı müritler arasından seçtiği halifeler vasıtasıyla da hem Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasına çalışmış hem de dağınık obalar ve boylar halinde yaşayan Türkmen oymaklarını Bektaşilik bünyesine katarak kolonize etmeye gayret göstermiştir (Ocak, 1996: 456). Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'te içlerinde yaşadığı, Bektaşilik öğretisinin temellerinin atıldığı boy olan, Orta ve Doğu Karadeniz yoğunlukta olmak üzere Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde dağınık obalar halinde yaşayan Çepnileri, bu kolonizasyon faaliyetleri dışında tuttuğu düşünülemez.

Güveç Abdal, Hacı Bektaş Veli'nin rehberliğinde yetişen, onun öğretileri çerçevesinde Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında rol almış önemli bir Bektaşî erenidir. 13. yüzyılda yaşamış olan Güvenç Abdal, Hacı Bektaş Veli'nin irşadıyla Doğu Karadeniz Bölgesi'nde Bektaşî öğretisinin yayılması; bölgenin Türkleşmesi ve hâlihazırda bu bölgede bulunan Çepnilerin Bektaşilik inanç dairesi içerisinde toplaması için görevlendirilmiş ve Gümüşhane-Kürtün'e giderek bugün de kendi adıyla anılan inanç ocağını kurmuştur (Kökel, 2013a: 31,127). Güveç Abdal'ın Harşit Vadisi'ne Bektaşî öğretisinin tohumlarını attığı günden beri hem Karadeniz Bölgesi'ndeki hem de bu bölgede ilk fetih ve iskân faaliyetlerini gerçekleştiren Çepniler (Çelik, 2002: 313) arasındaki etkisi kuşkusuz yadsınamaz. Hacı Bektaş Veli'nin Velayetnamesi'nde yer bulan ve Güvenç Abdal ocaklıları arasında "Dünya Güzeli Menkıbesi" olarak adlandırılan anlatmada kendi has özellikleri dikkati çeken Güvenç Abdal, aynı zamanda ocaklılar arasında varlı-

ğını sürdüren ve müstakil bir velayetname şeklinde yazıya geçirilmemiş veya geçirilememiş anlatmalarda belirli sosyal rolleri, bazen açık bazen de imgesel olarak tarihi şahsiyetinde taşımaktadır. Bizim bu makaledeki amacımız, işte bu rolleri tespit ve tasnif etmek, bu rollerin yapısını analiz etmektir.

Her metin veya anlatma, oluşturuldukları dönemle ve bu dönemlerin iktisadi, siyasi, dini ve benzeri toplumsal yapılarıyla yakından ilişkilidir. “İnsan tarafından meydana getirilen her eser, ortaya çıktığı zaman dilimine ait özelliklerden yararlanır ve dönemini farklı bakımlardan temsil eder.” (Aktaş, 2011: 30). “Menakıbnamelerin dokusu, meydana getirildiği toplumun örf, adet, gelenek ve bunlarla bağlantılı bilgi, duygu, düşünce, davranış kalıplarıyla sembolleşen değer yargılarına ve devrin dini, iktisadi, kültürel yapısına ait unsurlar ile örülmüştür.” (Duran ve Gümüšoğlu, 2010: 17). Bizzat toplumun kolektif bilinci tarafında oluşturulan velayetnameler ve menkıbeler folklor, sosyoloji ve antropoloji gibi bilimler başta olmak üzere sosyal bilimlerin geneli için önemli birer çalışma sahası ve kaynağıdır. Böylelikle halk anlatmaları yani yazıya geçirilmemiş menakıplar, müstakil bir bölüm olarak “Hünkâr Hacı Bektaş Veli Hazretlerine Güvenç Abdal’un Sual İtdigüdü Beyan Olınur” (Kökel, 2013a: 39-44) ve “Güvenç Abdal Hazret-i Sultan Hacı Bektaş Veliye İtdügi Sual Beyan İder” (Duran ve Gümüšoğlu, 2010: 749-767) başlığıyla Velayetname içerisinde yer alan bölüm ve Güvenç Abdal’a ait olduğu kabul edilen eşyalar (kılıç ve zırh) bizim Güvenç Abdal’ın şahsında, Bektaşiliğin ve Güvenç Abdal ocaklılarının ondan beklentilerini ve ona yükledikleri rol veya rolleri tespit ve tasnif etmemize olanak sağlayacak nitelikteki vesikalardır. Bu rollerin mahiyetini analiz etmek için gerektiğinde geleneksel Türk epik anlatmalarına, peygamber kıssalarına ve diğer önemli menkıbelere başvurulacaktır. Çünkü her anlatma kendinden önceki anlatmalara bağlı bir geleneğin halkasıdır ve bu gelenekten ayrı değerlendirilmesi ister istemez bazı kopukluklara sebebiyet verebilir. Bir parçayı ancak kendini anlamlı kılan bir bütünün içerisinde değerlendirildiğimiz zaman gerçek yapısını ve mahiyetini anlayabiliriz (Aça, 2000: 5-6).

Bu çalışmada tespit etmek istediğimiz “rol” kavramı, bir anlatmayı oluşturan temel motiflerle ifade edilen ve sosyolojik açıdan bir grup (Bektaşilik) veya toplum (Çepniler ve Güvenç Abdal ocaklıları) içindeki bireylerin (aktörlerin) izlemesi gereken, toplumsal olarak tanımlanmış ve sınırları belirlenmiş olarak oynadıkları bir oyundur (Özkalp, 2005: 9; Giddens, 2005: 28). Güvenç Abdal’ın tarihsel kişiliği etrafında taşıdığı rolleri, hakkında bilinen ilk bilgiden vefatına (Güvenç Abdal ocaklılarının tabiriyle



“sır” olduğu an) kadar geçen süreçte soyu, ailesi, adı, ona ait olduğu kabul edilen şahsi eşyalar ve benzeri materyallerden çıkarılacak bilgilerin kendi içerisinde çizeceği sınırlara göre sınıflandırmaya çalışacağız.

### **1. Adı Çevresinde Taşdığı Roller**

Güvenç Abdal’ın adı çevresinde iki ayrı rol oluşmuştur. Bu rollerin birincisi Güvenç Abdal ocaklıları arasında bilinen ve ailesi tarafından kendisine verildiği kabul edilen “Halil” (Kökel, 2013a: 35) diğeri de Velayetname içerisinde yer alan menkıbede Hacı Bektaş Veli tarafından kendisine verildiği düşünülen “Güvenç” (Kökel, 2013a: 37) adına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Ad, insanın toplumsal ve bireysel kişiliğinin yanı sıra büyüsel ve gizemsel gücünü de belirten bir simgedir (Örnek 2000: 148). Ad alma veya adlanma Türk anlatma geleneği içerisinde önemli bir hadisedir. Kahramanların toplum bir üyesi olarak kabul görmeleri ve yeni bir statüye geçmeleri için muhakkak suretle kendileri ve yeteneklerini ifade eden bir ada sahip olmaları gerekmektedir (Bayat, 2006: 148). Gündelik hayat ve Türk epik anlatmalarında kişilerin adlandırılması böyle bir mahiyete sahipken Güvenç Abdal’a verilen isimlerin ondan beklenen rollerden ve davranış kalıplarından bağımsız düşünülmesi pek mümkün değildir.

#### **1.1. Halil Adı ile Taşdığı Rol**

Ailesinin Güvenç Abdal için seçtiği ad olan “Halil” Arapça kökenli olup kelime anlamı olarak “dost, muhib, yâr” (Şemseddin Sâmî, 2006: 588); “yoldaş (Arkadaş, dost), ahbâb (Kendisiyle yakın ilişki kurulup sevilen sayılan kimse), kardeş (Aralarında çok değer verilen ortak bir bağ bulunanlardan her biri), kafadar (görüş ve anlayışları birbirine uyan kimselerden her biri), dost (sevilen, güvenilen yakın arkadaş)” (URL-1) gibi manalara gelmektedir. Halil adını seçici ve ayrıcalıklı yaparsa, Kuran’ın Saffat suresinde de belirtildiği üzere, bu adın Hz. İbrahim tarafından ikinci isim şeklinde kullanması ve Hz. İsmail’in kurban edilmesi kıssası ile olan alakasıdır. Hz. İbrahim’e, Allah’a olan samimiyeti ve içtenliğinden dolayı “Halilullah” (Allah’ın Dostu) denmiştir. Hz. İbrahim, Allah’a verdiği “söz” için oğlunu feda etmeyi göze almış ve görevini yerine getirirken hiçbir tereddütte bulunmamıştır.

Bu isim Güvenç Abdal’a verilirken ondan bu rolü taşıması ve bu rolün gerektirdiği davranışları göstermesi beklenmiştir. Halil adına bağlı bu rol, Güvenç Abdal’ın hayatı boyunca sergilenmiş olabilir. Ancak sözlü anlatmalar içerisinde Güvenç Abdal’ın “Karadeniz Halifesi” (Kökel, 2103a: 31) olarak görevini tamamlayıp Hacı Bektaş Veli tarafından dergâha hizmet için geri çağırıldığı zaman açık bir biçimde görülmektedir:

“Bir gün Hacı Bektaş Veli Dergâhından iki derviş Taşlıca’ya gelir. Hünkâr’ın kendisini artık dergâha çağırıldığını, Güvenç Abdal’ın Kürtün’deki hizmetlerini tamamlandığını söyler. Bunun üzerine Güvenç Abdal ertesi gün ailesi ile vedalaşır. İki derviş ile beraber bir daha dönmek üzere dergâha gitmek için yola çıkar. Güvenç Abdal’ın Hıdır, Ali, Veli olmak üzere üç oğlu vardır. Babalarını yolcu eden çocukları bir an: ‘Babamız gidiyor. Fakat bize yarın türbesizin çocukları, derler.’ diye düşünürler. Oğullarından Hıdır Şih babasının peşine düşer. Güvende yaylasının Geyikçökeği mevkiine geldiğinde, babası ve iki dervişin geyikleri sağıp lokma ettiklerini görür. Hıdır Şih babasına: ‘Baba yarın bize türbesizin çocukları derler, senin türben belli değil.’ şeklinde seslenir. Güvenç Abdal da: ‘Erenler için her yer mekân her yer mezardır.’ şeklinde karşılık verir. Bugün adını taşıyan makam ziyaretinin olduğu yeri: ‘İşte benim türbem burasıdır.’ diyerek işaretler.” (Kökel, 2103a: 70).

Güvenç Abdal, ailesini geride bırakarak Hacı Bektaş Veli’nin çağırısına uymuş ve dergâha geri dönmüş ondan beklenen görevleri yerine getirmek için yeniden Hacı Bektaş Veli’nin hizmetine girmiştir. Muhakkak ki bu geri dönüşte Güvenç Abdal’ın piri kabul ettiği Hacı Bektaş Veli’ye verdiği ikrarın etkisi olmalıdır. Güvenç Abdal da aynı Hz. İbrahim’in yaptığı gibi görevi gereği ailesini feda etmeyi göze almıştır. Bu açıdan “Halil” adına bağlı rol gerçekleştirilmiştir. Ama bu rol gerçekleşirken toplumsal rollerden biri olan “baba” rolü ile çatışmış, oğulları zor bir durumda kalmışken bu çatışma Güvenç Abdal’ın türbesinin yapılacağı makamın belirlenmesi ile giderilmiştir.

## 1.2. Güvenç Adı ile Taşıdığı Rol

Güvenç Abdal’ın ikinci adı ise ocaklılar arasında Hacı Bektaş Veli tarafından verildiği kabul edilen “Güvenç” adıdır. “Güven-” fiilinden gelen Güvenç adının, şüphesiz ki bu kelimenin manasına uygun bir yararlılık gösterdikten sonra verilmiş olması gerekir. Dünya Güzeli Menkıbesinin sözlü varyantlarında bu adın verilmesine ilişkin iki ayrı anlatma vardır. Birinci varyanta göre, “Hünkâr muhabbet esnasında bir diyarda bin altın nazır alacağı olduğunu dervişlerine söyler. Ardından her derviş emaneti almak için müsaade ister. Müsaade isteyen dervişler Hünkâr’a nereye ve kime gideceklerini sorar. Bu soruyu soran dervişleri Hünkâr yerine oturtur. En son Güvenç kalkar, sadece himmet ister. Nereye ve kime gideceğim demeden yola koyulur. Güvenç Abdal ocaklılarına göre Halil Derviş ‘Güvenç’ lakabını Hünkâr’ın: ‘Halil, güvencim sende kaldı.’” şeklindeki sözünden sonra almıştır (Kökel, 2013a: 37). Diğer varyantta ise Hindistan’dan dergâha geri

döndüğü zaman Hacı Bektaş Veli'nin “Sadık da sensin. Dünya malına, altına tamah etmedin. Bundan sonra sana güvenim tamdır. Adın Güvenç olsun.” hitabından sonra bu adı alır (Kökel, 2013a: 48). Her iki varyantın adlandırma epizotlarında rol açısından önce rol gerçekleştirilmiş, ardından bu role uygun bir adlandırmaya gidilmiş ve Güvenç Abdal'a Hünkâr Hacı Bektaş Veli tarafından özel bir ad verilmiştir. Bu ad verme motifi, Türk destanları ve Dede Korkut boylarındaki ad verme motifleriyle açık bir özdeşlik göstermektedir.

Dede Korkut Hikâyelerinde bir çocuğun ad alması için, ses getirecek bir iş yapması, bir kahramanlık göstermesi veya topluma aktif bir özellikle katılması gerekir. Çünkü “O zamanda bir oğlan baş kesmese, kan dökmese ad komazlardı” (Gökyay, 2013: 77). Bir kişinin toplumsal hayata adı olmadan katılamayacağı için, bu gelenek çocuğun kahraman olmasını, ondan önemli bir iş yapmasını beklemekte ve epik kurgu içerisinde onu bu işe yönlendirmektedir. Dirse Han Oğlu Boğaç Han azgın bir boğayı öldürdükten sonra, Kam Püre oğlu Bamsı Beyrek de babasının elçilerini düşman elinden kurtardıktan sonra yaptıkları kahramanlıkların bir ödülü olarak ad alırken Basat da topluma katılmak, toplum içinde var olabilmek için ad almıştır (Gökyay, 2013: 38, 80, 186). Toplumlar bazen kahramanlardan beklentileri doğrultusunda adlandırma yaparken (Halil adında olduğu gibi) bazen de karamanların sergilemiş oldukları yetenekleri doğrultusunda oluşan rollere göre adlandırma yapmaktadır (Güvenç adında olduğu gibi).

Güvenç adlandırmasının Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki “Inak” adlandırmasıyla özdeşlik göstermesi de dikkat çeken başka bir özelliktir. Sözlük anlamı olarak “Kendisine inanılan güvenilen kimse, mutemem” (Dilçin, 1983: 155) manalarına gelen Inak, Dede Korkut Hikâyeleri'nde Bamsı Beyrek diye bilinen Oğuz beyinin adlandırmalarından biri olan olarak “Kazan Beğ'in Inağı” (Ergin 1964: 24) şeklinde zikredilir. Ina- (inan-) ve güvenfilleri anlam bakımında eş değer sözcüklerdir. Bu açıdan kahramanlardan beklenen davranış kalıplarının da birbiriyle yakından ilgili olması ve örtüşmesi gerekmektedir. Bamsı Beyrek, Kazan Beğ'e onun yolunda canını verecek kadar bağlıdır (Ergin, 1964: 235). Demek ki Güvenç Abdal da Hacı Bektaş Veli'ye Bektaşilerin tabiriyle “cân û baş” feda edecek yakınlıkta bulunmalıdır. Zaten menkıbenin birinci varyantında diğer dervişlerin nereye ve kime gideceklerine ilişkin soruduğu sorular, Güvenç Abdal tarafından yöneltilmemiş; o, yalnızca “pir himmeti” istemiş; pirine tam bir bağlılık ve teslimiyet içerisinde yola çıkmaya hazırlanarak bu adı almıştır. İkinci varyantta ise Güvenç Abdal, Hindistan seyahatinde karşılaştığı çeşitli

güçlükleri ve nefis sınavlarını geçtikten sonra dergâha dönerek pirine bağlılığını ve teslimiyetini göstermiş ve bu ada layık görülmüştür. Böylece “Güvenç” rolü Güvenç Abdal’ın tarihi kişiliği etrafında ifadesini bulmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken başka bir husus da “Güvenç” adının Hacı Bektaş Veli’nin dervişleri arasından yalnızca ona layık görülmesi, bu adın manevi vasiyetini bıraktığı (Duran ve Gümüşoğlu, 2010: 853) ve “Hazreti Pir’in sırlarına vakıf özel hizmetlerin görür ve İbriktarı idi” (Altınok, 2003: 185) diye bilinen Sarı İsmail’e bile verilmemiş olmasıdır, bu adlandırma onun Bektaşî yapılanması içindeki yerini kodlamak anlamında önemli bir roldür.

## **2. Bektaşîlik Uygulamaları Çevresinde Taşındığı Roller**

### **2.1. Kapıcı Rolü**

Alevî-Bektaşî inançları içerisinde cem ayininin gerçekleştirilebilmesi için bazı pratikler ve uygulamalar vardır. Bu pratiklerin bir bölümü “12 Hizmet” adıyla kutsal imamların sayısı olan formel bir yapıyla sınırlandırılmıştır. Hicri 1265’te (1841) Yanbolulu Ali Turabi Baba tarafından istinsah edilen “Kerâmâtı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli” adını taşıyan bir menakıpnamede bu hizmetlerin ve bu hizmeti temsil eden tarihi şahsiyetlerin listesi şu şekilde verilmektedir:

“On iki hizmetin kim beyan ider:

- 1 - Tarikatçı: Hz. Hasan Mücteba
- 2 - Davetçi: Hz. Hüseyin Desti Kerbelâ
- 3 - Saki: Hallac-ı Mansur
- 4 - Zakir: Seyyid Nesimi
- 5 - İbriktar: Sarı İsmail
- 6 - Gözcü: Karaca Ahmet
- 7 - Çerağcı: Kara Pirabat Sultan
- 8 - Sofracı: Garip Musa Sultan
- 9 - Meydancı: Barak Baba
- 10 - Ferraş: Resül Baba Sultan
- 11 - Pervane: Taptuk Emre
- 12 - Kapıcı: Güvenç Abdal” (Altınok, 2003: 189).

On iki hizmet tasnifinde Güvenç Abdal’a verilen vazife “Kapıcı(lık)” rolüdür. Ama buradaki kapıcı kavramının bizim günlük konuşma dili içerisinde işaretlediğimiz apartman hizmetlisi gibi olmadığı muhakkaktır. Bu kelime, Bektaşî tarikatı içerisinde özel bir terimdir. Alevî-Bektaşîler arasında genel itibarıyla “Dışardan, içerden gelen gidenleri gözlemler, ilgilenir.” şeklinde ifade edilse de bu rolün daha sembolik bir anlamı olmalıdır. Bu

anlamın asıl mahiyetini ancak kapıyı oluşturan unsurlar, kapıya yüklenen misyonlar ve kapının genel olarak bir ev, özelde de cemevi için taşıdığı anlamlar açısından değerlendirdiğimizde anlayabilir ve Güvenç Abdal'a verilen "Kapıcı" rolünü açıklayabiliriz.

Kapıyla ilgili temel referans Hz. Muhammed'in "Ben ilmin/hikmetin şehriyim, Ali de kapısıdır. İlim isteyen kimse bu kapıdan gelsin." şeklindeki hadisidir (URL-2). Bu hadise göre kapı, Hz. Ali'yi sembolize etmektedir. Tabii ki bu kapı alelade bir kapı değil, ilmin kapısıdır. Bektaşiler arasında kuvvetle muhtemel bir ad aktarması (parça-bütün) sonucu bu ilmin kapısı imajı "eşik" ile ifade edilmektedir. "Eşik Hz. Ali simgesidir, yola girişin sembolüdür" (Yörükkan, 1998: 313). Yine tarikat ve ışık bilgisine ulaşmış olmanın anısına, bir alçakgönüllülük ve teslimiyet ifadesi olarak eşığe niyaz etmek veya eşığe baş koymak da "eşığı öperek tarikata bağlanmak" demektir (Türkdoğan, 1995: 196). Bu sembolleştirme çerçevesinden baktığımız zaman içerisinde Hz. Muhammed'in makamı olan Mürşit Postu'nun bulunduğu Cemevi, ilmin şehridir. Bu şehre girmek ve hakikat bilgisine ulaşılacak için şeriat ile tarikatı ayıran kapıdan geçmek gereklidir. Bu anlam kapıcının rolü sıradan bir "geleni gideni gözlemleme" değil, hakikatin kapısının muhafızı olmaktır. Cemevleri Alevi-Bektaşiler arasında "Ali Sırrı" olarak adlandırılan Ayin-i Cem'in gerçekleştirildiği mekânlardır. Bir evde kapı; yabancıyı dışarda tutan, misafiri içeri kabul eden bir geçittir. Cemevi'nin kapısı ve onun muhafızı, Alevi-Bektaşilerin tabiriyle "gerçek can" ile "ham ervah"ı ayıran bir filtre görevindedir.

Böyle mühim bir görev ve rolün Güvenç Abdal'a verilmiş olmasında özel bir seçim gerekmektedir. Güvenç Abdal'ın bu role seçilmesinde Güvenç adıyla bir bağlantı kurulabilir. Çünkü Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçen ve Güvenç rolü ile özdeşlik gösteren Inak rolü, mevki olarak eşikte konumlanmıştır. Bamsı Beyrek adına düzenlenmiş olan boyda inakların mevkii "Sağda oturan sağ bigler, sol kolda oturan sol bigler, işikteki inaklar, düpde oturan has begler" (Ergin, 1964: 42) şeklinde işaretlenmektedir. Türklerin kültürel kodları içinde şekillenen Inak ve Güvenç rolleri özdeşlik göstermekte ve Güvenç "Cemevi"nin eşığını gözetirken Inak da "Han Çadırı"nın eşığını gözetmekte ve her iki rolün oyuncusu da bir mahremin muhafızlığını yapmaktadır.

Kapıcılık rolü "12 Hizmet" içerisinde on ikinci hizmet olarak listelense de hizmetlerin uygulanması sırasında ceme gelen canların uğradıkları ve niyaz ettikleri ilk mevkiidir. Mürşide ve hakikatin bilgisine ulaşabilmek için geçilmesin gereken ilk merhaleyi sembolize etmektedir. Bektaşi geleneği

içerisinde bu rol ve mevkiin sembol kişisi ve piri Güvenç Abdal olarak kodlanmış, bu rol Güvenç Abdal'ın tarihi şahsiyetinde ifadesini bulmuştur.

## 2.2. Musahip Rolü

Musahip, “arkadaş”, “yol kardeşi” gibi anlamlara gelen bir sözcüktür. Alevi-Bektaşî kültüründe özel bir kardeşlik kurumu olan “yol kardeşliği”ni adlandırmıştır. Bu yol kardeşliği anlayışı Türklerin en eski dönemlerinden beri yaşattıkları bir kurumdur. İslam dairesine girilmesi ve müstakil tarikatların oluşmasıyla dini bir kimlik kazanmıştır (Bozkurt, 2018: 300-301). Alevi-Bektaşî inancına göre musahipliğin temelleri, Hicret'ten sonra Mekke Muhacirler ile Medineli Ensar arasında atılmış ve bu esnada Hz. Muhammed ile Hz. Ali musahip olmuştur (Eker, 2012: 175). Musahiplik Alevi-Bektaşî inancındaki temel uygulamalardan birdir. Bir kişinin resmi olarak Alevi-Bektaşî olabilmesi için musahiplik ikrarı vermiş ve bir mürşide bağlanmış olması gerekmektedir (Yörük, 1998: 312-313). İmam Cafer Menakıbında bildirildiğine göre, pir ile talibin veya yol ehli canların yedi farz olarak belirtilen bazı uygulamaları yerine getirmeleri gerekmektedir. Bu yedi farzın birincisi musahip edinmektir. Musahiplik; malı mala, canı cana katma, kardeş olmuş kişilerin birbirlerinden gizli saklı bir şeylerinin olmaması demektir (Bozkurt, 1982: 27).

Bu şekilde açıklanan musahipliği Güvenç Abdal açısından değerlendirdiğimizde Bektaşî tarikatının saygın bir üyesi olan bu dervişin de bir musahibi olmalıdır. Musahip seçilirken bazı kriterler vardır. “Sahip, musahip kardeşini kendisi seçer; bu kişinin kendi yaşında kendi düzeyinde birisi olması gerekmektedir. Bu bakımdan aynı dili konuşmaları; ailevi durumları bakımından eşit olmaları gerekmektedir.” (Yörük, 1998: 316). Güvenç Abdal'ın musahibi de kendiyse her bakımdan denk bir şahıs olmalıdır. Güvenç Abdal'ın musahibi Velayetname ve halk anlatmalarına göre başka bir Bektaşî ereni olan Sarı Saltuk'tur (Kökel, 2013a: 12; Yalçın ve Uysal, 2005: 31). Yalnız bu musahipliğin nasıl ve hangi şartlarda gerçekleştiğine dair ayrıntılı bir anlatma mevcut değildir. Ayrıca Saltukname içerisinde de bu musahipliğe ilişkin bir delil bulunmamaktadır (Akalin, 1987, 1988, 1990). Ama bu musahipliğin gerçekliği her iki inanç ocağı cephesinde de kabul görmekte ve ocaklılar tarafından bu iki Bektaşî dervişisi musahip olarak birbirine uygun bulunmaktadırlar. Çünkü ocaklılarının musahip rolü açısından Güvenç Abdal'dan beklediği bir davranış kalıbı vardır, bu kalıp ocaklıların muhayyilesinde şekillenmiştir. Halkın muhayyilesinde şekillenen bu tip menkıbevi anlatmalar, bir tarihi bir gerçekliği temel olarak oluşturulur; bu anlamda Güvenç Abdal ile Sarı Saltuk musahipliği ocaklıları tarafından kabul edilmektedir (Kökel, 2005: 55; Yalçın ve Yılmaz, 2005: 13). Alevi-

Bektaşiler arasında “Kan akrabalığından daha ileri bir sosyal akrabalık” (Yörükkan, 1998: 317) biçimi kabul edilen musahiplik kurumu vasıtasıyla iki erenin adıyla anılan inanç ocaklarının birbiriyle musahip ocak oldukları belirtilmektedir (Kökel, 2005: 55).

Muhasip rolü, Güvenç Abdal’dan önce de Bektaşilik içerisinde var olmaya başlamış bir roldür. Güvenç Abdal’ın bu rol açısından taşıdığı önem ise mevcut musahiplik kurumunun saygınlığını arttırmak, Sarı Saltuk Ocağı ve Güvenç Abdal Ocağı arasında sosyal ve organik bir bağın oluşmasını sağlamak yönünde olmuştur.

### **3. Kendisinden Kaldığı Düşünülen Emanetler Çevresinde Taşındığı Roller**

#### **3.1. Alplık, Alp-Erenlik ve Gazilik Rolü**

Anadolu’da ilk iskân faaliyetlerini başladığı dönemlerden itibaren eski Alp tipinin İslami bir hüviyet kazanmış hali olan Alp-Erenlerin varlığı bilinmektedir. Muhtelif tarikatların temsilcileri olan ve İslam şövalyesi diyebileceğimiz Abdalân-ı Rûm yani “abdal” ve “baba” ismini taşıyan bu dervişler, Türkmen aşiretleri arasında telkinat ve irşatta bulunmaktaydılar. Aynı zamanda Türkmen beyleri ile harplere katılan, gaza faaliyetlerinde bulunan bu dervişler, şehirler ve dini etkilerin kuvvetli olduğu merkezlerde “gazi” olarak adlandırılmaktaydılar (Barkan, 1982: 282).

Genel profili bu şekilde çizilen savaşçı-derviş rolü erken dönem dervişlerin pek çoğunda bulunmaktaydı. Sarı Saltuk, Gül Baba ve Geyikli Baba gibi Türkmen dervişleri etrafında oluşan menkıbelerde açık bir biçimde görülen bu savaşçı-derviş rolü Güvenç Abdal’ın tarihi kişiliği etrafında da görülebilmelidir. Güvenç Abdal, Hacı Bektaş Veli tarafından Çepni Türkmenlerinin irşadı ve iskânı için Kürtün’de bulunan Süme Kalesi’nin batısındaki Taşlıca köyüne gönderilmiştir (Demir, 2012: 85). Güvenç Abdal’ın, Hacı Bektaş Veli tarafından irşat için gönderildiği Çepniler arasında kabul görmesi için savaşçı-derviş rolü taşıması gerekmektedir. Çünkü Çepniler, Reşideddin tarafından “yağı (düşman) olan her yerde durmayıp savaşan”, Yazıcıoğlu tarafından “kandaki yağı göre derhal savaşıp çapar” şeklinde tarif edilmektedir (Togan, 1982: 51-52). Güvenç Abdal’ın böylesi savaşçı bir profil çizen Oğuz boyu arasında etkili olabilmesi için onların bekledikleri sosyal role veya rollere sahip olması gerekmektedir.

Bu rolü taşıdığına dair vesikalar başta Güvenç Abdal’dan kaldığı düşünülen ve resimlerini verdiğimiz kılıç ve zırh (Kökel, 2013b: 123; Yalçın ve Uysal, 2005: 35) ile sözlü anlatımlar içerisinde Süme Kalesi’nin Güvenç Abdal ve arkadaşları tarafından fethedildiği ve Güvenç Abdal’ın bu kaleyi

kontrole aldığı düşüncesidir (Demir, 2012: 89). Biz bu verileri değerlendirirken Güvenç Abdal'ın Garipname'de verilen dokuz kriter ve "boy içinde asil bir aileden olmak" kriteri ile ne ölçüde örtüştüğünü sorgulayacağız. Burada ölçüt aldığımız kriterlere uygun olan ve daha önce incelediğimiz roller de bu sorgulamada kısmen tekrar değerlendirilecektir.

Öncelikle "asil bir aileden olmak" kriterine bakmayı uygun buluyoruz. Güvenç Abdal'ın soyu eldeki şecerelerden anlaşıldığı üzere kutsal imamların yedincisi olan İmam Musa El-Kazım üzerinden Hz. Ali'ye oradan da Hz. Muhammed'e erişmektedir (Kökel, 2103a: 51). Bu anlamda birinci kriter olarak adlandırabileceğimiz asil bir soydan gelme kriteri fazlasıyla yanıt bulmuş oluyor.

"Sağlam yürek", "pazu kuvveti" ve "gayret" kriterleri birbiri içine geçmiş ayrı ayrı kriterler gibi durmaktadır (Yavuz, 2000: 430-431). Hâlihazırda bir kişide sağlam bir yürek (cesaret) varsa bunu pazu gücünden ayrı düşünmek olanaksızdır. "Gayret" her dervişte bulunması gereken temel özelliklerden biridir. Bu özellik için Barkan'ın erken dönem Türkmen babalarının kendi zaviyelerini kurmak konusunda yaptığı değerlendirmeye bakmak yeterli olacaktır: "Boş toprak aramak, dağdan ve bayırdan toprak açmak, iskân edilemeyecek halde ıssız تنها ve vahşi bir tabiat ortasında, hırsız yatağı yerlerde yerleşmek gibi işler ancak azimkâr insanlar tarafından yapılabileceği aşikârdır." (Barkan, 1942: 296). Bu etüde uygun olarak Sulucakarahöyük'teki merkezî tekkeden uzak olan Kürtün'e gelip mekân tuttuğu düşünülürken Güvenç Abdal'ın gayretten yoksun olduğunu söylemek olanaksızdır. Böyle mekânlarda iskân faaliyetlerinde bulunmak ister istemez "sağlam bir yürek" ve "pazu gücü"nü de gerektirmektedir. Güvenç Abdal'ın 13. yüzyılda Kürtün merkezli bir inanç ocağı kurduğu düşünülürken onun bu üç kriterde de sahip olduğu kabul edilebilir.

"İyi bir at" kriterine baktığımızda Güvenç Abdal'a ait özel bir atın olduğuna dair herhangi bir anlatmaya rastlanmamaktadır. Garipname içerisinde "iyi bir at" kriteriyle tarif edilen at, Hz. Ali'nin Düldül'ü ve Hz. Hamza'nın Aşkar'ı gibi bir attır (Yavuz, 2000: 431). 13. yüzyılın sosyal şartları düşünülürken bir ata sahip olduğu kabul edilebilir ama bu atın Düldül veya Aşkar gibi binicisi olan kahramanla özdeşleşen bir at olması muhtemel değildir. Güvenç Abdal böyle bir ata sahip olmuş olsaydı muhtemelen suretle bu at etrafında özel bir anlatma oluşması gerekirdi. Bu kriter hakkında sözlü veya yazılı bir vesika olmadığından bu kriter, Güvenç Abdal cephesinde tam bir karşılık bulamamaktadır.

"Özel bir giyim" kriteri Garipname'de şöyle tarif edilmektedir:



At dahı oldu bu kez bir ton gerek  
Kim anuñla örtile karın yürek

Ger ururlarsa kılıçla kesmeye  
Kadı yaydan ok dokınsa geçmeye

Hem görenler heybet ala karşıdan  
Aña karşı durımaya korkudan

Alplaruñ çün berk yarağı olmaya  
Yağı anuñ alpdugını bilmeye

Añsuzın ura anı bir kem kişi  
Kem kişiye basıla muhkem kişi

Pes bişinçi âlet alpa ton-durur  
Alpa alplık adını ton bildürür (Yavuz, 2000: 431).

Bu beyitlerde tarif edilen “ton”un (giyim) örme bir zırh olduğu anlaşılmaktadır. Güvenç Abdal’a ait olduğu düşünülen zırh tam bu tarife uygun bir zırhtır. Güvenç Abdal’a ait olduğu düşünülen zırh ile Güvenç Abdal bu kriterlere uygun bir profil çizmektedir.



Görsel-1 (Kökel, 2013b).

Görsel-2 (Yalçın ve Uysal, 2005).

“İyi bir kılıç” kriteri açısından Güvenç Abdal’a baktığımızda kılıç kullandığına dair müstakil bir anlatma mevcut değildir. Ama Güvenç Abdal’a ait olduğu düşünülen; basit ve gezgin bir dervişten çok muhabrip bir dervişin taşıyacağı türden olan kılıç bu kriteri doldurmaya yeterlidir. “Süngü” ve “yay” taşımak kriterleri Güvenç Abdal cepesinde herhangi bir karşılık bulamamaktadır. Ne sözlü ne yazılı halk anlatmalarında ne de Güvenç Abdal’dan kaldığı düşünülen eşyalar içerisinde bu kriterlere işaret eden bir vesika yoktur. Büyük ihtimal bu tip silahların ana malzemesi olan ahşabın zamanın etkilerine karşı dayanıklı olmaması bu neviden vesikaların günümüze ulaşmasını engellemiştir.



Görsel -3 (Kökel, 2013b).

Görsel -4 (Yalçın ve Uysal, 2005).

Son kriter olarak değerlendireceğimiz “kader birliği ettiği bir arkadaş” için Güvenç Abdal’ın musahipi Sarı Saltuk’u zikretmemiz yerinde olacaktır. Sarı Saltuk hem musahipiliği ile kader birliği etmekte hem de kahramanlığı ile bu kriterin içeriğini doldurmaya yeter bir şahsiyettir.

Değerlendirdimiz bu on kriterin yedi tanesi Güvenç Abdal cephesinde karşılık bulmaktadır. Güvenç Abdal, bu açıdan “Alp, Alp-Eren ve Gazi” rollerini üzerinde taşımaya uygun bir profile sahiptir. Ama Güvenç Abdal hakkında özel olarak kahramanlık menkıbeleri oluşmamıştır. Bulunduğu bölge ve devir itibarıyla Pontus Krallığı’na bağlı tekfurlar ve bunların uzantılarıyla çarpışmalar içinde bulunmuş olabilir lakin Süme Kalesi’nin alınması dışında bunlar ne sözlü ne yazılı bir menkıbe olarak kayıtlara geçmemiştir (Demir, 2012: 85-86).

Anadolu’ya gelen Oğuzlar arasında yerleşik hayatın ve şehir algısının oluşmaya başladığı bu dönemlerde toplumsal iş bölümü neticesiyle tek bir kişilik etrafında toplanan roller paylaşılmaya başlanmıştır (Köprülü, 1986: 65). Bektaşilik açısından bu iş bölümünün derişlik ortak paydası etrafında şekillendiği görülmektedir. Tarikatın her üyesi “derişlik” üst rolüne bağlı olarak kendi ilgi ve istidatlarına veya Hünkar Hacı Bektaş Veli’nin kendilerin uygun gördüğü alt rolleri icra etmeye başlamışlardır. Kolektif bir yapılanma olan tarikat silsilesi içerisinde kimi derişler irşat ve iskân faaliyetleriyle tarikattaki yerlerini belirlerken kimi derişler savaşılıkları, kimileri de pir ve dergâh hizmetiyle tarikattaki yerlerini almışlardır. “Hünkâr’ın Tatarı idi. Bir yere nâme iletmek dilese, giderdi” şeklinde anılan Güvenç Abdal ve “Hazreti Pir’in sırlarına vakıf özel hizmetlerin görür ve İbriktarı idi” diye nitelenen Sarı İsmail gibi derişler hizmet ile ön plana çıkarken “Battal Gazi askerinde bir leşkerin nesebinde idi. İyi kılıç çalar idi. Hünkâr batın kılıcın ona kuşattı” şeklinde zikredilen Kolu Açık Hacım Sultan ve “On iki boydandır. Hünkâr’ın Kılıçdarı idi. Kırk bin eren ile beraberdi. Denizlerde ve karalarda nice gazalar eyledü. Kendüsine tabi abdallar ile çokca diyarlar fethetti” diye bilinen Sarı Saltuk ise gaza ile meşgul olmuşlardır (Altınok, 2003: 185-187).

Alp, Alp-Erenlik ve Gazilik rolü açısından yaptığımız değerlendirme neticesinde Güvenç Abdal'ın bu rolün gerektirdiği yeterliliklere büyük ölçüde sahip olduğu görülmüştür. Ama kahramanlık temelli Alp, Alp-Eren ve Gazilik yapısına uygun menkıbevi anlatmalar oluşmadığı, oluşsa bile günümüze kadar ulaşamadığı için Güvenç Abdal'ın bu rolü tam olarak taşıdığını söyleyemeyiz. Bu şekilde düşüldüğünde toplumsal iş bölümünün de bir sonucu olarak bu rol, Güvenç Abdal cephesinde zayıflarken musahibi olan Sarı Saltuk cephesinde kuvvetlenmiş ve böylece bu rol iki musahip arasında paylaşılmıştır.

#### **4. Bir Aile Çevresinde Taşıdığı Roller**

Güvenç Abdal, Kürtün'e gönderilirken hâlihazırda bir zaviye veya tekkeye atanmamış; Bektaşî tabiriyle orada bir "çerağ" uyandırmakla görevlendirilmiştir. Gönderildiği bu yeni coğrafyada temsilcisi olduğu Bektaşî için temel paradigmalarından biri olan yaşam-üretim-toplum çerçevesinde Kara Ahmed Ağa'nın yanında çalışarak bölge insanına model olmuştur (Kökel, 2013a: 35-36). Güvenç Abdal, Kürtün'den Çanakçı-Karabörk'e geçer, burada bir müddet Kara Ahmed'in arazilerinde çalışır. Kara Ahmed'in kendisine tarla açmak için verdiği araziye çeşitli kerametlerle kısa bir sürede ağaçlardan temizleyince erenlerden olduğu anlaşılır (Kökel, 2013a: 36). Kara Ahmed bunun üzerine kızlarından biriyle evlenmesini ve aralarında akrabalık ilişkilerin gelişmesini ister. Güvenç Abdal, Kara Ahmed'in Emine adlı kızıyla evlenir ve bu evlilikten Hıdır, Ali ve Veli isimli üç oğlu dünyaya gelir (Kökel, 2013a: 69). Güvenç Abdal, kurduğu bu aile etrafında toplum içinde şekillenmiş "eş" ve "baba" olmak gibi iki temel role sahiptir. Balım Sultan ile gelişen mücerretlik kurumunu saymazsak Bektaşîlik aile ve toplum temelinde şekillenen bir tarikattir. Güvenç Abdal, bu rolleri icra ederek hem toplumun hem de tarikatın gereklerini ve beklentilerini yerine getirmiştir. Böylece kendinden sonra adıyla anılacak olan ocağın mensuplarına bir eş ve baba olarak sorumluluklarını yerine getirmelerinin gereğini göstermiştir.

##### **4.1. Eş Rolü**

Eşi Emine Ana ile Güvenç Abdal'ın aralarındaki muhabbet ve sevgi veya bir aileyi oluşturan temel şahıslar olarak oynadıkları roller hakkında ayrıntılı anlatmalar mevcut değildir. Çünkü bu iki insanın asıl amacı Bektaşî öğretisinin özelde Kürtün, genel olarak Doğu Karadeniz Bölgesi'nde yayılmasıdır. Velilerin yaşamlarında; müstakil halk hikâyelerinde ve mesnevilerde karşılaşılan efsanevi aşk öykülerinden ziyade gerçek yaşama yakın insan ilişkileri ve aile hayatı görülmektedir. Veliler çevresinde gelişen anlatmalar ve menkıbeler bu profili destekleyen bir niteliktedir. Güvenç

Abdal'ın bir veli ve toplum önderi misyonuyla eş rolünün gereği olarak sergilendiği yalnız bir davranış kalıbı, sözlü gelenekteki anlatmaların içerisinde kodlanmıştır.

Bir eş olarak bireylerin temel görevi, aile kurumunun devamını sağlamak ve eşlerinin kendilerinden bekledikleri yardımlara ve kendilerine yükledikleri görevlere cevap vermektir. Güvenç Abdal'ın "Şih Pınarı" olarak bilinen suyu çıkarması bu rol çerçevesinde göstermiş olduğu bir davranış kalıbıdır.

Güvenç Abdal'ın eşi Emine Ana'nın ayağında aksaklık olduğu için su taşımakta zorlanmaktadır (Kökel, 2013a: 69). Menkıbeye şöyledir:

"Taşlıca köyüne yerleşen Güvenç Abdal'a bir gün eşi, Emine Ana deden su taşımanın kendisini çok yorduğunu söyler. Taşlıca'da su yoktur ve Emine Ana, Taşlıca'ya her gün Harşit deresinden su taşımaktadır. Emine Ana'nın bu isteği üzerine Güvenç Abdal esasını yere vurarak su kaynağı açar. Güvenç Abdal bir süre suyun topraktan çıkmasını bekler. Kısa süre sonra su çıkar. Güvenç Abdal suya: 'Ya mübarek neredeydin?' diye sorar. Su da 'Yedi defa dolaştım. Sis dağı yol vermedi.' şeklinde karşılık verir." (Kökel, 2013a: 70).

Bu menkıbenin nihayetinde bugün Şih Pınarı diye bilinen su kaynağı oluşmuştur. Güvenç Abdal bu menkıbede bir eş olarak görevini yerine getirmiştir. Hem yaşamın bir temeli olan suyu Taşlıca köyüne getirmiş hem de bir eş olarak ailesinin ve eşinin sıkıntılarını gidermiştir. Böylece hem ocaklılar için hem de Bektaşiler için eşlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmelerinin gereğini göstermiştir.

#### **4.2. Baba Rolü**

Güvenç Abdal, aile kurumu içerisinde hem eş hem de baba rolünü oynamıştır. Bir aile kurumunun asıl amacına ulaşması ve soyun devam etmesi için iyi evlatların yetişmesine ihtiyacı vardır. Bunun için bir baba, hem çocuklarının maddi ve manevi ihtiyaçlarına cevap vermeli hem de çocuklarına iyi bir rol modeli olmalı ve çocuklar kendi sorumluluklarını taşıyabilecek yeterliliğe ulaşana kadar onları gözetmelidir.

Güvenç Abdal'ın Emine Ana ile evliliğinden Hıdır, Ali ve Veli isimli üç oğlu olmuştur. Güvenç Abdal ve oğullarıyla ilgili olan menkıbeyi yukarıda Halil rolüyle çatışması açısından detaylı olarak işlemiştik. Bu bölümdeyse çatışmanın çözüm anında bir babanın tavrı ile oğullarının ondan beklentisi arasındaki gerilim açısından süreç yeniden değerlendirilecektir.

Yukarıda verilen menkıbeye göre Güvenç Abdal, Hacı Bektaş Veli'nin isteğiyle yeniden hizmet için dergâha çağırılmıştır. Bu menkıbede dikkat

edilmesi gereken nokta, oğullarının Güvenç Abdal'dan barınma, beslenme veya korunma gibi maddi bir talepte bulunmamasıdır. Kuvvetle muhtemel Güvenç Abdal dergâha geri döneceği zaman oğulları, bu ihtiyaçları kendileri karşılayabilecek erişkinliğe ulaşmıştır. Oğullarının Güvenç Abdal'dan bir baba olarak bekledikleri şey, manevi olarak kendilerinin üstesinden gelemedikleri babalarının ziyareti için bir makamın olmaması veya belirlenmemesi sorununun çözüme kavuşturulmasıdır. Güvenç Abdal, bu sorunu velilere özgü bir metotla çözmüş; zaman ve mekânın ötesine geçen bir veli yaklaşımı ile "Erenler için her yer mekân her yer mezardır." diyerek bugün Güvende yaylasındaki makam olan yeri işaret etmiş ve oğullarından ayrılmadan önce onlara karşı, baba rolüne bağlı olarak son sorumluluğu diyebileceğimiz davranış kalıbını gerçekleştirmiştir.

Güvenç Abdal aile çevresinde oluşan temel rollerden biri olan baba rolünü oynamıştır. Güvenç Abdal baba rolünün maddi ve manevi gereklilerini yerine getirmiş, oğullarının toplum nazarındaki saygınlığını korumuştur. Böylece toplum içerisinde önceden beri var olan bir rolü oynayarak hem bölge insanı hem de kendini takip eden ocaklıları için iyi bir örnek oluşturmuştur.

## 5. Velayetname İçerisinde Taşındığı Roller

Güvenç Abdal hakkındaki yazılı kaynakların başında Hacı Bektaş Veli'nin menkıbevi hayatının anlatıldığı Velayetname gelmektedir. Güvenç Abdal, Velayetname içerisinde Hacı Bektaş Veli'ye bağlı dervişlerden biri olarak zikredilir. Güvenç Abdal, Velayetname'de hem Bektaşilik tarikatı hem genel tarikat yapılanmaları içerisinde önemli bir ilişki biçimi olan "mürit-mürşit" rollerinin açıklandığı bir anlatımla yer alır. Güvenç Abdal bu anlatımla içerisinde iki rol taşımaktadır: Birincisi menkıbenin geneline yayılmış olan "mürit" rolü; ikinci rol ise menkıbenin sonunda Hacı Bektaş Veli'nin Duhter Banu<sup>1</sup> ile Güvenç Abdal'ı nikâhlanmasıyla oluşan eş rolü. Bu rolleri incelerken giriş bölümünde belirtildiği üzere Kökel ve Duran'ın yayınlamış oldukları metinleri kullanacağız.

### 5.1. Mürit Rolü

Mürit, "Arapça, isteyen demektir. Allah'a vuslatı arzu eden, bir başka deyişle, Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmak isteyen ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir şeyhe (veya mürşide) bağlanan (öğrenci olarak kaydını yaptıran, bey'at eden) kişiye mürid denir." (Cebecioğlu, 2005: 454). Güvenç

---

<sup>1</sup> Ocaklılar arasında Deruhte (bir işi üzerine almak) Banu (Kökel, 2013: 38) diye bilirse de Velayetname'de yer alan menkıbe içerisinde Duhter (kız) şeklinde anılmasına istinaden Dünya Güzeli olarak bilinen Hintli kızın olası adı Duhter Banu olmalıdır.

Abdal, Hacı Bektaş Veli'ye intisap ederek onun müritlerinden olmuş ve onun hizmetin bulunarak onu kendine mürşit bilmiştir. Mürşit; "Arapça doğru yolu gösteren, uyarıcı, irşad eden" (Cebecioğlu, 2005: 455) gibi anlamlara gelir. Güvenç Abdal'ın yer aldığı menkıbe, bu iki rolün açıklandığı diyaloglarla örülmüş bir senaryo gibidir.

Güvenç Abdal açısından baktığımız bu senaryoda belirlemeye çalıştığımız mürit kavramı tasavvuf geleneği içerisinde üçe ayrılır: "1) Mutlak mürid: Şeyhine 'niçin?' sorusu sorarak dili ve kalbiyle itirazda bulunmayan, şeyhinin sözlerine karşı delil istemeyen müride denir. 2) Mücâz mürid: İç ve dışa ait her hususta şeyhinin rey ve iradesi altında bulunan dervişe denir. 3) Mürted mürid: Şeyhine emrettiği, yasakladığı konularda karşı çıkan müridir." (Cebecioğlu, 2005: 454). Güvenç Abdal, menkıbe içerisinde çeşitli dalgalanmalarla bu üç müridin davranışlarını göstermekte ama menkıbenin kırılma anında "pir himmeti" ile yeniden mutlak mürit konumuna yeniden yükselmektedir.

Güvenç Abdal menkıbenin girişinde "Hünkâr Hacı Bektaş Veli Hazretleri'nin hizmet-i aliyyelerinde Güvenç nam bir derviş var idi. Erenlere can-ı gönülden beli dimiş ve hayli er terbiyesi görmüş kişi idi." şeklinde tarif edilir (Kökel, 2013a: 39). Güvenç Abdal bu tarifte "mücaz mürid" in tanımına uygun bir profil çizmektedir. Menkıbenin başlangıcındaki bu kısımda "Erenlere can-ı gönülden beli" diyerek Hacı Bektaş Veli'nin rey ve iradesini kabul etmiş bir derviş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Güvenç Abdal, uzun bir zamandan beri Hacı Bektaş Veli'nin hizmeti ve irşadı altında olsa da bazı anlamlandıramadığı veya geniş anlamda fahmetmek istediği dört kavramla ilgili bir soruyu Hacı Bektaş Veli'ye yöneltir.

"Bir gün erenlere eyitdi: Erenler Şâhı gönlümde bir fikrim var havâlet olursa söyleyeyüm didi. Hazret-i Hünkâr eyitdi: Havâletdür söyle işidelüm didi. Güvenç derviş eyitdi: Aceb şeyh (=mürşid) nedür muhib nedür ve mürîd nedür ve âşık nedür ne dimekdür bize beyan idivirün erenler şâhı didi. Ol mahal Hazret-i Hünkâr eyitdi: Güvenç Abdal kalk yiründen tiz var bir sarrafda bin altın nezirimiz vardır al gel didi" (Duran ve Gümüšoğlu, 2010: 749).

"Lakin ne vilayette, kankı şehirde, nice kimsedür muayyen itmedi. Güvenç Abdal dahi kande gideyim, kime varayım dimedi ve sormadı. Erenlerin nefesini işittikde filhal yerinden kalkup pazvarın giydi destbus idüp asistane kapusından çıktı yola revan oldu" (Kökel, 2013a: 39). "Erenlerün velayetiyle bir gün iki gün üç gün gitti bir şehre yetişdi." (Duran ve Gümüšoğlu, 2010: 751).

Güvenç Abdal menkıbenin bu kısmında “mutlak mürid”in tanımına uygun bir profil çizmektedir. Sorduğu mefhumların cevabını öğrenmek maksadıyla kendisinden istenilen görevi yerine getirmek için yola çıkmadan önce “neden, nereye, kime” gibi sorularla şeyhini yani mürşidini sorgulamamış, ondan ve hikmetinden şüphe etmeden yola çıkmıştır. Hacı Bektaş Veli, daha sonradan kendini de açıklayacağı gibi şeyhlik (mürşitlik) alameti olarak onu üç günde menziline ulaştırmıştır.

Güvenç Abdal, vardığı şehrin Hindistan’ın Delhi şehri olduğunu öğrenir; çeşitli vesileler ve Hünkâr’ın da himmet ile sözü edilen sarrafı bulur. Hünkâr’ın neziri olan bin altını alır, sarraf dergâhın hizmetinde olan dervişler ve Güvenç Abdal’ın çektiği zahmetler için biner altın daha verir. Güvenç Abdal, üç bin altınla Anadolu’ya dönmeye hazırlanır. Bu esnada Güvenç Abdal, Duhter Banu’yu görür; gönlü ona akar, üç bin altını onunla görüşmek için kullanır (Kökel, 2013a: 39-41). Güvenç Abdal ile Duhter Banu’nun görüşmeleri sırasında gelişen olayların anlatıldığı bölüm “mürit-mürşit” ilişkinin açıklanması bakımından önemli bir sahnedir.

“Güvenç Abdal maşukasının nazarına girdi çıkarup üç bin altunu önüne kodu. Kız dahı altını aldı kabul itdi. Muhassıl-ı kelam Şeytan aleyhi’l-la’ne yolına gitmek diledi” (Duran ve Gümüšoğlu, 2010: 751). “Güvenç Abdal kızun yanuna geldükde perdi-i hicabı ara yirden kaldırmak kasd itdükde nâgâh anı gördiler ki divâr yarulup yed-i beyza gibi bir el peyda oldı. Güvenç Abdal’ı gögsinden kakıdı arkası üzre yasladı. Kız bu hali gördükde kalkdı oturdu salavat getürdi. Amma Güvenç Abdal bu hali gördükde aklı başından gidüp bî-huş oldu. Gözin açıp baktı aklı başına geldi. Fi’l-hal kalkup tövbe istiğfar eyledi.” (Kökel, 2013a: 41).

Duhter Banu, bu hikmeti sorar; Güvenç Abdal, Hindistan’a gelişini ve başından geçenleri anlatır; ardından onunla yaşadıkları bu olayı açıklar. “Ol gördüğün el ki pirümün dest-i vilayetleridür ki Rum ikliminden Hindistan’a irişti. Bizüm küstahlığımız ki kendinden destursuz muhalif yola gitdigümüzüze rıza virmedi.” (Kökel, 2013a: 41).

Dergâhtan ayrılırken “mutlak mürid” derecesinde olan Güvenç Abdal, yaşadığı bu olayda şeyhinin emrine asi olmuş ve “mürted mürid” seviyesine gerilemiştir. Mürit rolü açısından statü kaybına uğrayan Güvenç Abdal; niyet ettiği şer iş gerçekleşmeden yine mürşidi olan Hacı Bektaş Veli’nin kerameti ve himmetiyle tehlikeden korunmuş ve böylece iç ve dışa ait her hususta şeyhinin rey ve iradesi altında bulunan “mücaz mürid” seviyesine yükselmiş, tövbe istiğfar ederek de “mutlak mürid” statüsünü yeniden kazanmak istediğini ifade etmiştir. Bu sahnenin yaşanması bize mürşidin

bir müridi nasıl “Hak yola” ulaştıracağını göstermektir. “Cürcânî, mürşidi; doğru yolu gösteren, sapıklıktan önce Hak yola ileten kişi, olarak tanımlar” (Cebecioğlu, 2005: 455). Cürcânî’nin yapmış olduğu tanımdaki “sapıklıktan önce Hak yola ileten kişi” olma davranışı, menkıbede “Şeytan aleyhi’l-la’ne yolına” gitmek dilemeleri ve Hacı Bektaş Veli’nin “dest-i velayetleri” ile onları “Hak yola” iletmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Böylece Hacı Bektaş Veli’nin gerçek bir mürşit olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bir müridin hangi seviyede olursa olsun bir mürşidin gözetimine duyduğu ihtiyaç gösterilmektedir.

Güvenç Abdal kendine gelip Duhter Banu’ya her şeyi açıkladıktan sonra Duhter Banu kendisini Hacı Bektaş Veli’nin dergâhına götürmesini ister. Güvenç Abdal; Duhter Banu ve hizmetçisini alarak Anadolu’ya doğru yola çıkar ve Hacı Bektaş Veli’nin huzuruna gelirler. Onlar Hacı Bektaş Veli’ye ulaşip niyaz ettikten ve Güvenç Abdal getirdiği üç bin altını sunar:

“Kutb-ı âlem Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli hazretleri Güvenç Abdal’un yüzine bakup eyitdi: Abdal hiç hikmeti ve rumuz ne idügün bildin mi ve bu sırrun aslına irdin mi didi. Güvenç Abdal tazarru ve niyaz kıldı eyitdi: Erenler şahu ayan buyurun bilelüm didi. Hazret-i Hünkâr buyurdu ki sen bizden sual eyledin ki şeyh nedür, mürid nedür, muhib nedür, âşık nedür didin. Biz dahi remz ile haber virdük. Mürid sensin ki biz seni bir hidmete gönderdik sen dahi ol vakit kime varayım deyü sormadın gitdin varup menzil-i maksuda yitdin. Muhib ol sarraf dur ki tar vaktinde anun imdadına irüştük sen vardukta bir bahane etmeyüp neziri virdi ve bunca ihsan dahi itdi ve dahi âşık ol kızdur ki bizden bir rumûz-ı velâyet görmekle bize âşık oldu hatta nazarımıza gelmedükçe karâr itmedi. Ammâ şeyhliği biz itdük ki seni âsânlık ile gönderdük gene getürdük gitmekde zahmet çekmedin ve dahi seni kem işden men idüp kutardık didi. Güvenç Abdal tekrar erenlerin kadem-i şeriflerine yüz sürdü özr diledi. Hazret-i Hünkâr ol kisenün agzın açdı. Bin altun çıkarup Güvenç Abdal’ın nazarına kodı. Ol kızı dahi akd-i nikâh idüp Güvenç Abdal’a virdi. Ol ikisi dahi murâdlarına irdiler.” (Kökel, 2013a: 41-42).

Menkıbenin bitiş bölümünde Güvenç Abdal dergâha dönmüş ve mürşidine yeniden ulaşmıştır. Hacı Bektaş Veli, kendisinden yaşadığı olaylardaki hikmeti ve remizleri anlayıp anlamadığını sormuş; Güvenç Abdal, bu remiz ve hikmetleri anlasa bile tekebbürlük etmeyip pirinden “ayan buyurma”sını (açıklamasını) istemiş ve mürşidin iradesine olan teslimiyetini yinelemiştir. Hacı Bektaş Veli, Güvenç Abdal’ın sorduğu dört makam ve hâli açıklarken mürit rolünün Güvenç Abdal’ın kendi şahsında olduğu vur-



gulanmıştır. Hacı Bektaş Veli, şeyhliğinin hikmetini açıklayınca Güvenç Abdal, Hacı Bektaş Veli'nin “kadem-i şeriflerine yüz sürmüş” (ayaklarına kapanmış) ve “mutlak mürid” olduğunu göstermek istemiştir. Hacı Bektaş Veli, Güvenç Abdal'ın bu niyazını kabul etmiş ve ona bin altın vererek ödüllendirmiştir. Burada önemli olan bin altının verilmesi değil, niyazın bir şekilde iltifat bulması ve Güvenç Abdal'ın sergilediği “mutlak mürid” davranışının kabul edilerek menkıbe içerisinde kaybedilen statünün yeniden Güvenç Abdal'a iade edilmesidir.

Tahlilinin yapmaya çalıştığımız menkıbeye göre Hacı Bektaş Veli şüphesiz gerçek bir mürşit, Güvenç Abdal da ona bağlı müritlerin en iyilerinden biridir. Bu menkıbenin ana hareket noktası, Bektaşî geleneği içerisinde bir mürşit ve bir müridin sahip olması gereken davranış kalıplarının açıklanma ihtiyacıdır. Hâlihazırda Velayetname'nin yazılışındaki temel amaç, Hacı Bektaş Veli'nin bir mürşit olarak üstün yönlerini göstermektir. Sarı İsmail, Kolu Açık Hacım Sultan, Pir-âb Sultan, Resul Baba gibi dervişler; Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'da “çerağ” uyandıran halifeleri oldukları gibi aynı zamanda ona tabi olmaları ile de Hacı Bektaş Veli'ye bağlı müritlerdir. Yalnız Güvenç Abdal hakkında oluşan bu menkıbe diğer halifelerin menkıbelerinden farklı olarak özellikle “mürit-mürşit” ilişkisinin açıklanması ve bu rollere bağlı davranış kalıplarının sergilenmesi bakımından ayrıcalıklıdır. Müritlik her dervişte bulunması gereken temel bir roldür, Güvenç Abdal ise bu rolün Bektaşî geleneği içerisindeki ideal karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır. Mürit rolü, Bektaşî geleneği açısından Güvenç Abdal'ın tarihi şahsiyetinde ifadesini bulmaktadır.

## 5.2. Eş Rolü

Güvenç Abdal, Bektaşî tarikatına bağlı bir derviş olarak (özellikle de kendi yaşadığı yüzyıl olan 13. yüzyılda) pek rastlanmayan bir biçimde ilk eşi hayattayken ikinci kez evlenmiştir. Velayetname'de bir kahraman olarak yer alan ve ocaklılar arasında “Dünya Güzeli” olarak zikredilen Duhter Banu ile evlenmiş ve sosyal bir rol olarak ikinci kez eş rolünü oynamıştır.

Güvenç Abdal ve Duhter Banu arasında kurulan evlilik bağı ile ilgili bilgiler, Velayetname dışında herhangi bir yazılı kaynakta bulunmamakta; daha çok sözlü gelenek içerisinde yaşamaktadır. Bugün bu iki tarihi şahsiyetin türbesi, Hacı Bektaş Veli dergâhı içindeki Kırklar Meydanı'nın batısında yer alır (URL-3). Bu türbe, Güvenç Abdal'ın metfun olduğu makam ve ocaklılar için öncelikli ziyaret yerleri arasındadır (Kökel, 2013b: 29).



Görsel-5 (URL-3).

Ocaklılar arasında “Dünya Güzeli” olarak da zikredilen Duhter Banu, Güvenç Abdal ocaklıları için en az Güvenç Abdal’ın ilk eşi olan Emine Ana kadar saygı değer bir kişiliktir. Ocaklılar, onu kendileri için manevi bir ana olarak görmekte ve Emine Ana’ya karşı duydukları “kök anne” duygusunu onun şahsına karşıda hissetmektedirler.

### **Sonuç**

Güvenç Abdal, yer aldığı toplumsal gruplar içerisinde çeşitli sosyal rolleri oynamıştır. Bu rollerin bazıları onun şahsına özgü ve yalnız kendine mahsus roller (Güvenç, Halil rolü gibi) iken bir kısım da hâlihazırda toplum (baba, eş, alp rolü gibi) veya sosyal grup içerisinde (musahip, mürit rolü gibi) şekillenmiş rollerdir. Yapmış olduğumuz rol tasnifinde Güvenç Abdal, sosyal roller açısından yaşadığı çağın gereklerine uygun bir derviş olarak karşımıza çıkmaktadır. 13. yüzyıl Anadolu iskânı döneminde Doğu Karadeniz Bölgesi’nde kendi adıyla anılan Alevi-Bektaşî ocağının kurulması ve tarikatın bölgede kalıcı olması için çalışmıştır. Bunun için Hacı Bektaş Veli tarafından irşat faaliyeti ile görevlendirildiği Çepnilerin sosyal yapısına uygun roller sergilemiştir. “alplık, alp-erenlik ve gazilik rolü”, “eş” ve “baba” rolleri bu çerçevede değerlendirebileceğimiz rollerdir. Savaşçılığa bağlı yetenekleri ile yaşadığı toplumda ve coğrafyada kabul görmüş; kurduğu aile yapısıyla da yaşadığı toplumun bir parçası olmuştur. Böylelikle kendinden sonra bölgede adını ve ocağını yaşatacak soyun var olmasını sağlamıştır.

“Karadeniz Halifesi” olarak Bektaşî tarikatına hizmet etmiş olan Güvenç Abdal, tarihi şahsiyeti etrafında oluşan menkıbelerle de tarikat yapılanması için bazı özel rolleri sergilemiş ve bunların mahiyetinin anlaşılmasına yardım etmiştir. “kapıcı” ve “mürit” rolleri bu kapsamdaki rollerdir. Güvenç Abdal, Bektaşî yazmalarında Kapıcı rolünün tarihi şahsiyeti olarak zikredilmekte ve Güvenç adı çevresinde taşıdığı güven, inanç, sadakat, teslimiyet ve benzeri kavramlar ile bize iyi bir “Cem Kapıcısı”nda bulun-

ması gereken nitelikler hakkında fikir vermektedir. Güvenç Abdal'ın Velayetname'de yer bulmasını sağlayan ve Güvenç adını almasıyla da doğrudan alakalı olan mürit rolü, Güvenç Abdal'ın hem Bektaşî tarikat yapılanmasındaki yerini ve konumunu belirlemekte hem de temel mürit-mürşit ilişkisinin açıklanmasına kaynaklık etmektedir. Onun şahsında bir yandan bir müridin taşınması gereken önemli özellikler gösterilirken diğer yandan bir müridin karşılaşılabileceği nefis sınavları ve mürşit rehberliğinin bir mürit için taşıdığı önem açıklanmıştır.

Alevî-Bektaşîliğin temel uygulamalarından biri olarak değerlendirebileceğimiz musahiplik, Alevî-Bektaşî toplumunun kendi içerisindeki birlik ve beraberliği sağlaması açısından dikkate değer bir kurumdur. Güvenç Abdal, toplumu değiştirip dönüştüren karizmatik bir lider olarak “musa-hip” rolüyle Sarı Saltık ve Güvenç Abdal ocakları arasında günümüzde de varlığını sürdüren organik bir bağ oluşturmuş ve böylelikle her iki erenin adıyla anılan ocakların mensupları birbirlerini sosyal kardeş olarak görmüş ve görmeye de devam etmektedir. Güvenç Abdal'ın adlarıyla taşıdığı roller onun toplumsal gruplar içerisindeki kişisel özellikleri ve davranış kalıplarını göstermektedir. Güvenç Abdal, hem sosyal bir grup olan Bektaşîlik yapılanması hem de genel toplumsal yapılanma içerisinde “Halil” ve “Güvenç” adlarına bağlı rollerin getirdiği yeteneklerle yer bulmaktadır. Bu adların getirdiği yeterlilikler; Güvenç Abdal'ın eş, mürit, musahip gibi diğer rollerinde de başarıya ulaşmasına yardım etmiştir.

Güvenç Abdal hakkında tespit ettiğimiz bu sekiz rol aslında bir üst rol olarak değerlendirebileceğimiz dervişlik rolünü oluşturan bir iskeletin parçalarıdır. Güvenç Abdal, belirlediğimiz sekiz rol çevresinde 13. yüzyılda yaşayan bir Bektaşî dervişinde bulunması gereken belli başlı rolleri sergilemektedir. Eğer 13. ve 14. yüzyılda yaşamış Bektaşî dervişlerinin etrafında oluşan menkıbeler rol açısından analiz edilirse “Erken Dönem Bektaşî Derviş Profili” olarak adlandırabileceğimiz bir prototipe ulaşılabılır. Böylelikle Bektaşîliğin kuruluşundaki derviş arketipi tespit edilebilir. Bu arketip merkeze alınarak hem Güvenç Abdal hem de diğer dervişler açısından ortak derviş paydalarının dışında şahıslara özgü bireysel roller daha net bir şekilde ortaya konabilir.

### **Kaynakça**

Aça, Mehmet, (2000). “Türk Destancılık Geleneğine Bütüncül Yaklaşılma ve Alp Kavramı Üzerine Bazı Yeni Yaklaşım Denemeleri”. *Milli Folklor*, 48: 5-17.

- Akalın, Şükrü Haluk (1987, 1988, 1990). *Ebu'l-Hayr-ı Rumî Saltuk-nâme I-II-III*. Ankara/İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Aktaş Şerif (2011). *Şiir Tahlili*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Altınok, Baki Yaşa (2003). “Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbnâme ve Bu Menakıbnâmede Belirtilen Anadolu’daki Alevî Ocakları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 27: 177-194.
- Âşık Paşa (2000). *Garip-Nâme I/1, I/2*. (Haz. Kemal Yavuz). Ankara: TDK Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi (1942). “İstila Devirlerinde Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”. *Varlık Dergisi*, 2: 279-304.
- Bayat, Fuzuli (2006). *Oğuz Destan Dünyası: Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bozkurt, Fuat (1982). *Buyruk*. İstanbul: Anadolu Matbaası.
- Bozkurt, Fuat (2018). *Türklerin Dini*. İstanbul: Salon Yayınları.
- Cebecioğlu, Ethem (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Çelik, Ali (2002). “Çepnilerin Anadolu’nun Türkleşmesindeki Yeri ve Önemi”. *Türkler Ansiklopedisi*, VI. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 312-323.
- Demir, Necati (2012). “Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesinde Çepni Türkmenleri ile Güvenç Abdal Ocağı’nın Kuruluşu”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 63: 77-110.
- Dilçin, Cem (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Duran Hamiye; Gümüşoğlu, Dursun (2010). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*. Ankara: HBVA.
- Eker, İsmail (2012). “Alevilikte İbadet ve Müsahiplik”. *II. Uluslararası Tarih-ten Bugüne Alevilik Sempozyumu*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları, 169-177.
- Ergin, Muharrem (1964). *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Giddens, Anthony (2005). *Sosyoloji*. (Çev. C. Güzel). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Gökyay, Orhan Şaik (2013). *Dede Korkut Hikâyeleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Kökel, Coşkun (2005). “Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 35: 47-60.

- Kökel, Coşkun (2013a). *Güvenç Abdal Ocaklıları (Tarihsel Süreç)*, I. İstanbul: Güvenç Abdal Arş. Eğit. Kül. ve Tanıtma Derneği.
- Kökel, Coşkun (2013b). *Güvenç Abdal Ocaklıları (Ocaklılara Ait Ziyaretler)*, VIII. İstanbul: Güvenç Abdal Arş. Eğit. Kül. ve Tanıtma Derneği.
- Köprülü, Mehmed Fuad (1986). *Edebiyat Araştırmaları-I*. Ankara: TTK Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Hacı Bektâş-ı Velî”. *İslam Ansiklopedisi*, XIV. Ankara: TDV Yayınları, 455-458.
- Örnek, Sedat Veysi (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özkalp, Enver (2005). *Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Ekin Kitabevi.
- Sümer, Faruk (1993). “Çepni”. *İslam Ansiklopedisi*, XIV. Ankara: TDV Yayınları, 269-279.
- Şemseddin Sâmî (2006). *Kâmus-î Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Togan, Zeki Velidî (1982). *Oğuz Destanı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Türkdoğan, Orhan (1995). *Alevî-Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- URL-1: <http://www.arapcasozluk.gen.tr/index.php?q=چلچل> (Erişim Tarihi: 20.04.2014).
- URL-2: <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/ilim-sehrinin-kapisi-hz-ali-r-a/6072> (Erişim Tarihi: 21.04.2014).
- URL-3: [www.hacibektas.com/index.php?id=hacibektasveli-muze](http://www.hacibektas.com/index.php?id=hacibektasveli-muze) (Erişim Tarihi: 03.05.2014).
- Yalçın Alemdar; Uysal, Başak (2005). “Karadeniz Çepnileri 1: Taşlıcalı Köyü”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 35: 29-36.
- Yalçın Alemdar; Yılmaz, Hacı (2005). “Güvenç Abdal Ocağı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 35: 9-28.
- Yörükkan, Yusuf Ziya (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.



## SOSYAL MEDYA SALGINI: TÜRKİYE'DE KORONA'NIN MİZAHİ YÖNÜ

Social Media Pandemic: Humorous Aspect of Corona in Turkey

İlkyaz YILDIZ\*

### ÖZET

Tıpkı toplumlar ve bireyler gibi gülme ihtiyacı ve bu ihtiyacın dışı vurumu da yenilenen, dönüşen dünyadan etkilenmektedir. Geleneksel mizah şartlara, çağlara ve gelişmelere göre biçim, içerik ve ortam bakımından farklı şekillerde icra edilmektedir. Günümüzde sosyal medya aracılığıyla tamamen dijital ortama taşınan gülme ve güldürme güdüsü toplumun önemli kısmını etkileyen durumlardan, güncel hadiselerden, toplumda görülen aksaklıklardan beslenmektedir. 2020 yılının en önemli hadisesi olan Covid-19 (korona) salgını da özellikle sosyal medya kullanıcıları tarafından paylaşılan şiirlere, fıkralara ve karikatürlere konu edilmiştir. Tüm dünyayı olduğu gibi Türkiye'yi de sosyal, siyasal, ekonomik anlamda etkileyen, binlerce can kaybına yol açan bu hadisenin halk kültürü üzerindeki etkisi mizah sınırlılıkları içerisinde ele alınmıştır. Bu amaçla çalışmada 2020 Mart ayı itibarıyla Instagram, Facebook, Twitter vb. sosyal ağlarda ve bloglarda paylaşılmış korona virüsü konulu şiir, fıkra ve karikatürler incelenmiş ve bunlar güncel mizah kuramlarından "Üstünlük Kuramı" ile ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Yapılan mizahın bireyin kendisini daha güçlü, rakibi ise daha zayıf görme ihtiyacından kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Sosyal medya, korona, mizah, güldürü, salgın.

### ABSTRACT

The need for laughing and the reflection of this need are affected by the renewed, transformed world as it is for societies and individuals. Traditional humour is performed in different forms in terms of form, content and environment in line with conditions, eras, developments. The motive of laughing and making somebody laugh, transferred completely to the digital environment by social media, take their sources from the cases affecting a great part of society, current events, problems seen in the society. Covid-19 (corona) pandemic, the most important event in 2020, has been subjected in the poems, jokes and caricatures shared especially by social media users. The effect of this event, affecting Turkey in social, political, economic respects as well as the whole world and causing thou-

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye. E-posta: ilkyazz.28@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0002-3143-4384.



This article was checked by Turnitin.

sands of loss of lives, on the folk culture were discussed within the borders of humour. In this regard, poems, jokes and caricatures, shared on the social networks such as Instagram, Facebook, Twitter etc. and on blogs as of March 2020 and subjecting corona, were examined and the relationship of these with “Superiority Theory”, one of current humour theories, was attempted to be explained. It was concluded that the humor made stems from the individual’s need to see himself stronger and his opponent weaker.

**Key Words:** Social media, corona, humour, comedy, pandemic.

## Giriş

Mizah, genel olarak komik bir dürtüyle başlayan, gülümseme veya gülme gibi bir tavırla biten, genelde hoşnutluk veren bir deneyim olarak görülmektedir (Yardımcı, 2010: 2). Toplumların mizah anlayışı dönemlerin zihniyetlerine, sosyal ve kültürel kabullere, iletişim ortamlarının durumuna göre değişim göstermiştir. Âşıklık geleneği içerisinde mizah dâhil hemen her konu ile ilgili halk şiirleri, hikâyeler, oyunlar olduğu bilinmektedir. Kuşaktan kuşağa iletilen kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar olarak ifade edilen âşıklık geleneği kültürel mirasın bir unsurudur. Âşık, toplumda kendisinden önce vuku bulmuş ya da kendi zamanında yaşanan kıtlık, yangın, sel felaketi gibi doğa olaylarını, salgın hastalıkları ve benzeri önemli olayları nesilden nesle aktarır (Akay, 2005: 47). Bu aktarım sırasında âşıklar düşüncelerine bazen mizahtan, bazen hicivden, bazen dramdan beslenirler. Özellikle halk şiirinin en uzun örneklerinden olan destanlarda savaşlar ve deprem, yangın, kıtlık, salgın gibi doğal afetler, toplumda iz bırakmış önemli kişiler, toplumun aksayan yönleri, gülünç olaylar konu edilir. Çalışmamız kapsamında özellikle salgın destanlarında değinmekte fayda vardır. Onlarca kişinin ölümüne sebep olan, sosyal ve ekonomik olarak toplumu olumsuz etkileyen, kargaşa ve aksaklıklara yol açan salgınların âşıklar tarafından dizelere aktarılarak uzun uzun anlatıldığı bu destanlar, içerisinde bulunduğumuz elektronik kültür çağında da mizah halk anlatmalarının, gazetelerin, dergilerin, tiyatroların, sinemaların, televizyonların yanı sıra Twitter, Facebook, Instagram vb. sosyal ortamlara taşınmıştır. Bu sanal ağlarda her gün salgın konulu mizahi fıkralar, karikatürler, şiirler, görüntüler milyonlarca insanın erişimine sunulmaktadır. Sözlü mizahtan yazılı mizaha, oradan da elektronik ve dijital mizaha ya da ikinci sözlü kültür ortamı mizahına geçiş sanıldandan daha hızlı gerçekleşmiş ve internet ortamında geleneksel mizaha alternatif olarak farklı bir mizah türü veya kültürü gelişmeye yüz tutmuştur (Özdemir, 2008: 310). Onu en gözde iletişim aracı yapan sebepler zinciri arasın-

da eş zamanlı gerçekleştirebildiği gönderme, alma, üretme, tüketme, yazma ve okuma yetenekleri bulunmaktadır (Bronner, 2009: 25-29). Bu yetenekler sayesinde internet ortamının ve dijital mizahın son derece hızla ve yüksek taleple gelişmesi sonucunda artık yeni bir mizah anlayışı ve onun aktarıcı unsurları ile karşı karşıya olunduğu söylemek mümkündür.

Belirli kalıplardan ve toplumun değer yargılarından uzak olması dolaşısıyla özgür bir ortam sayılabilecek sosyal medyada mizah gülme ve güldürme için bir araç değil, temel amaç haline gelmiştir. Kendisini özgür hissedenden birey her türlü gülme ve güldürme ihtiyacını sosyal medya vasıtasıyla gidermektedir. Özellikle toplumun genelini ilgilendiren olaylar karşısında “caps” olarak adlandırılan resim üzerine yazı eklenerek oluşturulan imgelerle, çeşitli videolarla ve mizahi sözlerle/şiiirlerle eğlenme ve eleştirme gerçekleştirilmektedir. Bugün artık sosyal medya erişimi olan bütün kullanıcılar tarafından mizah üretimi yapılı hale gelmiştir.

Türkiye’de ilk hastası 2020 yılının Mart ayında görülen COVID-19 isimli virüsün oluşturduğu salgın da kuşkusuz “sosyal medya mizahı” içerisinde yerini almıştır. Mizah sosyal, siyasal, kültürel, cinsel ve ekonomik baskı altında bulunan; yenilgi ve çöküş ve parçalanma gibi fizikî anlamda güç kaybeden insan ve toplumların başvurduğu en etkili gizli silahtır (Öğüt Eker, 2009: 29). Toplumun tümünü etkilemesi ve yıkıcı gücü bakımından İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra yaşanmış en büyük olay olarak nitelendirilen bu salgın, binlerce insanın kaybına yol açan acı yüzünün yanı sıra güldürü amacıyla sosyal medyada şiiirlere, fıkralar, karikatürlere konu olmuştur. Gülme, bir kendi kendini kutlamadır; her şeye karşı olan bütün bu savaşımında, kendimizi bir başkasından ya da daha önceki durumumuzdan daha iyi görme duygusu üzerinde yükselmektedir (Morreall, 1997: 10-11). Korona virüsle savaşılan bu dönemde yapılan mizah bireylerinin üstün çıkma güdüsünün açığa çıkışından başka bir şey değildir. Özellikle sosyal medyada, salgının ilk günlerinden itibaren halk şiiiri tarzında yazılmakla beraber yaratıcısı belli olan veya ilk üreticisinin tespit edilememesi dolaşısıyla anonimleşmiş birçok şiiir tarafından paylaşılmıştır. Sanal toplumun oluşturduğu sanal araştırma alanından, sanal kaynak kişilerden elde edilen bu ürünlerin toplumsal öneminin, kimliğinin, toplumdaki işlevinin ortaya çıkarılmaması durumunda çevrimiçi ortamın süreksiz bir parçası olarak kalacağı açıktır. Kesin olarak belirtmek gerekir ki salgının sona ermesinin ardından “salgın mizahı” da şekil değiştirecek hatta belki aynı etkiye sahip başka bir salgına kadar tamamen ortadan kalkacaktır. Bu nedenle çalışmada ortaya koyulan ürünler salgın döneminin eğlence ve eleştiri anlayışını, son derece trajik bir durumun internetin sağladığı anonimlikten fay-



dalanılarak mizaha dökülmesini, bireylerin salgın karşısındaki tutumlarını hatta “salgın edebiyatı”nı yansıtması bakımından son derece önemlidir.

Mizahın kökeninde eğlence ve hoşgörünün yer aldığını ifade eden Ferit Öngören her gülmenin mizahı ilgilendirmediği gibi her mizah ürününün de insanı güldürmeyeceğini belirtir ve mizahın fıkra, mizahi hikâye, mizahi şiir, karikatür, kukla ve komedi gibi değişik türlerde ortaya çıktığını ifade eder. Öngören’e göre mizahın fıkra, şiir, hikâye gibi türleri söze dayalı; karikatür, kukla ve komedi gibi türleri ise görüntüye dayalı olduğundan dolayı mizahı “söze dayalı” ve “görüntüye dayalı” olmak üzere iki ana bölüme ayırmak uygun olacaktır (1983: 11-19). Modern mizah teorileri ise mizah araştırmalarında yaygın olarak kullanılmakta ve gülmeyi oluşturan alt nedenleri, gülünç olana verilen tepkinin kaynağını psikolojik ve toplumsal çıkarımlarla açıklamaktadırlar. Elbette sözünü ettiğimiz ürünleri tek bir kurama mal etmek, dar kalıplara sokmak, keskin çizgilerle sınırlılıklarını belirlemek doğru değildir. Ancak önemli olan toplumun genelini son derece ciddi şekilde etkileyen, tüm dünyanın karşılaştığı en önemli sorunlardan birisi olan bu salgın karşısında geleneğin devamlılığını, kültürel köklerden kopamayışı, ürünlerin toplumsal işlevlerini ortaya koymaktır.

### **Mizah Unsuru Olarak İncelenen Manzum Ürünlerde Korona Virüs**

Çalışmada ele alınan ürünler âşık meclislerinde, ozan atışmalarında, köy kahvelerinde icra edilen şiirlerin, anlatılan fıkraların dijitalleşmesi ve sosyal medyaya taşınması hatta daha genel bir ifadeyle “geleneğin popülerleşmesi” durumuna örnek teşkil etmektedirler. Günlük hayatın vazgeçilmez bir parçası olan internet; kökü geçmişte olan bazı geleneklerin devam ettirildiği, bazen yeni sanal geleneklerin oluşturulduğu ve halk bilimi ürünlerinin aktarıldığı yeni bir sahadır. W. J. Ong, elektronik teknolojiyle birlikte hayatımıza giren telefon, radyo, televizyon ve çeşitli ses kayıt araçlarının bizleri ikincil sözlü kültür çağına soktuğundan bahseder (Ong, 2010: 161). Günümüzde ikincil sözlü kültür çağının en önemli ortamı sosyal medyadır. Farklı coğrafyalardan, farklı düşüncelerden, farklı ruhsal durumlara, farkı duygu dünyasına sahip bireylerin bir araya gelerek kültür alışverişinde bulunduğu “son dönem sosyal medya” bağlama, haber alma, mesaj gönderme, iletişim kurma, öğrenme-öğretme işlevlerinin yanı sıra geleneği devam ettirme, geleneği dönüştürme, genç kuşaklara aktarma, güldürme ve eğlendirme yani mizah boyutlarıyla elektronik kültür ortamının çok ötesinde tutulmalıdır. Halk biliminin yayılması, araştırma sahalarının genişlemesi, zengin ürün sunması açısından da sosyal medya oldukça önemli bir ortamdır. Ücretsiz, anlık, değişime açık ve kalabalık olan bu ortamda sınırsız, sınıfsız ve cinsiyet ayrımı olmaksızın yapılan mi-

zah, zaman zaman ucu halk edebiyatına dayanan ürünlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Yukarıda söylediğimiz gibi tüm dünyayla birlikte ülkemizde de görülen Covid-19, sosyal medya mizahı içerisinde kendisine yer bulmuştur. Salgının Türkiye sınırlarına ulaşması ve etkisini arttırması ile sosyal medyada paylaşılmaya başlanan ilk gülmece nitelikli şiir şudur:

“Oy Korona Korona  
Herkes girsin horona  
Horona girmeyenler  
Yesin sizi Korona

Eller çok yıkanacak  
Dirseğe hapşurulacak  
Sarılmak öpüşmek yok  
Uzaktan bakılacak” (URL-1).

Mâni tarzında yedili hece ölçüsü ile oluşturulmuş bu şiirde geleneksel halk şiiri etkisi çok net bir şekilde görülmektedir. Normal şartlarda bir âşığın, ozanın icra ettiği, âşıklık geleneğinin en çok yaratılan ürünü olan halk şiirinin konusu değişmiştir. Biçim olarak alışılmış halk şiiri kalıplarına uyulan bu şiirin içeriği tamamıyla farklılaşmış, güncel ve sosyal bir konu olan korona (Covid-19) şiirde yerini almıştır. “Geleneği güncellenmesi” şeklinde ifade edebileceğimiz bu durum çalışma boyunca incelediğimiz bütün ürünlerde kendisini göstermektedir.

Şiire salgından kaynaklanan korku, endişe, panik değil mizah ve eğlence duyguları hâkimdir. İlk dörtlük giriş niteliğindeyken ikinci dörtlükte esas anlatılmak istenen noktalara dikkat çekilmiş, salgından korunmanın yolları üzerinde durulmuştur. Elleri sık sık yıkamak, hapşırma sırasında ağız kapatmak ve sosyal mesafeyi korumak şiirde verilmek istenen ana mesajdır ve bu mizahi bir üslupla anlatılmıştır. Aşağıdaki şiir ise yukarıdaki şiirin bir çeşitlenmesi olarak kabul edilebilir:

“Virüs gelmiş Korona  
Yârim girmiş horona  
Acaba bizi de çeker mi  
El sallasak drona

Virüs kaptım Korona  
Yaşar mıyım sor ona  
Gurbette bir yârim var  
Ben ölürsem kor ona” (URL-2).

Mizah ile ilgili yapılmış tanımlamalardan yola çıkan D. H. Monro, mizah kuramlarını “uyuşmazlık, kısıtlamadan kurtulma, dengesizlik ve üstünlük” (Feinberg, 2014: 279) başlıkları altında toplamıştır. Özellikle “üstünlük kuramı” mizah araştırmalarında yaygın olarak kullanılmıştır. Bu kuramda mizahın neden olduğu gülme eylemi üstünlük duygusuyla ilişkilendirilmiştir. Üstünlük kuramına göre önemli olan bireyin karşısındaki nesneyi, kişiyi, cismi yani mizahın ikinci kahramanını geçme isteğidir. Bu amaçla mizahi ürüne yerleştirilen zekâ, algı, birikim, güç gibi unsurlarda diğerine karşı üstünlük gösterme amacı baskındır. Birey gülünecek duruma düşmez ve üstünlük gayesinin yarattığı duyguyla hareket eder ancak komik duruma düşen diğer şeye karşı oluşan ve gelişen gülme, alaya alma eylemi mizahın esas noktasını oluşturur. Bu tür mizahta kızdırma, öç alma ya da istenmeyen tavrın değiştirilmesine yönelik bir eylem söz konusudur. Özellikle, üstün olma ya da öç alma duygularıyla gerçekleşen eylem, karşı tarafa zarar vermeyi hedefler. Bu zarar ince bir zekâ ve hesabın ürünüdür. Özellikle kendisinden öç alınmak istenen güç, küçük düşürülür, ona her şeyin kuvvetle çözülemeyeceği mesajı verilir (Bayraktar, 2012: 267). Aşağıdaki örnekte de milyonlarca insana bulaşan, binlerce kişinin ölümüne sebep olan korona virüs karşısında çaresiz olmasına rağmen birey kendisini üstün görmektedir. Onu küçük düşürmek, alay etmek bireyin kendisini üstün ve güçlü hissetmesine yardımcı olmaktadır. Din, dil, ırk, mezhep, cinsiyet ayırmadan bütün dünyayı etkisi altına alan virüsün “Türk gücü”nden korkacağı ifade edilmektedir. Üstün çıkma güdüsü “Türk’ün üstünlüğü” vurgusu ile açığa çıkmaktadır. Bu bakımdan şiirde geçen “ey korona sen kimsin” sözü şiirin mizah noktasını oluştururken üstünlük kuramıyla açıklanabilir.

Halk şiiri geleneği içerisinde oluşturulmuş bu şiirde de koronanın ölümcül etkisi “gurbetteki sevgili” motifi ile birleştirilmiştir. Ayrıca içerisinde bulunduğumuz çağın önemli teknolojik gelişmelerinden birisi olan “drone” da şiire yerleştirilmiştir. Ayrıca sosyal medyada paylaşılan güldürücü bazı şiirlerde argo, küfür, müstehcenlik unsurlarının öne çıktığı da görülmektedir. Bunun yanı sıra özellikle genç kesim arasında yaygın olan sokak ağzı da korona ve gülme ihtiyacı ile harmanlanarak şiirlere yansıtılmıştır. Aşağıdaki şiirde geçen “be hacı” ve “ey korona sen kimsin” kullarımları buna örnektir:

“Hilal tekniği ile geliyor  
Herkes korku saçıyor  
Ama Türk’ün gücünden korkuyor  
Ey korona sen kimsin

Kellepaça sirke bunun ilacı  
Durma ye bol bol acı  
Elbet bir gün ölücez be hacı  
Ey korona sen kimsin” (URL-3).

Ayrıca halk biliminin önemli araştırma alanlarından olan halk hekimliği de Covid-19 merkezli gülmece şiirlerinde açıkça görülmektedir. Yukarıdaki şiirde yer alan “kelle paça içmek” ve “bol bol acı yemek” halk arasında hastalığı önlemesi hatta hastalığı tedavi etmesiyle, bağışıklık güçlendirmesiyle bilinen antibiyotik niteliğinde uygulamalardır:

“Korkar olduk gezmeye  
Kahve koydum cezveye  
Yüklen evde meyveye  
Bir kar yağsa kırılır corona virus

Ne sandın sen ölmeyi  
İhmal etme yürümeyi  
Al çantayı yanına burberry  
Temiz havada kırılır corona virus” (URL-4).

Bu şiirde de iyileştirici gücüne inanılan geleneksel sağaltma yöntemlerinden “bol bol meyve yemek” tavsiye edilmiştir. Ayrıca şiirde de yer verildiği gibi soğuk havanın virüsü, bakteriyi genel olarak mikrobu azalttığı, öldürdüğü de yaygın bir inanıştır. Tıpkı daha önce verilen örnekte yer alan ve insansız hava araçlarından biri olan “drone” gibi bu şiirde de dönemin panoraması niteliğinde “burberry çanta” simgesi karşımıza çıkmaktadır. Genele oranla fiyatı oldukça yüksek olan bu çanta, “Köy yanarken deli taranır” atasözünün tam karşılığı olarak şiire yerleştirilmiştir. Yapılan kısıtlamalara, alınan önlemlere rağmen bazı insanların duyarsızlığı, tedbirlere riayet etmeyişi “salgının ortasında kolunda popüler bir çanta ile sokaklarda dolanarak ölüme davetiye çıkaran birey” simgesiyle aktarılmış ve “ne sandın sen ölmeyi” vurgusu ile güldürme işlevi yerine getirilmeye çalışılmıştır.

İnsanlar kendilerini üstün görüp başkaca şeylerin zayıflıklarına veya şanssızlıklarına gülmesi üstünlük kuramının sınırları içerisinde değerlendirilmektedir. Aşağıdaki örnekte de “sana maske çare mi/yaktın ciğer paremi” sözü aslında virüs karşısında sağlıklı bireyler kadar şanssız olmayan hastaların mizaha yerleştirilmesi ve buna gülünmesi durumuna örnektir. Onca kaybın ardından “ciğeri yanan” birey bunu trajikomik, mizahi bir bağlam içerisinde dile getirmektedir. Vaka sayısının artması ve daha ciddi

kısıtlamaların başlaması ile mizah üretiminde de ikinci bir dalga başlamıştır. Bu aşamada tamamen farklı yeni ürünlerin ortaya konulduğu ya da var olan şiirlerin korona temasına uygulandığı görülmüştür. Toplum bu dönemden itibaren salgına değil güldürme becerisine odaklanmış, Twitter gibi sosyal paylaşım sitelerinde geleneksel âşık atışmalarına benzer şiir yarışmaları yapılmış, en fazla “beğeni” alanlar en başarı olanlar kabul edilmiştir. Korona temalı şiirlerde virüsün ilk ortaya çıktığı nokta olan Wuhan şehri, genelde ise Çin Halk Cumhuriyeti esas hedef olarak seçilmiştir:

“Geldin uzak yerlerden  
Yıkanmayan ellerden  
Artık sen de dillerden  
Düşmez oldun corona

Çıktın Wuhan ilinden  
Anlamayız dilinden  
Ta Allah’ın Çin’inden  
Çıkıp geldin corona

Sana maske çare mi?  
Yaktın ciğerparemi  
Yarasa mı fare mi?  
Nerden çıktın corona” (URL-5).

Karşılaşılan zor durumlarda, mücadele edilen çıkmazlarda köküne dönme, geleneğe tutunma ihtiyacının en bariz dışavurumu olan salgın döneminde yazılmış bu şiirler, halk şiiri geleneğinin o kadar içerisinde ki bazılarının bizzat âşıklar tarafından yaratıldığı görülür. Toplumun sesi olan, şiirlerinde ve destanlarında toplumu etkilemiş olaylara da yer veren âşıkların korona salgını gibi büyük bir hadiseyi işlemeleri elbette kaçınılmazdır. Aşağıda yerilen şiir çalışmada aktarılan ilk yaratıcısı tespit edilememiş, sanal kaynak kişilerden elde edilmiş diğer şiirlerin aksine en azından üreticisinin isminin tespit edilebildiği iki örnekten birisidir. “Âşık Şifai” ismiyle yayımlanan bu şiirde de tıpkı yukarıdaki şiir gibi Çin hedef alınmış, salgının ne kadar geniş bir coğrafyaya yayıldığı göz önüne serilmiştir:

“İki günde gündem oldu  
Yayıldı hep dizi dizi  
Sakin bulaştırma bizi  
Sen neymişsin be Corona

Wuhan’dan Washington’a

Duyanlar hep kaldı dona  
Sakın buraya uğrama  
Bırak bizi be Corona

Çinliler yer yarasayı  
Çorba yapmaz pırasayı  
Salladılar piyasayı  
Sal bizi artık Corona.” *Âşık Şifai* (URL-6).

Mizahın amaçlarından biri de toplumu eğitmek ve olması gerekene uymayanı cezalandırmaktır. Mizah, toplum tarafından toplum dışı bireye verilen düzeltici cezadır. Gülmede her zaman, açıkça ifade edilmeyen, komşumuzu aşağılama ve bunun sonucunda da onu düzeltme amacını görürüz (Koestler, 1997: 40). Gülme her şeyden önce bir düzeltmedir. Utandırmak için var olduğuna göre kendisine gülünen kişi üzerinde üzücü bir izlenim bırakmalıdır. Toplum kendisine karşı saygısızca davranışların öcünü gülme ile alır (Bergson, 2006: 102). Aşağıda verilen şiir de Çanak-kale'nin Yenice ilçesine bağlı Oğlanalan köyünün muhtarı Mustafa Seyhan tarafından yazılarak “Muhtarı” mahlasıyla sosyal medyada paylaşılmıştır. Yaratıcısının bilinmesi bakımından önemli örneklerden bir diğeri olan bu şiirde sosyal mesafeye uymayan, evlerinde kalmayan köylüye yani komşularına muhtarın sitem ettiği görülmektedir. Uyarılara kulak asmayan köylünün durumu mizahi bir üslupla anlatılmıştır. Tıpkı Koestler ve Bergson'un söylediği gibi bu şiirle gülüneni utandırarak hatta aşağılayarak düzeltmek, bırakılan üzücü etkiyle doğru olana ulaştırmak amaçlanmıştır. Muhtar, köylüyü küçük düşürür, alay eder ve cezalandırır. Böylece köylünün yanlış tutum ve davranışlarını düzeltmek hedeflenir. Bu örnekte mizah eğitici bir araç olarak kullanılmış, toplumun hatalı davranışlarına dikkat çekmek istenilmiştir:

“Köylüye diyorum çıkma evde otur  
Aman ha bunun hapı ve şurubu yoktur  
Gitsen de hastaneye bulamazsın doktor  
Evde kal köylüler üzmeysin şu Muhtarı

Evde kal dedikçe köylü dışarıda geziyor  
İnsan bunları her gün uyarmaktan beziyor  
Vatandaş laf anlamaz Muhtarı çok üzülüyor  
Evde kal vatandaş üzmeysin şu Muhtarı

Yine meydanda toplanmış şen şakrak hepsi

Çayları doldurmuş üstüne elinde tepsi  
İnsanlara gel de gösterme sert bir tepki  
Evde kal ey halkım üzme şu Muhtari

Hasta etmeye yeter virüsün azıcık miktarı  
Sonra bulamazsın hem eczane hem aktarı  
Ne kadar uyarsak da dinlemezler ihtarı  
Evde kal Oğlanaları üzmeşu Muhtari” (URL-7).

Uyumsuz olan her şey gülünç değildir. Önemli olan mizah içerisinde beklenenden farklı bir sonuçla karşılaşmaktır. Beklenen ve gerçekleşen farklı olduğu durumlarda gülünç olan meydana gelir. Korona virüs konulu şiirlerde gülmece unsuru o kadar güçlü işlenmektedir ki olayın acıklı yanı ikinci planda kalmaktadır. Bu ürünlerde genellikle beklenenden farklı sonuçlanan olaylarla gülmece yakalanır. Aşağıdaki şiirde soğuk ve ürkütücü bir kavram olan “otopsi” beklenenden farklı olarak mizahi bir üslupla aktarılmış tedbirlere uymamanın sonuçları, virüsün ve yaşanan sıkıntılı günlerin etkileri üzerinde durulmuştur. “Sonunda yapmasalar bari otopsi” söylemi öncesinde aktarılan olumsuz durumların beklenenden farklı hatta gülünç sona bağlanılmasını sağlamıştır:

“Bu virüs neyin nesi  
Gelmedi bunun gibisi  
Hepimiz yedik ev hapsi  
Sonunda yapmasalar bari otopsi

Geçmiyor günlerin böylesi  
Gelip gitmiyor birisi  
Bana bir şey olmaz diyor kimisi  
Sonunda yapmasalar bari otopsi

Bilmiyorum bu geçen kaçınıcı cumartesi  
Tükeniyor hepimizin yavaş yavaş enerjisi  
Kalmadı sağlıktan başka hiçbir şeyin albenisi  
Sonunda yapmasalar bari otopsi

Yenileniyor sürekli sayı bilgisi  
Gerekıyor bir an önce aşının üretilmesi  
Yok mu bunun bir hal çaresi  
Sonunda yapmasalar bari otopsi

Köpürtmekten kalmadı el derisi  
Bu iş oldu ölüm kalım meselesi  
Hepimizin öbür tarafa ermesi  
Yakındır bak bu gidişle benden demesi” (URL-8).

Şiirlerde salgının olumsuz sonuçlarına da yer verilmekle birlikte konuyu ele alış tarzı dikkat çekicidir. Sosyal bir mesele, mizah çatısı altında okuyucuya sunulmuştur. Korkan, acı çeken, zor duruma düşen, çıkmaza giren bireyler, bu hislere sebebiyet vereni gülerek cezalandırırlar. Onunla alay etmek intikam almanın dolayısıyla üstün hissetmenin bir yoludur. Aşağıdaki şiirde yaşlı genç ayırmadan herkese bulaşan ve pek çok kişinin ölümüne yol açması dolayısıyla can alan Azrail’e benzetilen korona virüse karşı bireyin çaresizliği görülmektedir. Maske takılmasına, tedbir alınmasına rağmen öpüşmek, sarılmak, temas etmek gibi durumlarda bulaşıcılığı artan virüse karşı mizah yoluyla rahatlama, üstün çıkma sağlanmıştır.

“Maske taksak keser mi  
Öpüşmeynen geçer mi  
Yaşlı genç seçer mi  
Bu korona vürüsü

Azrail oldu can aldı  
Nice gözlere yaş çaldı  
Yarasa aşıyla baş kaldı  
Bu korona vürüsü” (URL-9).

Mizahi ürünlerin büyük çoğunluğu bireyi ve toplumu eğitime amacıyla kullanılan araçlardır. Gerek fıkralarda, şiirlerde, hikâyelerde gerekse karikatürlerde, tiyatrolarda, kuklalarda ve geleneksel oyunlarda kullanılan mizahla değişen, çarpıklaşan, kaybolan değerlere ve gidilmesi gereken doğru yollara dikkat çekmek hedeflenir. Aşağıdaki şiirlerde de benzer bir durumla karşılaşılmaktadır. Bugün hala çaresi bulunamamış, aşısı geliştirilememiş olan virüse karşı “hikmet” panzehir olarak gösterilmiştir. Ayrıca virüsün çıkışı ile ilgili yaygın inanışlardan birisi Wuhan hayvan pazarlarında satılan yarasaların tüketilmesidir. Bu nedenle sosyal medyada gülme ve güldürme amacıyla paylaşılan karikatürlerin, şiirlerin, mizahi sözlerin çoğunda “yarasa çorbası” simgesi yer almaktadır. Bu şiirde geçen “kaynar suya yarasa/azıcık da pırasa” sözleri virüsün ortaya çıkışı ile ilgili anlatılanlara bir göndermedir. Salgının ülke ekonomisi ve kişiler üzerindeki etkisi “diz çöker bu millet/ korona virüsüne” dizeleriyle ifade edilmiştir:

“Kaynar suya yarasa  
Azıcık da pırasa



Ne yapsın bu borsa  
Korona virüsüne” (URL-10).

“Panzerim yolum hikmet  
Sözüme itibar et!  
Diz çöker bu millet  
Korona virüsüne” (URL-11).

Salgını gülünç bir şekilde anlatan şiirlerin bir kısmı tamamen özgün ürünlerken bir kısmının da var olan ve çok bilinen halk şiirlerinin, fıkraların korona virüsüne uyarlanması ile ortaya çıktığını daha önce belirtmiştik. Aşağıdaki örnek de çok bilinen ve “tak sepeti koluna/ herkes kendi yoluna” dizeleriyle başlayan mânilerin korona virüsüne bir uyarlamasıdır. Aynı dizelerle başlayan başka mânilerin aksine bu şiirde gitmesi beklenen sevgili, arkadaş veya dert, kötü şans değil bir virüştür:

“Aldım sazi elime  
Vurdum teline teline  
Seni mâni yaparım  
Korona gelme evime

Çin'den düştü yollara  
Gitti dünya turuna  
Komşu komşu dolana  
Bizden irak olasin

Panzehirin buluna  
Kimse ölmesin uğruna  
Tak sepeti koluna  
Haydi Corona yoluna” (URL-12)

İleri teknolojiden yararlanan pek çok kültürde ve alt kültürde, derece derece, hâlâ birincil sözlü kültürden kalma düşünce biçimlerine rastlamak mümkündür (Ong, 2010: 24). Günümüzde aktif olarak milyonlarca kullanıcıya ev sahipliği yapan, ileri iletişim teknolojisinin gözde ürünü olan sosyal medyada söz oyunlarının, mizahi unsurların, sembollerin ustaca kullanıldığı sözlü kültürden kalma geleneksel halk şiiri örnekleri güncel konularla sentezlenerek paylaşılmaktadır. Hece ölçüsü ile oluşturulan, geleneksel halk şiirinin kafiye şemasına sahip olan bu örneklerde ele alınan yeni konu korona virüştür. Sosyal, bireysel, toplumsal, siyasal, ekonomik açıdan büyük etkileri olan virüs gerçeği bu şiirlerde mizah aracılığıyla işlenir. Normal şartlarda toplumu böyle derinden yaralayan bir hadiseye karşı

ciddiyetsizlik hoş karşılanmazken sosyal medyada mizah amaçlı paylaşılan ürünler tepkiyi değil hoşgörü ve gülme refleksini yaratır. Mizaha karşı tutumun değişmesi üstünlük kuramı çerçevesinde değerlendirilen güç gösterme, öç alma, baskın çıkma, alay ederek rahatlama güdüleriyle açıklanabilir. Aşağıda görüldüğü gibi bu şiirlerden virüsün Wuhan'dan tüm dünyaya yayıldığı, tedavisi bulunmadığı için geleneksel ve dini yöntemlere başvurulduğu sonuçları çıkarılabilir:

“Wuhan'dan çıktı yola  
Tahran'da verdi mola  
Panzehir mi tarhana  
Korona virüsüne

Sınır tanımaz serbest  
Kırk iki millet derdest  
Çare olur mu abdest  
Korona virüsüne” (URL-13).

### **Mizah Unsuru Olarak İncelenen Fıkralarda Korona Virüs**

Eğlenme ve eğlendirme ihtiyacının en belirgin şekilde karşılandığı türlerden biri olan fıkralar kısa yapılarına karşın kuvvetli mizah unsurları barındırırlar. Bireyi güldürecek, eğlendirecek, şaşırtacak unsurlar fıkralara özenle yerleştirilir. Günümüzde sosyal medya kullanımının artmasıyla birlikte geleneksel “fıkra anlatma” yerini “fıkra paylaşma” eylemine bırakır. Fıkraların ardında yatan tek dürtü gülmedir. Kendi zaferimizin hoşumuza gitmesi, herhangi bir uyumsuzluğun bizi güldürmesi, biriken enerjinin serbest bırakılması gibi tüm bu iyi duyguların gülmeye yol açtığını belirten Morreall, özellikle iyi yöndeki psikolojik bir değişimle, aniden ortaya çıkan değişiklikler üzerinde durmuştur (Morreall, 1997: 58-59). Tüm dünyayı psikolojik ve sosyolojik anlamda aniden değiştiren korona virüsün de güldürünün temel aracı olan fıkralarda yer aldığını açıkça söyleyebiliriz. İşte bu korona virüs temalı modern fıkralar, Türk sosyal medya sahasında birçok kullanıcı tarafından paylaşılmıştır:

“Eskiden yerinde duramayan karım son günlerde seyahat etmek istemiyor. Artık hiçbir şey satın almıyor çünkü aldığı her şey Çin'den geliyordu. En önemlisi de şu: Tüm zamanını ağzı kapalı bir maske içinde geçiriyor, hiç konuşmuyor. Bu bir virüs değil, bu bir nimet dostlar!” (URL-14).

Yukarıda aktarılan fıkrada tıpkı Dede Korkut'un mukaddimesinde olduğu gibi evinde durmayan, tutumunu bilmeyen ve daima şikâyet eden

kadın tipi eleştirilmiştir. Yüzyıllar önce bir soylama aracılığıyla yapılan eleştiri bugün neredeyse tamamen aynı şekilde bir fıkrada yerini almıştır. Bu fıkrada korona virüs ile mücadele kapsamında evinden çıkamayan, istediklerini alamayan ve maske takmak zorunda kalan kadın nimet kadar değerli bir şey olarak görülmüştür. Dünyanın hemen her yerinde çok fazla harcama yapan, çok fazla konuşan bireyler hoş karşılanmazlar. Burada amaç tıpkı daha önce aktardığımız Oğlanalan köyünün muhtarı Mustafa Seyhan tarafından yazılan şiirde olduğu gibi eleştirerek eğitmek, yanlış davranışları düzeltmektir. Fıkralar bir taraftan doğruları göstererek eğitme/öğretme işlevi görürken, bir taraftan da yanlış tutum ve davranışları eleştirme/yerme işlevi taşır (Gökşen, 2002: 71). Bütün toplumlarda yer alan bu kadın tipinin yanlış davranışlarının mizahın altında yer alan eleştiri vasıtasıyla değiştirilmesi gülmenin yararlılık işlevini yerine getirmektedir. Gülmeyi anlamak için onu doğal ortamına, yani topluma yerleştirmek gerekir. Özellikle gülmenin toplumsal bir işlevi olan yararlılık işlevini belirtmeliyiz. Gülme birlikte yaşamının kimi gerekliliklerine yanıt vermeli, toplumsal bir anlam taşımalıdır (Bergson, 2006: 13).

“Korona virüs tahlili pozitif çıkan adam eve geldi ve masanın başına oturup sayfalar dolusu bir liste hazırladı. Karısı, ‘Nedir Allah aşkına saatlerdir yazdığın o şey’ diye sorunca şu yanıtı verdi: ‘Virüs kapmışım. Öpüşüp helalleşeceklerimin listesini yazdım.’ (URL-15).

Başta Descartes olmak üzere pek çok düşünür gülmeyi kötülüğe karşı kayıtsız olduğumuzda veya ondan zarar gelmeyeceğini anladığımızda meydana gelen sevinç olarak görmektedirler (Türkmen, 1990: 362). Aktarılan bu fıkrada da korona virüs bulaşan adam kendisine gelecek zararı değil öpüşerek virüsü bulaştırmak istediği düşmanlarını düşünmektedir. Fıkrada bizi şaşırtan son, belli bir davranış mantığına uygun olmamakla beraber, başka bir davranış mantığı içinde tutarlı olmak zorundadır (Köstler, 1997: 14). Öleceğini düşünen adamın vasiyet yazması, mektup yazması mantıklı karşılanabilirken öpüşerek virüsü bulaştırabileceği kişilerin listesini yapması gülme eylemini açığa çıkarır. Hayata olumlu bakabilme, stresi azaltıp iletişimi geliştirme, akıl ve ruh sağlığını koruma, sorunlarla baş etme, stresin üstesinden gelme pozitif mizahta ulaşılmak istenen temel hedeflerdir. Bireylere, negatif olaylarla karşılaştıklarında dahi pozitif düşünme becerisini kazandırma da pozitif mizahın hedefidir (Öğüt Eker, 2009: 64). Tedavisi olmayan bir hastalığa yakalanan ve akıbeti belli olmayan fıkrada kahramanın böyle olumsuz bir durumda öpüşeceği kişilerin listesini yapması, yaratıcının stresin üstesinden gelme yöntemini

yansıtmaktadır. Aşağıdaki fıkra ise korona virüsün yayılmasından önce sosyal medyada sıklıkla paylaşılmıştır:

“Adamın birini kuduz köpek ısırması. Ama adam çok ihmalci biri olduğu için bugün iğne olurum, yarın iğne olurum derken iş işten geçmiş. Doktora başvurup da gerçeği anlayınca hemen bir kâğıt kalem isteyip uzun uzun bir şeyler yazmaya başlamış. Doktor uzun süre beklemiş, bir ara dayanamamış sormuş: Vasiyetnameniz bu kadar uzun mu? Adam cevap vermiş: Vasiyetname falan hazırlamıyorum doktor bey. Ben ısıracamış kişilerin listesini yapıyorum.” (URL-16).

Görüldüğü üzere bu fıkra korona virüse yakalandığı için öpüleceği kişilerin listesini yapan adamın fıkrasıyla eş metindir. Kuduz olan adamın fıkrası gündemin değişmesiyle, korona virüs salgınının baş göstermesiyle korona virüse yakalanan adamın fıkrasına dönüşmüştür. Sosyal medyada paylaşılan ürünler güncel gelişmelere göre değiştirilmekte, belirli kapılar yeni konulara uyarlanmaktadır.

### **Mizah Unsuru Olarak İncelenen Karikatürlerde Korona Virüs**

Her dönemde karikatürler, çizgi romanlar, fotoromanlar, mizah dergileri yani görsel tasarımlı ürünler yazılara oranla daha fazla dikkat çekmiştir. Teknolojinin gelişimi ile ortaya çıkan görsele dayalı mizah, sosyal hadiselere bağlı olarak değişim ve dönüşüme uğramıştır. Son dönem sosyal medya ile sözün yazı yanında görsele de dönüşümü ekışinden daha hızlı hale gelmiştir. “Toplumsal, siyasi ya da gündelik olayların yergisel ya da mizahi tasviri” (Güneri, 2008: 68) şeklinde tanımlanan karikatürler sosyal medya aracılığıyla geniş kitlelerin erişimine sunulmuştur. Tüm dünyanın en güncel meselesi olan korona virüs de ortaya çıktığı günden itibaren karikatüristler, çizerler tarafından konu edilmiştir. Sosyal medyada korona virüs konulu onlarca karikatüre, çizime ulaşmak mümkündür. Bulanların pek çoğu siyasi, sosyal, toplumsal eleştiri içeren, zaman zaman küfür ve argo kullanımına rastlanan, virüsün doğuşu, gelişimi, etkileri, alınan önlemler gibi konularda oluşturulmuş ürünlerdir. Ancak bu çalışmada ele alınan karikatürler araştırmanın alanı ve sınırlılıkları nedeniyle korona virüs konulu olarak çizilmiş ve bir şekilde halk kültürü ile bağlantılı olan ürünlerdir.

Aşağıdaki örnekte toplumun büyük çoğunluğu tarafından uygulanması bakımından modern giyim kuşam geleneği içerisinde değerlendirilebilecek “beni öpme” yazılı önlük ile gülmece sağlanmıştır. Son on yıl içerisinde doğan neredeyse bütün bebeklere giydirilen önlüğün üzerinde, temelinde öpüşme dolayısıyla bulaşabilecek mikrop riskini azaltarak bebe-

ğın sağlığını koruma ihtiyacı yatan “beni öpme” ifadesi yer almaktadır. Korona virüsün ortaya çıkışının ardından yapılan çalışmalar virüsün öpüşme, hapşırma, öksürme gibi durumlarda oluşan su damlacıkları nedeniyle bulaşıcılığının arttığını, daha fazla kişiye yayıldığını göstermektedir. Virüsün yayıldığı bu dönemlerde yetişkin bir insanın “beni öpme” sözünün ardında da kendisini hastalıktan koruma düşüncesi yer almaktadır. Ancak bebeklere ait olan nlğn yetişkin bir insana giydirilmesi meselenin mi-zahi yönünü açığa çıkarmaktadır.



Görsel 1 (URL-17).

Hobbes’a göre, gülme tutkusu, başkalarının zayıflığıyla ya da geçmişteki kendi zayıflığımızla yapılan karşılaştırma sonucu kendimizdeki bir üstünlüğün birden anlaşılmasından doğan ani bir zafer duygusundan başka bir Şey değildir (Koestler, 1997: 40). Aşağıda verilen ve İrani sanat Alireza Pakdel tarafından zilen karikatürde korona virüs karşısında zayıf olan birey geleneksel tedavi yöntemlerini hatırlayarak bir zafer duygusu içerisine girer. Halkın, olanakları bulunmadığı için, ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüne halk hekimliği diyoruz (Boratav, 1999: 122). Karikatürde masada yer alan kavanoz ve torbaların zerindeki Farsça metinler Türkçeye çevrildiğinde bunların sarımsak, tarçın, zencefil, eşek tezeği ve hepsinin karşımı olduğunu görülmektedir. Bu rnler geleneksel halk hekimliğinde sıklıkla kullanılmaktadır. “Bir Şeyin, bir kimsenin, bir olayın alaylı, insanı güldürecek ve düşündürecek bir biçimde zilmiş resmi” (Hançerlioğlu, 1992: 144) olarak tanımlanan karikatürlerin hemen bütün örnekleri üstünlük kuramı içerisinde değerlendirilebilir.

Yalnızca fiziksel izlenimler karşısında değil, bir rakibe üstün gelmekle ya da onu rahatsız etmekle, insanın ani bir üstünlük elde edebildiği her durumda gülme isteği açıkça görülür (Koestler, 1997: 40). Bu zimde de

birey rakip olarak gördüğü korona virüse karşı üstünlük gösterme gayretindedir. Salgın döneminde Türkiye’de pek çok sosyal medya kullanıcısı ve haber siteleri tarafından paylaşılan bu çizimde gülünç olan aşırılıkla sağlanmıştır. İlacın etkisini belirleyen şey dozudur. Gerekli miktar şifa sağlarken, fazla miktarda ilaç zehirlenmeye neden olur. Şifa amaçlı kullanılan bu geleneksel tedavi malzemelerinin gözlerden damlatılacak kadar abartılması gülme eylemini doğurur. Kişinin çılgınlığa varan hareketlerine karşı aile bireylerinin bakışları mizahın bir diğer kısmıdır. Ayrıca alınan tedbirlere ve daha faydalı olur sanılarak kullanılan yüksek dozlara rağmen virüs gülererek pencereden bakmaktadır.

Morreall, ciddi görülen bir yapının mizaha nasıl dönüştüğünü anlatırken daha çok uyumsuzluk üzerinde durmuş ve bu uyumsuzlukları çeşitli başlıklar altında incelemiştir. Morreall’in “bilgisizlik ya da cahillik” diye sınıflandırdığı (Güvenç, 2011) mizahı ortaya çıkaran yön geleneksel sağaltma karikatüründe kendisinin gösterir. Salgının ilk duyulduğu andan itibaren korunma ve arınma amacıyla geleneksel tıbbı başvuran halk bunu bilinçsizce yapar. Dünya Sağlık Örgütü’nün bazı bitkisel ilaçlar ve geleneksel tıbbın korona virüs belirtilerini hafiflettiğini kabul etmesine ancak bu maddelerin hastalığı önlediği ya da iyileştirdiğine dair hiçbir kanıt bulunmadığını belirtmesine rağmen soğan, sarımsak, sirke, zencefil, zerdeçal, limon, tarçın ile çeşitli otların kullanımı olağan şartlara oranla üst düzeye çıkar. Bu ürünlerin kullanımını öneren, destekleyen onlarca paylaşım yapılır. Bununla kalmaz, kolonya içen, Arap sabunu tüketen vatandaşların sosyal medyada ve televizyon programlarında haberleri yapılır. İşte bilgisizlikten doğan mizah kendisini burada gösterir. Geleneksel sağaltma yöntemleri faydalı olmasına rağmen her şeyin belirli bir dozda ve belirli bir yöntemle gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Aksi halde aşağıdaki karikatüre de yansıyan “çıldırılmış birey” gülmececi baş gösterir.



Görsel 2 (URL-18).

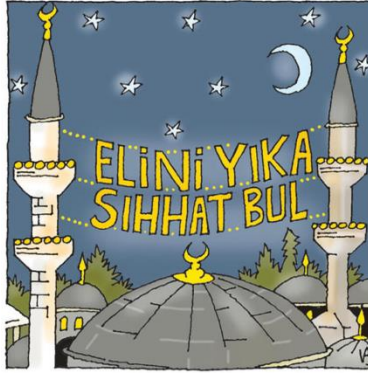
Halk arasında sirkenin mikrop ve bakteriyi yok ettiği, enfeksiyonlara karşı koruduğu ve bu amaçla tüketildiği, evlerin sirkeli su ile silindiği, sebze ve meyvelerin sirkeli suda bekletildiği herkesçe bilinmektedir. Korona virüsün yayılmaya başladığı dönemlerde de yukarıda söylediğimiz gibi sirke başlıca koruyuculardan biri olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, geleneksel sağaltma yöntemlerinin başat ürünü olarak görülen sirke korona virüse karşı önerilen ve “koca karı ilaçları” olarak bilinen geleneksel hekimliğin yanı sıra korona virüsü konulu şiiirlerde, karikatürlerde mizah unsuru olarak kendisine yer bulmuştur. Can Baytak tarafından çizilen aşağıdaki karikatürde bir mekânda oturan erkek ve kadın arasında geçen diyalog dikkate değerdir. Kadının, erkeğin ve garsonun maskeli olduğu bu karikatürde, erkeğin kadına söylediği “Birer sirkeli su daha alır mıyız?” sorusu alışılmış içeceklerin yerini “yeni normal” olan sirkeli suyun aldığı göstermektedir.



Görsel 3 (URL-19).

Latif Demirci tarafından çizilen ve sosyal medyada birçok kullanıcı tarafından paylaşılan aşağıdaki karikatürde bilinen bir unsurun dışına çıkılarak mizah oluşturulduğu görülmektedir. İfade değişimi gülmececinin esas noktasını ortaya çıkarmış ve alışlagelmiş bozularak gülme eylemi gerçekleştirilmiştir. Ramazan ayında mahyalarda görmeye alıştığımız “Oruç tut, sıhhat bul” yazısı yerini “Elini yıka, sıhhat bul” yazısına bırakmıştır. Ramazan gelenekleri içerisinde sıralanan ve yalnızca ramazan ayında gerçekleştirilen mahya ışıklandırmaya güncel bir konu olan korona virüs yerleştirilmiştir. Bu sayede hem güldürme hem de virüse karşı alınabilecek en önemli tedbir hatırlatılarak daha önce söylediğimiz gibi toplumu eğitme amaçlanmıştır. Korona virüse karşı alınan önlemlerin en önemlilerinde olan “sık sık el yıkamak” gelenek ve mizah ile harmanlanmıştır. Mizah, yaşanan olaylardan yola çıkarak bugünü bazen doğrudan bazen de dolaylı bir şekilde sunan, yorumlayan, olayların farklı yanlarını gözler önüne sererek geleceğe ışık tutan bir türdür (Çetinkaya, 2006: 4). Bundan dolayı

incelediğimiz her bir ürün gelecek yıllarda içerisinde bulunduğumuz dönemi, bugünü sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik gibi pek çok açıdan yansıtacak, yeni araştırmalara ışık tutacaktır.



Görsel 4 (URL-20).

Panik halinde, kaygının seviyesinin artış göstermesinin yanı sıra durumlar ve olaylar karşısında gülerek tepki vermek de son derece normaldir. Mizah yalnızca mutluluk, neşe, hoşça gitme, şaşkınlığın değil, aynı zamanda, bastırılan korku, endişe, tedirginlik, kaygı vb. duyguların dışı vuruşu olarak da belirebilmekte ve bu yönüyle “gerilimi azaltma” işlevini de yerine getirebilmektedir (Keskin, 2020: 508-509). Salgın döneminde panik halinin, gerilimin en yüksek seviyeye ulaştığı dönemler sokağa çıkma yasaklarının başladığı dönem dönem belirli şehirlerde, dönem dönem ülkenin tamamında büyük, küçük, işçi, memur, kadın, erkek ayırt etmeden herkesin evlerine kapandığı günlerdir. Bu günlerin hemen öncesinde yaşanan kargaşa hali, okuduğumuz ve izlediğimiz haberler paniğin ne kadar yüksek seviyelere çıktığını göstermektedir. Ancak en gergin zamanlarda da mizahtan faydalanılarak korona virüsüne karşı üstünlük sağlanmış, bireylerin gerginliği azaltılmıştır.



Görsel 5 (URL-21).



Yukarıdaki örnekte de “2. Yunus Emre” başlığı altında tekke-tasavvuf edebiyatının en güçlü temsilcilerinden Yunus Emre’nin “Beni bende demen, ben bende değilim/Bir ben vardır bende, benden içeri” dizelerine karşılık “İşte o da bir müddet çıkmasın dışarı!” cevabı âşık şiirinden hareketle hem gülmece sağlanmış hem de alınması gereken tedbirden söz edilmiştir.

### **Sonuç**

Âşıklık geleneğinin en uzun, en kapsamlı manzum türlerinden biri olan destanlarda da yer alan salgın konusunun günümüzde büyük oranda âşıkların dizelerinden sıyrılarak hızlı dünyanın hızlı ürünlerinden olan sosyal medya paylaşımlarında anlatıldığı görülmüştür. Gelenek içerisinde âşıklar tarafından aktarılan etkili olayların çağımızda Facebook, Instagram, Twitter gibi mecralarda kısa şiirlerle, fıkralarla, karikatürlerle anlatıldığı, hiciv ve mizah için yeni icra ortamları sayılabilecek sosyal medyanın seçildiği dikkat çekmektedir. Bu durum âşıklık geleneğinin zayıflaması, sosyal ihtiyaçların değişmesi, hızlı değişen dünya karşısında düşüncelerin etkili ve çabuk bir şekilde ifade edilme çabası neden olarak gösterilebilmektedir.

Toplumun değerlerine, kabullere, sosyal ve siyasal hadiselere bağlı olarak mizahın kullanımı her dönemde değişmiştir. Ancak ne biçimde ve ne konuda olursa olsun toplumun içerisinde doğan mizah, genelde toplumun özelde ise bireyin yansımasıdır. Eğitimlerin, toplantıların, görüşmelerin hatta halk bilimi penceresinden bakıldığında masal anlatmalarının, âşık atışmalarının, bayramlaşmaların, dini ve geleneksel şenliklerin, kutlamalarının dijital dönüşümü salgın döneminde mizah da dijital bir ortam olan sosyal medyaya taşınmış ve bu mizahi ürünlerde konu toplumun tamamını ilgilendiren korona virüsü olarak seçilmiştir.

Türkiye’de salgının görülmeye başlandığı 2020 Mart ayından itibaren sosyal medyada paylaşılan mizahi şiirlerde, fıkralarda, karikatürlerde kendini yüceltmeye, korkusuzluğa varan üstünlük güdüsünün hâkim olduğu görülmüştür. Korona virüs konulu bu ürünlerde düşüncesizliğe hatta kimi zaman cahilliğe varan eylemlerde bulunan bireyler eleştirilmiş, küçük görülerek aşağılanmıştır. Aşağılama eyleminin köylülerimiz, komşularımız, arkadaşlarımız gibi bizden insanlara karşı yapılmasının altında alay ederek doğruyu gösterme, eğitime gayreti olması dikkat çekicidir. Böylece birey ve toplum komik duruma düşürülerek, yanlışlar gün yüzüne çıkarılarak farkındalık oluşturulmuştur.

Virüsün neden olduğu zor şartlar altında, yaşanan olumsuz durumlarda, tüm kısıtlamalar ve acı haberler arasında yapılan mizah, bireyin kendisini daha güçlü, rakibi ise daha zayıf görme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Salgının ilk günlerinden itibaren sosyal medyada paylaşılan mizahi ürünlerin arka planında virüse karşı üstün hissetme, stresi mizah ile azaltma ihtiyacı bulunmaktadır. Bu bakımdan çalışmada incelediğimiz şiiirlerin, fıkraların tamamı üstünlük kuramının içerisinde değerlendirilmiştir. Paylaşılan karikatürlerde ise geleneksel izlerin yer aldığına dikkat çekilmiştir. Halk hekimliğinin temelinde yer alan ve “koca karı ilaçları” olarak bilinen sağaltma yöntemlerinin, Ramazan gelenekleri arasında sayılabilecek mahya ışıklarının korona virüs ile ilişkilendirilerek, gülmece yönü ön plana çıkarılıp paylaşıldığı görülmüştür. Teknolojinin gelişmesi, iletişimin hız kazanması, bireyselliğin ön plana çıkması gibi nedenlerden dolayı hız kazanan sosyal medya, halk bilimi ürünlerinin yeni icra ortamı haline gelmiştir. Geleneksel ürünlerin güncel konularla yeni bir ortam olan sosyal medyada sunulduğu çalışmada açıkça görülmektedir.

### **Kaynakça**

- Akay, Aydın Sefa (2006). “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Tarih Araştırmalarında Kaynak Olma Özelliği”. *Milli Folklor*, 70: 38-58.
- Bayraktar, Zülfikar (2012). “Nasreddin Hoca ve Timur Konulu Fıkraların Gülmede Üstünlük Kuramı Açısından Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 1/1: 265-274.
- Bergson, Henri (2006). *Gülme, Komiğin Anlamı Üzerine Deneme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (1999). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Bronner, Simon J. (2009). “Digitizing and Virtualizing Folklore”. *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. (Ed. Trevor J. Blank). Utah: Utah State University Press, 21-66.
- Çetinkaya, Gülnaz (2006). *Gırgır Dergisinin Türk Halkbilimi Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Feinberg, Leonard (2014). “Mizahın Sırrı”. (Çev. Ali Çelik-F. Gül Koçsoy). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-2*. (Haz. Öcal Oğuz-Selcan Gürçayır Teke). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 279-288.

- Gökşen, Cengiz (2002). *Temel Fıkraları Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güneri, Canan (2008). *Sanat Alanı Olarak Mizah: Sanat, Mizah, Karikatür İlişkisi ve Türkiye'den Üç Örnek*. Yüksek Lisans Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güvenç, Ahmet Özgür (2011). "Dede Korkut Edebiyatı'nda Mizah". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 46: 157-180.
- Hançerlioğlu, Orhan (1992). *Türk Dili Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Keskin, Ahmet (2020). "Elektronik Kültür Ortamında Paylaşılan Koronavirüs (Covid-19) Şiirlerinin Folklorun ve Mizahın Protesto İşlevi Bağlamında Kültürebilimsel Analizi". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 13/30: 502-536.
- Koestler, Arthur (1997). *Mizah Yaratma Eylemi*. (Çev. Sevinç Kabakçioğlu, Özcan Kabakçioğlu). İstanbul: İris Yayıncılık.
- Morreall, John (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*. (Çev. Kubilay Aysevener, Şenay Soyer). İstanbul: İris Yayıncılık.
- Ong, Walter J. (2010). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Kitap.
- Öğüt Eker, Gülin (2009). *İnsan Kültür Mizah*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Öngören, Ferit (1983). *Cumhuriyet Dönemi Türk Mizahı ve Hicvi 1923-1983*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Özdemir, Nebi (2008). *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Türkmen, Fikret (1989). "Nasreddin Hoca Fıkralarında Söz ve Hareket Komedi-Hoca'ya Ait Fıkraların Ayırt Edilmesi İçin Bir Metot Denemesi". *I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 15-17 Mayıs 1989)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 361-368.
- Yardımcı, İsmail (2010). "Mizah Kavramı ve Sanattaki Yeri". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/2: 1-41.

### **Elektronik Kaynaklar**

- URL-1: <https://www.facebook.com/KomediMedya/photos/a.162945149-0642573/2500319223555791/> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-2: <https://www.facebook.com/karizmaturkler/photos/a.112597520-229816/179074393582128/> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-3: <https://twitter.com/canimmbenimm3/status/123276010786964-6849> (Erişim tarihi: 05.07.2020).

- URL-4: <https://www.facebook.com/photo?fbid=192166418867011&set=pcb.192167805533539> (Erişim tarihi: 05.07.2020)
- URL-5: <https://twitter.com/acimiyorsan/status/1235926683707830272> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-6: <https://www.facebook.com/karikaturu/photos/a.357085154355054/2994369433959933> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-7: <https://www.facebook.com/photo?fbid=567398414124801&set=a.118714132326567> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-8: <https://asametdurna.blogspot.com/2020/06/karantina-gunleri-siiri.html?m=1> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-9: <https://twitter.com/Furkanjrdn/status/1237524319309164544> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-10: <https://twitter.com/makinist007/status/1232717946071474176u> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-11: [https://twitter.com/lelou\\_lamperou/status/1232717948214808578](https://twitter.com/lelou_lamperou/status/1232717948214808578) (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-12: [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=663283201093938&id=100022367928403](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=663283201093938&id=100022367928403) (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-13: <https://twitter.com/Dasfeodal/status/1232714152633864197> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-14: <https://www.facebook.com/photo?fbid=2869367876486743&set=pcb.2869369336486597> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-15: <https://www.facebook.com/ardabaskan/posts/10156928892797364> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-16: <http://www.iskenderungazetesi.com/fikralardan-bir-demet/> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-17: <https://www.hurriyet.com.tr/galeri-latif-demirci-ciziyor-corona-virus-karikaturlerde-41480801/10> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-18: <https://www.instagram.com/p/B9vicDkFZZu/> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-19: <https://www.instagram.com/p/B8CO1ebBLfS/> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-20: <https://www.facebook.com/photo?fbid=4377706995634457&set=a.609121832493011> (Erişim tarihi: 05.07.2020).
- URL-21: <https://www.facebook.com/Tiphukuksaglik/photos/> (Erişim tarihi: 05.07.2020).



## KÜLTÜREL BELLEKTEN ELEKTRONİK ORTAMA: KÜLTÜR AKTÖRLERİNİN YENİ VARLIK ALANI OLARAK HAZIR MESAJLAR

From Cultural Memory to Electronic Environment: The Ready Messages as a New Present Area of Culture Actors

Ufuk AYMAZ\*

### ÖZET

Cep telefonu ile internet kullanımının yaygınlaşması geleneksel iletişim biçimlerinde değişikliklere yol açmış, telefon ve internet üzerinden gerçekleştirilen iletişimi cazip ve yaygın hale getirmiştir. Bu da elektronik kültür ortamını, sözlü ve yazılı kültür ortamları karşısında çok daha baskın bir konuma taşımıştır. Elektronik kültür ortamında yaygın kullanılan iletişim araçlarından biri de hazır mesajlardır. Belirli gün ve haftalarda elektronik ortamda yazılı, sesli ve görsel olarak iletilip alınan tebrik ve taziye içeriklerini kapsayan hazır mesajlar, kişiler arası iletişimde oldukça rağbet görmektedir. Bu içeriklerin çoğu, sözlü ve yazılı gelenekten el alınarak oluşturulmakta, bu sayede içeriklerin etki gücü arttırılmaktadır. Hazır mesaj içerikleri, kültürel bellekte yer etmiş birçok isim için varlıklarını devam ettirebildikleri yeni bir mekân olmuştur. İletişim teknolojilerindeki gelişmelerin etkilerinin üst düzeyde yaşandığı günümüzde, nerdeyse tüm kültürel öğeler varlıklarını devam ettirebilmelerine katkı sunmak adına elektronik kültür ortamına aktarılmıştır. Bu çalışmada Türk kültür belleğinde yer etmiş Nasreddin Hoca, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Mevlana, Dede Korkut, Hoca Ahmed Yesevi, Karacaoğlan gibi isimlerin hazır mesaj içeriklerinde yer alış nedenleri, bu isimlerin yer aldıkları içeriklerde korunan ve yeneden yorumlanan özellikleri ve söz konusu içeriklerin işlevleri tespit edilip değerlendirilmiştir. Folklordan etkilenen, folkloru etkileyen ve nihayet folklorun bir parçası olma yolunda ilerleyen hazır mesaj içeriklerinin çok boyutlu bir etkileşim sürecinin bir sonucu olduğu, kültürel belleğin bugüne taşınmasında yeni ve etkili bir araç görevi gördüğü tespit edilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Kültür, bellek, kültür ortamları, hazır mesaj, kültürel aktarım.

### ABSTRACT

The widespread use of the internet by mobile phones has caused changes in traditional forms of communication, making the communication over the phone and the internet attractive and widespread. This has brought the electronic culture

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: uaymaz@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-4937-6864.



environment to a much more dominant position against oral and written culture environments. One of the communication tools widely used in the electronic culture medium is ready messages. Ready-made messages covering the contents of congratulations and condolences, which are transmitted and received electronically, audibly and visually on certain days and weeks, are very popular in interpersonal communication. Most of these contents are created by taking the verbal and written tradition into hand, thus increasing the effect power of the contents. The ready message content has become a new place where they can continue their existence for many names that have taken place in our cultural memory. In this study, the reasons of names such as Nasreddin Hodja, Yunus Emre, Hacı Bektash Veli, Mevlana, Dede Korkut, Hodja Ahmed Yesevi, Karacaoglan, who have taken place in our culture memory, are preserved and reinterpreted in the contents of these names and the functions of these contents has been identified and evaluated. It has been determined that the content of instant messages, which are influenced by folklore, affect the folklore and finally progress towards becoming a part of folklore, is a result of a multidimensional interaction process, and it has served as a new and effective tool in carrying cultural memory to the present day.

**Key Words:** Culture, memory, cultural environments, ready-made message, cultural transfer.

## Giriş

Teknolojik gelişmelerin yaşamımıza olan etkisi her geçen gün artmaktadır. İletişim teknolojilerindeki baş döndüren gelişmeler gerçek hayata bir alternatif yaratmıştır. Elektronik ortamdaki yaşam gündelik hayat kadar önemli hale gelmiştir. İnsanlar kültürel ve sosyal ihtiyaçlarının önemli bir kısmını bu mecrada gidermeye başlamıştır. Sözde ve yazıda yaşayan kültürel öğelerin, elektronik ortama aktarılması söz konusudur. Üyelerinin ihtiyaç ve beklentilerine karşılık verebilmek adına bir zorunluluk olduğunu söyleyebileceğimiz bu aktarım çoğu zaman bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür* adlı kitabında, elektronik ortamın çeşitli araçları vasıtasıyla, ikincil sözlü kültür çağına girdiğimizden söz eder ve bu ikincil sözlü kültür çağının kültürel ürünler üzerinde dönüştürücü bir etki yarattığını belirtir. Ona göre “ikincil sözlü kültür çağı” birincile hem çok benzer hem de hiç benzemez. Birincil sözlü kültür ile ikincil sözlü kültür katılımcı gizemi, topluluk duygusunu geliştirilmesi, söz kalıplarını kullanışı gibi yönlerden benzerken; dinleyici/okuyucu kitlesinin genişliği, çözümlenmeli düşünce imkânı, hitabet tarzı gibi açılardan farklılık göstermektedir (2018: 160-162). Dursun Yıldırım, “...gelenek yapı bakımından donuk, statik, ortaya çıktıkları andan itibaren kendini tekrarlayan kalıplar değildir. Aksine, onlar, ait oldukları milletin ihtiyaçla-

rına uygun biçimde değişen, gelişen, ortadan kalkan veya parçalanarak yeni geleneklerin doğmasını sağlayan dinamik bir yapıya sahiptirler” (1998: 82) derken geleneğin içinde değişimi, yenilenmeyi ve yaratıcılığı taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu noktada geleneğin değişime fırsat veren özü, yeni yaratımların temel hareket noktasını, yapısal zeminini oluşturabilmektedir. Geleneğin teknolojik olanla ilişkisi, onu geride bırakan bir ilişki değil aksine onu yeniden gündeme getiren bir ilişkidir. Teknolojik açıdan ise gelenek aşılması gereken bir kavram değil, el alınması gereken bir mirastır. Bu açıdan baktığımızda sözlü ve yazılı kültüre ait öğelerin geleneksel yapısının elektronik ortamda güncellenmesi şaşırtıcı olmasa gerek. Bu aktarımın, güncellenmenin ve yeniden yaratımın gerçekleştiği mecralardan biri de hazır mesaj içerikleridir. Belirli gün ve haftalarda elektronik ortamda yazılı, sesli ve görsel olarak iletilip alınan, tebrik ve taziye içeriklerini kapsayan hazır mesajlar, kişiler arası iletişimde oldukça rağbet görmektedir. Sanal ortamda kullanıma hazır şekilde bulunan, hazırlandığı özel günün amacına uygun yazı, ses ve görsellerle oluşturulmuş, dijital tebrik ve taziye ifadeleri olan hazır mesaj içerikleri; kolay ulaşılabılır ve iletilebilir olmaları, çeşitlilik sunmaları, pratik ve ekonomik olmaları gibi nedenlerle epey ilgi ve talep görmektedir. Bu içeriklerin bir kısmı sözlü ve yazılı gelenekten el alınarak oluşturulmakta, bu sayede içeriklerin etki gücü arttırılmaktadır. Bu anlamda hazır mesaj içerikleri, gelenek için varlığını devam ettirebileceği yeni bir mecra olmuştur, denebilir.

Belirli gün ve haftalardaki kutlama, taziye günleri ve ölüm yıldönümlerindeki anma ve başsağlığı ifadeleri, bir toplumu oluşturan bireylerin güçlü ilişkiler kurabilmesi ve birliktelik duygusu sağlayabilmesi adına önem taşımaktadır. Söz konusu tebrik ve taziye ifadeleri, çağın bir gereği olarak elektronik ortama aktarılmış ve hazır mesaj içeriklerinin temelini oluşturmuştur. Hazır mesaj içerikleri; dini ve milli bayramlardan Cuma günü kutlamalarına, taziye günlerinden yılbaşı kutlamalarına değin geniş bir yelpazede kullanılmaktadır. Hazır mesaj içeriklerinin kullanım alanının yaygınlığı onu toplum kültürünün bir parçası yapmaktadır. Sosyal ağların ve çeşitli mesaj uygulamalarının da etkisiyle popüler bir hale gelmiştir. Hazır mesajlar hitap ettiği kitlenin genişliği ve iletiminin pratik ve hızlı olması nedeniyle çok fazla insana ulaşabilmekte, dolayısıyla bu insanların beklenti ve isteklerinden etkilenmektedir. Ayrıca sanal ortamda hazır mesaj içeriği oluşturan kişi ve kurumlar ilgi çekmek ve etkili olabilmek adına kullanıcıları üzerinde tesir edecek yollara başvurmaktadır. Bu yollardan biri de içeriklerde Türk kültür dünyasında yer etmiş önemli isimlere yer

vermektedir. Söz konusu içeriklerde Nasreddin Hoca'dan Hoca Ahmed Yesevi'ye, Yunus Emre'den Mevlana'ya kadar birçok önemli isme yer verilmiştir.

Assmann, belleği kültürel ve iletişimsel bellek olarak ikiye ayırır. İletişimsel bellek bir toplum için geçici, gündelik bilgiye işaret ederken; kültürel bellek yüzyıllar sonra bile bir toplumun belleğinde kalacak bilgi anlamında kullanılır. Kültürel bellek, toplumu kendini onaylayan, kutsayan ve onore eden, bir kolektif haline dönüştüren etkinliklerdir. Ortak yaratıların bir ürünüdür, bir toplumun ortak değerleri, düşünceleri, faaliyetleri üzerinden tanımlanır (2011: 59-67). Kültürel belleğin iki yönde işlediğini belirten Assmann, bunlardan ilkinin kökeni göz önünde tutan bir hatırlama tarzı olduğunu, diğerinin kişinin yakın geçmişini, kişisel deneyimlerini göz önünde tutan bir hatırlama tarzı olduğunu söyler (2015: 60). Bu noktada hazır mesaj içeriklerindeki kültür aktörleri aracılığıyla gerçekleşen hatırlatmanın, kişisel deneyimlerden çok kökensel bir hatırlatma tarzı olduğunu söylemek mümkün. Hazır mesaj içerikleri genel olarak, Türk kültür ve medeniyetinin kökenlerini, aktörlerini ve onların bu kültür ve medeniyetin oluşmasına katkı sağlayan düşüncelerini hatırlatma yoluna gitmektedir. Kültürel belleğin taşıyıcıları olarak kabul edebileceğimiz bu isimler için içerikler yeni bir varlık alanı olarak teşkil etmektedir. Bu yöntem hem kültürel belleğin tekrarlanarak anımsanmasına olanak vermiş, hem de içeriklerin ilgi görmesini sağlamıştır.

Toplumda yer alan bireyler düzenin de bir parçasıdır ve bu bütünlüğü devam ettirebilmek adına ortak anıları, geçmişleri olduğunu varsaymaları gerekir. Geçmişin imgeleri bir araya gelince o sırada var olan toplumsal düzeni meşru gösterirler (Connerton, 1999: 10). Bu ortak geçmiş daha çok geleneği çağrıştırmaktadır ve gelenek güncellenirken bu ortaklıktan hareket etmek sıkça başvurulan bir yöntemdir. Hazır mesaj içeriklerinde de, geçmişin imgeleri bir araya gelmiş, bu yolla toplumsal aidiyet duygusu tazelenmiş ve toplumsal işleyiş geçmişe dayandırılarak desteklenmiştir. Mesaj içeriklerinde hatırlama ve tekrar etme yoluyla kültür aktörlerine yer verme yöntemi bir açıdan da anımsamanın bireysel olmaktan çok kültürel olduğu düşüncesini pekiştirmektedir. Kültürel bellek, kimliğin oluşmasında önemli bir yer tutmaktadır. Kültürel bellek topluma, dolayısıyla bireye kimliğini tanımlamada rehber olmakta ve ortak geçmiş konusunda bir birliktelik sağlamaktadır. Toplumun ortak kimliğinin oluşabilmesi ile kültürel belleğin bugüne taşınması arasında sıkı bir bağ vardır. Bu noktada mesaj içeriklerinde kültür aktörleri aracılığıyla kültürel belleğin (bk. Halbwachs, 2018; Ricoeur, 2012; Bilgin, 2013) bugüne taşınması sonucu toplumsal kimlik ve aidiyet kavramları pekiştirilmektedir. İçeriklerde



kültürel belleğin tekrarıyla birlikte geçmiş ile şimdiki zaman arasında oldukça güçlü bir bağ kurulmakta, diğer bir deyişle geçmiş bugüne taşınmaktadır. Geçmiş ortak kılan kişi ve temsil ettikleri değerler, bugüne taşınırken şimdinin inşasında da etkili olmaktadır. Şimdinin oluşumu geçmişten el alınarak anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Örneğin önemli günlerde kullanılan hazır mesajlarda Mevlana'ya yer vermek, o günün temsil ettiği anlamı Mevlana ve görüşleri üzerinden pekiştirmek, anlamlandırmak ya da yeniden dizayn etmektir, denebilir. Kültür aktörlerinin yer aldığı içeriklerin çoğunda, günün anlam ve önemi, söz konusu ismin görüşleri üzerinden pekiştirilmiştir. Bazı örneklerde ise kültür aktörünün temsil ettiği düşünce, günün anlam ve önemi üzerinden yeniden tasarlanmıştır. Bu çalışmada söz konusu iki duruma da uygun örnekler yer verilmiştir.

Türk kültür dünyasında yer edinmiş isimlere yer verilen hazır mesaj içerikleri araştırmamızın örneklemini oluşturmaktadır. İnternet ortamında bu konuyla ilgili örnekler, “hazır mesaj içerikleri, hayırlı cumalar mesajları, bayram mesajları, tebrik mesajları, taziye mesajları” gibi ifadeler yazılarak ulaşılmıştır. Elde edilen veriler tarama yöntemiyle gözden geçirilmiş ve araştırmamızın örneklemini oluşturan içerikler belirlenmiştir. Bu içerikler yapısal, işlevsel ve bağlamsal açıdan incelenmiştir.

### **Kültür Aktörlerimizin Yer Aldığı Hazır Mesaj Örnekleri**

Türk kültüründe yer etmiş önemli şahsiyetler, sözlü ve yazılı kültür ortamında varlıklarını sürdürürken diğer yandan elektronik ortama aktarılmışlardır. Bu aktarımın gerçekleştiği mecralardan biri de hazır mesaj içerikleridir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde Türk kültüründe yer etmiş, zirve şahsiyetlerin yer aldıkları hazır mesaj içerikleri incelenmiştir. Bu isimler Dede Korkut, Nasreddin Hoca, Hoca Ahmed Yesevi, Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Karacaoğlan ile sınırlı olacaktır ve bahsi geçen her isim için yer aldıkları bir ya da birkaç içerik örneğine yer verilecektir.

Dede Korkut, 14. yüzyılda kaleme alınan ve yazarı bilinmeyen Dede Korkut Kitabı'nın merkezi şahsiyetlerinden biridir. Yıldırım'a göre, geçmişte adları bilinmeyen ya da unutilan ozanların yaratıcılık özellikleri, toplum içindeki işlevleri onun kimliğinde karşımıza çıkar (1999: 505). Dede Korkut örnek alınan, bilgeliğine danışılan, problem çözen, ilahi güçleri olan, gaip-ten haber taşıyan, ermiş, ad koyan, lider olan, ölümsüzlüğüne inanılan, kopuzu icat eden, savaşta danışman, ozan, şifacı, siyasetçi, din adamı ve edebiyatçıdır. Dede Korkut sözlü ve yazılı kültür ortamlarının yanında son yıllarda yoğun şekilde elektronik kültür ortamında da yer almıştır. Adının yer aldığı sinema eserleri, çizgi filmler, illüstrasyonlar, müzik videoları, bilgisayar oyunları karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan Dede Korkut elektro-

nik ortama en sık aktarılan isimlerden biridir. Yine elektronik ortamda üretilip iletilen hazır mesaj içeriklerinde de Dede Korkut'a rastlanmaktadır. Dede Korkut dini içerikli kutlama mesajlarında derviş/evliya hüviyetiyle dini değerleri aktaran, milli öğelerin yer aldığı mesajlarda ise ozan/bilge hüviyetiyle toplumsal/yönetimsel konularda öğüt veren bir görünüm çizer. Yer aldığı içeriğe göre tarihsel süreçte taşıdığı hüviyetlerden uygun olanı yansıtılmaktadır. Bu da bir bakıma, Dede Korkut'un taşıdığı anlamları muhafaza ederek elektronik ortama aktarıldığını gösterir. Başka bir deyişle Dede Korkut, tarihimizdeki ozan tipinin bir sentezi olarak toplum üyelerine karşı taşıdığı görev ve sorumluluklarını geçmişten günümüze ve geleceğe taşıyarak, bizlere öğretmeye çalışarak ölümsüzlüğünü sürdürmektedir (Yıldırım, 1999: 507). Bu ölümsüzlük yolculuğu elektronik ortamda da, hazır mesajlar özelinde sürmektedir. Dede Korkut sahip olduğu kimliğin özellikleri çerçevesinde, topluma kültür ve değer aktarmaya devam etmektedir.



Görsel 1 (URL-1).

Nasreddin Hoca, Türk kültür dünyasında en bilinen fıkra karakteridir. Nasreddin Hoca'nın diğer tiplerden en önemli farkı, büyük bir şöhrete ve yaygınlığa erişmiş olmasıdır. Yediden yetmişe her yaştaki Türk halkı onu tanımakta, sevmekte, onun fıkralarını kendi mizahına vasıta yapmaktadır. Nasreddin Hoca'nın bu derece gönülden sevilmesinin ana sebebi, onun nüktelerinde ele alınan konuların hayatla iç içe olması ve hiç eskimemesidir. Çünkü bu nükteler, Türk'ün bilinçaltı, bilinç, bilinç ötesi sezgisel yetilerini kendi dönemi itibarıyla belli ölçüde yansıtmaktadır (Dedebaşı, 2007: 1-2). Nasreddin Hoca, her türlü kültür bağlamında var olabilmiş bir kültür aktörüdür. Genelde birincil sözlü kültür ortamının fıkra tipi olarak tanınmakla birlikte yazılı ve daha sonraki elektronik kültür ortamlarında da yaşamış ve yaşamaya devam etmektedir. Belki de onun ölümsüzlüğünün temelinde bağlamsal dönüşümler karşısındaki uyum ve esnekliği yatmak-

tadır (Özdemir, 2009: 593). Bu dönüşümün ortaya konduğu önemli mecralardan biri de hazır mesaj içerikleridir. Nasreddin Hoca'nın aktarıldığı, güncellendiği ya da yeniden yaratıldığı elektronik ortam bu anlamda Nasreddin Hoca tipi için yeni bir varlık alanı olmuştur. Görsel 2'de yer verilen içerikte Nasreddin Hoca, özüne uygun olarak eşeğine ters binmiş vaziyette ilerlerken diğer yandan konuşmaktadır. Mesaj içeriğindeki dini muhtevaya uygun olarak, Nasreddin Hoca onca söz söyleyebileceken “hayırlısı” diyerek insanlara “cumanız mübarek olsun” mesajı vermektedir. Nasreddin Hoca'nın dini bir kimlikle öne çıktığı bu içerikte bir dönüşüm söz konusudur. Hoca tipi, içerik doğrultusunda konuşurmuş, içeriğin yanıt verdiği ihtiyaca uyarlanarak yeniden kurgulanmıştır. Tarihsel süreçte ortaya konan Nasreddin Hoca tipinin özelliklerine, hazırcıvaplılığını bir kenara bırakarak “hayırlısı” deyip geçiştiren, insanların cumasını tebrik eden yeni bir özellik eklenmiştir. Çünkü bu içeriğin aşılama çalıştığı değer, her şeyin hayırlısını Allah'tan beklemek ve dilemektir.



Görsel 2 (URL-2).

Bazı örneklerde Türk kültür aktörleri evrensel boyutta tanınan ve popüler kültürün bir parçası olmuş isimlerin alternatifi olarak sunulmaktadır. Özel günlerde kullanıcıların rağbet ettiği bu mesaj içeriklerinde kültür aktörlerimize rastlamak, iki noktayı öne çıkarmaktadır. İlk olarak, içeriğin kullanıcısı konumundaki Türk halkı elektronik ortamdaki mesaj içeriklerinde sözlü kültür mirasımızdan izler görmek istemesidir. İkinci olarak ise, hazır mesaj içeriklerini oluşturanların takip ettiği bir arz-talep dengesi veya bir trendin olmasıdır. Bu da hazır mesajların canlı bir süreç olduğunu, etkilendiğini ve etkilediğini göstermektedir. Bu icat edilmiş gelenek, tıpkı sözlü kültürdeki geleneklerimiz gibi üyelerinin ihtiyaçları, beklentileri, istekleri doğrultusunda şekillenmektedir. Bu bağlamda son yıllarda yılbaşı kutlamaları için kullanılan hazır mesaj içeriklerinde Nasreddin Hoca'ya rastlamak mümkün. Artık bir dini figürden çok popüler kültürün bir figürü

olan Noel Baba, yılbaşı kutlamaları sürecinde en yaygın kullanılan figürlerden biridir. Dahası hazır mesajlarda da Noel Baba figürü sıkça kullanılan isimlerden biridir. Nasreddin Hoca, yerel olan ile kapital/popüler olana direnme bağlamında popüler kültürün sunduğu bir figüre karşı alternatif olarak sunulmuştur. Popüler kültüre karşı gelenekten el alınmıştır. Bu bakımdan geleneğe sarılmak istenirken diğer yandan bilgisizliğin bir sonucu olarak Hızır yerine Nasrettin Hoca'nın öne çıkarılması, geleneksel bilgiye hâkim olmamanın ya da folkloru bilmemenin olumsuz bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Zira Hızır da Noel Baba da mevsimsel döngü kutlamalarında ortaya çıkar, ikisi de bereketle bağdaştırılır. Ama Nasreddin Hoca, mizahi bir figür, bir fıkra kahramanıdır. Dolayısıyla bu korelasyonun meşru olduğu söylenemez. Geleneksel kültürde yer alan miras örneklerinin anonim olmalarından kaynaklanan yapıları sonucunda söz konusu ürünler kitleyi birleştirici bir anlam taşıırken politik motivasyonlarla bu geleneklerin üretilmesi sürecinde asıl fonksiyonları olan birleştiricilikten ziyade ayırıştırıcı bir niteliğe bürünme durumu, toplumsal esenlik adına üzerinde fikir yürütülmesi gereken bir tehlike olarak belirmektedir (Çelik, 2018: 366). Hazır mesaj içeriklerinde siyasi motivasyonlarla Noel Baba karşıtlığı üzerinden yeniden üretilmeye çalışılan Nasreddin Hoca figürü birleştiricilikten ziyade ayırıştırıcı bir nitelik kazanmaktadır. Görsel 3'teki içeriği metinlerarasılık bağlamında okuyacak olursak "Kazan Doğurdu" fıkrasına bir gönderme söz konusudur. Sözlü ve yazılı ortamda kazan doğururken, elektronik ortamda eski yıl yeni bir yıl doğurmaktadır. Nasreddin Hoca, karlı bir havada çam ağaçlarını andıran ağaçların önünde, yine geleneksel kıyafetler içinde çocuklara seslenmektedir. Geleneksel olan ile modernin bir araya getirildiği bu kompozisyon alışıl gelmiş yılbaşı mesajlarının dışındadır. Nasreddin Hoca milli bir kültür aktörü olarak yılbaşı mesajlarına girmiş, Noel Baba'ya alternatif olarak sunulmaya çalışılmıştır. Yeni yılı kutlarken de bir fıkrasından hareketle metinlerarası bir ilişki kurulmaktadır. Görsel 4'teki benzer içerikte ise Nasreddin Hoca yine geleneksel kıyafeti içinde ama bu kez elinde iç içe geçmiş kazanlarla insanlara seslenmektedir, onların yeni yılını "İster inanın ister inanmayın ama sizin eski yıl, yeni bir yıl doğurdu." ifadesi ile kutlamaktadır. Yine metinler arasında ilgi kuran içerik, kırmızı renk ve farklı bir fontla yazılmış "mutlu yıllar" temennisiyle tamamlanmış. Bu temenni Nasreddin Hoca'nın ağızından içeriğin muhataplarına iletilmektedir. Bu içerik ve varyantları toplumsal hafızanın hazır mesajlara yansıdığı ve bu içeriklerin popüler kültüre karşı geleneksel olanla bir alternatif oluşturduğunun güzel bir örneğidir.



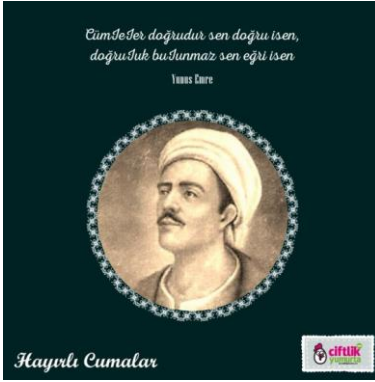
Görsel 3 (URL-3).



Görsel 4 (URL-4).

13. yüzyılın sonuyla 14. yüzyılın başında yaşayan Yunus Emre, Türklerin Anadolu'yu yurt edinmesinde, burada yeni bir medeniyet geliştirmesinde ve yüzyıllardır Anadolu insanının ruh ikliminin şekillenmesinde önemli katkıları olan bir şahsiyettir. O, içerik olarak derin anlamlara sahip olan fakat söyleyişi oldukça sade şiirleriyle kendi fikir dünyasını toplumun her kesiminin anlayacağı bir şekilde işlemiştir (Taştan, 2019: 8). Bugün sözlü ve yazılı kültürde güçlü bir şekilde varlığını sürdüren Yunus Emre ismi, elektronik ortama da aktarılmış, birçok alanda isminden hareketle eserler ortaya konmuştur. Yunus Emre, Türk milletinin zihninde insan sevgisinin karşılığını, İslam tasavvufunun inceliklerini, sadelikle ve derinlikle ifade edişin zirvesidir. Yunus Emre'nin varlığına elektronik kültür ortamında sıklıkla rastlamak, ona duyulan sevginin ve verilen değerlerin bir karşılığıdır. Tebrik ve taziye ifadelerini içeren hazır mesajlarda Yunus Emre'ye ithaf edilen görselin ve onun şiirlerinin yer aldığını görmekteyiz. Bu içeriklerde Yunus Emre'nin şiirleri eşliğinde kültür ve değer aktarımı gerçekleşmektedir. Yunus Emre adı, hazır mesajın oluşturulma amacına uyarlanmaktadır. Bu uyarlama yapılırken Yunus Emre'nin temsil ettiği düşünce sistemi ko-

runmuştur. Yunus Emre'nin eserleri tasavvufi ağırlıkta olduğu için cuma, kandil, taziye mesajları gibi içeriklerde daha sık yer verilmektedir. Görsel 5'teki içerik ticari bir firmanın oluşturduğu bir "hayırlı cumalar" mesajıdır. Ona ithaf edilen portre çizimi mesajın görsel boyutunu oluşturmaktadır. İçeriğin yazı kısmı şaire aittir. İçeriğin yazılı kısmı "Cümleler doğrudur sen doğru isen/Doğruluk bulunmaz sen eğri isen." dizeleri ile başlamış, alt kısımdaki "hayırlı cumalar" temennisiyle bitirilmiştir. Yunus Emre'nin içeriğinde yer aldığı birçok mesaj aynı amaçla oluşturulmuştur. Yunus Emre'nin tasavvufi görüşünü oluşturan değer ve kültür öğeleri, mesaj içeriklerinde yer bulmuş, mesaj içerikleri aracılığıyla dijital ortamda dolaşıma girmiştir. Sözlü ve yazılı kültürdeki varlığını, elektronik ortamda hazır mesajlar özelinde de sürdüren Yunus Emre, temsil ettiği değerler ve kültür üzerinden okunmaya devam etmektedir.



Görsel 5 (URL-5).



Görsel 6 (URL-5).

Özellikle siyasi kişiliklerin ve kurumların, küçük çaplı ticari oluşumların hazır mesaj içeriklerinde Yunus Emre'ye sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Yunus Emre'nin toplum hafızasındaki olumlu, bağlayıcı imajından yararlanılmıştır. Siyasi ve ticari kişi ile kurumların kitlelere hitap etme gayesi göz önüne alındığında, Yunus Emre gibi kucaklayıcı bir isme neden bu denli sıklıkla yer verildiği anlaşılabilir. Hazır mesaj içeriklerinde kitleleri etkilemek için onların hafızalarından güç almak, kitleler üzerinde hala etkisini sürdüren düşünce ve duygulara yer vermek pratik bir yol olarak görülmektedir. Bununla beraber toplum üzerinde tesiri olan ve zihinlerde düşünceleriyle yaşamayı sürdüren Yunus Emre gibi isimlere içeriklerde yer vermek, kültür ve değer aktarımı için izlenebilecek önemli bir yoldur. Yunus Emre sade bir dil kullandığı için toplumun birçok kesimine hitap edebilmiştir. Hazır mesaj içeriklerinde de toplumun birçok kesimine hitap edebilmek adına genellikle sade bir dil kullanılmaktadır. Bu bakım-

dan Yunus Emre'nin kullandığı sade dil, içeriklerde kullanılan dil özellikleri ile örtüşmektedir.

Mevlana Celaleddin Rumi, Türk kültür tarihinde bilgin, olgun, hoşgörülü, en büyük rehberi aşk olan, geniş kitleler tarafından ilgi gösterilen ve sevilen, eserleriyle ölümsüzlüğü yakalamış bir şair, musikiye ve semaya yeni bir anlam katmış bir tasavvuf ehlidir. UNESCO'nun 2007 yılını "Dünya Mevlana Yılı" olarak ilan etmesi, onun uluslararası alanda da ilgi gören ve sevilen bir isim olduğunu ortaya koymaktadır. Mevlana, adı en sıklıkla kullanılan kültür aktörlerimizden biridir. Edebiyattan sinemaya, modadan sosyal medyaya değin geniş bir yelpazede onun adına sıkça rastlamaktayız. Günümüzde Mevlana'dan etkilenen, onu çalışmalarına ya da söylemlerine dâhil eden çok sayıda sanatçı, politikacı ve akademisyen bulunmaktadır. Mevlana, elbette ki tüm insanlığa seslenmektedir. İslam tasavvufunun en önemli öncülerinden biri olması ve Türk toplumu içerisinde yaşamış olması, aynı fikir, görüş ve kültürdeki insanları ortak bir paydada birleştirir (Akbaş, 2016: 82).

Hazır mesajlar özelinde baktığımızda, Mevlana içeriklerde adına sıkça rastladığımız isimlerden biridir. Bunun önemli nedenlerinden biri, Mevlana adının kültür endüstrisinin bir parçası haline gelmiş olmasıdır. Bilinirliğinin zirve noktasını yaşayan Mevlana ve onun temsil ettiği düşünce sistemi popüler kültüre de uyarlanmıştı. Önemli bir diğer neden ise Mevlana adının toplumun belleğinde bıraktığı izdir. Hoşgörünün ve bilgeliğin karşılığı olan Mevlana, sözlü ve yazılı kültürde olduğu kadar, elektronik kültür ortamında da varlığını etkili şekilde sürdürmektedir. "Hayırlı cumalar" mesajlarından sevgililer günü mesajlarına, kandil mesajlarından bayram mesajlarına değin çeşitli mesaj içeriklerinde kendine yer bulmuştur. Mevlana'nın sözleri ve şiirlerindeki derinlik, tasavvufi duyuş ve aforizmaya varan ifade biçimi, içeriklerin muhatapları üzerinde derin etki bırakmaktadır. Toplumun nezdinde bu denli saygı duyulan ve değer atfedilen bir ismin içeriklerde yer alması kültür ve değer aktarımı açısından da önemlidir. Mevlana'nın şiirlerindeki hoşgörü, sabır, tevekkül, kader inancı, iman, Allah sevgisi gibi değerler içeriklere taşınmış ve kişiler arasında elektronik ortamda iletilerek aktarım gerçekleşmiştir. Hazır mesaj içerikleri Mevlana ismi için yeni bir varlık alanı olmuştur. Görsel 7, bir kandil mesajı içeriğidir. İçeriğin yazı kısmı Mevlana'ya ait olan "İstediğin oluyorsa bir, olmuyorsa bin hayır ara." ifadeleriyle oluşturulmuştur. Bir ve bin sözcükleri tırnak işaretleri içinde, büyük harflerle yazılarak bu sözcüklere vurgu yapılmıştır. "Kandiliniz kutlu olsun" ifadesi içeriğin kullanıldığı özel güne işaret etmektedir. Türkçe yazılmış sözcüklerin yanında Arap harfleriyle yazılmış

ifadelere de yer verilmiştir. Emir Rifat Işık'a ait olduğu belirtilen tablo, içeriğin görsel boyutunu oluşturmaktadır. Mevlana'nın içerikte yer alan sözü kadere imanı, hayırlı olanı dilemeyi tembihlemektedir. Söz konusu değerler Mevlana'nın ifadelerinden güç alınarak, kandil mesajı şeklinde aktarılmıştır.



Görsel 7 (URL-7).

Mevlana'daki aşk kavramı her ne kadar tasavvufi olsa da, modern çağdaki aşk kavramı ile anıldığı örnekler de mevcuttur. Sevgililer günü; aşka, sevgiye dair bir özel gün kutlaması olduğu kadar tüketim toplumunun da bir ürünüdür. Mevlana'nın kültür endüstrisinin bir parçasına dönüştürülme çabalarını göz önüne aldığımızda, sevgililer günü kutlamalarında adına rastlamak tesadüfi değildir. Modern dönemin bir kutlama alışkanlığı olarak kabul edebileceğimiz sevgililer günü kutlamalarında kullanılan hazır mesajlar dikkate değer bir inceleme alanı sunmaktadır. Özellikle genç kuşak tarafından önemsenen bu günde sevgililer kendilerini söz, yazı ve görselle de ifade etmek istemektedir. Bu anlamda hazır mesaj içerikleri kullanmak oldukça talep gören ve pratik bir yoldur. Birbirinden farklı günlerde kullanılan hazır mesaj içeriklerinde Mevlana'nın adına rastlanılmasını, toplumdaki birçok kesime hitap etmesi ve şiirlerinde, sözlerinde yer verdiği konuların genişliği ile açıklamak mümkün. Aşk söz konusu olduğunda da insanlar duygularını Mevlana'nın sözlerinden, şiirlerinden yararlanarak ifade etmektedirler. Bu durum Mevlana'daki aşk kavramını bağlamından uzaklaştırırsa da yaygın kullanımına engel olamamaktadır. Görsel 8'deki örnek bir sevgililer günü mesajıdır. Üç kalp, mesajın görsel boyutunu oluşturmaktadır. Bu görsellerin içine günün anlamına uygun bir kutlama ifadesi yazılmıştır. Mesajdaki hâkim renk, aşkı simgeleyen kırmızıdır. Yine kırmızı renkle yazılmış, Mevlana'ya ait "Yüz kişinin içinde âşık, gökte yıldızlar arasında parıldayan ay gibi belli olur." ifadesiyle mesaj güçlendirilmiştir. İçeriğin sözlü ve yazılı kısmı Mevlana'nın sözlerinden oluşmuş,



adeta onun söyleyiş ve anlam ustalığından el alınmıştır. Mevlana'nın bu ifadesinde geçen aşk, günümüzdeki aşk algısından farklıdır. Bu açıdan Mevlana'nın ifadesi bağlamından koparılmış, içeriğin oluşturulma gayesine göre yeniden yaratılmıştır.



Görsel 8 (URL-8).

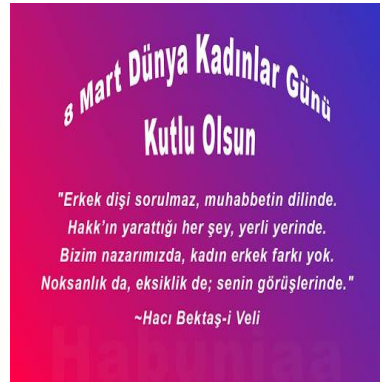
Hazır mesaj içeriklerinde karşımıza çıkan diğer kültür aktörümüz ise Hacı Bektaş Veli'dir. Hacı Bektaş Veli yaşadığı 13.yüzyılda ve sonrasında Anadolu'nun İslamlaşmasına, Türkleşmesine ve tasavvuf kültürünün yaygınlaşmasına önemli katkıları olmuş bir mutasavvıftır. Hacı Bektaş Veli'ye göre, "incinse de incitmeyen" ve Tanrı'nın yeryüzündeki yansımalarından bir görüntü olan insan çok değerlidir. Temsil ettiği tasavvufi anlayışın temelinde insan ve Tanrı sevgisi oldukça belirgindir. "Gelin canlar bir olalım", "Bir olalım, iri olalım, diri olalım" ilkeleriyle toplumda birlik ve beraberliğin sağlanması, hoşgörü ve dayanışmanın gelişmesini istemektedir. Dinî ve tasavvufi etkileri kendisinden sonra sistemleştirilen Bektaşilik tarikatı yoluyla günümüze kadar devam etmiştir. Modern dönemde de onun adına enstitüler kurulması, sempozyumlar ve anma programlarının düzenli olarak gerçekleştirilmesi ve öğretilerinin geniş kitlelerce takip edilmesi etki alanının oldukça geniş olduğunu göstermektedir (İncel, 2019: 79). Öyle ki bu etki, elektronik ortamda da sürmektedir. Görsel 9'daki hazır mesaj içeriğinde Hacı Bektaş Veli'nin "Hararet nardadır sacda değildir / Keramet hirkada tacda değildir / Her ne arar isen, kendinde ara / Kudüs'te Mekke'de Hac'da değildir." dörtlüğüne yer verilmiştir. "Ne ararsan kendinde ara" ifadesi büyük harflerle, başlık konumunda verilmiştir. Şiirin ana fikrini temsilen bir slogan şeklinde verilen cümle, hazır mesajın iletmek istediği değeri de ortaya koymaktadır. Bu içerik, Hacı Bektaş Veli'nin tasavvufi düşünce sistemini özetleyen dörtlüğü barındırmaktadır. Hazır mesaj içeriği, Hacı Bektaş Veli'nin adının ve tasavvufi düşüncesinin aktarıl-

masına aracı olmuştur. Karlı bir yolda yürüyen bir derviş olarak resmedilen Hacı Bektaş Veli, mesajın görsel boyutunu oluşturmaktadır.

Görsel 10'da Hacı Bektaş Veli'nin insanı önceleyen ve kadını çağının ötesinde bir anlayışla erkek ile eşit tutan düşüncesini içeren bir hazır mesaj örneği verilmiştir. Günümüzde bir kadınlar günü içeriğinde Hacı Bektaş Veli'nin sözlerine yer verilmesi, onun henüz yeni yeni kazanılabilen kadın haklarına saygıya ve kadına olan eşitlikçi bakışa çağlar öncesinden sahip olduğunun da kanıtıdır. "Erkek dişi sorulmaz muhabbet dilinde / Hakk'ın yarattığı her şey yerli yerinde / Bizim nazarıımızda kadın erkek farkı yok / Noksanlık da, eksiklik de; senin görüşlerinde." ifadeleri bir kadınlar günü mesajının ana omurgasını oluşturmaktadır. Bu mesaj içeriğinden de anlaşılacağı üzere Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleri hala günceldir ve geçerliliğini korumaktadır. Onun adının hazır mesaj içeriklerinde yer almasının altında yatan temel sebeplerden biri de budur. Hazır mesaj içerikleri, Hacı Bektaş Veli ve onun güncelliğini koruyan düşünceleri için yeni bir varlık alanı olmuştur.



Görsel 9 (URL-9).



Görsel 10 (URL-10).

Konuyla ilgili bir başka isim Karacaoğlan'dır. Karacaoğlan şiirinde aşk ve kadın o güne değin olmayan yepyeni bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Sevgiliyi soyuttan somut boyuta taşıyan, diğer bir deyişle sevgiliye vücut veren Karacaoğlan, kültür tarihimizde aşkın, sevgiliye duyulan derin hislerin karşılığı olarak akla gelen ilk isimlerdendir. Öyle ki, sevgiliye karşı yapılan güzellmelerinin varlığı sözlü ve yazılı kültür ortamında bugüne taşınırken, günümüzde elektronik ortama da aktarılmıştır. İnceleme konumuz olan hazır mesaj içeriklerinde Karacaoğlan adına sevgililer günü mesajlarında rastlamaktayız. Görsel 11'deki içerik bir sevgililer günü mesajıdır. Mesajın ortasında bir kalp çiziminin iç tarafında Karacaoğlan elinde sazıyla şiirini icra etmekte, yanı başında ise "sevgili" oturmaktadır. Kalp çiziminin etrafında nota işaretleri uçuşmaktadır. Bu ayrıntıda âşık şiirinin ezgi

boyutuna dikkat çekilmiştir. Kalp şeklinin sağ ve sol tarafında iki adet gül vardır. Sevgiliyi temsilen konan güllerle görsel boyut tamamlanmıştır. “Gel kız karşımda dursana / Şu benim halim sorsana / Zülfünden bir tel versene / Koklayayım gül yerine” dörtlüğü ve “Sevgililer Gününüz Kutlu Olsun!” ifadeleri de mesajın yazı kısmını oluşturmaktadır. Hazır mesaj içeriği günümüze, modern dünyaya ait bir kutlama geleneğinin yarattığı özel güne yönelik iken, içeriğin temeli bir kültür aktörünün dörtlüğü ve görseli ile oluşturulmuştur. Modernin ve geleneğin birlikteliği söz konusudur. Burada Karacaoğlan’ın bağlamına uygun şekilde kullanıldığına da dikkat çekmek gerekir. Sevgiliye güzelleme yapan, ona derin hisler duyan ve aşkından dile gelen geleneğin temsilcisi bir isim, günümüze taşınmış ve elektronik ortamda bir kültürel ihtiyaca karşılık vermeyi sürdürmüştür.



Görsel 11 (URL-11).

Hazır mesaj içeriklerinde karşımıza çıkan bir diğer önemli isim ise Hoca Ahmed Yesevi’dir. Türk-İslam tarihindeki önemli şahsiyetlerden olan Hoca Ahmed Yesevi, 12. yüzyılda Türkistan’da yaşamış bir sufidir. Hikmetleriyle halk için bir öğretmen halini almıştır. Yesevi, çevresindeki insanlara İslam’ı anlatmak ve tasavvufun inceliklerini öğretmek amacıyla sade bir dille ve hece vezniyle Türkçe şiirler yazmıştır. Yesevi, eserlerinde bölge halkının dilini kullanmış, kısa zamanda adı halk arasında yayılmış ve sonraki dönemlerde de büyük bir hürmetin odağı halini almıştır (Eraslan, 1989: 159-161). Onun varlığının çağlar boyunca sözlü ve yazılı kültür ortamında devam etmesini sağlayan bu hürmet ve değer, hazır mesaj içeriklerinde yer almasını da sağlamıştır. Görsel 12’deki içerik bir “hayırlı cumalar” mesajıdır. Dini anlama sahip bir özel gün için oluşturulmuştur. Mesajın görsel boyutunu Hoca Ahmed Yesevi’ye atfedilen kişinin görüntüsü oluşturmaktadır. Mesajda kendisi, aslına ve tasavvufi düşüncesine uygun olarak resmedilmiştir. “Nerde görürsen gönlü kırık / Merhem ol / Öyle mazlum yolda kalsa / Yoldaş ol...” cümleleri Yesevi’nin hikmetlerindedir ve içeriğin yazı

kısmını oluşturmaktadır. “Hayırlı Cumalar” ifadesi “hashtag” işareti ile verilmiştir ve içeriğin hangi özel gün tebriki için hazırlandığını belirtmektedir. Hashtag, “#” sembolü ile kullanılan, boşluksuz şekilde yazılıp içeriklerin daha fazla kişiye erişmesini sağlayan söz öbeklerine verilen addır. Bu noktada Hoca Ahmed Yesevi gibi bir gelenek aktöründen hareketle oluşturulan bir hazır mesaj içeriğinde elektronik ortamın ifade tarzlarından yararlanıldığını görmekteyiz. Geleneğe ait isim ve değerlerle, sanal-dijital, elektronik ortama ait ifade imkânları birlikte kullanılmış, bu sentezden ortaya bir içerik konmuştur. İçerikte yer alan dördlük, dili açısından oldukça sade ve halkın genel seviyesine uygundur. Ahmed Yesevi’nin halk öğretmenliği, hikmetlerinin sanal ortama aktarılmasıyla yeni bir mekân bulmuştur. Mesajın içerdiği değerler, öğretiler elektronik ortamda aktarılmayı sürdürmektedir. Hoca Ahmed Yesevi, yer aldığı içeriklerde bağlamına uygun şekilde kültürel hayatımızda varlığını sürdürmektedir.



Görsel 12 (URL-12).

## Sonuç

Elektronik ortam, yeni bir kültürel alan olarak tüm ilişki biçimlerini yeniden yapılandırmaktadır. Teknolojinin gündelik hayata yansması, kültür ve geleneğin yaşanma ve aktarılma biçimlerinde farklı yollar sunmuştur. İletişim teknolojilerinin sunduğu yollardan biri de hazır mesaj içerikleridir. Belirli gün ve haftalarda elektronik ortamda yazılı, sesli ve görsel olarak iletilip alınan, tebrik ve taziye içeriklerini kapsayan hazır mesajlar, kişiler arası iletişimde oldukça rağbet görmektedir. Bu içeriklerin önemli bir kısmı, sözlü ve yazılı gelenekten beslenerek oluşturulmaktadır. Hazır mesaj içerikleri, kültürel belleğimizde yer etmiş birçok isim için varlıklarını devam ettirebildikleri yeni bir mekân olmuştur. Bu isimlerden Nasreddin Hoca, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Mevlana, Dede Korkut, Hoca Ahmed Yesevi ve Karacaoğlan’ın -hazır mesaj içerikleri incelendiğinde- birçok içerikte bağamlarına uygun bir anlam bütünlüğü içinde yer aldıklarını görmekte-

yiz. Bazı içeriklerde ise bu isimler, içeriğin yanıt verdiği ihtiyaca uyarlanarak yeniden kurgulanmıştır.

Hazır mesaj içeriklerinin ana kaynaklarının başında folklor gelmektedir. Bunun yanında mesaj içerikleri de folkloru etkilemektedir. Folklordan etkilenen, folkloru etkileyen ve nihayet folklorun bir parçası olma yolunda ilerleyen hazır mesaj içerikleri çok boyutlu bir etkileşim sürecinin bir sonucudur. Bireysel ve toplumsal inanışlar, duygular, düşünceler, algılar vd. hazır mesaj içerikleri ile karşılıklı bir etkileşim sürecine girmektedir. Kültürel belleğimizdeki gelenek aktörleri ve onların üretimleri içerikler için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bu, içeriklerin folklordan ve kültürel bellekten etkilendiğini gösterir. Söz konusu gelenek aktörlerimiz, hazır mesaj içeriklerinde geleneksel ve yeni bağlamlarda yer alarak kendilerine yeni bir varlık alanı bulmuştur. Bu noktada içerikler de yeni bağlamlar yaratarak folkloru etkilemektedir. Nihayet, kültürel belleğin elektronik ortama aktarılmasının sonucu olarak içerikler özelde kültürel belleğin, genelde folklorun bir parçası olmaktadır.

Türk kültür ve medeniyetinin oluşmasına önemli katkıları olan söz konusu isimlerin temsil ettiği kültür ve değerler aynı zamanda toplumun benimsediği kültür ve değerlerdir. Bu açıdan bakıldığında kültürel öğeler ve değerler hazır mesajlar aracılığıyla kuşaklar arasında aktarılmaktadır. Çoğu içerikte kültür aktörlerimiz toplumsal bellekte iz bırakan yönleriyle yer almışlardır. Kültür aktörlerinin yer aldığı hazır mesaj içeriklerinin, dini ve milli değerler etrafında birleştirme, toplumsal aidiyet kurma, kültürel belleğin tekrarlanması yoluyla geleneği günümüze taşıma, toplumsal hafızayı diri tutma, kültür ve değer aktarımı aracılığıyla eğitim gibi işlevleri vardır. Zaman tasarrufu sağlaması, kolayca iletilebilmesi, pratik ve ulaşılabilir olması gibi nedenlerden dolayı insanların her geçen gün daha fazla rağbet gösterdiği hazır mesajlar, kültür ve değer aktarımında, kültürel belleğin bugüne taşınmasında önemli bir vasıta. Bu bakımdan, Türk kültür aktörlerini barındıran hazır mesaj içeriklerinin, söz konusu gelenek aktörlerinin kültürel bellekte temsil ettikleri değerlerin bugüne taşınmasına katkı sağlayacağını söylemek mümkündür.

### **Kaynakça**

Akbaş, Dilşad Nağme (2016). *Kültür Endüstrisi Bağlamında Mevlana'nın Yeniden Üretimi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, Doğuş Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Assmann, Jan (2011). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (Çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilgin, Nuri (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek*. Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Connerton, Paul (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar*. (Çev. Adam Şenel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çelik, Adil (2018). “Politik Motivasyonlarla Geleneğin Yeniden Yaratılması Süreci Üzerine”. *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi* (Ordu, 20-23 Kasım 2017). Ankara: Kültür Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Yayınları, 355-367.
- Dedebaşı, Hakan (2007). *Nasreddin Hoca Fıkralarının Eğitim Yönünden Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eraslan, Kemal (1989). “Ahmed Yesevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi-2*. Ankara: TDV Yayınları, 159-161.
- Halbwachs, Maurice (2018). *Kolektif Bellek*. (Çev. Zuhâl Karagöz). İstanbul: Pinhan Yayınevi.
- İncel, Ferit (2004). *Hacı Bektaş Velî’de Tanrı Âlem İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ong, Walter J. (2018). *Sözlü ve Yazılı Kültür*. (Çev. Sema Postacıoğlu Bannan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Özdemir, Nebi (2009). “Sanal Kültür Ortamında Nasreddin Hoca”. *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca İle Anlamak Uluslararası Sempozyumu* (Akşehir, 8-9 Mayıs 2008). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 593-634.
- Özdemir, Nebi (2015). *Medya, Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ricoeur, Paul (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. (Çev. M. Emin Özcan). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Taştan, Esra K. (2019). *Yunus Emre’de İnsan Algısı*. Yüksek Lisans Tezi. Trabzon: Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Yıldırım, Dursun (1998). *Türk Bitigi: Araştırma/İnceleme Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldırım, Dursun (1999). “Dede Korkut’tan Ozan Barış’a Dönüşüm”. *Türk Dili*, 570: 505-530.

## Görsellerin Kaynakları

- URL-1: <https://www.facebook.com/ihaliloral/photos/k%C4%B1%C4%B1%C3%A7-%C3%A7ald%C4%B1-din-> (Erişim Tarihi: 18.05.2020).
- URL-2: <https://www.facebook.com/GonulSofram/photos/a.10150169285856189/10153981784241189/theater> (Erişim Tarihi: 16.04. 2020).
- URL-3: <https://www.gsgazete.com/haberler/komik-yeni-yil-mesajlari-2020-yilbasi-mesajlari-h35851.html> (Erişim Tarihi: 18.04. 2020).
- URL-4: <http://blog.milliyet.com.tr/nasrettin-nasreddin--hoca-nin-araci-ligi-ile-yeni-yil-kutlamasi/Blog/18532> (Erişim Tarihi: 20.04. 2020).
- URL-5: <https://twitter.com/ciftlikyumurtam/status/756411782999248896> (Erişim Tarihi: 26.04.2020).
- URL-6: <https://tr.pinterest.com/pin/652881277208454514/> (Erişim: 30.04.2020).
- URL-7: <https://tr.pinterest.com/pin/768989705103353075/> (Erişim: 30.04.2020).
- URL-8: <https://www.internethaber.com/mevlana-sevgililer-gunu-sozleri-ile-resimli-ask-mesajlari.htm> (Erişim: 03.05.2020).
- URL-9: <https://www.facebook.com/KenzulAyanVelBeyan/posts/2631949736841797/> (Erişim: 03.05.2020).
- URL-10: <http://www.habuniaa.com/-bektasi-veli/> (Erişim: 04.05.2020).
- URL-11: [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=10158230705944829&id=111887329828](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=10158230705944829&id=111887329828) (Erişim: 03.05.2020).
- URL-12: <https://www.facebook.com/317545576747/photos/hayırlı-cumalar-pir-i-türkkistan-hoca-ahmed-yesevi-bize-divan-ı-hikmette-şöyle-na/10155949335791748> (Erişim: 03.05.2020).



## KAYSERİ AŞIKLIK GELENEĞİNDE AŞIK MAZLUM BERRAKÎ\*

Âşık Mazlum Berraki in the Tradition Minstrelsy in Kayseri

Onur KURALAY\*

### ÖZET

Türklerin sahip olduğu kültürel öğelerden biri de âşıklık geleneğidir. Âşıklık geleneği Türk yaşam biçiminde birer hayat okulu işlevini de görmektedir. Gök Tanrı inancından bu tarafa bu gelenek çeşitli değişimlere uğrayarak modern çağda da varlığını sürdürmektedir. Modern çağda bu gelenek, yetkinliğini önceki yıllara göre devam ettiremese de halen önemli kültür unsurları içerisinde yer almaktadır. İç Anadolu Bölgesinde yer alan Kayseri ili, âşıklık geleneğinin önemli merkezlerinden biridir. Birçok âşık bu coğrafyada yetişmiştir. Kayseri'nin Felahiye ilçesine bağlı Acırlı Köyü'nde yaşayan Mazlum Berrakî (Ali Demirpençe), ortaya koyduğu eserler bakımından Kayseri yöresinde âşıklık geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Şiirlerinde sosyo-kültürel öğelere çokça yer veren Berrakî, bulunduğu yörenin durumunu adeta şiirleriyle fotoğraflamıştır. Belli bir sistem doğrultusunda şiirlerini muhafaza eden Berrakî, bini aşkın şiirini korumayı başarmıştır. Yüzyıllar öncesinde ve yakın dönemde yaşamış şahıslarla da ilgili önemli şiirleri bulunmaktadır. Bu yüzden Mazlum Berrakî'nin Kayseri âşıklık geleneğinde gün yüzüne çıkarılması hem yöresel kültür bakımından hem de Türk halk kültürü açısından oldukça önemlidir. Bu çalışmada, Âşık Mazlum Berrakî'nin tespit edilen şiirleri doğrultusunda Kayseri âşıklık geleneğindeki yeri ve önemi üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Kayseri, âşıklık geleneği, âşık, şiir, Mazlum Berrakî

### ABSTRACT

One of the cultural elements that Turks have is the tradition of minstrelsy. Minstrelsy tradition also functions as a life school in the Turkish way of life. From the belief in the Gök Tanrı, this tradition continues its existence in the modern age, undergoing various changes. Although this tradition cannot maintain its competence in the modern age compared to the previous years, it is still among the important cultural elements. Kayseri province, located in the Central Anatolia Re-

\* Bu çalışma, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı'nda 2020 yılında tamamlanan "Mazlum Berrakî'nin Şiir Evreni" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, Nevşehir/Türkiye. E-posta: onkuralay@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-1811-2241.



This article was checked by Turnitin.



gion, is one of the important centers of minstrelsy tradition. Many folk poets were brought up in this geography. Mazlum Berrakî (Ali Demirpençe), who lives in Acırlı village of Felahiye district of Kayseri, has become one of the important representatives of the tradition of minstrelsy in Kayseri region in terms of the works he produced. Berrakî, who gives a lot of socio-cultural elements in his poems, photographed the situation of his region with his poems. Berrakî, who preserved his poems in accordance with a certain system, managed to preserve more than a thousand poems. He also has important poems about people who lived centuries ago and recently. Therefore, the unearthing of Mazlum Berrakî in the Kayseri minstrelsy tradition is very important both in terms of local culture and Turkish folk culture. In this study, the place and importance of Mazlum Berrakî in Kayseri minstrelsy tradition has been emphasized.

**Key Words:** Kayseri, tradition of minstrelsy, minstrels, poetry, Mazlum Berrakî

## Giriş

Mazlum Berrakînin yaşamını sürdürdüğü çevre Kayseri ve yöresidir. Kayserinin jeopolitik konumu da Berrakî'nin bu gelenek içerisinde varlığını sürdürmesinde önemli rol oynamıştır. Kayseri ili konumu gereğiyle İç Anadolu'nun önemli şehirleri arasında yer almaktadır. Kültürel unsurları içerisinde barındırma bakımından da oldukça önemli bir görevi üstlenmektedir. Kayseri ilinin kültürel zenginliği yıllar geçtikçe daha da artmıştır. Çevre illere göre ticari fonksiyonları yüksek bir şehir olmasından dolayı yakın çevredeki birçok ilden göç almıştır. Farklı kültürlerin aynı coğrafyada buluşmasından ötürü ortaya kültürel bir zenginlik çıkmıştır. Makalede ismi geçen Mazlum Berrakî ve ailesi "abdalan" topluluğuyla beraber Malatya'dan Hacı Bektaş Karahöyük'e göç etmiş ve burada ikametgâh sağlamışlardır. Tıpkı Mazlum Berrakî gibi birçok şahıs ve aileleri Kayseri ilinde hâlâ yerleşik olarak hayatlarını devam ettirmektedir.

Kayseri yöresinde sözlü geleneğe dair birçok unsurla karşılaşmak mümkündür. Bu unsurlar arasında "âşıklık geleneği" önemli bir yere sahiptir. Gelenek içerisinde yaratılan âşık şiiri toplumsal bir ayna görevini de üstlenmektedir. Artun'a göre (2003: 34-37), âşık şiiri halk arasında mayalanmış, halkın kültür yapısını, dokusunu şekillendirmekte önemli rol oynamıştır. Toplum bilinciyle âşık şiiri iç içedir. Âşık, toplumun yaşamakta olduğu serüveni sorgulayıp anlamaya çalışarak Türk insanını her boyutuyla kavrayıp aydınlatma çabasıyla Türk kültürünün belirleyici dinamiklerinden birisi olmuştur.

Kayseri'de âşıklık geleneğinin nasıl ortaya çıkıp varlığını sürdürdüğü oldukça önemlidir. Kayseri ilinin yetiştirmiş olduğu âşıkların bir bölümünü

Fahri Bilge, defterlerinde kayıt etmiştir (Çapraz, 2005). Defterlerde çoğunluğu Afşar aşiretine mensup olan Kayseri ve yöresinde yetişmiş halk şairleri ile gene aynı yöreye dâhil az sayıda divan şairi yer almaktadır. Şairlerin önce biyografileri verilmiş, daha sonra varsa hayatları etrafında teşekkül etmiş anlatılar ve eserlerinden örnekler kaydedilmiştir. Özellikle şiirlere bağlı olarak aktarılan anlatılar Afşarların sözlü tarihini yansıtmaktadır (Çapraz, 2005: II). Sözlü tarihin aktarımı sözel bellek dinamiklerini (Ekmekçi, 1991) korumuş ve kültürel unsurların günümüze kadar gelmesine katkıda bulunmuştur.

Âşıkların kültürel unsurları taşıyıcılık yönü de oldukça önemlidir. Bu bakımdan Berrakî kendi yöresine ait birçok unsuru eserlerinde zikretmiştir. Arslan'a göre (2015: 3), kültürel bellek taşıyıcılığı açısından âşık, gelenek içinde ustalardan edindiği geçmişi hatırlamanın temel figürlerini, içine doğduğu toplumun bizatihi kökenine ve varlığına ilişkin dini, milli, sosyal ve kültürel kodlamalarını, ritüel sunu özelliğine sahip icralar sırasında ve özellikle katılımcı grupla yüz yüze kurulan iletişim yoluyla aktarmaktadır.

Âşıkların genelde etkin olduğu alanlar toplumsal bütünleşmenin gerçekleştiği alanlarda olmuştur. Bu alanlar arasında kahvehaneler, köy meydanları, köy odaları, panayırlar, bozahaneler, okullar, meyhaneler (Çobanoğlu, 2000: 134; Tek, 2004: 4; Çapraz, 2018: 236-237) gibi alanlar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra âşıklar, toplumu yakından ilgilendiren çeşitli özel günlerde de boy göstermişlerdir.

Kayseri ve yöresinde Alevi-Bektaşî kültürünün izlerini çok yakından görmek mümkündür. Bu kültür oluşumu çevresinde Türk halk kültürüne önemli eserler kazandırılmıştır. Doğan'ın ifadesiyle "Alevi-Bektaşî edebiyatı kendi anlayışını en iyi şiirle ifade etmiştir." (2012: 34). Âşık Berrakî'nin şiirlerine bakılırsa bu şuur yerinde mefhumlarla işlenmiştir. Kayseri'de bu kültür katmanının mevcudiyeti âşıklık geleneğinin zenginleşmesindeki en önemli faktörlerden biridir. Âşıkların şiirlerinde ele aldığı bireysel ve toplumsal faktörler onların bu sahadaki varlığını daha anlamlı kılmıştır:

"Âşıkların özellikle cumhuriyet, ordu, askerlik, ülke bütünlüğü, Kıbrıs meselesi, ortak pazar, Avrupa, Almanya, gençlik, pop müzik, din ve ahlak kaygısı, örf adet endişesi, değerlere bağlılık, geçim darlığı, hayat pahalılığı, toplumsal eleştiri, halkın protesto ihtiyacı, mahalli problemler gibi toplumsal; göç, gurbet duygusu, sila hasreti, zaman değişmesi gibi ferdi konulara dile getirmeleri ve bu konularda söylediklerini geniş kitlelere duyurmaları onları ayakta tutan hususlardır." (Özarslan, 2001: 171-172).

“Köylerde yetişen âşıklar, geçmişte klâsik edebiyat ve aruz ölçüsünün, günümüzde ise modern edebiyatın ve buna bağlı nazım şekillerinin etkisinden oldukça uzaktırlar. Şehir âşıklarının farklı etkiler altında gelişen dil ve üslûplarına karşılık, onlar tümüyle içinde yaşadıkları halkın dilini kullanırlar, halkın konularını terennüm ederler. Köylere kadar uzanan tekke kültürüne ait unsurların etkisiyle çok yüzeysel de olsa- bazen dinî-tasavvufî konularda ürün verirler. Bununla birlikte köyde yetişen âşıklar da bağlı buldukları şehrin olanaklarını belli ölçülerde kullanırlar, il ve ilçelerdeki meslektaşları ile zaman zaman bir araya gelerek karşılıklı etkileşim içine girerler.” (Düzgün, 2004: 191).

Mazlum Berrakî'nin şiir üslubuna bakıldığında bazı farklılıkları görmek mümkündür. Aruz ölçüsüne çoğu şiirlerinde yer vermese de klâsik edebiyata ait birçok unsura şiirlerinde yer vermiştir. Bu şiirlerinde yer alan çoğu kelimeler bulunduğu yörenin günlük konuşmalarında kullanılan kelimelere oldukça uzaktır. Bu şiirlerdeki arka planı anlamak için edebi bilgiye sahip olmak gerekmektedir.

Âşıklık geleneğinin icra töresi kahvehanelerde şekillenmiştir (Çobanoğlu, 2006: 28). Kayseri âşıklık geleneğine bakıldığında, Kayseri Âşıklar Kahvesi'nin oldukça önemli işlevleri bulunmaktadır:

“Kayseri Âşıklar Kahvesi, açıldığı günlerden itibaren âşıklık kültürünün her türünün icra edildiği, yörenin ve civar yörelerin çok önemli âşıklarının sahne aldığı, doğu ve batı arasında seyahat eden âşıkların konakladığı, ramazanlarda, önemli gün ve gecelerde Kayseri halk kültürünün nabzını tutmuş bir mekândır. Kahve aynı zamanda genç nesiller için âşıklık kültürünü tanımanın yanında bağlama çalmayı öğrendikleri, icralarını geliştirdikleri, halk kültürü ile ilgili her tür bilgiye sahip kişilerin kaynak olduğu bir yer olma özelliği ile bir tür okul olmuştur.” (İstanbullu, 2018: 23).

### **1. Mazlum Berrakî'nin Hayatı ve Gelenekteki Yeri**

Asıl adı Ali Demirpençe'dir. 1947 yılında Kayseri'nin Felahiye ilçesinin Acırlı köyünde yoksul bir ailenin evladı olarak dünyaya gelmiştir. Babası Mazlum Abdal evlatlarından Mustafa (Dede), annesi ise Leyla Ana'dır. Ortaokul mezunudur. Yoksul ve kalabalık bir ailenin çocuğu olduğu için daha küçük yaşlardan itibaren çalışmaya başlamıştır. Kayseri Büyükşehir Belediyesi'nde şoför olarak çalıştıktan sonra emekli olmuştur. Hâlen Kayseri'de ikamet etmektedir. Mazlum Berrakî'nin ailesi Kayseri iline sonradan göç etmiş bir ailedir. Bu ailenin asıl lakaplarına “pir delisi” denmektedir.

Mazlum Berrakî'nin ailesiyle beraber birçok aile de Malatya'dan Kayseri'ye ve Sivas'ın bazı bölgelerine göç etmişlerdir<sup>3</sup>.

Âşık Mazlum Berrakî, şiire küçük yaşta merak salmıştır. Berrakî'yi şiirle tanıştıran kişi babasıdır. Berrakî'nin babası da kendi usulünce şiirler yazmıştır ve bazı âşık arkadaşları bulunmaktadır. Berrakî de bu bağlam içerisinden etkilenip kendisini bu yöne doğru yönlendirmiştir. Babasının deyişlere, duvazı imama, Nesimî'ye ve Şah Atayi'ye yoğun bir ilgisi vardır. Bu yüzden Berrakî, ilk ustasının babası olduğunu ifade eder. Mazlum Berrakî asıl şiirlerini yazmaya 17 yaşında başlamıştır. Bâdeli bir âşık değildir. Âşıklık geleneğinde önemli bir yere sahip olan "rüyada âşık olma"<sup>4</sup> motifine Berrakî'nin farklı bir yorumu vardır. Bu yorum şu şekildedir: "Eğer pak bir insansan badeyi Cenab-ı Allah ruhtar âleminde çirip gönderir. Bir insan o saflığı o temizliği koruyabiliyorsa ikinciye ne gerek var. O zaman ikrardan dönmüş olursun. Hamdolsun biz 'eleste' içiysek o bize yeter. Yani ben o rüya işine inanmıyorum." (KK-1).

Mazlum Berrakî, babasının arkadaşı olan ve "Çileli Âşık" da denilen Tomarzalı Muhsin'in yanında uzun bir çıraklık dönemi geçirmiştir. Tomarzalı Muhsin, Berrakî'yi sık sık tenkit etmiştir. Berrakî bu tenkitler sayesinde pek çok şeyin farkına vardığını ifade eder. Bunun yanı sıra Berrakî, Tomarzalı Muhsin'in arkadaşı olan Kadimî'den de etkilenmiştir. Berrakî'ye Mazlum diye hitap eden ilk kişi Tomarzalı Muhsin'dir. Berrakî mahlasını ise Mehmet Çoban vermiştir. Mehmet Çoban, Berrakî'ye bu mahlası gönlünün saflığından ve berraklığından dolayı verdiğini ifade etmiştir. Daha sonraları Çileli Âşık, Mehmet Çoban ve Mazlum Berrakî arasında çok iyi bir uyum sağlanmış ve gelenek üzerine pek çok sohbetler etmişlerdir. Çeşitli âşıklarla edilen bu sohbetler Berrakî'yi pişirmiş ve alanında yetkin şiirler vermesine vesile olmuştur. Mazlum Berrakî, kimi zaman Hunak Cami'si yanındaki yerlerde Âşık Baba ve bazı dostlarıyla da irticalen atışmalar yapmıştır. Yazmış olduğu çoğu şiirinin hikâyesi bulunmaktadır.

Berrakî, âşık tarzı şiir geleneğine bağlı olup daha ziyade dinî ve tasavvufî çizgide eserler vermiştir. Berrakî'nin sayısı bini aşkın şiiri bulunmaktadır ve bu şiirlerini beş adet defterde toplamıştır. Bu şiirler belirli bir düzen içerisinde muhafaza edilmiştir. Her şiirine birer numara verilmiş ve yazıldığı tarih şiirlerin üst kısımlarında belirtilmiştir. Bazı şiirlerin yer ve mekânlarına hatta küçük hikâyelerine şiir defterlerinde yer verilmiştir. Ayrıca gerek eserlerinden gerekse tabi olduğu Alevi-Bektaşî aileye bağlı olması dolay-

<sup>3</sup> Hayatı ile ilgili ayrıca bk. (Kalkan, 1988: 246; Acı, 2015: 86).

<sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. (Günay Türkeş, 2008).

sıyla Berrakî'nin Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde yer aldığını ifade edebiliriz. Şiirlerinde Yunusvari bir söyleyiş vardır. Yöre ağız deyişleri de içeren anlatımı yalın ve içtendir. Şiirlerinde ölçü olarak hece ölçüsünü; şiir tarzı olarak da koşma, semai ve destanlara yer vermiştir. Şiirlerinde genel olarak Hacı Bektaş Veli, Hz. Ali, On İki İmam, Atatürk ve Kayseri temaları yoğunluklu olarak görülmektedir. Alevî-Bektaşî şiir kültürünün arka planındaki edep ve erkânın en güzel betimlemelerini Mazlum Berrakî'nin şiirlerinde görmek mümkündür. Berrakî, Alevî-Bektaşî geleneğinde icazetli bir âşık olması bakımından da oldukça önemlidir. Aşığın kendisini takdim ettiği bir şiiri şöyledir:

Yeşil olur şu Acır'ın bağları  
Ekşi tatlı biter bizim meyveler  
Lale, nergis kokar bütün dağları  
Burcu burcu kokar açan o güller

Kızılırmak taşkın akar baharda  
Kumruları coşkun öter seherde  
Kekikleri aşkın biter ceherde  
Bahar ayı coşar akar o seller

Yoncalık'ta öter keklik sürüsü  
Meşelik'te dünek tutar yarısı  
Karaoyun'da açar nergis sarısı  
Türlü türlü nâme yapar bu diller

Beş kız yüksek uçan kuşu getirir  
Evliyada türlü sırlar bitirir  
Killi Baba makamında oturur  
Dört taraftan eser gider o yellere

Tuz Taşı da Kurşunlu'ya bakıyor  
Tapanlı da kumru bülbül şakıyor  
Pınarından soğuk sular akıyor  
Kervan konmaz yol geçirmez o beller

Çevre köyü birer birer söyleyim  
Şu Gürden'i yıkıp hasar eyleyin  
Bölveren'i sevin hisar eyleyin  
Çevremizde komşu olur bu eller

Hırka Köyü karman çorman görünür  
Menteşe de külli kire bürünür  
Alabaş da deli kisve sarınır  
Ayna gibi ayan durur bu haller

Mazlum Abdal evliyaya sır katar  
Kalp evinden gönüllere nur akar  
Arıları zemheride bal yapar  
Sır ehlinden sır söylüyor bu diller

Bu halkımız birbiriyle sevişir  
İlim teknik aydın insan yetişir  
Çocuk okur âlim olur erişir  
Candan cana kaynar gider gönüller

Erciyes dağımdır, Kayseri ilim  
Felahiye kazam, Acırlı köyüm  
Mazlum Berrakî`yim daha ne deyim  
Halimizden bilmez bizim yâd eller (KK-1).

Âşığın şiirleri genel olarak beş kıtanın üzerindedir. Bu şiirlerin bazılarını da cezaevinde kaldığı sıralarda yazmıştır. Âşığın bazı şiirleri de oldukça dikkat çekicidir. Görmüş olduğu veya hatırası olan bir nesneye dahi şiir yazmıştır. Ancak Mazlum Berrakî, en yetkin şiirleri arasında şahıslara yazmış olduğu şiirlerine ayrı bir önem vermiştir. Dini tasavvufi çizgide birçok şiiri bulunan âşığın, bu şahıslar nezdinde önemli şiirleri bulunmaktadır.

Gönül arzuladı Hacı Bektaş'ı  
Varıp dergâhına sürsem yüzümü  
Nasip olsa görsem güzel Bektaş'ı  
Alıç ağacında yesem üzümü

Delik taşa varıp geçsem oradan  
Yürütse gemisin pirim karadan  
Çilehanede zemzem suyu yaradan  
Arıtıp paklasam kendi özümü

Deliktaş'tan sığırtmaca erişsem  
Cemâl görüp erenlere karışsam  
Deyiş duaz töreninde yarışsam

Muhabbet şekeri etsem sözümü

Erişsem tekkeye girsem içeri  
Yoldaş olsa bana Hızır Nebi  
Kandilde erisem fitil yağ gibi  
Coşa gelip orda deşsem közümü

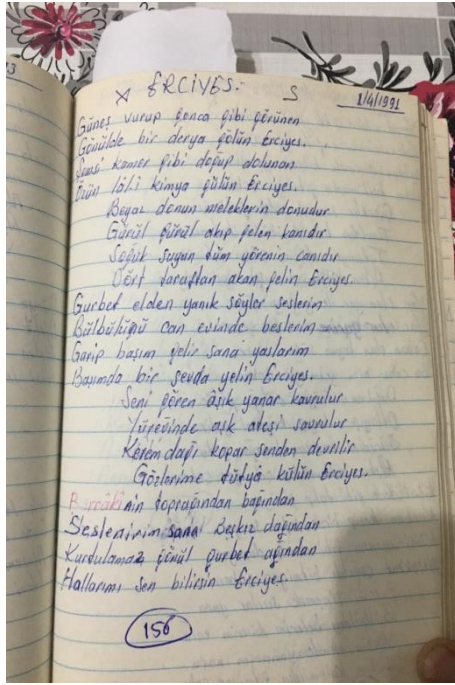
Şah Balım Sultan'ın cemâlin görsem  
Eğilip postuna yüzlerim sürsem  
Cevahir verilen dükkâna girsem  
Hâk erenler açsın gönül gözümü

Mazlum Berrakî der dergâha girsem  
Musahip kavlinde ikrarım versem  
Tazece açılmış güllerin dersem  
Can gözüyle görsem pirim yüzünü (KK-1).

Berrakî'nin Âşık Seyrani şenliklerinde okumuş olduğu şiirleri de bulunmaktadır. Ayrıca Kayseri'de bulunan Âşıklar Kahvesi'nde de irticalen çeşitli atışmalara katılmıştır. Ancak Berrakî, bir müddet sonra saz çalmayı kardeşinin ölümünden duyduğu üzüntü üzerine bırakmış ve bir daha çalmamak üzere yemin etmiştir. Berrakî, günümüzde de halen şiir yazmaya devam etmektedir. Etrafındaki birçok kişiye ara ara şiirlerini paylaşmaktadır. Bu şiirlerin bazıları Kayseri'nin çeşitli dergilerinde yayınlanmıştır. Yetiştigi gelenek içerisinde belli bir ustaya tabi olmadan şiirlerini yazıya döken Berrakî, her çiçekten bal almasını bilen bir âşık olmuştur. Kayseri'nin önde gelen üç-dört âşığından sağlam bir şekilde beslenmiştir. Çoğu âşık gibi yoksulluk ve gurbetlik gibi hayat şartlarında yoğrulan Âşık Berrakî, şiirlerine bu duyguyu başarılı bir şekilde katmıştır.

## 2. Mazlum Berrakî'nin Şiir Defterleri

Âşık Mazlum Berrakî, 1985'ten itibaren şiirlerini defterlere kayıt etmeye başlamıştır. Her şiirin yazılış tarihi gün, ay ve yıl olarak belirtilmiştir. Ayrıca şiirler numaralandırma yöntemiyle daha tertipli bir hale getirilmiştir. Berrakî, kimi şiirlerinin yanına duymuş olduğu veya kendi tecrübelerine bağlı olarak ifade ettiği özlü sözleri de kayıt altına almıştır. Bazı şiirlerinin küçük bir hikâyesini ve yazılış yerlerini de şiir defterinde ayrıca belirtmiştir. Kayseri ve yöresinde çeşitli dergilerde yayınlanan şiirlerinin altına yayımlandığı dergiler hakkında da bilgi vermiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi âşığın beş adet şiir defteri bulunmaktadır. Şiirlerini günümüzde beşinci deftere kayıt etmeye devam etmektedir.



Görsel 1: Berrakî'nin şiir defterlerinden bir sayfa (Berrakî Arşivi)

### 3. Mazlum Berrakî'nin Şiirlerinde Tür ve Şekil

Âşık Berrakî, bini aşkın şiirinde halk şiirinin ve klâsik şiirin birçok türü ile ilgili eserler kaleme almış ve çeşitli şekiller kullanmıştır. Berrakî'nin şiirlerinde kullandığı âşık edebiyatı nazım şekilleri, koşma destan ve semaidir. Berrakî'nin şiirlerinde kullandığı âşık edebiyatı nazım türleri ise, güzelleme, ağıt ve destandır. Berrakî'nin şiirlerinde kullandığı aruz şekli divandır. Ayrıca Berrakî'nin şiirlerinde kullandığı tekke edebiyatı nazım türleri, nefes, devriye, düvaz/düvaziimam, hikmet, na't, medetname, ayetlemedir. Âşık, hece ölçüsü olarak genellikle 8'li ve 11'li hece ölçüsüyle şiirler kaleme almıştır. Bunun yanı sıra aruzun "fâilatün/ fâilatün/ fâilatün/ fâilün" kalıbıyla da şiirler kaleme almıştır.

#### Sonuç

Kayseri âşıklık geleneği, uzun bir geçmişe ve Türk kültüründe önemli bir işleve sahiptir. Kayseri'de varlığını çeşitli yollar vasıtasıyla devam ettiren bu gelenek, İç Anadolu'daki âşıklık geleneğinin ana damarlarından biri haline gelmiştir. Yetiştirmiş olduğu önemli âşıklarla birlikte sözel kültürün kuşaktan kuşağa yayılmasında öncü yöreler arasında bulunmaktadır. Yakın yıllarda Kayseri Halk Ozanları Derneği üyelerine bakıldığında başka illerden gelip âşıklık vazifesini burada devam ettiren kişilerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Âşıklık geleneğine olan ilgi yıllar geçtikçe azalmaya baş-



lamıştır. Bu çerçevede günümüzde pek çok âşık keşfedilmeyi beklemektedir. Keşfedilmeyen âşıklar ise şiiirleriyle beraber tarih olmaktadır. Çoğu kültür unsurunun unutulduğu bu dönemde özellikle âşıklık geleneğiyle ilgili bir farkındalık yaratmak oldukça önemli olacaktır. Çünkü incelenen bazı şiiirler gerçekten ait olduğu yörenin sosyokültürel faktörlerine ışık tutmaktadır. Araştırmamızda ismi geçen Mazlum Berrakî de bu hususta Kayseri âşıklık geleneği için öneme sahip bir âşıktır. Beş adet defterde bulunan şiiirlerin çoğu incelendiğinde önemli kültürel portrelerle karşılaşmak mümkündür. İyi bir eğitim almamasına rağmen dini-tasavvufi çizgide önemli bir kelime haznesine sahip olan Âşık Berrakî'nin klâsik edebiyat çizgisi de araştırılmaya değerdir. Berrakî, Bektaşî şiiir geleneğinin çizgisinde eserler vererek geleneğin taşıyıcı kollarından birisi olmuştur. Şiiirlerinde aşk, insan sevgisi ve dini çerçeveye gibi temaları temel alarak Türk halk kültürüne önemli katkılar sağlayacağı âşikârdır.

### Kaynakça

- Acı, Kadir (2015). *Başlangıçtan Günümüze Felahiyeli Şair ve Yazarlar Güldestesi*. Kayseri: Şiiirvakti Yayınları.
- Arslan, Mustafa (2015), "Kültürel Belleğin Uzman Taşıyıcıları Olarak Âşıklar". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 15(1): 1-6.
- Artun, Erman (2003). "Osmanlı-Türk Kültüründe Âşık Şiiirinin Belirleyici Rolü". *Folklor Halkbilim Dergisi*, 6/51: 34-37.
- Çapraz, Erhan (2005). *Fahri Bilge Defterlerindeki Kayseri ve Yöresi Halk Şairleri*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çapraz, Erhan (2018). "Âşık Tarzı Şiiir Geleneğinin Teşekkülüne Dair Değerlendirmelere Bir Ek: Meyhaneler". *Türkbilig*, 35: 233-244.
- Çobanoğlu, Özkul (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul (2006). *Eminönü Merkezli Âşık Edebiyatı*. İstanbul: Eminönü Belediyesi Yayınları.
- Doğan, Metin (2012). *Derviş Muhammed Kolunda Geleneğin, Etkileşim, Eğitim ve Âşıkî'nin Şiiir Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Düzgün, Dilaver (2004). "Âşık Edebiyatı". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. (Editör: M. Öcal Oğuz). Ankara: Grafiker Yayıncılık.

Ekmekçi, F. Özden (1991). “Sözel Bellek ve Hatırlama”. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 2: 50-58.

Günay Türkeş, Umay (2008). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

İstanbullu, Seranat (2018). “Kayseri’de Bir Âşık Okulu: Âşıklar Kahvesi”. *Social Sciences Research Journal*, 7(1): 22-30.

Kalkan, Emir (1988). *Çağlar Boyunca Kayseri Şairleri*. Kayseri: Kayseri İli Özel İdare Müdürlüğü ve Kayseri Belediyesi Birliği Yayınları.

Özarlan, Metin (2001). *Erzurum Âşıklık Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Tek, Recep (2004). *Türk Halk Şâirleri: Azmi, Şâzi, Pervâne*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

URL-1: “Kayseri’ye Değer Katan İsimler”. <https://kayseri.ktb.gov.tr/TR-55149/kayseri39ye-deger-katan-isimler.html>. (Erişim:06.09.2020).

### **Sözlü Kaynaklar**

KK-1: Ali Demirpençe, 1947 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Kayseri. (Görüşme: 26.12.2019).



## KİLİS HALK HEKİMLİĞİNDE TEDAVİ YÖNTEMLERİ VE UYGULAMALARI\*

Treatment Methods and Practices in Kilis Folk Medicine

Gülsüm TARÇIN\*

### ÖZET

Kilis ilinde halk hekimliği geçmişten günümüze halkın doktora gitmeden hastalıkları sağaltma amacı ile başvurduğu yöntemlerden oluşmaktadır. Bu çalışmada Kilis halkının hastalıkları iyileştirmek için çeşitli hastalıklara göre başvurduğu yöntemlerin neler olduğu ve nasıl uygulandığı tespit edilmiştir. Başvurulan yöntemler, büyüklük işlemler ve gerçekçi (akılcı) yöntemleri içermektedir. Büyüklük işlemleri içerenler yatırlar (türbeler) ve ocaklar iken, gerçekçi (akılcı) olarak nitelenen yöntemler ise ev ilaçları olarak tabir edilen bitki, mineral ya da hayvansal kaynaklıdır. Türbe inancı, Kilis'te birçok türbenin varlığıyla daha çok önem kazanırken, çeşitli hastalıkların sağaltılmasında da halk hekimliğinde önemli bir rol üstlenmektedir. Ocaklar ise kendi evlerinde bazı hastalıkları tedavi etmektedirler. Ocaklar, bu hastalıkları tedavi ederken parpı, ırvasa ve alazlama yöntemlerini kullanmaktadır. Kocakarı (ev) ilaçlarıyla yapılan ev tedavisinde ise sıklıkla zeytin bağlarından elde edilen zeytin ve zeytinyağından yararlanıldığı, bunun yanında doğada kendiliğinden yetişen zahter (kekik) ve perıavşan otunun ilaç olarak kullanımda yaygınlığı dikkat çekmektedir. Bu çalışmada veriler saha (alan) araştırması yapılarak görüşme tekniğiyle ve doküman incelemesiyle elde edilerek, Kilis halk hekimliğinde hastalıkları tedavi yöntemleri uygulamalarıyla birlikte değerlendirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Halk hekimliği, tedavi yöntemleri, uygulamalar, Kilis, folklor.

### ABSTRACT

Folk medicine in the province of Kilis consists of methods used by the people for the treatment of diseases without going to a doctor from the past to the present. In this study, it has been determined what methods and methods applied by Kilis people to treat diseases according to various diseases. The methods used include magic processes and realistic (rational) methods. While the ones that contain magic processes are tombs and ocaks, the methods that are described as realistic (rational) are of plant, mineral or animal origin, which are called as home reme-

\* Bu çalışma için Kilis 7 Aralık Üniversitesi Etik Kurulu tarafından 17.07.2020 tarihinde etik uygunluk raporu verilmiştir. Bk. (Ek 2).

\* Dr. Öğr. Üyesi. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kilis/Türkiye. E-posta: gulsumtar@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0002-6218-6862.



This article was checked by Turnitin.

dies. The belief in the tomb has gained more importance with the presence of many tombs in Kilis and plays an important role in folk medicine in the treatment of various diseases. Ocaks treat some diseases in their own homes. In treating these diseases, ocaks use “parpi”, “ırvasa” and “alazlama” methods. In the treatment of home remedies, olive and olive oil obtained from olive vineyards are frequently used. In addition to this, the prevalence of self-growing “zahter (thyme)” and “perıavşan” in medicine is remarkable. In the study, the data was obtained by conducting field research with interview technique and document examination. Accordingly, Kilis folk medicine is tried to be evaluated together with treatment methods.

**Key Words:** Folk medicine, treatment methods, practices, Kilis, folklore.

## Giriş

Halk hekimliği, halkın geçmişten günümüze kendi edindiği tecrübe ve birikimlere dayanarak çeşitli hastalıkları tedavi etme biçimidir. Boratav’a göre (2016: 140), halkın, olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüne “halk hekimliği” denir. Bu açıdan “hastalık” deyimini de alıştığımızdan geniş bir anlam kapsar. Bununla sadece kişinin sağlık durumundaki aksaklıkları değil, kısırlıktan tutun da nazar değmesi gibi insanlardan kötü etkilere ve tabiat dışı varlıkların (cinler, periler vb.) sebep olabilecekleri sakatlıklara kadar türlü bozuklukları anlamak gerekir. Halk hekimliği, hastalıklar ve sağlık hakkındaki inanç, tutum ve davranışlar şeklinde tanımlanabildiği gibi, toplumların inanç, gelenek ve değer sistemleri ile ilgili tıbbi uygulamalar olarak da tanımlanmaktadır. Bazı antropologlar tarafından ise “ev tedavisi” olarak ifade edilmektedir (şar, 2005: 131). Boratav’ın (2016: 140-145) halk hekimliğinde sağaltma yöntemleri sınıflandırmasına göre; halk geleneğinde sağlığı koruma, hastalıkları tanılama, sağaltma işlem ve yöntemlerinden bir kısmı sadece bylk niteliktedir. Bunlar yatırlar, ocaklar, frk, afsun, urasa ve kutlu yerler olarak sınıflandırılmaktadır. Bir kısmı “bylk” ve “akıllık” işlemler olarak adlandırılmıştır. Diğer sağaltma yöntemleri ise bütünüyle gerçekçi-akılcıdır. Bunlar “ev ilaçları”, “kocakarı ilaçları” adlarıyla gösterilir. Boratav’ın sınıflandırmasındaki “ev ilaçları” ya da “kocakarı ilaçları”, aynı zamanda “em (halk ilacı)” yolu ile tedavi olarak tanımlanarak bitkisel, hayvansal ve mineral kaynaklı ilaçlar olarak sınıflandırılmıştır (şar, 2005: 132).

Bu çalışmada da Kilis’te tespit edilen halk hekimliği uygulamaları değerlendirilirken, bu sınıflandırmalar esas alınmıştır. Bu bağlamda, Kilis’te

büyüklük nitelikteki yatırlar ya da türbelere olan inanç çok yaygındır. Bunda Kilis'te çok sayıda türbe ve ziyaret yerleri bulunmasının etkisi muhtemeldir. Ayrıca Anadolu'nun birçok yerinde görüldüğü gibi halkın evliyaların çeşitli hastalıkları da iyileştirebilme gücüne dair inancı rol oynamaktadır. Bunun yanı sıra, en çok rastlanan tedavi yöntemlerinden biri de Kilis halkı arasında "elinden geçen" olarak tabir edilen ocaklılara başvurmaktır. "Ev ilaçları, kocakarı ilaçları, halk ilaçları" olarak tanımlanan ilaçlar da başvurulan diğer bir tedavi yöntemidir. Çalışma alanı (evreni) Kilis ili olup, örnekleme ise Kilis halk hekimliği uygulamaları hakkında genelleme yapılabilecek bilgiyi sağlayan kaynak kişilerdir. Kaynak kişilerin çoğunluğu kadınlardan oluşmaktadır. Çalışmanın veri toplama aşamasında, alan araştırması yöntemi ve görüşme tekniği kullanılmıştır. Halk hekimliğinin tanımlanması ve sınıflandırılmasıyla ilgili veriler, doküman incelenmesiyle elde edilmiş olup; kaynak kişilerden elde edilen verilerin yanı sıra, 1940 yılında yayımlanan İstanbul Eminönü Halkevi'nin yayınladığı *Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası*'ndaki "Kilis'te Kullanılan Halk İlaçları" adlı çalışmadan da elde edilen veriler eklenerek bir bütünlük sağlanmıştır. Çalışmanın amacı, Kilis halk hekimliğinde hastalıkların sağaltılmasında kimler tarafından hangi uygulamaların hangi yöntemlerle nasıl yapıldığını sınıflandırmak ve değerlendirmek; ayrıca Türkiye halk hekimliğindeki yerini ortaya koymaktır. Kilis'te geçmişte olduğu gibi bugün de halk hekimliğinde çeşitli tedavi yöntemleriyle hastalıklar iyileştirilmeye çalışılmaktadır. Kilis'te zeytin ve bağcılığın tarım ürünleri arasında en başta yer alması ile halkın çeşitli hastalıkların tedavisinde bu ürünlerden elde edilen ilaçları kullanması arasında sıkı bir ilişki vardır. Yaşanılan coğrafyanın bitki örtüsü de bu ev ilaçlarının yapımında önemli bir rol oynamaktadır. Kaynak kişilerle yapılan görüşmeler neticesinde bu uygulamaların özellikle kendi büyükelirinden öğrendikleri şekliyle devam ettirildiği anlaşılmaktadır. Bu öğrenilen bilgilerle tıbbî ilaçların çare olmadığı ya da onlara ihtiyaç duyulmadığı zamanlarda kendi kendilerini tedavi etmeye çalışmışlardır. Bazı kaynak kişilerin çok daha eski dönemlere ilişkin tedavi usullerini bildikleri gözlemlenmiş ve bunun nedeni sorulduğunda onların bu bilgilere sahip olmasının köy kültüründe yetişmelerinden kaynaklandığı cevabı alınmıştır.

## **1. Büyüklük Nitelikte Korunma ve Sağaltma İşlemleri**

### **1.1. Yatırlar (Türbeler)**

Boratav'a göre (2016: 140-141), türlü olağanüstü güçleri olduğuna inanılan, adlı adsız evliyalara halk, türlü hastalıklarını sağaltmak için başvurmuştur. Kimi yatırlar bir hastalığın uzmanıdır ve çoğunluğunun birkaç hastalığı sağaltma gücü olduğuna inanılırken, bazısının ise bütün dertleri

sağaltma gücü olduğuna inanılır. Bulut'un aktardığına göre (2018: 9), Kilis sahabe ve evliya türbesi açısından oran olarak Türkiye'nin en fazla türbesi olan ilidir. 12 civarında sahabenin türbesi vardır. İslam devletlerinin Fars ve Romalılarla sınırında olan Kilis, fetih mücadeleleri sırasında şehit olan sahabelere ve Müslümanlara mekân olmuştur. Halk, bu türbeleri ziyaret etmek yoluyla bazı türbelerin çeşitli hastalıkları sağaltma gücü olduğuna inanmaktadır.

*Hulk Dede Türbesi:* Anadolu'nun birçok yöresinde türlü hastalıkları sağaltmak için gidilen bu yerler gibi Kilis'te de halkın türlü dileklerde bulunup dua etmek ve ibadet etmek için gittiği ziyaret yerlerinin yanında, belli bir hastalık için gidilen ziyaret yerleri de bulunmaktadır. Bunlardan Hulk Dede Türbesi kaynak kişilerin verdiği bilgilere göre korku tedavisi için gidilen bir türbedir. Kilis'te sinir hastalığına halk tarafından "hulk" denilmektedir. Dolayısıyla Hulk Dede türbesine sinir hastaları ve bunun yanı sıra sürekli korkan ve asabi olan çocuklar tedavi amacıyla götürülmektedir. Bu tür hastalar, türbeyi ziyaret esnasında çeşitli nezirlerde bulunarak rahatsızlıklarından kurtulacaklarına inanmaktadırlar (URL-1). Kilis halkı Hulk Dede'ye aynı zamanda "Şapkalı Dede" de demektedir. Bu bağlamda Fidan Karakuş, Hulk Dede'deki tedavi uygulamasıyla ilgili şu bilgileri vermektedir:

"Hulk Dede'nin şapkasını çocuğun başına geçiriyorsun, çocuğun korkularını alıyor. Çocuğum bombalarda korktu, sersemleşti, yani bilinci yoktu, ben onu Hulk Dede'ye götürdüm, orada dua okudu, şapkeyi başına geçirdik. İncancımızı bağladık, zamanla korkuları geçti, inanınca geçiyor. Çocuğun korkusu geçti ama geçtikten sonra tekrar gitmem gerekirdi, hediye götürmem gerekirdi, borçlu kaldım oraya. Bir yazma, bir halı götüreyim diye düşündüm ama gidemedim. Dileği kabul olanlar türbede kullanılsın diye oraya hediyeler götürürler, ayrıca türbeye bırakılan hediyeler ihtiyacı olanlara da dağıtılıyor. Türbeyi ziyarete gidenler halı, yazma, havlu, tespih gibi hediyeler götürüyorlar. Hulk Dede'ye özellikle korkusu olanlar gidiyor. Çocuk çok asabi olursa, hırçınlığı geçsin diye de götürenler var." (KK-2).

Diğer bir kaynak kişi ise, Hulk Dede'nin halk arasında sahabeden bir zat olarak bilindiğini; sinir hastalarının Cuma günü sela vakti bu türbeye getirilerek türbenin etrafında yedi kez döndürüldüğünü ifade etmektedir (KK-9). Daha sonra yatırda bulunan zeytinyağından bir parmak alınıp hastanın alnına sürülür (URL-2). Korkuya kapılan kişiler ise türbede bulunan sudan içmeler (Ekinci, 2020: 10).

*Şurahbil bin Hasene Türbesi:* Konuşamayan çocukların tedavisi için gidilen bir türbedir. Kilis halkı buraya “Şör Habil türbesi” demektedir. Güllü Aslan, bu tedavi uygulamasını şu şekilde aktarmaktadır:

“...Bir de Şör Habil Hasene (Şurahbil Bin Hasene) diye bir türbe var. Orada da konuşamayan çocukların ağzında anahtar açıyorlar, türbenin kuyusundan su içiriyorlar, konuşsun diye. Türbede bir çeşme var, oranın suyundan içiyorlar. Akıllı olmayan çocukları, yaramaz çocukları çok götürüyorlar.” (KK-6).

Türbenin kuyusundan çekilen su bir tase konur ve oranın anahtarı alınarak tasın içindeki suya sokulup anahtar konuşamayan çocuğun ağzında çevrilir. Bu işleme “anahtar çevirme” denir (Ekinci, 2020: 10). Bu işlem, üç Cuma (üç Cuma gününü takiben) ilk seladan önce kapı açar gibi yapılır (KK-1, KK-3). Diğer bir uygulama da, konuşamayan ya da gelişemeyen çocuğa bildircin yumurtası yedirilmesidir (KK-5).

*Şem’un Nebi (Kütküt Dede) Türbesi:* Türbenin kitabede geçen adı Kütküt Dede ve Şem’un Nebi’dir (URL-3). Türbeye ad olan “kütküt” halk arasında “arpacak” diye bilinen göz rahatsızlığının diğer adıdır. Halk, Kütküt Dede’nin de metfun bulunduğu bu türbenin toprağından alıp gözlerinde çıkan kütküte sürer. Öyle anlatılıyor ki, bu işi yapanlar şifa bulmuş. Bir vakit Kilis’te salgın olan göz humması ve dönemin gayet basit tedavi şekilleri düşünüldüğünde bu olasılık daha da güçlenmektedir (URL-4). Kütküt Dede türbesine gidilir, buraya genellikle çocuklar götürülür, çocuğun ebeveyni türbenin duvarına elini sürer, sonra kütküte sürerek efsunlar (KK-9).

## 1.2. Tekkeler

*Tekke (Tekye) Camisi:* Evliya Çelebi’nin “Canboladoğlu’nun padişahane (padişaha yakışacak) camii” sözüyle betimlediği bu caminin, vakfiyesindeki adı, Tekke Camisi’dir. Canbolad Bey Mevlana Celaleddin-i Rumi’nin hayranlarından. Onun adına yaptırdığı tekkenin önüne bu camiye yaptırmış ve “Tekye Camisi” adını vermiştir (URL-5). “Canbolat Paşa Tekke Camii” olarak da adlandırılmaktadır. Bu bilgilerden anlaşıldığına göre, tekkenin olduğu yere yapılan bu cami Tekke (Tekye) adını almıştır. Kaynak kişiler (KK-2, KK-7) konuyla ilgili şu bilgileri aktarmışlardır:

“Türbenin bir adı var, bütün Kilis halkı oraya ‘Tekye’ diyor. Oraya Kilis halkı ziyaret amaçlı, belirli bir şey için değil, genelde şifa için çok gidiyor, Tekye’deki zat İran’dan sürgünle Kilis’e gönderilmiş, uzun yıllar burada kalmış, sonra da oğluna el vermiş. Tekye’ye gidip namaz kıyorlar orada, dilekleri yerine gelsin diye ekmek alıp götürüyorlar, ora-

ya bırakıyorlar, oranın ekmeğini getirip yiyorlar, türbenin suyunu içiyorlar, yüzlerini yıkıyorlar, dua ediyorlar, dilek diliyorlar.”

Sara (epilepsi) hastalığı tedavisi için de Tekye'ye gidilir. Orada şihın (şeyh) soyundan gelenlerin olduğuna inanılır ve cumadan cumaya ziyarete gidilir, burada efsunlama yapılır. Baş ağrısı, sara hastalığı gibi hastalıklar için gidilir. Ekmek, şeker, çay, tuz gibi nesnelere götürülerek oraya bırakılır. Mekânın görevlileri bunları durumu olmayanlara dağıtırlar. Nisan ya da Mayıs ayında yılda belli bir ziyaret günü vardır. Orada yattığına inanılan velinin bu yemekleri çok sevdiğine inanıldığı için pirinç pilavıyla kabbak ekşilisi yapılır, bu yemekler gelenlere ikram edilir. Orada yatan kişinin soyundan gelenlerin de mezarları oradadır. Günümüzde onun soyundan geldiğine inanılan kadın gelenleri efsunlar, gelenlere dua okur (KK-2).

*Çarpın*: Epilepsi hastalarının gittiği ziyaret yerlerinden biri de Çarpın (Işıklı) köyünde bulunan bir tekkedir. Bu tekkede bir gece yatılırsa, evliyanın onu ziyarete gelenlerin gece rüyasına girmek suretiyle rüyada hastalıklarını iyileştirdiğine inanılmaktadır. Kilis'te birçok kişi tarafından bilinen bu tekkeye aynı zamanda felçli hastalar ve ağrısı olanlar da gitmektedir. Bu hastalıkların tekkede nasıl tedavi edildiğine dair bilgileri kaynak kişiler şu şekilde aktarmaktadır:

“Ünlü bir yer var. Antep yolunda Çarpın köyünde bir tekkeye gidilir, orada bir hoca bulunuyor, okuyup üfler. En çok oraya epilepsi hastaları gider. Orada yatılır, gece rüya görülür. Orada yatan evliyanın, tedavi amaçlı geceyi tekkede geçiren kişinin rüyasına girdiği ve masaj yaparak rüyada hastalığa şifa verdiği biliniyor. Birçok hocaya gittim, olmadı. Çarpın diye bir yer var, ‘orada bir ziyaret var, orada yatıyorsun’ dediler. Üç dört tane mezar var, iyi kimseler. Odanın biri battaniyeyle doluydu, gelenler yatıyor, diye. Felçli hastalar kucaklanıp getirilir, ayaklanıp gider. Gittim ben orada yattım, gece de rüyama girdi. Rüyamda kapıya vuruyorum kimse yok, ben diyorum ki daha gelmemiş, o zamana kadar arkadan ses geldi, ‘geliyorum kızım’ dedi. Bekledim, kapıyı açtım kendisi içeri girdi, ben de ayağımı attım, orada uyandım. Sonra günbegün kolumun ağrısı geçti.” (KK-6). “Bu ziyaret yerine felçli olanlar, ileri derecede korkmuş olanlar, ağrıları olanlar giderler. Bir tanesi ‘benim annem felçti, burada düzeldi’, dedi. Kızı vefat eden biri de üzüntüden bayırmış, ağızından köpükler gelirmiş, komşusuyla oraya gidip orada bir gece yatmış, döndükten sonra hiçbir şeyi kalmamış.” (KK-3).



### 1.3. Ocaklar

Boratav (2016: 129), “ocak” kelimesinin belirli bir veya birkaç hastalığı sağaltma gücünde olan, bu işin yöntemlerini bilen, bunu uzmanlık edinmiş kimse anlamına geldiğini belirtmiştir. Ocaklı kendi soyundan olmayan bir kişiye de “el verebilir”, yani büyüklük gücünü, kendinden sonra sürdürmesi için başkasına aktarabilir (2016: 129). Ocaklı gücünün bir başkasına devredilmesi de çeşitli ritüellerle yapılır. El verme; ocak olan kimşenin aynı sülaleden geleneği devam ettirebilecek olan bir erkek veya kadına, bu sağaltma uygulamasını sürdürmesi konusunda icazet vermesidir. El verme geleneği, ocak olan kişinin avucundan un, tuz ve kül yalama veya geleneği devam ettirecek kişinin ağızına tükürme gibi uygulamalarla gerçekleşmektedir (Uyar, 2013: 25). Kilis’te “elinden geçen” olarak tanımlanan ocaklı kişilere başvurularak bazı hastalıklar tedavi edilmektedir. Kaynak kişiler, ocaklı olmanın atadan babadan soy yoluyla ya da el almak suretiyle olduğunu ifade etmektedirler. Ocaklılığı hem el almış hem de o kişinin soyundan gelenler yapabilir. Ocaklılık kendi soyundan gelenlere (evladına, torununa veya yeğenine) bırakılabilir (KK-1, KK-2).

Ocakların sağaltma gücünü kazanma yollarından biri de rüyadır. Kimi ocaklar, ocak vasfını kazanmada gördükleri bir rüyanın etkili olduğunu ifade ederler. Ocağa, rüyasında bir ya da birden fazla hastalığın tedavi kudreti bahşedilir; ocak, gördüğü bu rüyayla hastalık veya hastalıkları tedavi gücünü kazanır ve bu rüyadan sonra hastaları tedavi etmeye başlar (Tek, 2019: 1020). Kilis’te rastlanılan örnekte ise, bir kişinin rüya yoluyla sağaltma gücünü kazanması yerine, rüyaya girerek bir hastalığı iyileştirmesi dikkati çekmektedir. Bu daha önce bahsedildiği gibi, evliyanın tekke de geceleyenlerin rüyasına girerek hastalığı iyileştirmesiyle benzer özellik göstermektedir. Güllü Aslan (KK-6), parmağında çıkan demrenin rüyasında iyileştiğini ifade ederek rüyasında gördüğü kişinin ocaklı olduğuna inanmaktadır. Güllü Aslan, rüyasında köylerinde yaşayan bir deliyi görmüş, rüyasında bu kişinin demrenin olduğu parmağını keserle kopardığını görmüş. Korkuyla uyandığında parmağındaki demrenin yok olduğunu, ayrıca delilerin halk arasında kalbi temiz kişiler olarak bilindiklerini ifade etmiştir. Demresini bu kişiye yazdıranların (yaranın üzerini kalemle çizmek) demresinin geçeceğine inanmaktadır, çünkü onun “elinden geçen” (ocaklı) bir kişi olduğuna inanmaktadır. Ocaklı olmayı Boratav, “bir ermişin soyundan gelme”, “el verme” şeklinde açıklarken (2016: 129), “ocaklık kazanmak” diye tabir ettiği bir yöntemle, ocaklı olmanın bir başka yolunu da açıklamaktadır. Buna göre, loğusalara ve çocuğuna musallat olduğu düşünölen “al karısı” diye bilinen tehlikeli bir varlığı yakalamak suretiyle

ocaklık kazanılır. Buna “al ocaklısı” denilmektedir. Acıpayamlı, bu varlığın “al, albastı, alkarısı, alanası, alkızı” tabirleriyle genellikle kırklı lohusa ve çocuklara, nadir olarak da gebe, gelin, güvey, erkek, yolcu ve atlara mu-sallat olan bir ruh veya hastalık olduğunu ifade etmektedir (Acıpayamlı, 1974: 75-76).

Kilis'te albasmasından korunmak için başvuru yöntemlerinden biri de “al ocaklısı”nın bir eşyasını lohusa kadınların kırkları çıkana kadar yan-larında bulundurmasıdır. Kilis'te yeni doğum yapmış kadına kırkı çıkana kadar “nefse” denir. Güllü Aslan, bu konuda şu bilgileri vermektedir:

“Ali ocağı var. Ali hocanın orada mezarı vardır. Orada bir mezar daha var. ‘Hatice hatunun mezarı’ derler. Nefselerin korkmaması için Hatice hatunun soyundan gelenlerden akrabaları arasında bir bez parçası dolaşmış, kim doğum yaparsa ona verilmiş. O bez parçası kırkı çı-kana kadar başının (yastığının) altında tutulur. Onu koyarsan ‘kırk çı-kana kadar al gelmez’ derler.” (KK-6).

Kilis'te geçmiş zamanlarda gebe kalmak isteyen kadınların tedavisin-de de ocaklı kişilere gidilmiş. Buna göre, ocak olarak adlandırılan yaşlı bir kadın dağlardan toplanan bir böcek türü ile ilaç yaparak kadınları tedavi edermiş. Güllü Aslan, bu tedavinin nasıl uygulandığını şöyle aktarmakta-dır:

“Eşimin nenesi yaparmış. Senelerce çocuğu olmayanlar dağlardan tulum böceği toplatmış. Bu böcek siyah olurmuş. O köyün içindeki çocuklara toplatılmış, karşılığında çocuklara birer yumurta verilir-miş. Onu ilaç haline getirip rahme koyarmış. Hemen çocuğu olurmuş. Çocuğu olanlar hediyelerle gelirmiş. Hatta o böceği altınla (çeyrek, büyük altın gibi) kesip koyarsa oğlan, kesmeden koyarsa kız olurmuş.” (KK-6).

Bunun gibi çeşitli hastalıklar için ocaklı kişiler tarafından uygulanan tedaviler şu şekildedir: Boğaz ağrısı ve bademcik iltihabı tedavisinde, ocaklılar orta parmağını tuza batırıp boğazı şişenlerin bademciklerini pat-latır, iltihabını tükürtürmüş (KK-2, KK-5). Ocakların tedavi metotları ara-sında alazlama, irvasa ve parpı tedavisi yer almaktadır (Duvarcı, 1990: 36-37). Kilis'te örneğin, sarılık hastalığını tedavi etmek için ocakların bu yöntemlerin hepsini kullandığı görülmektedir. Öyleyse bir hastalığın teda-visi için birden çok yöntem kullanılabilir.

### **1.3.1. Irvasa Yöntemi**

Farklı yörelerde çeşitli isimlerle anılan bu metot doğrudan doğruya vücutla ilgili olmayan, hastayı etkileme amacı güden, daha doğrusu psişik

nitelikteki tedavileri içine almaktadır (Duvarcı, 1990: 37). Kilis'te "sarılık, siğil, demre, uçuk" gibi hastalıkların tedavisi ırvasa yöntemi kullanılarak yapılır. Sarılık hastalığı ve sarı renk arasında renk analogisi kurularak büyü- lük nitelikte bir sağaltım yapıldığı anlaşılmaktadır. Tedavide elinden ge- çen biri, iki tane dikiş iğnesini birbirine sarı iple bağlar, onu su dolu sarı renkteki bir tasın içine koyar, her gün çocuğun buna bir iki saat bakması istenir (KK-3).

Siğil tedavisinde de ırvasa yöntemiyle, objeler arasında anoloji kuru- larak, siğil tanesi kadar arpa tanesinin bir daha yeşermesin diye uçları kırılır ve siğilin çoğalması engellenir. Bu tedavide bir arpa alınır, uçları kırılır, üç İhlas ile bir Fatiha okunur, üç defa siğilin başlarında dolandırılır, son- ra arpa bir çıkına konarak çürüyecek bir yere bırakılır, arpa çürüdükçe siğil de çürür. Özellikle çarşamba günleri öğlen ezanından önce bu işlem yapı- lır. Arpanın başını kırmak bir daha gövermesin yeşermesin, diyedir. Siğil de böylece çoğalmaz. Siğile Kilis'te "sinir" denir. Elinden geçen biri siğilin üzerini yazarsa siğil geçer (KK-3).

Demre tedavisinde, hasta elinden geçene götürülür. Kilis'te demre tedavisi yapan bir ocak bulunmaktadır. Demre olan yer üç Çarşamba yaz- dırılır. Mürekkepli kalemle üzerine Kuran ayetleri yazılır. Bu tedaviyi yapan ocak ve tedavinin uygulanışı hakkındaki bilgiler şu şekildedir:

"Kilis'te Nuriye nene on dört ya da on beş yaşındayken demreği has- talığını tedavi etmek için Şih Abdülkadir soyundan gelen nenesinden el alarak bu işi yapmaktadır. El alma işlemi ise şöyle yapılmaktadır: Bir çarşafın ucundan Şih Abdülkadir tuttu, bir ucundan ben 'kabul et- tin mi' diye sordum. Üç defa Fatiha, üç İhlas okudum, sonra yalan söylemeyeceğime, kimse hakkında konuşmayacağıma yemin ettim. Sonra elimden tutup 'kabul ettin mi' diye sorduğunda ben de 'kabul ettim' dedim. Bu işi yaptıklarından dolayı onlara 'tükürükçü' denir. Demreği dışında el yüz çalarak iştahsız çocukların iştahını arttırmaya çalışırlar. Halk bu hastalık için genelde doktordan çok ocaklı kişileri tercih eder. Hastalığın tedavisi ise şöyledir: Dere kenarlarından toplā- nan Ebemeşkidi [kuzukulağı] otu havanda iyice dövülür. Daha sonra ocaklı olan kişi tükürür ve hasta kişiye sürer. Bu ilaç evde hazır bulun- maz, biri gelince yapılır. Tedavinin yanında İhlas ve Fatiha sureleri de okunur. Hastalığın bazen başlangıç bazen ileri safhasında gelir. Hasta kişinin acı ve ekşi yememesi gerekir. Bu işin karşılığında hasta iyileşsin diye birkaç kuruş verilir. Bu iş genelde Çarşamba günleri ya- pılır." (Ekinci, 2020: 9).

Uçuk tedavisinde ise, kül tükürük ile ıslatılarak uçuk olan yere sürülür, sürülürken üç defa “uçuk beni belledi ben uçuğu külledim” denir (KK-6). Zehirli böcek sokmalarını da el almış kişilerin tükürükle tedavi ettiğini kaynak kişiler belirtmiştir. Irvasa yöntemiyle tedavi içerisinde sayılabilecek halk arasında “muska” olarak bilinen bir yöntem daha vardır. Muska hoca veya şihlar tarafından yapılır. Yanlarına getirilen korkmuş kişiler orada hoca tarafından efsunlandıktan sonra Kuran’dan seçilen çeşitli ayetler ya da hoca tarafından her ne yazılacaksa kâğıda yazılır. Daha sonra bu kâğıt yedi kat muşambaya sarılır. En sonunda da bir deri içine dikilir ve rahatsız olan kişinin boynuna takması için verilir. Muska genelde korku ve nazar için yapılır. Muska yapıldıktan sonra bir süre takılır ve kişinin içindeki kötü ruhlar çıksın diye kör bir kuyuya atılır. Ancak attıktan sonra arkaya geri bakmamak gerekir (Ekici, 2020: 13).

### 1.3.2. Parpı Yöntemi

Sarılık hastalığını tedavi etme yöntemlerinden biri de parpılamadır. Türkiye’nin çeşitli bölgelerinde bu işleme “parpılma”, “parpullama”, “parpulma” gibi farklı isimler verilmektedir. Hastaların vücutlarını çizerek, keserek, delerek, dağlayarak veya değnekle vurarak yapılan tedavi usulüdür (Duvarcı, 1990: 37). Kilis’te bu tedavi yöntemi, hastalıklı olan bölge üzerinde kesme, çizme, çekme gibi işlemler yapılarak uygulanır. Örneğin sarılık hastalığı tedavisindeki uygulama şu şekildedir: Sarılık olanın alt dudağının iç kısmında (dilaltında) mercimek kadar bir şey oluşur, elinden geçen tarafından o jiletle kesilir, patlatılır, sarı bir su akar. Sonrasında şekerli perhiz yapılır. Bol bol pekmez yenir, acı ekşi yenmez (KK-7, KK-8). Demre tedavisinde ise, elinden geçen üzerini yazar. Jiletle yaranın üzerini çizer, kanı da demrenin üzerine sürer, demre kuruyana kadar yıkanmaz (KK-4, KK-5). Kırık çıkık tedavisi de parpılama yöntemi ile yapılmaktadır. Kırık çıkıkçının en önemli tedavi aracı hassaslaşan parmaklarıdır. Deri altını bu parmaklarla uzun uzun inceler ve teşhisi koyar. Bundan sonrası ise kemiği çekerek veya yerine oturarak sarma işlemidir (Bulut, 2018: 104).

Kilis/Karataş’ta oturan “Senem Karı” adlı, çıkıkları yerine getiren el almış bir ocak vardır. Bir de Senem’in kızı vardır. Diğer bir kırık çıkık ocağı Aziz’dir. Bunlar kırık-çıkık tedavisi yaparlar, pöçük çekerler, kırık çıkığı sararlar. Bel çekerler. Kırık çıkıklar için, siyah zeytinin çekirdeği çıkarılır, biraz havanda ezilir, biraz da zeytinyağı katılır, ağrısını ve morluğunu alsın diye çekilen yere sürülür (KK-3). Kilis’te romatizmal ağrıların tedavisinde diğer tedavi usullerinin yanı sıra “bardak çekme” ya da “hacamat” yapılmaktadır. Ağrı geçmediği takdirde ağrıyan yere sülük tutturulmaktadır. Kilis’te sırt, bel, kürek kısmına özellikle kas ağrısı çekenlere hacamat yapılır. Bu

işlem şöyledir: Pamuk bir çöpe dolanır, ispiroya batırılıp yakılır, sonra bardağın içine tutup bardak ağrıyan yerin üzerine yapıştırılır. Eğer orada pis kan varsa bardakta toplanır ve oraya jilet atılır (KK-2). Eğer ağrı geçmezse, bu ağrılar için sülük tuttururlar. Sülük pis kanı emer ve zamanla kendiliğinden düşer (KK-3, KK-6). Kilis'te halk hekimliğinde göz, ayak ve sırt ağrılarında, romatizmada, şişmanlıkta, hemoroit, yara, çıban ve şişliklerde sülük kullanılır. Sülük vurma işlemi daha çok Mayıs ayında yapılmaktadır. Hayvansal bir başka sağaltma yöntemi ise ayaktaki tırnak batmasına karşı kaplumbağa kabuğu havanda dövülür ve hamurun içine katılarak bir bez üzerine yayılarak ayağa sarılır, böylece bu karışım tırnak batmasına sebep olan iltihabı alır (Ekinci, 2020: 12).

### 1.3.3. Alazlama (Dağlama) Yöntemi

Halk arasında görülen tedavi şekillerinden biri olan “dağlama”, Türkler arasında çok eskiden beri yaygın olarak uygulanmaktadır. Günümüzde de Türk halk hekimliğinde dağlama karşılığında “alazlama, yakma, göyündürme ve en vurma” kelimeleri de kullanılmaktadır. Dağlama adı altında toplanan bu tedavi şekli, metal ya da tahta araçlar kullanarak termik veya mekanik uygulamalar ekinde yapıldığı gibi, kimyasal maddeler ve bitkiler kullanılarak da yapılmaktadır (Şar, 2005: 133). Anadolu'da alazlamak kızgın demirle hasta yeri dağlamak veya dağlar gibi yapmaktır (Duvarcı, 1990: 36). Kilis'te dağlama yapabilmek için de belli bir ocaktan gelmek gerekir. Kilis'te bulunan dağlayıcılar şunlardır: Dağlayıcı Mehmet, Dağlayıcı Çüçolar, Dağlayıcı Ayşe, Duran ve Dağlayıcı Mehmet Uğurlu. “Dabaz” adı verilen kaşıntı hastalığı dağlama ile tedavi edilir. Kızgın bir çubuk vücuda basılır. Kilis'te Mehmet Uğurlu bu işi yapmaktadır (Ekinci, 2020: 11). Sarılık tedavisinde ise hastanın vücudu dağlanarak veya dağlar gibi yapılarak, alazlama yöntemine başvurulur. Elinden geçen kişi, iğneyi ısıtır ve göbek üstünü dağlar (KK-2, KK-6).

Alazlama, değişik şekillerde yapılmakla birlikte, kırmızı bir örtünün üzerinde ateş yakma ve yakılan bezin, kitiğin (keten, kendir lifi), pamuğun külünü, hastanın yüzüne sürme aynı kalmaktadır. Kırmızı bir örtü ile ateşin renginin örtünün rengiyle benzerliğinden dolayı simgesel bir ateş yakma ve ateşten geçip arınma gerçekleştirilmektedir (Kaya, 2001: 216). Kilis'te sarılık hastalığının tedavisinde buna benzer bir yöntemin olması dikkat çekicidir. Buna göre sarılık olan bebekler için yapılan uygulamada elinden geçen kişi, bezi yakıp söndürüp birkaç kez çocuğun vücuduna, göbeğine kollarına, boyun kısmına vs. basar (KK-6). Alazlama yöntemiyle tedavi edilen bir başka hastalık da kabakulak hastalığıdır. Parmaklara tükürük çalarak kabakulak olan yer ovalanır ve kullanılmayan tahta kaşık ateşe

tutulur ve üç defa bastırılır (KK-3, KK-5). Dolama tedavisinde, elinden geçen biri varsa hiç kullanılmamış tahta kaşığı ısıtıp yaranın üzerine basıp korkutur, yara dağlanır. Bu işlem birkaç kez tekrarlanır (KK-2, KK-8).

## 2. Gerçekçi-Akılcı Sağaltma Yöntemleri (Ev İlaçları)

Boratav (2016: 145), bu gruba giren halk hekimliği sağaltma yöntemlerini açıklarken, çeşitli kitaplar ve dergilerdeki tertipler için kullanılan maddelerde herhangi bir büyüklük nitelik değil, sadece “ilaç” yeteneğinin tanınmakta olduğunu ifade etmektedir. Ev ilaçlarının, kocakarı ilaçlarının birçoğunun yeni ecza maddelerinin bulunmasıyla uygulanmaz olduğunu, ancak bu ev ilaçlarının kullanımının yeni kuşaklara aktarılmasında, eski kuşakların bu ilaçlardan aldığı olumlu etkilerin rolü olduğunu belirtmektedir. Bekki'nin verdiği bilgilere göre (2017: 206), halk ilaçları bitkisel, hayvansal ve madensel kaynaklı olup tek tek veya kombine olarak kullanılabilir. Büyük çoğunluğu bitkilerden elde edilen bu ilaçların hazırlanması ve kullanılması gelenek ve göreneklere bağlı olarak ilkel şekillerde sürdürülmektedir. İlkel şartlarda ve şekillerde hazırlanan halk ilaçları arasında en çok infüzyon, hap, toz, merhem ve tütsü gibi farmasötik şekiller dikkati çekmektedir. Halk hekimliğinde aynı hammaddeden üretilen ilaçların birden fazla hastalığın tedavisinde kullanıldığı da görülmüştür.

Kilis'te ev ilaçları birçok hastalığın tedavisinde kullanılmaktadır. Bunlar, bitkilerden, hayvansal gıdalardan ve madenlerden elde edilen ilaçlar sınıflandırması etrafında değerlendirilecek olursa bitkiler sınıfında en çok kullanılan malzemenin zeytin ve zeytinyağı olduğu görülmektedir. Çünkü yaşanan coğrafya ve iklim özellikleri dolayısıyla Kilis'te zeytin bağları bulunmakta olup, yerli halkın çoğunluğunun geçim kaynaklarından biri de zeytin yetiştiriciliğidir. Her yıl bu zeytin ağaçlarından elde edilen zeytinler fabrikalarda zeytinyağına dönüştürülür ve Kilis mutfağında türlü yemekler, salatalarda kullanılır. Bunun yanı sıra zeytinyağından çeşitli hastalıkları iyileştirmek için halk hekimliğinde yararlanılmaktadır. Kaynak kişilerin aktardığına göre zeytinyağının birçok hastalığa faydası vardır ve yerli halk, atalarından öğrendiği tedavi usullerini zeytinyağının şifa olacağına inanarak geleneksel uygulamalar içinde sürdürmektedir. Zeytinyağından hemen hemen her hastalığın tedavisinde yararlanıldığı görülmektedir. İkinci olarak, çeşitli otların yanı sıra en çok da Kilis'te dağlarda yetişen “peryavşan otu”nun kullanıldığı görülmektedir. Üçüncü olarak da yine bitki grubuna giren “sumak” “zahter” ve “böğürtlen kökü” sıklıkla kullanılanlar arasındadır. Kaynak kişilerin aktarımlarıyla Kilis halk hekimliğinde çeşitli hastalıkların “kocakarı ilaçları” olarak tabir edilen ilaçlar kullanılarak nasıl

tedavi edildiği aşığıda sıralanmaktadır. Bunlardan pratik olan uygulamalar ve günümüze ulaşanlar sürdürölmektedir.

### 2.1. Cilt Hastalıkları

Alerjik hastalıkların tedavisinde, alerji (sürk) olan kişinin tedavisi için küncünün yeşil hali iki üç dal banyo suyuna ıslanır. Kişi onunla yıkanır (KK-2). Sumak suyu alerjik hastalıklar için de içilir. Ekşi öksürüğü yok eder. Yavşan otu kaynatılır, süzölür, ciltte kabarıklık durumunda içilir (KK-4).

Çıban tedavisinde, yağlı hamur, şeker sucuğu veya çam sakızı sarılır, lokum yapıştırılır (KK-5). Sumak tükürökle dövölüp sakız haline getirilir ve çıban olan yere yapıştırılır. İlgili yere sölük tutturulur (KK-5). Siğil tedavisinde, çörek otu mumlu bal ile karıştırılarak hastaya yedirilir (Alparlan, 1940: 250). Sivilcelerin kaybolması içinse, sivilce sirkeyle yıkanır, sivilceye salatalık suyu sürölür. Yoğurt ile kabartma tozu karıştırılıp maske yapılır (KK-8).

Mayasıl (basur) tedavisinde, siyah zeytini çekirdeğiyle birlikte bir hafta boyunca sabah aç karnına yutulur. Sıcak su leğene (teş) konur, içine girilir (KK-8). Acı yenmez (KK-7). Mercimek samanı kaynatılıp üzerine oturulur (KK-6). Kilis'te "sümöklü" olarak adlandırılan "gâvur pancarı"nın kökü yutulur (KK-2). Servi kozalağı şekerle dövölüp kullanılır (Alparlan, 1940: 250).

Saçkıran tedavisinde, saça sarımsakla zeytinyağı karıştırılıp sürölür (KK-4). Saçın beyazlaşmasını engellemek için kınanın içine yumurta, zeytinyağı karıştırılıp saça sürölür, aynı zamanda bu saçın dökölmesini de engeller (KK-6). Saç dökölmesine kuru sarımsağın sapı yakılır, kül haline getirilir ve saça sürölür, bekletilir ve ardından yıkanır (KK-2). Sarımsak dövölüp saça sürölür (KK-7). Bit için ise, sirke saça sürölür (KK-2).

Pişik için, zeytinyağı kullanılır. Eskiden temiz toprak elenir, çamur haline getirilir ve çocuğun pişik olan yerine sürölürdü. Çocuğun bezinin arasına toprak konurdu. Eskiden köy evlerindeki duvarları sıvamak için kullanılan "çarpın taşı" denilen beyaz badana kazınır, elekten geçirilir, pudra yerine pişik yere sürölürdü (KK-2). Bir kaba zeytinyağı ve tuz atılır, pişiğe sürölür (KK-1).

Yanık tedavisinde, yanık yere zeytinyağında bir süre bekletilen kantaron yağı veya diş macunu sürölür. Basma (salamura) asma yaprak veya patates yanığın üzerine konur (KK-2, KK-5). Yanık yere, sarısı zeytinyağıyla karıştırılmış yumurta sürölür. Bazen de elma rendelenip elma suyu sürölür (KK-6). Kesiklerde ise, kan dursun diye kesiğe tuz, sigara külü, tütün, kuru kahve, kuru nane basılır, zeytinyağı sürölür (KK-6).

Bebekler kırkı çikana kadar hem teri kokmasın hem de pişik olmasın diye iki kez tuzlanır. Göbeği düştükten ve yirmi günlük olduktan sonra nefesi kokmasın diye gül suyu, zeytinyağı, tuz, pudra karıştırılır ilk önce dişlerinin dibine sürülür; ardından koltuk altına, kasıklarına, kulak arkasına, ayaklarına sürülür. Yüzü güneşe dayanıklı olsun diye hafif tuzla gülsuyu sürülür (KK-7).

Dudaktaki uçuğa, yaralara, mayasıla, varislere sülük tutturulur (KK-1, KK-2). Lokum yassı hale getirilir, yaranın üzerine gazlı bezle bağlanır (KK-7). Zeytinyağlı sabun rendelenip sütle karıştırılır eritilip yaraya gazlı bezle sarılır (KK-1). Uçuk tedavisinde karbonat sulandırılıp yaranın üzerine basılır veya uçuğa vazelin sürülür (KK-3).

Dolama tedavisinde, Dolama, genelde parmak uçlarında tırnağa yakın kısımda olur. İplik iğneye takılır, yaradan geçirilir, iki taraf da delik kalır, ip içinde kalır, iğne çıkarılır, ip içindeyken iki taraftan yaranın içindeki iltihap boşaltılır (KK-2). Soğan pişirilip yaraya sarılır (KK-4). Şekerli yağlı hamur ılık bir biçimde yaraya sarılır (KK-4). Sıcak hamur veya lokum basılarak bağlanır (KK-8). Kara merhem sürülür (KK-6).

Arpacık, göz kapağının kenarında çıkan iltihaplı bir yaradır. Kilis'te halk arasında "kütüküt" denir (KK-1). Tavukların su içtikleri yalaktan alınan su gün doğmadan gözde çıkan kütüküte sürülür. Süpürge çöpü sarımsağa batırılır ve göze çekilir. Gözün üzerine ekmek konur, sanki birisi kedi köpek olup, o ekmeği almış kaçmış gibi yapılır (KK-3).

## 2.2. İç Hastalıkları

İshal tedavisinde kuru kahve ile limon tuzu veya kuru çay ile limon tuzu karıştırılıp yutulur (KK-1). Bazen kuru kahve yenir. Aspirinli kola, sumak suyu, pirinç çorbası veya demli çay içilir (KK-8). Peryavşan otu yutulur. Yutulamazsa sıcak suda bekletilip suyu içilir (KK-5). Patates haşlaması veya yoğurt ekmek yenir (KK-2).

Kabızlık için aç karnına zeytinyağı içilir (KK-3). Mercimek çorbası içilir, kuru üzüm, kuru kayısı, kuru incir, acı biber, süs biberi turşusu yenir (KK-8). Eskiden Kilis'te kabızlık kelimesi yerine Arapça bir kelime olan "inkıbaz" kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre, sinameki, gülkurusu, şeker, kudret helvası, anason birbirine karıştırılarak inkıbaz çeken kimseye verilirse en iyi müshil tesiri yapar (Alparlan, 1940: 249).

Bağırsak tedavisinde bebeğin karnı şişerse zeytinyağı ve pamukla ovalanır. Bebeğe birkaç kaşık zeytinyağı içirilir (KK-2). Bağırsakların temizlenmesi için, doğduktan dört beş gün sonra bebeğe birkaç kaşık tereyağı yedirilir (KK-6). Çocuğun şişkinliği için bastık (pestil) nişesi (nişasta)



alınır, iğne ile delinir, zeytinyağı ile yağlanır ve çocuğun karnına bağlanır (KK-2, KK-6). Bebeklere anne sütü dokunmasın diye peryavşan otu suda kaynatılıp içirilir (KK-7). Karın ağrıları için kuru ayva yaprakları kaynatılır, içine bal konularak içilir. İçine bazen mayana da konur (KK-7).

Şeker hastalığı için yaban bademi (acı badem) çekirdeği veya çam çırası suda ıslanır ve bu su aç karnına içilir. Çördük bitkisinin kökü veya peryavşan otu kaynatılarak içilir (KK-6). Kuru bamya suya konup bekletilir ve ardından bu su içilir (KK-2, KK-5). Zeytin yaprağı ağızda çiğnenir ya da suyu içilir (KK-2).

Sarılık hastalığının tedavisi için bebeğe inci veya altın takılır. Gece çocuğun beşiğine bir fener konulur. Işıklar söndürülür. Bir ipe de birkaç tane sarımsak saplanır. O sarımsaklar da çocuğun döşüne bırakılır. Bu esnada çocuğun üzerinde giysi olmaz (KK-6). Bebeğin kırkı çıkana kadar sarılık olmasın diye üzerine sarı yazma örtülür (KK-8).

Böbrek taşı tedavisinde, böbreğin üzerinde sıcak havlu tutarlar (KK-4). Grefurt suyunu zeytinyağına katıp içenler (KK-1). Limonla soda karıştırılıp içilir (KK-3). Yoğurdun yüzüne çıkan sarı su içilir (KK-4). Bira içilir (KK-8). Maydanoz kaynatılıp suyu içilir (KK-3). Ağrı olursa büyük bir tencereye sıcak su konur, içine oturulur (KK-5). Böbrek taşı düşürmek için böğürtlenin kökü kaynatılır içilir (KK-8). Böbrek ve safra kesesi taşı için, tavuğun taşlığını zarı temizlenip yıkanır, ipe dizilip kurutulur ve çekilerek toz haline getirilir. Aç karnına yoğurdun üzerine katılarak yemekten yarım saat önce kaşıkla yenir (KK-3).

Verem hastalığının tedavisinde, kara merkebin kulağından bir parça kan alınarak yedi damla nisan yağmurunun içine karıştırılıp içilir. Kaplumbağa eti kebab edilerek hastaya yedirilir. Kara güvercinin akciğeri kanlı kanlı hastaya yutturulur. Kara köpeğin kafası yakılıp külü hastaya verilir. Yedi tane sümüklü böcek bir kap içinde kaynatılıp eritilir ve hastaya içirilir Reyhan tohumundan günde bir dikiş yüzüğü kadar alınır. Demirhindi, hövlen, şeker bir arda kaynatılıp üç gün aç karnına hastaya içirilir. Ceviz yaprağının damarları çıkartılıp yalnız yaprak şekerle kaynatılır, hasıl olan şurup hastaya verilir. Hastaya kırk bir sıçan pisliği yutturulur. Somruk çiçeği ile iğde çiçeği bir arada kaynatılarak hastaya içirilir (Alparlan, 1940: 249).

Tansiyon tedavisinde, yüksek tansiyonu düşürmek için sumak taneleri (çekilmemiş) suya ıslanır, güneşte dört beş gün bekletilir, koyulaşır, suyu bardağa konup içilir, buna "sumak pekmezi" denir. Geleneksel halk mutfağında yazın yapılır ve şişelerde saklanır (KK-4). Limonlu çay, koruk suyu,

limon suyu, tuzlu ayran içilir, bir diş sarımsak yutulur veya sarımsak çiğ yenir (KK-1).

### 2.3. Solunum Yolu Hastalıkları

Öksürük tedavisi için, zeytinyağı ile pekmez ılıtılıp içilir veya bir çay bardağı zeytinyağı içine yarım parça limon, bir çay kaşığı karabiber konur, elde edilen karışım içilir. Pekmezin içine ise tarçın, karabiber, zencefil gibi baharatlar ve biraz da zeytinyağı konur. Ayva kabuğuyla yenir. Boğmaca öksürüğü tedavisi için de gelincik çiçeği kaynatılarak içirilir (Alparlan, 1940: 250). Astım için, zeytinyağı, zencefil ve bal karıştırılıp içilir. Kış geldiğinde ayvanın kuruyup dökülen yaprakları toplanır, kaynatılır, içine bal konur ve içilir (KK-6). Soğuk algınlığı tedavisinde nane limon, ıhlamur veya peryavşan otu kaynatılır, içine zahter konulup içilir (KK-3). Maden suyu ile aspirin içilir. Bazen de içine limon sıkılır (KK-4). Sinüzit için ise, cırtlatan acura parmak batırılarak suyu burun içine sürülür (KK-2). Ses kısıklığında terayağı, bal yenir, zeytinyağı, ılık su içilir (KK-5).

### 2.4. Zehirlenmeler

Akrep sokmasında akrep öldürülür, soktuğu yerin üzerine konur (KK-7). Akrebin soktuğu yere fındık yağı sürülür (Alparlan, 1940: 249). Akrebin soktuğu adam kara merkebe ters bindirilerek dolaştırılır (Alparlan, 1940: 249). Böcek ısırmasında pamuk sirkeye batırıp yaranın üzerine sürülür (KK-1). Arı sokmasında arının iğnesi çıkarıldıktan sonra toprağı suyla çamur haline getirip sürerler, bu karışım hem şişmeyi önler hem mikrobunu geçirir (KK-6). Yoğurt veya diş macunu sürüldüğü de olur (KK-4). Yılan sokmalarında yılanın zehri yayılmasın diye soktuğu yere göre altını ya da üstünü çizip dışında çürük olmayan biri tarafından kanı somurulur ve soktuğu yerin diğer tarafı bağlanır (KK-2). Gıda zehirlenmelerinde ise yoğurt yenir, süt veya ayran içilir (KK-3).

### 2.5. Nazar ve Korku

Nazara karşı önlem için üzerlik, iğde, göz boncuğu, kırmızı mercimek taneleri, şeb taşı gibi nesnelere takılır (KK-8). Kilis'te nazar değmesine karşı yapılan uygulamalardan biri de kurşun dökmedir. Kurşun dökme işlemi şu şekilde gerçekleşmektedir: Bir tepsiye öncelikle ekmek, soğan, tuz ve bir kaba su konulur. Nazar değen kişi yere oturtulur ve bir çarşaf dört köşesinden gerilerek nazar değen kişi bunun altına oturtulur. Kızgın ateşte eritilen kurşun getirilir ve "komşumun, kimin gözü varsa çıksın" denilerek kaptaki suyun içine kurşun dökülür. Kurşunun aldığı şekiller başkalarının dili ve gözü olarak yorumlanır. Kurşun dökerken tepsideki soğan acıları, sıkıntıları ve ekmek, tuz da nazara karşı koruyucu güç olarak görülür. Kurşun dökül-

dükten sonra o acı soğan dışarı fırlatılır, acılardan, dertlerden kurtulmak için aynı şekilde tuz ve ekme de kullanılmaz. Kurşun dökülen su sokağa ya da herkesin geçeceği bir yere dökülürse ve üzerinden birisi bilmeden geçerse o kişiyi cin çarpacağına inanılır. Kurşunu elinden geçen kişiler döker. Kurşun döken kişiye elinden geçsin diye bazen küçük bir hediye ya da az miktarda para verilebilir. Kurşun dökme için belli bir gün yoktur ama genelde Cuma günü saladan önce döküldüğü görülür (Ekinci, 2020: 10-11).

Kilis'te korkuya kapılana "korkuluk tutma" denir. Elinden geçen biri, kasıkların iki tarafındaki damarı belli bir süre tutar (K.2). Hocaya veya şeyhlere gidilir (KK-5). Anason, şeker, çivit birbirine katılıp bir havanda iyice dövüldükten sonra bir tülbentten elenir, toz halinde bir şişeye konarak üzerine gül ve çiçek suyu ilave olunur, şişe kuvvetle çalkalanarak üç sabah aç karnına korkan kişiye içirilir (Alparlan, 1940: 249). Limonata ile mumlu bal aç karnına içirilirse korkan adamda korkunun tesiri kalmaz (Alparlan, 1940: 249). Doğum yapanlara kırkı çıkana kadar korkmasın diye yastığının altına bıçak, iğne, ekme, süpürge koyarlar (KK-7).

## 2.6. Çeşitli Ağrıların Tedavisi

Baş ağrısı için, ilaç içilir, başa eşarp sıkı sıkı bağlanır (KK-1). Siyah tavuğun eti dövülerek başa çekilir. Diz aşığı sıcak su ile banyo edilir. Ayaklar soğuk su ile yıkanır. Aç karnına ayva koklanır. Limon veya portakal yaprağı başı ağrıyan kimsenin alınına bağlanır (Alparlan, 1940: 250). Boğaz ağrısı için, zahter çayı yapılır, nane limon kaynatılır (KK-2). Diş ağrıları için ise, dişe karanfil konur, çiğnenir. Dişe tuz, çay şekeri veya sarımsak konur. Sigara içilirse veya dumanı dişe üflenirse ağrının dineceğine inanılır. Diş çekimi sonrasında kanamayı durdursun diye dişe pamukla zeytinyağı sürülür. Dişi uyuşturması için ağrıyan yere kolonya damlatılır (KK-7). Kulak ağrısı için, el yakmayacak kadar zeytinyağı kızdırılır ve kulağa damlatılır. Bazıları zeytinyağına biraz tuz koyarlar. Soğan suyu kaynatılıp kulağa damlatılır. Çocukların kulağına sigara dumanı üflenir. Kız çocuğu doğuran annenin sütü damlatılır (KK-3). Közde soğan pişirilir, zeytinyağına batırılıp kulağa konur (KK-1). Mide ağrısı için, süt içilir, peravşan otu kaynatılıp suyu içilir. Aç karnına ılık suda karbonat içilir. Sumak suyunun mide bulantısına iyi geleceğine inanılır (KK-6). Yoğurt iyice karıştırılarak hastanın göğsüne vurulur (Alparlan, 1940: 249). Göz ağrısı için, göze demli çay damlatılır, patates rendelenip konur veya patatesin suyu göze sıkılır. Göze anne sütü damlatılır. Kız çocuğu annesinin sütünün hastalığı daha çabuk iyileştireceğine inanılır (KK-8). Yeşil kurbağanın kanı gözün içindeki kıla faydalıdır. Kırlangıç kanı göze inen perdeyi izale eder (Alparlan, 1940:

250). Kilis'te yeni doğmuş çocukların göz sağlığı ve gözlerinin güzel olması için doğumdan sonra bazı uygulamalar da şöyledir: Bebeklerin gözleri parlak olsun ve mikroptan korunsun diye gözlerine limon damlatılır (KK-7). Çocuğun gözleri sürmeli olsun diye ince bir çöp çiğ sarımsağa batırılır, sonra sürme şişesinin içine batırılır ve mikroplardan korusun diye çocuğun gözüne çekilir. Normal sürme ise zeytinyağından ve mavi bezden yapılır. Zeytinyağının içine mavi bez batırılır ve ekmek yapılan sac ters çevrilerek temiz tarafından yakılır. Simsiyah kül olur ve bu bir kaba konulur (KK-2, KK-7). Romatizmal ağrılar için, laska vurulur (KK-3). Yel girdiğinde bir parça zeytinyağı kaynatılarak bu yağ ağrıyan yere sürülür. Çörek otu zeytinyağıyla kaynatılarak yel olan yere sürülür (Alparlan, 1940: 250). Boyun ağrısı için bazen de nişanlı kıza oklava tutturulur, oklavayı boynunda gezdirerek hamur açar gibi yapar ve kendiliğinden aşağı doğru bırakması istenir (KK-6). Ağrıyan yere kantaron yağı sürülür, ovalanır (KK-4).

## 2.7. Diğer Hastalıklar

Kızamık tedavisi için ceviz sucuğu (pekmez sucuğu), bastık, pekmez, bal, şire yedirilir. Dokuz gün sürer kızamıkta aşamalara üç gün “çıkartması” (ateşlenmesi, kızdırmayı), üç gün “dışında” (belirtisi), üç gün “geri batması” (kaybolması, vücuttan atması) adı verilir. Hastaya acı, ekşi, mercimek, yumurta yedirilmez. Kızgınlığı ve ateşi alsın diye dokuz gün boyunca yoğurt yedirilir (KK-2, KK-6). Bazen hastaya üzüm pekmezi veya şerbeti yedirilir (KK-5). Çiçek hastalığında da benzer uygulamalar yapılır. Kabakulak tedavisinde ise anneden miras kalan kazan saklanır, miras kazanının karası kulak arkasına sürülür (KK-3). Hocaya götürülür, kulağın arkası kalemle yazılır (KK-6).

Ateş yükselmesine Kilis'te “kızdırma” denir. Ateşi düşürmek için ılık suyla banyo yapılır. Sirkeli su alın, kol altı, kasiğe, diz altına konur. Hastaya kolonyalı su sürülür. Ilık su ve ev yapımı zeytinyağlı sabunla lif köpürtülüp vücuda sürülür, sonra durulanır. Kullanılmamış bir temiz bez ılık suyla ıslatılır, hastanın kol altlarına konulur. Eskiden havaleye yaşlılar “oynatma” derdi. Havale geçiren çocuk titrer, taş gibi olur titretme gelir. Çocuk havale geçirirse oynatma dursun diye, başının altına yere çivi çakarlar ve üzerine siyah örtü örterler (KK-2, KK-5).

Bir kimseyi kuduz kaparsa, kırk gün sayılır, kırkıncı gece “kuduz gecesi” denilen bir gece yapılır. Bu gece tanıdıkları ve yakınları, kuduz kapan kimsenin yanında toplanarak türlü eğlenceler çıkarırlar. Kuduz kapan kimseyi o gece sabaha kadar uyutmazlar ve ona yıldız göstermezler (Alparlan, 1940: 250).

Kilis'te gebelik ile ilgili uygulamalar da dikkat çekmektedir. Gebe kalmak isteyen kadınlar, sütün içine soğan kabuğu, maydanoz koyup sütü haşlayarak üzerine bir örtü örtüp buğusuna durur (KK-8). Bazen zehirli olmayan otlar kaynatılıp üzerine oturulur (KK-1). Hamamda göbek taşı sıcak olduğu için, göbek taşının üzerinde yumurtayı kırıp üzerine oturur (KK-6). Soğan suyu veya maydanoz kaynatılır, üzerine oturulur (KK-4). Gebeliği sonlandırmak için eskiden yüksek yerden, örneğin damdan atlarırmış. (KK-3). Kömecin kökü ya da sapı rahime yerleştirilirmiş. Bunun yanında böğürtlenin suyu içirmiş (KK-4).

### **Sonuç**

Kilis ili halk hekimliğinde halkın hastalıkları tedavi etmek için başvurduğu yöntemlerin büyüklük nitelikte olanlarının türbeler ve ocaklar aracılığıyla bir inanca bağlı olarak gerçekleştirildiği görülmüştür. Kilis'te birçok türbe bulunmaktadır; dolayısıyla halkın çeşitli dileklerin yerine gelmesi için türbelere gitmesinin yanı sıra, bazı hastalıkları iyileştirmek için de türbelere gidip dua ve dileklerde buldukları; hatta türbede geceleme, toprağından alıp vücuduna sürmek, suyundan içmek gibi çeşitli yollara başvurdukları tespit edilmiştir.

Ocaklılara başvurmak da Kilis halk hekimliğinde hastalıkları sağaltmanın başka bir yoludur. Ocaklı kişiler soyları itibariyle ya da el almak suretiyle hastalıkları tedavi etmektedirler. Kilis'te ocaklı olmak "elinden geçen" tabiriyle ifade edilmektedir. Ocaklılar için "yer oynasa elini yere vursa, elim dertlere derman der" diyerek hastalıkları iyileştireceğine inanılmaktadır. Ocaklıların parpı, ırvasa ve alazlama yöntemlerini kullandıkları görülmektedir. Parpılamada jiletle kesmek, çizmek, sülük tutturmak, gibi uygulamalar görülmektedir. Kırık çıkık tedavisi için de Kilis'te bilinen kırık-çıkıkçılar vardır. Alazlama (dağlama), genellikle ateşte ısıtılan bir metal, tahta, bez gibi eşyalar yardımıyla yaranın üzerine basılarak yapılır. Kilis'te bu işi yapan birçok dağlayıcı bulunmaktadır. ırvasa yönteminde, renkler ya da objeler arasında benzerlik kurularak büyüklük nitelikte bir sağaltım yapılmaktadır. Sarılık hastalığı ve siğil tedavi edilenler arasındadır. Ocaklıların da yaranın üzerine tükürerek ve Kuran'dan ayetler okumak suretiyle bazı hastalıkları tedavi ettiği, hastalığın iyileşmesi için bu tedaviyi uygulayan ocaklara para verildiği görülmektedir.

Gerçekçi, akılcı yöntemlerle çeşitli hastalıkları sağaltma işlemlerinde kocakarı ilaçları olarak da tabir edilen ev ilaçları yapılarak; hastanın vücuduna sürmek ya da hastaya içirmek, yedirmek suretiyle hastalıklar tedavi edilmeye çalışılmıştır. Kilis'te halkın kendi kendine evlerde yaptığı bu ilaçları atadan babadan görerek, geçmişten günümüze taşıdığı görülmek-

tedir. Çünkü kaynak kişiler de, bu ilaçları ve tedavi usullerini anlatırken, “annem, babam, kayınvalidem, kayınbabam vb. yapardı” gibi ifadeler kullanarak bunu yakın çevrelerinden öğrendiklerini açıklamışlardır. Bu ilaçların yapımında bitkilerden ve bu ev ilaçlarının çoğunluğunda zeytin ve zeytinyağından yararlanıldığı tespit edilmiştir. Bu da yaşanan coğrafyanın, iklim özelliklerinin, buna bağlı olarak geçim kaynaklarının sonucunda elde edilen ürünlerin günlük hayatta da mutfak kültüründen halk hekimliğine kadar halkın hayatında önemli ölçüde yer tuttuğunu göstermektedir. Kullanılan bitkiler arasında Kilis doğasında, dağlarda yetişen otlardan da yararlanıldığı, bunlardan özellikle peryavşan otunun, zahterin daha çok yer aldığı görülmüştür. Sumak da hastalıkları tedavi etmede kullanılan bitkilerden biridir.

### **Kaynakça**

- Acıpayamlı, Orhan (1974). *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Alparlan, Hurşit (1940). “Kilis’te Kullanılan Halk İlaçları”. *Halk Bilgisi Haberleri*, 9(106): 249-250.
- Bekki, Salahaddin (2017). “Halk Hekimliği”. *Ortak Miras*, 197-208.
- Boratav, Pertev Naili (2016). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Bulut, Ali (2018). *Kilis Halk Hekimliği*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Duvarcı, Ayşe (1990). “Halk Hekimliğinde Ocaklar”. *Milli Folklor*, (1)7: 34-39.
- Ekinci, Nuray (2020). *Kilis İlindeki Halk Hekimliği Uygulamaları*. Lisans Tezi. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.
- Kaya, Muharrem (2001). “Eski Türk İnanışlarının Türkiye’deki Halk Hekimliğindeki İzleri”. *Folklor/Edebiyat*, 25: 199-218.
- Şar, Sevgi (2005). “Anadolu’da Halk Hekimliği Uygulamaları”. *Türkiye Klinikleri J Med Ethics*, 13: 131-136.
- Tek, Recep (2019). “Sağaltma Ocaklarının Kimlik İnşasında Rüya”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 28: 1019-1034.
- Uyar, Akın (2013). “Halk Hekimliği Kapsamında Yozgat Ocakları”. Yüksek Lisans Tezi. Yozgat: Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- URL-1: “Hulk Dede Türbesi-Kilis”. <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/kilis/gezilecekyer/hulk-dede-turbesi> (Erişim: 10.05.2019).

- URL-2: “Din ve İnanışlar”. <https://kilis.ktb.gov.tr/TR-61747/din-ve-ina-nislar.html> (Erişim: 06.08.2020).
- URL-3: “Kütküt Dede ve Şem’un Nebi”. <http://www.kilis.gov.tr/fkut-kut-dede-ve-semun-nebi> (Erişim: 06.08.2020).
- URL-4: “Kilis’te Bir Peygamber, Şem’un Nebi”. <http://www.kilispostasi.com/kilis-te-bir-peygamber-emun-nebi/205145/> (Erişim: 06.08.2020).
- URL-5: “Tekke (Tekye) Camisi”. <https://kilis.ktb.gov.tr/TR-61698/tekke-tekye-camisi.html> (Erişim: 06.08.2020).


## **Ekler**

### **Ek 1. Kaynak Kişi Listesi**

Saha çalışmasıyla elde edilen bilgiler, bizzat yaptığım görüşmeler neticesinde Kilis’te yaşayan kaynak kişilerden derlenmiştir. Kaynak kişiler metin içerisinde KK-1 (Kaynak Kişi 1, Kaynak Kişi 2) vb. şeklinde kısaltmalar yapılarak gösterilmiştir. Bu kişilerle ilgili bilgiler aşağıda, “adı-soyadı, doğum yılı, eğitim durumu, mesleği ve doğum yeri” olarak sıralanmıştır.

- KK-1: Hatice Karakurt, 1984 doğumlu, ortaokul mezunu, ev hanımı, Kilis. (Görüşme: 01.06.2019).
- KK-2: Fidan Karakuş, 1969 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kilis. (Görüşme: 01.06.2019).
- KK-3: Gülsüm Mamatoğlu, 1976 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kilis/Polateli/Bağrasıl Köyü. (Görüşme: 01.06.2019).
- KK-4: Selvi Sayar, 1983 doğumlu, ortaokul mezunu, ev hanımı, Kilis. (Görüşme: 01.06.2019).
- KK-5: Hatice Yılmaz, 1974 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kilis/Elbeyli/Sınır Köyü. (Görüşme: 01.06.2019).
- KK-6: Güllü Aslan, 1981 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, İslahiye/Bozkaya Köyü. (Görüşme: 03.06.2019).
- KK-7: Hamide Baloğlu, 1976 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kilis. (Görüşme: 03.06.2019).
- KK-8: Reyhan Acemioğlu, 1983 doğumlu, lise mezunu, ev hanımı, İslahiye. (Görüşme: 03.06.2019).
- KK-9: Mutlu Salihoğlu, 1977 doğumlu, üniversite mezunu, memur, Kilis. (Görüşme: 03.06.2019).

## Ek 2. Etik Kurul Onay Belgesi

T.C. KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ ETİK KURUL KARARLARI	
Toplantı Tarihi: 17/07/2020	Toplantı Sayısı: 2020/20
Üniversitemiz Etik Kurulu 17.07.2020 tarihinde Prof. Dr. Muhammet Ruhat YAŞAR başkanlığında toplanarak aşağıdaki kararları almıştır.	
<b>Karar: 1</b> Üniversitemiz Fen Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm TARÇIN'ın "Kilis Halk Hekimliğinde Tedavi Yöntemleri ve Uygulamaları" başlıklı çalışmasının etik açıdan uygun olduğuna, konunun gereği için Rektörlük Makamına arzına.	
Oy birliği ile karar verilmiştir.	
(İmza) Prof. Dr. Muhammet Ruhat YAŞAR Başkan	
(İmza) Doç. Dr. İbrahim EFE Başkan Yardımcısı	(İmza) Prof. Dr. Halil ALDEMİR Üye
(İmza) Prof. Dr. M. Fatih KANTER Üye	(İmza) Prof. Dr. Nazım ŞEKEROĞLU Üye
(İmza) Doç. Dr. Memet KULE Üye	(İmza) Doç. Dr. Cansız TAŞKIN Üye
 Prof. Dr. Muhammet Ruhat YAŞAR Başkan	





## KAMUSAL MEKÂNIN GÖSTERGEBİLİM BAĞLAMINDA İNCELENMESİ: İSTANBUL EYÜP SULTAN MEYDANI

The Research of Public Place in the Context of Semiology: The Square of  
Eyüp Sultan in İstanbul

Meltem BALI\*

### ÖZET

Meydanlar farklı sınıflara ve kültürlere mensup kişileri bir araya getiren, toplumların/bireylerin kimliğini/kültürünü sergilediği, buluşma ve ticaret alanı olarak işlev görebilen toplayıcı mekânlardır. Bu bağlamda kamusal bir mekân olarak meydanlar ve meydanları çevreleyen yapı stokları fiziksel bir gerçeklik olmaktan uzakta gözlemcisine soyut içerikler de sunmakta, törensel ifade biçimleri, çeşitli görüntü ve işaret öğeleri ile çok yönlü unsurlar içermekte ve bu hususlar anlamlandırma sürecinde birer değer oluşturduğundan göstergebilim açısından önem arz etmektedir. Göstergebilim çalışmaları dil bilimi alanında incelenen bir araştırma sahası oluşturmasına karşın bu makalede göstergebilim kamusal mekân ile ilişkilendirilmiş, kamusal mekânı çevreleyen mimari biçimler bir dil olarak kabul edilmiş ve bu husustan hareketle kentlerin odak noktasını oluşturan meydanlar çeşitli simgelerin/imgelerin üretildiği alanlar olarak değerlendirilmiştir. Bu kabul ile İstanbul'da yer alan Eyüp Sultan Meydanı göstergebilim kapsamında değerlendirilmiş ve özgün bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Meydan; anlam yüklü sembollerle kaplanan, ticaretin dinamik bir biçimde sürdüğü, dini ziyaretgâh işlevi gören, dini/sivil mimari varlığıyla simge/imge üreten bir mekândır. Çalışma kapsamında göstergebilim kuramcıları Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce ve Roland Barthes'in kuramları incelenmiş, kamusal mekânın göstergebilim bağlamında nasıl incelenmesi gerektiğine dair Barthes'in yaklaşımı mevcut araştırmanın yöntemi olarak belirlenmiştir. Barthes'in göstergebilim kuramını oluşturan düz anlam (denotation) ve yan anlam (connotation) ilkeleri referans alınmış, mekân katılımcı gözlem yoluyla incelenmiş, elde edilen veriler meydanın/semtin tarihsel arka planı ve kamusal mekân literatürü ile ilişkilendirilmiş, meydan ve gösterge ilişkisi değerlendirilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Göstergebilim, Roland Barthes, kamusal mekân, meydan, Eyüp Sultan.

\* Doktora Öğrencisi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yerel Yönetimler ve Kent Politikaları Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: balimeltem@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-4741-349X.



## ABSTRACT

Squares are places containing, bringing together people from different classes and cultures, exhibiting the identity/culture of societies/individuals, and functioning as a meeting and trade area. In this context, as a public place, architectural structures surrounding the squares and the squares present intangible content to the observer, far from being a physical reality, include ceremonial forms of expression, various images and sign elements and multifaceted elements and they are important in terms of semiotics because they constitute values in the process of meaning. Although semiotic studies constitute a research area examined in the field of linguistics, in this article, semiotics are associated with public place, the architectural forms surrounding the public place are accepted as a language and from this point, the squares that constitute the focus point of the cities are evaluated as areas in which various symbols/images are produced. With this acceptance, Eyüp Sultan square was evaluated in the context of semiotics and an original research has been created. Square; It is a place covered with meaningful symbols, where the trade continues dynamically, functions as a religious visitor, and produces symbols/images with its religious/civil architectural presence. In context of the study, the theories of semiotics theorists Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce and Roland Barthes have been examined, Roland Barthes's approach regarding how the public place should be examined in the context of semiotics has been associated and determined as the method of the current research. Roland Barthes's semiology theory denotation and connotation principles have been taken as reference, the place has been examined through participatory observation, the data obtained have been associated with the historical background of the square/district and the public place literature, the relationship between the square and the indicator approach was evaluated.

**Key Words:** Semiology, Roland Barthes, public place, square, Eyüp Sultan.

## Giriş

Dil bilim alanında öne çıkan göstergebilimsel yaklaşımın kamusal mekân çözümlenmesinde araştırma yöntemi olarak belirlenmesi mekânların tarihsel ve kültürel iç dinamikler/kodlar ile anlamlandırılan birer gösterge sahası oluşturmaları dolayısıyladır. Mevcut araştırmanın sahasını oluşturan Eyüp Sultan Meydanı tarihsel arka planının ve dinsel köklerinin varlığına istinaden gündelik yaşam pratiklerinin zaman zaman dini inançlar çerçevesinde şekillendiği, işlevsel, anlam katmanları olan, farklılaşan mimari öğelerin yer aldığı dinamik bir mekândır. Meydanın göstergebilimsel yaklaşımla değerlendirilmesi ile biçimsel ve anlamsal özellikleri belirginleşmektedir. Çalışma kapsamında öncelikle göstergebilim araştırmalarının içeriği, kuramcılarını incelenmiş ve odak olarak Roland Barthes'in göstergebilimsel yaklaşım ilkeleri değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Bart-

hes'in anlamlandırmanın iki düzeyini ele aldığı göstergebilim yaklaşımı yöntem olarak belirlenmiş ve söz konusu yaklaşımdan hareketle İstanbul'da yer alan Eyüp Sultan Meydanı düz anlam ve yan anlam perspektifiyle ele alınmıştır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bir göstergebilim sahası olarak kamusal mekân literatürü incelenmiş ve mevcut araştırmanın sahasını oluşturan Eyüp Sultan semtinin tarihsel arka planı değerlendirilmiştir. Göstergebilimsel yaklaşım bağlamında Barthes'in göstergebilim ilkeleri olan düz anlam ve yan anlam ilkeleri Eyüp Sultan Meydanı ile ilişkilendirilmiş, meydan bu ilkeler kapsamında değerlendirilmiştir. Araştırma boyunca mekânın fiziksel, pragmatik ve algısal yönleri kültürel ve tarihsel iç dinamikler ile değerlendirilmiş, meydanın simge/imge üretim biçimleri incelenmiş, meydanın görünen ve görünmeyen simgeler/imgeler üreten bir mekân olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

### **1. Göstergebilim: Kavram, Kuram ve Mekân İlişkisi**

Göstergebilim çalışmaları antik döneme dayanan bir tarihsellik barındırmakla birlikte gelişimi ve bir bilim olarak kullanılmaya başlanması 20. yüzyıla uzanmaktadır. İsviçreli dil bilimci Ferdinand de Saussure ve Amerikalı felsefeci Charles Sanders Peirce'in çalışmaları göstergebilimin bilimsel bir araştırma sahası olarak belirmesini ve gelişim göstermesini sağlamıştır. Dilimizde özellikle dil bilim (Fransızca linguistique) sözcüğü örnek alınarak üretilmiş olan göstergebilim (Fransızca semiotique ya da semiologie) terimi ilk bakışta "göstergeleri inceleyen bilim dalı" ya da "göstergelerin bilimsel incelemesi" olarak tanımlanmaktadır. Ancak göstergebilimin günümüzdeki etkinlik alanı, kendisini oluşturan "gösterge" ve "bilim" sözcüklerinin anlamsal toplamından fazla ve değişik bir boyut kazanmıştır (Rifat, 2014: 11). Bu bilime göre yaşamımız işaretlerle çevrilidir ve her bir işaretin bir anlamı vardır. Modern yaşam gösterge ağları ile kuşatılmıştır ve her bir gösterge kendi içerisinde anlam derinlikleri barındırmaktadır. Gözlem yapan birey bu göstergeleri algılamakta ve süreç dursal farkındalığı gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede anlamlandırma için çeşitli araçlar, simgeler vs. kullanılmaktadır. Göstergebilim araştırmaları anlamı ve anlam oluşumunu incelemekte ve bu bağlamda anlam ören nesnelere anlamlandırmayı sağlayan işlevsel öğeler olarak öne çıkmaktadır.

Barthes nesnelere/şeylerin modern yaşam çerçevesinde nasıl anlamlandırılması/ tanımlanması gerektiği üzerine çalışmalar yapmış ve anlam belirtmek noktasında nesnelere karşıtlık, farklılık vb. unsurları üzerine odaklanmıştır. Ona göre, "Nesne görülmeyi bekleyen şeydir; düşünen özneye göre düşünülen şeydir" (Barthes, 1993: 164). Nesnelere insanların

etrafında devinen ve insanlar tarafından anlam yüklendikçe varlıklarını sürdüren, bireyleri uzlaştıran, ortak kanal açan ve anlaşabilmenin özünü sağlayan birer dildir. Mekân bağlamından bakıldığında ise bir ifade aracı olan dil kavramı yerini mimari yapılara bırakmaktadır. Barthes, *Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi* adlı çalışmasında Paris'i ve Eiffel Kulesi'ni bir metin gibi okumakta ve öznel bir bakışla kenti değerlendirmektedir. Ona göre, “bakış, nesne ve simge olarak kule insanın ona yerleştirdiği her şeydir ve bu her şey de sonsuzdur. Bakılan ve bakan görünüm olarak, yararsız ve yeri doldurulamaz yapı olarak kule bütün imgelere ve bütün anlamlara açık olan katışıksız göstergedir.” (Barthes, 2015: 39). Göstergelerin yorumlanması, anlamlandırılması noktasında durumsal farkındalık öne çıkmakta ve çeşitli simgeler aracılığıyla gelişme göstermektedir.

Göstergebilim açısından gösteren ve gösterilen kavramları belirlemekte ve anlam aralığı açılmaktadır. Bu bağlamda gösteren olarak ele alınabilecek mekân imge/simge üreticisi konumundadır. “Gösterge, genel olarak, kendi dışında bir şeyi temsil eden ve dolayısıyla bu temsil ettiği şeyin yerini alabilecek nitelikte olan her çeşit biçim, nesne, olgu, vb. olarak tanımlanmaktadır. Bu açıdan, sözcükler, simgeler, işaretler vb. gösterge olarak kabul edilmektedir” (Rifat, 2014: 11). Mekâna esas biçimini veren mimari unsurlar, aynı zamanda mekânın üstdilini oluşturmaktadır. Bu bağlamda mimari; hem mekâna yönelik bir söylem hem de mekânın ikamesi olabilecek bir dildir.

Barthes'ın göstergebilim çalışmaları *Éléments de Sémiologie* [Göstergebilim İlkeleri] adlı kitabıyla somut bir esere dönüşmüştür. Çalışmasını dört başlık altında ve ikili kavram ilişkileri doğrultusunda yazan Barthes göstergebilim ilkelerini bu kavramsal ilişkilendirme ile açıklamıştır. Söz konusu kavramlar; dil ve söz, gösterilen ve gösteren, dizim ve dizge, düz anlam ve yan anlam olarak karşımıza çıkmaktadır. Barthes'ın 1954 ve 1956 yılları arasında yayımlanan yazılarını içeren Türkçeye *Çağdaş Söylenler* adıyla çevrilen *Mythologies* adlı kitabının ikinci bölümü göstergebilim kuramını belirgin şekilde işlediği bir eser olarak literatürde yer almaktadır. Barthes bu eserinde söylenlerin meydana getirdiği düzeni, dil bilimsel bağlamda göstergebilim çerçevesinde ele alınan kavramlar yardımıyla incelemiş ve böylelikle göstergebilim çatısı altında yer alabilecek değerlendirmelerini okuruna sunmuştur. Mehmet Rifat *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları* eserinde,

“Yapıtlarıyla, konuşmalarıyla, College de France'taki dersleriyle, yönettiği seminerlerle, çektiği fotoğraflarla, yazdığı önsöz ve sunum yazılarıyla çok yönlü, duyarlı ve sevecen yaklaşımıyla, başka dile çev-

rikmeyi pek istemeyen anlatımıyla, hem öncü hem de klasik oluşuyla, sürekli dönüşüm geçiren düşünce çizgisiyle, yazı, dil, metin tutkusıyla ve de ölümüyle son kırk yılın yazarlarını, bilim adamlarını, sinemacılarını, tiyatrocularını, yayıncılarını ve okurlarını derinden etkileyen bir benzersiz özne” (Rifat, 1998: 159)

olarak tanımladığı Barthes’ın göstergebilim anlayışı çerçevesinde mekânla yaklaştığımızda mekândan haz alma, mekânı algılama, mekândaki sesleri, lezzetleri, kokuları vb. duyumsama süreci öne çıkmaktadır. Bu husustan hareketle Eiffel Kulesi’ni düz anlam ve yan anlam perspektifinde değerlendiren Barthes’ın çalışmaları mevcut araştırmada referans alınmakta ve kamusal bir mekân olan Eyüp Sultan meydanı Barthes’ın ilkeleri doğrultusunda değerlendirilmektedir. Meydan; kültürel kimlik, toplumsal bellek ve mekân ilişkisinin göstergeler aracılığıyla görünürlük kazandığı bir araştırma alanı oluşturmakta, farklılaşan mekân deneyimleri, mekân kullanım biçimleri ile tanımlanmakta ve Türk- İslam medeniyetinin simge bir yeri olarak göstergebilim ve mekân ilişkisini betimleyen özgün bir saha sunmaktadır.

## **2. Bir Göstergebilim Sahası Olarak Kamusal Mekân**

Şehir yaşamı simge/imge üretiminin gerçekleştiği, göstergelerin devindiği, ritimler üreten ve her bir ritmi farklı anlam katmanları ile bir arada kılan bir anlatı oluşturmaktadır. Bu husustan hareketle şehrin anlatısına göstergebilim yaklaşımıyla erişebilmek, şehirlerin/mekânların ritmini anlamlandırabilmek mümkündür. Şehirler mahalleleri, caddeleri ve sokakları ile simgesel/imgesel bütünlükleri olan, sakinlerine farklı anlamlar sunan simge/imge üreten mekânlardır. Anlam; bakış açısına göre şekil olan bir yıkıcılık, bozuculuk yahut besleyicilik barındırabilmektedir ve bu bağlamda içinde yaşanan toplum, kültürel ve tarihsel kimlik, kişisel ve toplumsal bellek anlamı belirleyen hususlar olarak öne çıkmaktadır.

Göstergebilim çalışmaları dil bilimi alanında değerlendirilen bir araştırma sahası olmakla beraber diyebilmekteyiz ki şehir, şehir yaşamı ve şehirsal mekân kullanımları anlamlandırma sürecine istinaden birer göstergebilim mekânı oluşturmaktadır. Şehirler üzerinde yaşayanlarla iletişim kuran dinamik alanlardır. Mekânlara biçim kazandıran mimari öğeler şehrin ritmini/anlamını belirleyen birer dil oluşturmaktadır. Söz konusu ritim/anlamlandırma kamusal mekânlarda görünürlük kazanmakta ve bu mekânlar ile beslenmektedir. Bu bilinirlikten hareketle “kamusal alanlar, sadece sakinlerine yaşam alanı sağlayan fiziksel bir yapı değil, aynı zamanda mekânın sosyal olarak yeniden üretilişi ve diyalektiği bağlamında farklı ritimleri bir arada tutabilen, hareketin, karmaşanın ve örgütlenme-

nin, ötekiyle veya yabancıyla karşılaşmanın mekânı olmaktadır” (Sam, 2018: 205).

Kamusal mekânlar ekonominin ve sosyal temasların dinamik bir biçimde yaşandığı, üretimin ve tüketimin gerçekleştiği alanlardır ve kullanım nedenlerine paralel olarak meta haline dönüşebilmektedir. Bu çerçevede “kullanılan, tüketilen bir ürün olan mekânlar, aynı zamanda, üretim aracıdır; mübadele ağları, hammadde ve enerji akışı hem mekânları şekillendirmekte hem de mekân tarafından belirlenmektedir.” (Lefebvre, 2015: 111). Mekânlar üretim ve tüketim sahaları olarak var olmakta ve kullanıcıları tarafından anlam, işlev ve biçim kazanmaktadır. Karşılıklı etkileşimin yaşandığı kamusal mekânlar kültürel kimliği ve toplumsal/tarihsel belleği gerek davranış pratikleriyle gerekse fiziksel unsurlarla gözlenebilir kılmaktadır. “Kişinin olmasına izin verildiği yer ve mekânı kullanma kurallarını teyit etme şekli, onun toplumsal kimliğinin göstergesidir.” (Stavrıdes, 2018a: 198). Kamusal mekânlar, kullanım biçimleri üzerinden kişileri tanımlamakta ve kişiler tarafından tanımlanmaktadır.

Bireylerin/toplumların yaşadığı yahut ziyaret ettiği meydana etkileyen siyasal, tarihsel, sosyo-kültürel vb. olay ve olgular mekâna yansımakta ve meydanlar içinde bulunan siyasal, ekonomik ve tarihsel durumların etkisiyle bir kimlik inşa etmekte ve kullanıcılarına farklı anlam pencereleri açmaktadır. Bu çerçevede “modern kentte yürümek, yayanın hareketini sınırlayan kurallar ne kadar sıkı olursa olsun, bir öngörülemezlik tohumunu, bir şahsiyet işaretini içinde barındırır. Tesadüfi karşılaşmaların baskınlığı ve çağdaş kent hayatının karmaşıklığı, kent sakinini yaratıcı bir gezinme zekâsı geliştirmeye zorlamaktadır.” (Stavrıdes, 2018a: 112). Mevcut çalışmanın araştırma sahasını oluşturan açık ve kamusal bir mekân olarak tanımlayabileceğimiz Eyüp Sultan Meydanı dini kimliği ile her dönem kutsal bir ziyaretgâh olma özelliğini korumuş ve toplumun/tarihin belleğini yansıtan simge bir mekân olma özelliğini günümüze dek ulaştırmıştır. “Toplumsal etkileşimlerin zamansal düzenindeki değişimler, genellikle mekânsal örüntülemeledeki değişimleri gerektirmekte ve gündelik yaşamın yinelenmesi hem zamansal hem de mekânsal düzenlilikleri kapsamaktadır.” (Urry, 2018: 103). Meydan toplumu, kültürel kimliği, tarihsel belleği anlamlandıran ve toplum tarafından anlamlandırılan bir alan olarak yoğun kullanıma/ziyarete tâbi olmakta ve bu manada işlevsel bir ulaşım ağına sahip olmasıyla da gerek tarihsel gerek gündelik gereklilikler bağlamında biçimlenmektedir.

Kamusal mekânlar kullanıcıları tarafından şekillendirilen, anlamlandırılan sahalar olmakla birlikte aynı ölçüde kullanıcılarına kültürel ve ta-

rihsel kodların aktarımını da sağlayan, karşılıklı iletişimin sürdüğü alanlardır. Bu bağlamda “kentsel çevrede bizi saran işaret, simge ve sinyaller güçlü etkilere sahiptir. Büyük oranda yaratılmış olan bir coğrafi çevreye göre duyarlılıklarımızı şekillendirmekte, istek ve ihtiyaç duygumuzu ortaya çıkarmakta ve emellerimize yön vermektedir.” (Harvey, 2016: 280). Bu çerçevede söz konusu mekânlar toplulukları tanımlayan, toplumlar tarafından tanımlanan, kimliklerin/kültürlerin inşa edildiği ortak paydalar olarak varlık göstermektedir. “Toplumsal mekânlar, bireyin etrafını çevreleyen mekânsal simgecilik tepkilerinin, duygu ve tasavvurlarının oluşturduğu bütündür.” (Harvey, 2016: 38). Bu bakımdan nesnel ölçütlerle değerlendirmenin mümkün olmadığı bir doku içeren kamusal mekânlar göstergibilimsel yaklaşım çerçevesinden işlevsel ve anlamsal boyutların incelenmesini mümkün kılmakta, mimari ve mekân göstergibilimini oluşturmaktadır.

### 3. İstanbul Şehir Tarihinde Eyüp Sultan

Türk-İslam medeniyetinin simge mekânı olan Eyüp Sultan tarihsel kökleri Bizans dönemine dek uzanan bir semttir. Bu husus semte verilen adlara yansımış ve semt farklılaşan isimlendirmelere tâbi olmuştur. Semt “Bizans döneminde Kosmidion adıyla tanınmıştır. Hristiyan azizlerden, hekim asıllı olduğu kabul edilen Aziz Kosmas ve Aziz Damianos adına büyük bir manastır kurulmuş olduğundan yerin onun adına izafeten Kosmidion olduğu söylenmektedir.” (Eyice, 2006: 21). Semtin coğrafi sınırlarını “Kuzeydoğudan Sarıyer, doğudan Kâğıthane ve Şişli, güneyden Fatih, Bayrampaşa, Esenler, batıdan Gaziosmanpaşa, kuzeybatıdan Çatalca ilçeleri ve güneyden de Karadeniz oluşturmaktadır.” (Artan, 1995: 1).



Görsel 1. Eyüp Sultan İlçe Haritası (URL-1).

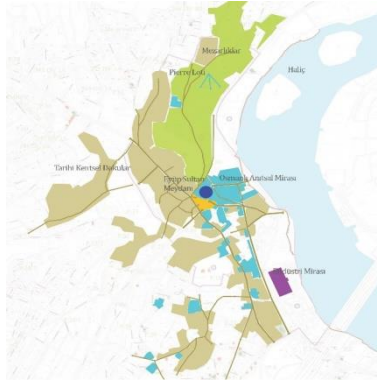
Semte ismini veren Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrinin varlığı mekâna kudsiyet kazandırmakta, Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye yakın olma arzusu taşıyan ve bu arzu üzerine burada medfun şahsiyetlerin varlığı ile Eyüp Sultan semtinin yer kimliği beslenmekte ve bu husus mekânı mühim bir ziyaret-gâha dönüştürmektedir. “Emevilerin 669 yılındaki Konstantinopolis kuşatmasına katılan ve bu sırada hastalanarak vefat eden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, vasiyeti uyarınca İslâm ordusunun ulaşabildiği en ileri noktada defnedildiği ve sahabilerden birkaçının mezarının da yine o civarda olduğu kabul edilmektedir.” (Artan, 1995: 2). Bu bağlamda Eyüp Sultan mimari yapıları ve sahabe kabirlerinin varlığı ile simge/imge üreten bir alan olarak Türk- İslam medeniyetinin dini bir sembolü olarak gelişme göstermektedir. “Ebu Eyyub el- Ensari'nin mezarının keşfinden sonra etrafında ilk şehir nüvesinin ortaya çıkışı, burada inşa edilen cami etrafında gelişen ilk külliye ile beraber çarşı ve pazarların kuruluşu ve zamanla kutsal bir Türk kasabası olarak gelişiminin aşamaları ayrıntıları ile bilinmemektedir.” (İnalçık, 2019: 413).

Eyüp Sultan semti fetihle beraber “kent surları ötesinde tamamen bir Türk kasabası olarak kurulmuştur. Fatih'in Hz. Muhammed'in sahabelerinden Ebu Eyyub el-Ensari'nin mezarı üstünde yaptırdığı türbe, cami ve imaret kompleksi çevresinde zamanla tipik bir Osmanlı kasabası gelişmiştir; ilk halkı Bursa'dan gelen göçmenlerdir.” (İnalçık, 2019: 129). Söz konusu kudsiyet günümüze dek anlamını korumuş ve mühim bir ziyaret rotasına dönen Eyüp Sultan dini bir çekim merkezi haline gelmiştir. İstanbul'un fetihle bir Türk-İslam yerleşimine dönüşen Eyüp Sultan semti çeşitli imar faaliyetleriyle geleneksel mimarinin bir temsil mekânı olmuştur. Eyüp Sultan Haliç ile iç içe olan konumu dolayısıyla bir sayfiye ve mesire yeri işlevi de görmüş ve çevresine inşa edilen sahil-saraylar ile devletin ileri gelenlerinin bir ikamet adresi olarak da kullanım görmüştür.

Sanayileşme sürecinin etkisiyle özellikle kıyı şeridini oluşturan aksın fabrikalaşma faaliyetlerine dâhil olması mesire yeri olma özelliğinin zaman içerisinde yitirilmesine sebep olmuştur. Bu husus kentleşmenin hız kazandığı dönemler itibariyle mimari faaliyetler ve konut inşa faaliyetlerine de yansımış ve Eyüp Sultan çeperde ve tarihsel çekirdekte farklı görünüm kazanmıştır. Günümüze uzanan süreçte Eyüp Sultan dini bir merkez olma işlevini korumakla beraber tarihi çekirdekten uzaklaşıldığında yoğun yapılaşmanın da sürdüğü karmaşık mekân organizasyonlarına da sahne olmaktadır. Mekâna yönelik anlam üretimleri toplumsal ilişkilerle ve mekân kullanım biçimleriyle ilintilidir. Eyüp Sultan meydanında anlam toplumsal dinamikler, işlevsel formlar, geleneksel Türk- İslam dokusu ve



tarihsel kökleri olan siyasi işlevsellik üzerine kuruludur. Bu doğrultuda meydana yönelik anlam üretimleri tarihsel ve dini köklere bağlı bir biçim kazanmaktadır.



Görsel 2. Eyüp Sultan Odak Noktaları (Eyüp Sultan Araştırmaları Merkezi Arşivi)

#### 4. Göstergibilimsel Yaklaşım Perspektifinden Eyüp Sultan Meydanı

Toplumların ortak bir ürünü olarak görebileceğimiz meydanlar göstergelerin çeşitlendiği alanlardır. Söz konusu çeşitlilik işlevsel, anlamsal ve biçimsel bağlamlarda varlık bulmakta ve anlatılar üretmektedir. “Dünyanın hiçbir yerinde anlatısı olmayan bir halk yoktur, hiçbir zaman da olmamıştır. Bütün sınıfların, bütün insan topluluklarının anlatıları vardır ve çoğunlukla bu anlatılar değişik, hatta karşıt kültürlerdeki insanlar tarafından ortaklaşa olarak tadılmaktadır.” (Barthes, 1993: 83). Anlatıların evrenselliğine karşın bu anlatı biçimlerinin anlamsal boyutlarının farklı formlarda değerlendirilmesi mümkün olmakta ve yapısalcılığın kuruluşunda anlatsal biçimler odak olarak belirmektedir. Yapısalcılar sözlerin sonsuzluğuna karşılık sözlerin üretildiği dili açıklayarak kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Bu husustan hareketle anlatının dili ve anlam düzeyi (betimleme düzeyi) arasındaki ilişki anlatıları çözümleme noktasında öne çıkmaktadır. Metni yahut mekânı anlamlı optimum büyüklüğe parçalamak yani en etkin birimsel ayrışma bir anlatının anlam düzeyini yakalamak/çözümlenmek noktasında önem taşımaktadır.

Barthes, anlatıların çözümlenmesine yönelik biçimselleştirme ilkesi (soyutlama ilkesi), ayırıcılık ilkesi (fiziksel ayrımlar belirlenir), çoğulluk ilkesi ve işlemsel düzenlemeler (yöntem) belirlemekte ve anlatıları anlamlandırma noktasında göstergibilimsel bakışın önemini vurgulamaktadır. Bu yöntemden hareketle incelenen Eyüp Sultan Meydanı dini mimari öğelerin yoğunlukta olduğu bir mekân olarak varlık bulmakta ve mekândaki göstergeler mevcut yapı stokunun fiziksel görünümüyle de-

ğil eserlerin imgeleriyle varlığını sürdürmektedir. “Algılanan ve iletilen anlam, her toplumun kendi kültürüyle yoğrulmuş değerlere ve bireysel yaşam öğretilerine bağlıdır. Mimari ürünün birincil anlamı değil, simgesel değerleri taşıyan ikincil anlamlardır.” (Aydınlı, 1993: 29). Mekânı okumak, anlamlandırmak göstergebilim yaklaşımının disiplinler arası bir araştırma yöntemine dönüşmesini sağlamaktadır.



Görsel 3. Eyüp Sultan Tarihi Merkez (Yazar Arşivi)

Mekânı dolduran mimari unsurlar ilk bakışta tanımlanan fiziksel görünümüdür fakat söz konusu mimari unsurlara yüklenen yan anlamlar öznel üretimleri oluşturmaktadır. Öznel üretimler göstergebilimsel yaklaşım bağlamında bir çeşitlilik üretmektedir. Kişiler mekân ziyaretlerinde sembolik anlamlar üretmekte ve mekânı da bu anlamlar ile tanımlamaktadır. Bu noktada “bir aktör olarak kamusal insan; imge, çağrışımlar yapsa da eksiktir; çünkü esas olan, onun arkasında durup ona bir cisim kazandırmaktır. Bu, duygu takdimi olarak ifade kavramına denk düşmekte ve bundan da aktörün kimliği çıkmaktadır.” (Sennett, 2016: 143). Bu bağlamda kamusal insan kamusal mekâna kimliğinin ve kültürünün sınırları dâhilinde yaklaşmaktadır. Yan anlamlandırma duyguların ve düşüncelerin devreye girdiği bir anlamlandırma sürecidir. Söz konusu bilinirlikten hareketle bir metin okur gibi kamusal bir mekânı okurken mekânda varlık bulan/devinen her unsur bir ifade aracı olarak değerlendirilmektedir. “Sözcüklerin, bütün bir sistem olan dilin içindeki noktalar olarak anlamları vardır ve bu sistem, dereceli farkları olan bir şebekedir.” (Foucault, 2018: 10). Bu husustan hareketle mimari de mekânları tasvir eden bir dil, bir iletişim aracı oluşturmaktadır. Meydanlar; günlük yaşam pratiklerinin sürdüğü, üretim ve tüketim ilişkilerine bağlı olarak ticari alanların var olduğu, toplumsal kimliği sergileyen mimari yapı stokları ile kamusal insanın bir diğ-

riyle iletişime geçtiği alanlardır. “Görmek ve görülmek ötekiyle/başkasıyla ilişkinin temelinde yer almaktadır.” (Bourse, 2009: 166). Başkasıyla kurulan ilişkinin en yoğun olduğu olanlardan biri olarak karşımıza çıkan kamusal mekânlar göstergebilim çalışmaları için mühim bir saha oluşturmaktadır.



Görsel 4. Eyüp Sultan Meydanı Kullanım Biçimleri (Yazar Arşivi)

Mevcut çalışmanın araştırma sahasını oluşturan Eyüp Sultan meydanında yer alan birçok mimari unsurun işlevsel ve Türk-İslam estetiğini besleyen bir yanının bulunmasından hareketle düz anlam ve yan anlam üretimi noktasında estetik ve simge/imge üretimi ilişkisi beslenmektedir.

“Her yapının pratik bir hedefi, bir de yapı sanatını belirleyen bir estetik ereği, sanat olma ereği bulunmaktadır. Sanat eseri olan bir yapıda, reel katmanda bir başka katmanın da görünüşe ulaştığı, pratik- fonksiyonel değer başka, daha üstün bir değerle aşıldığı görülmektedir. Böyle bir yapı bir reel katmandan ibaret olmayıp, onda bir arka yapının somutlaşması da kendini göstermektedir.” (Tunalı, 2020: 63-64).

Bu minvalde Eyüp Sultan geleneksel mimari mirası ile kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmektedir. Meydan, Bathes’in vurguladığı düz anlam ve yan anlam ilkeleri ile değerlendirildiğinde işlevsel ve anlamsal katmanlar belirlemektedir. Bu çerçevede meydanda dil bilim sahasında değerlendirilen sözlerin/ifadelerin yerini imgeler/simgeler almaktadır.

“İmgeler dili içinde, yaşantılarımızı sözcüklerin yetersiz kaldığı yerlere göre daha iyi bütünleyebilmekteyiz. (Görme, sözcüklerden önce gelmektedir). Yalnızca kişisel yaşantılarımızı değil, geçmişle olan ilişkilerimizin temel tarihsel yaşantılarını, yaşamlarımıza anlam katma

arayışını, canlı öğeleri olabileceğimiz bir tarihin anlaşılması yaşantısını da bütünlüyle bilmek mümkündür.” (Berger, 1995: 33).

Bu yaklaşımdan hareketle Eyüp Sultan Meydanı somut ve somut olmayan yönleriyle bir bütündür ve Barthes’ın öne sürdüğü düz anlam ve yan anlam kategorilerine uyum sağlayan tarihsel ve dinsel köklerinden beslenen simge/imge üretim biçimleriyle mühim bir göstergebilim sahası sunmaktadır.

#### **4.1. Düz Anlam (Detonation)**

Anlamlama/anlamlandırma bir oluş, hareket, iş vb. biçimlerde tasarlanabilmektedir. Gösterenle gösterileni birleştiren/ilikiselleştiren bir edim olarak bu anlamlandırma sürecinin sonunda göstergeler meydana gelmektedir. Bu bağlamda göstergeler ve gösterilen nesnelere/durumlar arasındaki bağlantı önem kazanmakta ve bir anlatım sahası olarak kamusal mekânlar öne çıkmaktadır. Anlamsal bağlamı kuran bağlantısal öğeler mimari biçimlerle kamusal mekânlarda çeşitlenmekte ve bu çeşitlenme içerisinde kamusal insan bir aktör olarak yer almaktadır. Kamusal insanın mekânı isimlendirmesi, mekânın fiziksel görünümünü oluşturması toplumları ortak paydada buluşturan bellek mekânlarının da oluşumunu sağlamaktadır. “Herkesin aşına olduğu, ismi konulmuş bir çevre, grubu bir araya getiren ve birbirleriyle iletişim kurmalarını sağlayan ortak anılar ve semboller üretmektedir. Peyzaj, grubun anılarını ve ideallerini saklayarak, belleğini güçlendiren geniş bir sistem görevi görmektedir.” (Lynch, 2017: 141). Mekânların biçimsel araştırmalarında ve düz anlam incelemelerinde “strüktür, doğal ışık, kütle, plan-kesit ilişkisi, sirkülasyon, eklemeler ve çıkarmalar, hiyerarşi, kütle, geometri, tekrarlanan üniteler, bütünü oluşturan parçalar, bütünlük gibi ölçütlere bakılmaktadır.” (Şentürer, 1995: 99). Mekân görüntüsel ve işitsel düzeylerde tasvir edilmekte ve fiziki yapı ortaya konmaktadır. Bu husustan hareketle “mekânı belirleyen fiziksel karakteristikler; doku, alan, form, ayrıntı, sembol, yapı tipleri, kullanımlar, kentliler, onarım durumları ve topografya gibi sınırsız çeşitlilikte bileşene sahip tematik süreklilikler” (Lynch, 2017: 75) olarak belirlemekte ve mekânı üreten aktör olarak insan düz anlam sınırlarını işlevsel ve fiziksel boyutlar olarak betimlemektedir. Bu bağlamda “kullanım nesnesi bir göstergedir; bu göstergenin, kesin ve uzlaşım bir düz anlama sahip olan bir gösterileni vardır: gösterilen göstergenin işlevidir.” (Eco, 2019: 28). Düz anlamın kavranabilmesi noktasında mekânın fiziksel ve işlevsel yönlerinin algılanması etken olurken yan anlam perspektifinden mekânın sunduğu iletiler toplumsal belleğin içinde yer almaktadır.

Anlam gösterilen ve gösterge arasındaki ilişkiden doğmaktadır. Mekân gören gözlerce fiziksel görünürlüğün aynı düzeylerde yaşanacağı şekilde görünmektedir fakat mekâna yüklenen anlam, mekânı algılama ve mekâna yönelik oluşan düşünce biçimleri ayrışmaktadır. Düz anlam çerçevesinde incelenen mekân işlevsel ve görüntüsel boyutlarıyla öne çıkmaktadır. Bu noktada Eyüp Sultan Meydanı ekonominin devindiği, işportacıların, seyyar satıcıların ve dükkânların yoğunlukta olduğu canlı bir ticaret alanı işlevi de görmektedir. Mekânın tarihsel ve dini dinamikleriyle uyumlu bir forma bürünen satış ürünleri de kuşyemi, tülbent, tespih, dini kitaplar, gül suyu vb. olarak çeşitlenmekte ve dinsel ve tarihsel altyapı işlevsel bir düzleme taşınmaktadır. Meydanı tanıyan ve satış ürünlerini bu tanınırlıktan hareketle oluşturan “sokak satıcılarının ve işportacıların fırsatları yakalayabilmeye, nerede ve ne zaman faydalı olacaksa dikkatleri çekebilme ve kent yaşamına dair sahip oldukları kaynaklar ile bilgiyi en iyi şekilde kullanabilmeye hayatlarının bağlı olması” (Stavrides, 2018b: 149) meydanın fiziksel ve işlevsel görünümü ve kullanım biçimlerinin bilinmesinden kaynaklıdır ve ekonomik davranışlar da mekânın çehresiyle uyumlu bir hâl almaktadır.



Görsel 5 ve 6. Meydanda Yer Alan İşletmelerin Satış Ürünleri (Yazar Arşivi)

Meydanda yer alan birçok işletme tarihsel köklere atıfla isimlendirilmekte ve bu minvalde işletmeler düz anlamın sunduğu işlevsel boyutlara ek olarak yan anlamı destekleyen yapıyı da beslemektedir. Eyüp Sultan Meydanı kamusal bir mekân olarak işlevsel boyutlar sunmasının yanı sıra yan anlamı destekleyen olgular ile de mühim bir göstergebilim sahası sunmaktadır. Alıcılar/kullanıcılar salt işlevsel yanlarını düşünerek meydanda yer almamakta yahut belirli ürünleri edinmemekte aynı zamanda kutsal bir mekânda bulunmanın içsel dinamiklerini de yaşamakta ve bu durumu davranış pratiklerine türbe ve cami ziyaretleri ile yansıtmaktadır.

## 4.2. Yan Anlam (Connotation)

Mekânlar imgelendiği ölçüde bireysel bellekte kalıcılık kazanmaktadır. Bu doğrultuda bireysel imgelenebilirlik yan anlam çeşitliliği oluşturmaktadır. Sartre'a göre, "İmge gösterge işlevine sahiptir. İmge bir anlam taşır, bir vekildir." (Sartre, 2017: 79). Eyüp Sultan Meydanı fiziksel bir varlık olarak gözlemcisine eşit biçimler sunmakta fakat yan anlam bağlamında bireysel algılamaya süreçleri devreye girmekte ve meydan yorumlanmaktadır.

"Kendisi de bir dizge olan yan anlam, gösterenler, gösterilenler ve bunları birbirine bağlayan bir oluş (anlamlama) kapsamaktadır. Her dizge için, ilk elde, bu üç ögenin dökümünü yapmak gerekmektedir. Yan anlamlayıcılar diye adlandıracağımız yan anlam gösterenleri, düz anlam dizgesinin göstergelerinden (bir araya gelmiş gösterenler ve gösterilenlerden) oluşmaktadır." (Barthes, 1979: 89).

Meydanın fetihle beslenen dinsel kökleri yan anlam üretiminde destekleyici bir süreç sunmaktadır. "Anlamın öznel inşası, bütün bir toplumsal bilgi stokunun ve insanların belirli bir çağda belirli bir toplum içinde doğmasının şekillendirdiği anlamın tarihsel birikiminin başlangıç noktasıdır." (Berger ve Luckmann, 2016: 24). Bu husustan hareketle tarihsel ve kültürel bellekte var olan köklü yapılar meydanın zihinsel kodlarını belirleyen mühim bir husustur.



Görsel 7 ve 8. Ebu Eyyub El- Ensari Türbe Ziyaretleri (Yazar Arşivi)

Zevi'nin aktarımına göre, "bir mekân, birlik, simetri, vurgu, zıtlık, oran ve ölçü içerse bile, yaşam ifadeden yoksunsa ve 'bir sey söylemiyorsa' hiçbir zaman yaşayan bir varlık olamamaktadır." (Zevi, 1990: 82). Bu bilinirlikten hareketle meydana yüklenen anlamlar mekândaki yaşantılar ve davranış pratikleri ile doğru orantılıdır. Göstergibilim çerçevesinden değerlendirildiğinde İstanbul Eyüp Sultan Meydanı algılanan fiziksel doku-

nun çeşitli anlam pratikleri üretilmesine yol açan göstergeler bütünü barındırmaktadır. Bu noktada “algılanan özne yargı veren, kestirim yapan ve sonuç çıkaran bir bilimci gibidir az çok; algılanan büyüklük de aslında hakkında yargı verilen bir büyüklüktür.” (Ponty, 2017: 25). Eyüp Sultan Meydanı’nı çevreleyen işletmeler, seyyar satıcı tezgâhları, kafeler, hamam yapısı ve türbelerin varlığı anlam aralıklarını oluşturan mekânı algılama biçimlerine yön veren etkenlerdir. Söz konusu ticaretin ana öğelerini dini köklerden hareketle dini nesnelere oluşturmaktadır. Eyüp Sultan Türbe ve Camii yapısı ise meydanın odağını oluşturan mühim bir çekim merkezidir. Bu doğrultuda kamusal bir mekân olarak incelenen meydan bireylerin mekânı kullanma, mekândan istifade biçimlerinin de etkisinde değerlendirilmektedir. Bu perspektifle Eyüp Sultan meydanı incelendiğinde pragmatik ve semantik anlamlar belirlemektedir. Göstergibilim çalışmalarının dil bilim sahasında bir dili araçsallaştırmasından yola çıkılarak meydan-daki mimari unsurlar da mekânı tasvir eden bir dil, bir ifade biçimi oluşturmaktadır. “Bir dilin ya da yalnızca o dilin sözcük dağarcığının ve söz kuruluşlarının olası kullanımlarının sınırlayıcı bir envanteri yapılamayacağı gibi, görünürü sınırlayıcı bir envanter de yapılamamaktadır.” (Ponty, 2016: 38). Meydan yaş, din, cinsiyet vb. farklılıklarının da etkisiyle çeşitlenen anlamlandırma süreçlerine dâhil olmakta ve bu bağlamda yan anlamlar üretilmektedir.

Düz anlam çerçevesinde fiziksel görünümün öncelendiği süreç yan anlam söz konusu olduğunda algısal farklılıkların da etkisiyle geniş bir perspektif oluşturmaktadır. Bu noktada Barthes’a göre, “Yan anlam incelemelerinin büyük bir yer tutacağı göstergibilimde değişimlerin bir temel kavrama dönüşmesi olasıdır. Gerçekten de, düz anlam düzleminde anlam aktarıcı olmayan değişkenler yan anlam düzleminde yeniden anlam aktarıcı nitelik kazanabilmektedir.” (Barthes, 1993: 67). Mevcut araştırma sahasında türbe/kabir ziyaretleri, buluşma mekânı, ticaret alanı vb. olarak işlev gören Eyüp Sultan meydanında bireylerin amaçlarına, tarihsel ve kültürel belleklerine, bireysel tecrübelerine, sosyal çevrelerine bağlı bir biçimde yan anlamlar üretilmekte ve standart bir yan anlam üretiminden bahsetmek mümkün olmamaktadır. Saussure’a göre, “Dil göstergesi, nesnelere adları değil, kavramlarla ses-imgeleri birleştirmektedir. Ses-ime salt fiziksel, maddi ses değildir; sesin ruh hâlimizde bıraktığı iz, duyularımız üzerinde yarattığı izlenimdir ve duyularla algılanmaktadır.” (Saussure, 2017: 72). Bu doğrultuda mekânlar görüntüsel anlamlarına ek olarak işitsel simgeler/imgeler de sunan katmanlı yapılar oluşturmaktadır. Eyüp Sultan Meydanı simgesel/imgesel yan anlamlarını kutsiyet, dinsel kimlik,

tarihi arka plan, bir sayfiye ve gezinti alanı olma, sanayileşmenin simge yapısının varlığı (feshane), ziyaretgâh işlevi görme gibi hususlar ile üretmekte ve mekâna yüklenen anlamlar bu doğrultuda belirlenmektedir.

### **Sonuç**

Göstergebilim alanını kent ve mekân bağlamında ele alan mevcut çalışmada kamusal mekânları çevreleyen mimari unsurlar birer dil olarak kabul edilmiş ve İstanbul şehir tarihinde mühim bir yere sahip olan Eyüp Sultan Meydanı bir göstergebilim sahası olarak Barthes'ın göstergebilim ilkelerini oluşturan düz anlam ve yan anlam perspektifi dâhilinde incelenmiştir. Bu husustan hareketle Barthes'ın ilkeleri kapsamında anlatım ve içerik bağlamında kullanabileceğimiz gösterilen ve gösteren olarak açılan iki ayrı yön dâhilinde fiziki görünüm ve öz kavramları belirmiştir. Anlamlandırma sürecinde benzerliklerin ve farklılıkların oluşmasından hareketle düz anlam ve yan anlam ilkeleri yerini kamusal mekânda sözcükler yerine işlev ve anlama bırakmış ve göstergebilimsel yaklaşımla bütüncül bir araştırma yöntemi sağlanmıştır.

Çalışmanın ilk bölümünde göstergebilim kavramının içeriği açıklanmış, göstergebilim kuramcıları ve göstergebilim yaklaşımları değerlendirilmiştir. İkinci bölümde kamusal mekân literatürü incelenmiş ve kamusal mekânların bir göstergebilim sahası olarak görülmesinin mümkün olduğu vurgulanmıştır. Söz konusu vurgu ile kamusal mekânlar göstergebilim perspektifi ile değerlendirilebilen interdisipliner bir alan olarak açılmaktadır. Araştırma sahası olarak belirlenen Eyüp Sultan Meydanı üçüncü bölümde ele alınmış ve meydanın tarihsel arka planı incelenmiştir. Göstergebilim ve mekân ilişkisinde tarihsel köklerin anlamlandırma sürecine etki etmesi kabulünden hareketle tarihsel köklerin öneminin altı çizilmiştir. Çalışmanın dördüncü bölümünde meydan ve gösterge ilişkisi incelenmiş ve ardından Barthes'ın göstergebilim ilkeleri çerçevesinde meydan düz anlam ve yan anlam olarak değerlendirilmiştir. Meydan katılımcı gözlem ile farklı zaman aralıklarında ziyaret edilmiş, bireylerin mekân kullanım süreçleri, davranış pratikleri ve mekânın çekirdeğini oluşturan Eyüp Sultan Camii ve Ebu Eyyub El-Ensari Türbesi ziyaretleri doğrultusunda düz anlam ve yan anlam çerçevesinde değerlendirilmiştir. Söz konusu davranış pratiklerinin ve mekân kullanım biçimlerinin işlevliliğini sağlayan fonksiyonel yapı stoklarının varlığı meydanın fiziksel, işlevsel ve anlamsal boyutlarını destekleyen etkenlerdir.

Kamusal mekânlar farklı kimliklerin birbirleriyle iletişime geçtiği heterojen alanlardır. Bu heterojen oluş mekânın kullanım/üretim biçimlerine de etki etmekte ve düz anlam ve yan anlam bağlamında bir çeşitlilik sun-



maktadır. Çeşitliliğin birer ifade biçimi olarak beliren mimari unsurlar bireysel referanslarla gözlemcisine farklı anlamlar sağlamakta ve bu husus Barthes'ın vurguladığı yan anlam üretimini beslemektedir. Göstergebilim çalışmaları kültürel kodların dâhil olduğu dili ve dil kullanımını odağına almakta ve süreç içerisinde dilin kültürel dinamiklerden ayrı düşünülemediği gibi görüşler belirlemektedir. Bu husustan hareketle kültürün ördüğü/örüldüğü kamusal mekânlar birer dil işlevi gören mimari biçimlerin etkisiyle oluşmakta ve söz konusu mimari biçimler inşa edildiği dönemlerin tekniklerini, malzemelerini, üsluplarını içermekte, bir anlatım biçimi sunmakta ve göstergebilimsel yaklaşımın dil ile kurduğu ilişki kamusal mekânlarda mimari öğeler ile kurulmaktadır.

### **Kaynakça**

- Artan, Tülay (1995). “Eyüp Maddesi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 12. Cilt, 1-6.
- Aydınlı, Semra (1993). *Mimarlıkta Estetik Değerler*. İstanbul: İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Basım Atölyesi.
- Barthes, Roland (1979). *Göstergebilim İlkeleri*. (Çev. Berke Vardar, Mehmet Rifat). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barthes, Roland (1993). *Göstergebilimsel Serüven*. (Çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, Roland (2015). *Bir Deneme Bir Ders: Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi*. (Çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Berger, John (1995). *Görme Biçimleri*. (Çev. Yurdanur Salman). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Berger, L. Peter ve Luckmann, Thomas (2016). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*. (Çev. Mustafa Derviş Dereli). Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourse, Michel (2009). *Melezliğe Övgü*. (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrintı Yayıncılık.
- Eco, Umberto (2019). *Mimarlık Göstergebilimi*. (Çev. Fatma Erkman Aker-son). İstanbul: Daimon Yayınları.
- Eyice, Semavi (2006). “Eyüp Sırtlarından Görülen İstanbul”. *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla 10. Eyüp Sultan Sempozyumu* (İstanbul, 12- 14 Mayıs). İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayınları, 20-31.
- Foucault, Michel (2018). *Bu Bir Pipo Değildir*. (Çev. Selahattin Hilav). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Harvey, David (2016). *Sosyal Adalet ve Şehir*. (Çev. Mehmet Moralı). İstanbul: Metis Yayıncılık.

- İnalcık, Halil (2019). *İstanbul Tarihi Araştırmaları: Fetihden Sonra İstanbul'un Yeniden İnşası Bilad-i Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lefebvre, Henri (2015). *Mekânın Üretimi*. (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lynch, Kevin (2017). *Kent İmgesi*. (Çev. İrem Başaran). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ponty, Maurice Merleau (2016). *Göz ve Tin*. (Çev. Ahmet Soysal). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Ponty, Maurice Merleau (2017). *Algılanan Dünya: Sohbetler*. (Çev. Ömer Aygün). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Rifat, Mehmet (1998). *XX. Yüzyılda Dil bilim ve Göstergibilim Kuramları 1: Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Rifat, Mehmet (2014). *Göstergibilimin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Sam, Neslihan (2018). *Kent, Toplum, Kültür*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Sartre, Jean Paul (2017). *İmgelem*. (Çev. Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Saussure, Ferdinand (2017). "Göstergeler ve Dil". *Kültür ve Toplum: Güncel Tartışmalar*. (Haz. Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman, Çev. Nuran Yavuz). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 70-80.
- Sennett, Richard (2016). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. (Çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Stavrides, Stavros (2018a). *Kentsel Heterotopya: Özgürleşme Mekânı Olarak Eşikler Kentine Doğru*. (Çev. Ali Karatay). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Stavrides, Stavros (2018b). *Müşterek Mekân: Müştarekler Olarak Şehir*. (Çev. Cenk Saraçoğlu). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Şentürer, Ayşe (1995). *Mimaride Estetik Olgusu*. İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi.
- Tunalı, İsmail (2020). *Estetik Beğeni: Çağdaş Sanat Felsefesi Üstüne*. Ankara: Fol Yayıncılık.
- URL-1:<http://www.eyupsultan.gov.tr/ilceharitasi2>. (Erişim T.: 26.06.2020)
- Urry, Hohn (2018). *Mekânları Tüketmek*. (Çev. Rahmi G. Ögdül). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Zevi, Bruno (1990). *Mimariyi Görmeyi Öğrenmek*. (Çev. Demir Divanlıoğlu). İstanbul: Birsan Yayınevi.



## AZERBAIJAN MUĞAM MİRASININ NOTASYON TARİHİ

### Notation History of the Azerbaijan Mugham Heritage

Benovse RZAYEVA\*

#### ÖZET

Sözlü geleneğe dayanan profesyonel müzik taşıyıcılarından muğam destgahların, tasniflerin, zerbi muğamların yazılması, notasyonu ve yayını Azerbaycan bestecilerinin ve müzisyenlerinin karşılaştığı en önemli konulardan biridir. Muğamlar hakkında bilgi, Orta Çağ'dan başlayarak birçok bilimsel ve edebi kaynaklarda vardır. Kimi araştırmacılar, muğam sanatının yanı sıra diğer sözlü ve profesyonel müzik türlerinin derin, kapsamlı bir biçimde çalışılması ve incelenmesi için bunların nota sistemi ile yazılmasının büyük önem taşıdığını belirtmişlerdir. Bununla birlikte sözlü ve profesyonel müzik türlerinin nota yazıları ve yayınlarının henüz sistematik bir şekilde tam olarak uygulanmadığı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Azerbaycan müziğinin bir parçası olan etnokültürel müziğin ana görevlerinden biri muğamların notasyonu ve araştırılmasıdır. Muğam notalarının genç müzisyenler tarafından öğrenilmesi ve nesilden nesle aktarılması gereklidir. Muğamların notaya alınması birçok müzik bilimcisinin dikkat merkezinde olmuştur. Sefiyeddin Urmevi'nin 13. yüzyılda ebced harflerine dayanarak oluşturduğu nota sistemine atıfta bulunulmuş, son yıllarda muğamın notasyonu hakkındaki Üzeyir Hacıbeyli'nin yorumuna değinilmiştir. Ayrıca makalede, 20. yüzyıldan beri bu alanda yapılan çalışmalardan bahsedilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Muğam, notasyon, müzik bilimi, besteci, şarkıcı.

#### ABSTRACT

Writing, notation and publication of mugham dastgahs, classifications, zerbi mughams from professional music bearers based on oral tradition is always one of the most important issues faced by Azerbaijani composers and musicians. Information about mughams is available in many scientific and literary sources starting from the Middle Ages. Some researchers have stated that it is of great importance to write them with a notation system in order to examine the art of mugham as well as other oral and professional music genres in a deep and comprehensive way. However, it is emphasized that the notation writings and broadcasts of oral and professional music genres have not yet been systematically fully implemented. In this context, one of the main tasks of ethnocultural music re-

\* Dr. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Bakü/Azerbaycan. E-posta: rzayevabenovshe@gmail.com. ORCID ID: 0000-0003-4486-2174.



searchers, which is a part of Azerbaijani music, is the notation and research of mughams. Mugham notes need to be learned by young musicians and passed down from generation to generation. The notation of mughams has been at the center of attention of many musicologists. In the article, information about the existence of the notation system in the East since ancient times and the activities in this field in Azerbaijani ethnomusic science are discussed. Reference is made to the notation system that Sefiyeddin Urmevi created based on abjad letters in the 13th century, and Üzeyir Hacıbeyli's interpretation of mugham's notation was mentioned in recent years. In addition, in the article, the studies in this field since the 20th century are mentioned.

**Key Words:** Mugham, notation, musicologist, composer, performer.

Sözlü geleneğe dayanan profesyonel müzik taşıyıcılarından muğam destgahların, tasniflerin, Azerbaycan müziğinde en yaygın türlerden biri olan ve muğam enstrümanları gibi perküsyon muğamları da vokal-enstrümantal parçaların bağımsızlığına dayanan eserler olan “zerbi muğamlar”ın yazılması, notasyonu ve yayını her zaman Azerbaycan bestecilerinin ve müzisyenlerinin karşılaştığı en önemli konulardan biri olmuştur. Muğamlar hakkında bilgi, Orta Çağ'dan başlayarak birçok bilimsel ve edebi kaynaklarda yer almıştır. Azerbaycan müzik araştırmacısı Ramiz Zöhrabov'un “Muğam” adlı eserinde Muğam sanatının yanı sıra diğer sözlü ve profesyonel müzik türlerinin derin, kapsamlı, bilimsel çalışması ve incelenmesi için nota sistemi ile yazılmasının büyük önem taşıdığı, bununla birlikte, sözlü ve profesyonel müzik türlerinin nota yazıları ve yayınlarının henüz sistematik bir şekilde tam olarak uygulanmadığı vurgulanmıştır. Zöhrabov'un çalışmasında aynı zamanda bu kaynaklar hakkında kapsamlı yorumlar yapılmıştır.

Bu açıdan, Doğu edebiyatının eski yazılı anıtı olan Keykavus'un “Kabusname” eserini örnek verebiliriz. 11. yüzyılda yaşayan Keykavus, “Kabusname” eserinin “Müzik Kuralları” bölümünde o dönemde var olan muğamlardan bahseder. “Kabusname” eserinde 8 muğamın ismi zikredilir. Eserinin “Müzik Kuralları Hakkında” bölümünde o dönemde var olan muğamlar hakkında bilgi verilir (Gasımov, 1974: 14). Keykavus, eserinde o dönemde yaşayan sözlü profesyonel müziğin iki örneğinden söz eder. Yazar, eserinde konuyla ilgili şunları belirtmiştir:

“... müzikte usta ve müzikten anlayanlar bu sanatta belirli bir kural oluşturmuşlar: önce ‘Hosrovani’ destgahını çalar, bu padişah meclisleri içindir. Sonra ağır havalar çalınır. Bu havalarda müzik okunabilir,

bunlara ‘Rah’ denilir. Bu ‘Rah’lar yaşlıların ve ciddi insanların ruhlarına daha yakındır” (Zöhrabov, 1981: 120).

Kökeni tam olarak bilinmeyen muğam hakkında bir başka kaynak da 12. yüzyılda yaşamış Azerbaycan şairi Nizami Gencevi’nin “Hüsrev ve Şirin” adlı eseridir. Eserde o dönemin müzik kültürü hakkında kapsamlı bilgiler yer alır. Nizami’nin eserlerinde, özellikle “Hüsrev ve Şirin” eserinde 8 muğamın ismi zikredilir. Eserde, ayrıca dönemin iki ünlü şarkıcısı Barbed ve Nekisa tarafından okunması tasvir edilmiştir (Gasimov, 1974: 26).

13. yüzyılda yaşamış Azerbaycan müzik bilimcisi Sefiyeddin Urmevi’nin “Kitab El Edvar” risalesinin 9. bölümünde muğamlardan ve ayrıca Urmevi’nin eserlerinde 12 klasik muğamdan bahsedilir. Müzik bilimcisi Zemfira Seferova, 13. yüzyılda Urmevi’nin ebced harfleri temelinde nota yazı sistemini icat etmesi hakkında bilgi vermiş, bu nota yazı sisteminden daha sonraki zamanlarda onun talebeleri ve haleflerinin de yararlandığını belirtmiştir. 14. yüzyılda yaşayan diğer Azerbaycan müzik bilimcisi Abdülkadir Marağayı, “Came El-Elvan”, “Makasid El-Elvan” ve “Fevaid Eşera” eserlerinde ilk defa 12 klasik muğamdan oluşan 24 bölümün isimlerini saymıştır (Seferova, 1998: 584).

Azerbaycan’ın büyük bestecisi ve müzisyeni Üzeyir Hacıbeyli ise, “Azerbaycan Halk Müziğinin Esasları” adlı çalışmasında muğamların 14. yüzyılda en yüksek seviyesine ulaşan ve on iki sütunlu altı katlı bir bina (destgah) şeklinde yapılmış ve Endülüs’ten Çin’e ve Afrika’dan Kafkas’a kadar geniş bir coğrafyada görüldüğünü ifade etmiştir. Hacıbeyli, “12 sütun” ile Orta Çağ’da kurulan 12 klasik muğamı kastetmiştir. Azerbaycan muğamlarının nota yazımı ilk olarak besteci Üzeyir Hacıbeyli tarafından yapılmıştır. Hacıbeyli, muğamların yazılması alanında başarılı uygulamaların profesyonel müzikte Azerbaycan müzik folklorundan yararlanılması yolunda yeni kapılar açacağını ifade etmiştir (Hacıbeyli, 1985: 18).

19. yüzyılın ikinci yarısında Şuşa’da yaşayan; şair, ressam, müzisyen ve bilim adamı Mir Muhsin Nevvab, 1884’te “Vüzühül-Arkam” kitabını yazmıştır. Kitabında 12 muğam, 24 bölüm, 48 guşe ve 15 avaz isimlerinden oluşan bir program hazırlamıştır. Seferova “Azerbaycan Müzik Bilimi” kitabında bu programdan bahseder. Mir Muhsin Nevvab tablosunda, zilde olan muğamlar “ouc” olarak adlandırılır ve “c” harfiyle işaretlendiğini gösterir. Bemde olan muğamlar “heziz” olarak adlandırılır ve “z” harfi ile gösterilir. Orta kayıttaki muğamlar “zc” harfleriyle gösterilmiştir. Bu tabloda “Rehavi” 12 muğamdan biri olarak “z” harfiyle işaretlenmiştir. Bu onun bemde okunan muğam olduğunu gösterir. Anlatıldığı üzere, muğam-

mın nota sistemi ile yazılma süreci çoğu zaman müzik bilimcilerin çalışmalarında geliştirilmiştir.

Bilimsel literatürden anlaşılacağı üzere, eski zamanlarda Doğu'da kendine özel notasyon olduğu bilinmektedir. Özbek müzik bilimcisi F. Karomatov, Orta Doğu'da miladın başlarında müzik yazılarının mevcut olduğunu, 8-10. yüzyıllar ve sonrasında eserlerin nota yazılarının günümüze kadar geldiğini belirtmiştir. Bu, Farabi ve Şirazi tarafından kullanılan harfi notasyondur. Nota yazımının geliştirilmesi arayışı 19. yüzyılda da devam eder. Özbek müzik bilimcisi Karomatov'a göre, Harezmi makamları 1886'da Niyazi Mirzebaşı-Kamil tarafından on yedi satır tanbur tabulaturesıyla yazılmış ve 20. yüzyılda V. Belyayev tarafından notaya alınmıştır (Rzayeva, 2011: 43).

20. yüzyılda, Avrupa nota sistemi ile yazılma yaygınlık kazanmış, bu da onların öğrenilmesi için önemli bir aşamanın başlangıcı olmuştur. Bu süre zarfında, farklı ülkelerde muğamın nota yazıları yapılmıştır. Örneğin İran'da, Mehdi Barkeşli'nin editörlüğünde yedi destgahın, Tunus'ta Saleh El-Mehdi tarafından nubaların notaya alınmasını belirtmek gerekir. Karomatov, muğam ve makomların Avrupa notasyonu ile kaydedilmesini bu türlerin incelenmesi için önemli bir aşamanın başlangıcı olarak görmektedir (Zöhrabov, 199: 19).

Firidun Şuşinski'nin aktardığına göre (1985: 225-227), tanınmış tarzen (tar sanatçısı) ve müzisyen Meşedi Cemil Emirov notaları öğrenmek ve kendini geliştirmek amacıyla 1911 yılında Türkiye'de müzik eğitimi almıştır. O sırada Türk müzisyen Rauf Yekta ile bir araya gelmiş ve onun yardımıyla "Heyratı" zerbi muğamını notaya almıştır. Azerbaycan muğamının notasyonu 1920'lerin sonlarında giderek daha sistematik hale gelmiştir. Azerbaycan'da ilk kez muğamın notasyonu işini Müslüm Magomayev tarafından yapılmıştır. Müslüm Magomayev, Azerbaycan bestecilik okulunun klasik şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilir. 1928'de Gurban Primovun "Rast" muğamını notaya aktarmıştır. Bu notaya aktarılan muğam, basılmamış ve bestecinin özel arşivinde, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Fuzuli Adına Elyazmalar Enstitüsü arşivinde korunmaktadır. Tabii ki, ulusal değerleri korumak ve bunları gelecek nesillere aktarmak için bu arşivleri ortaya çıkarmak ve yayınlamak önemlidir. Görüşümüze göre, bu tür muğam malzemelerinin basılması ve notaya aktarılması, bu alandaki araştırmacılar için bir araştırma kaynağı olarak büyük önem taşımaktadır.

Muğamların notaya aktarılması alanında Azerbaycan'ın dünyaca ünlü bestecisi, orkestra şefi Niyazi Tağızade'nin ismi özel olarak belirtilmelidir. Araştırmacılar tarafından onun "Rast" ve "Şur" vokal-enstrümantal

bir şekilde Cabbar Garyağdıoğlu tarafından notaya aktarıldığı gerçeğini kanıtlar. N. Tağızade'nin notaya aktardığı bu muğamlar yayınlanmamıştır. Bu elyazmalarının kendi müze evinde korunduğu bilinmektedir. Kuşkusuz, o “Rast” senfonik muğamı üzerinde çalışırken kendi notalarını kullanmıştır. Elbette muğamların notaları tüm besteciler için gerçek bir yaratıcı laboratuvardır. Besteciler ulusal müzikleri bestelerinde kullanırlar ve halka yakın müzikler bestelerler.

1932 yılında Azerbaycan Devlet Konservatuvarı'nda Azerbaycan vokal sanatının kurucusu, opera sanatçısı Bülbül'ün (Murtuza Meşedi Rzaoğlu Memmedov) liderliğinde kurulan Bilimsel Araştırma Müzik Odası, halk müziği ve muğamların toplanmasında önemli çalışmalar yapmıştır. Bülbül'ün “Muğamın Notasyonu Hakkında” makalesinde Azerbaycan'ın ulusal müzik örneklerinin derlenmesinde bestecilerle birlikte çalışma şekli, bu konunun önemi, hedefleri ve amaçları, muğamın notasyonu ve araştırılması hususlarının ciddi ve önemli bir konu olduğuna işaret edilmiştir. Bu süre zarfında, Bülbül'ün organizasyonu sayesinde, genç müzisyenler T. Guliyev ve Z. Bağırov tarafından bir ayda üç muğam destgahı notaya yazılmış ve yayınlanmıştır. Ayrıca muğamın notaya yazılması, ulusal müziğin geliştirilmesinde ileriye doğru atılan önemli adımlardan biriydi. Böylece, 1936'da muğamların ilk baskısı Guliyev'in “Rast”, “Zabul” ve Bağırov'un “Dügah” notaları olmuştur. Bu muğam destgahları tarzen Mansur Mansurov tarafından notaya aktarılmıştır. Bunlar, L. Rudolf'un piyanodaki çalışmasında yer alır. Bu yayınlar, muğamların yayınlanmış ilk notaları kadar değerliydi (Rzayeva, 2011).

Azerbaycan bestecileri Gara Garayev, Fikret Emirov, Tofiq Guliyev, Zakir Bağırov ve müzisyen Memmet Saleh İsmayılov, ünlü hanende Seyid Şuşinski (1889-1965), Cabbar Garyağdıoğlu (1861-1944), Zülfü Adigözalov (1899-1963) ve tar sanatçısı Gurban Primov (1880-1965) gibi üstatlardan muğam ve tasnifler notaya aktarılmıştır. Böylece, Garayev “Şur” muğamı; Emirov hanende Bilal Yahya'dan “Rast”, “Segah”, “Şur” muğamlarından bazı bölümler; Guliyev Z. Adigözalov'un söylediği “Rast” muğamı; M. S. İsmailov ise C. Garyağdı ve hanende Alizöhab'ın söylediği birçok tasnifler notaya aktarılmıştır. Guliyev'in yazdığı “Rast”ın vokal-enstrümanlı bir şekilde muğamın ilk notası olduğunu söylemek gerekir.

1938 yılında Garayev tarafından Primov'un söylediği “Şur” muğamının notaları, orijinal öğelerde olduğu gibi, ayrıntılı unsurlara izin vermeden muğamın melodilerini doğru bir şekilde yansıtmıştır. “Şur” muğamı Primov'un performansından notaya alınmıştır. Bazı durumlarda, tarın sesini daha doğru hale getirmeyi amaçlayan dualite yerleştirilmiştir. Muğam

melodisinin maksimum hassasiyetini elde etmeye çalışan besteci Garayev, nota yazısını muğamın orijinal sesinin tam bir görüntüsünü verir. Primov'un söylediği, Garayev tarafından notaya aktarılan “Şur” muğamında geleneksel bölümler şöyle sıralanmıştır: “Maye-Şur, Şahnaz, Hicaz, Semay-i Şems, Sarenc.” Nota yazısında tasnif ve renkler yer almamıştır, bu da muğamın enstrümantal versiyonu ile uyumludur. İkinci nota, besteci Guliyev tarafından yazılmıştır. Bu nota “Rast” muğam destgahının vokal-enstrümantal görüntüsünü yansıtır, Adıgözelov ve Primov tarafından yazılmıştır.

Garayev, Azerbaycan muğamlarının Guliyev ve Bağırov tarafından notaya aktarılmasını büyük bir olay olarak değerlendirir, çünkü o zamana kadar birleşik tonlama ve serbest metro-ritmik boyutlara sahip olan muğamları notaya aktarmak imkansızdır. Bülbül; Garyağdioğlu'nun, Abdülbağı, Seyid Şuşinski, Sadıkcın ve Primov gibi Karabağ'ın tanınan şarkıcı ve müzisyenlerinin şarkı söyleme geleneklerini korumak için önemli olduğunu yazar. Onun görüşüne göre, muğamların ve çoktan unutulmuş tasnif ve renklerin notaya aktarılması tanınmış şarkıcı ve müzisyenlerin geleneklerini yenilemek anlamına gelir.

Muğamların notaya aktarılması ve yayınlanması, tarihi açıdan araştırılması ve Azerbaycan sözlü geleneğine dayalı profesyonel müzik çalışmasında Zöhrabov'un emeğini belirtmek gerekir. O, Garayev, Emirov, Guliyev, Bağırov ve diğer ünlü hanendeler Şuşinski, Garyağdioğlu, Adıgözalov ve tarzen Primov gibi ustalardan muğam ve tasnifleri notaya aktardığını yazmıştır. Muğamların notaya alınmasının yeni bir aşaması ise 1950'lere ve 1970'lere kadar uzanır. Bu dönemlerde besteci Neriman Memmedov'un muğamları notaya yazarak yayınlaması dikkat çekmektedir. Memmedov'un notasında yayınlanan muğamlar, “Çahargah ve “Hümayun, Bayatı-Şiraz, Şur, Rast, Şahnaz, Segah-Zabul, Rehab” enstrümantal, “Çahargah ve Rast” vokal-enstrümantal notalardır. Bununla birlikte, Memmedov ayrıca enstrümantal muğamların notalarına bir dizi tasnif ve renk dahil etmiştir.

Enstrümantal muğamlar tanınmış tar sanatçısı Ahmet Bakıhanov tarafından yazılmıştır. Vokal-enstrümantal muğamlar Behram Mansurov ve hanende Hacıbaba Hüseyinov tarafından notaya aktarılmış, tasnif ve renklerin notaya aktarılmasında Habib Bayramov, hanendeler Yakup Memmedov, İslam Rzayev ve Alibala Memmedov'un hanendeliğine baş vurulmuştur.

Sözlü gelenek müzik örneklerinin notasyonu ve yayınlanması 21. yüzyıl müzisyenlerinin dikkat merkezinde olmuştur. Aynı zamanda muğamın



notasyonuna yönelik çalışmalar devam etmektedir. Bu bağlamda, 2003-2006 yıllarında yayınlanan “Azerbaycan Halk Müziği Antoloji”sinin 7 cildi sadece önceki yılların notalarını değil, aynı zamanda yeni notaları da içermektedir. Türküler ve danslar, âşık ve zerbi muğamlarla birlikte, bu dönemde yeni muğam notaları da ortaya çıkmıştır.

Muğamların araştırılmasında, onların nota yazılarının oluşumu önemlilik arz etmektedir ki, bu da muğamların besteci yaratıcılığına dâhil edilmesine ve etnomüzik bilimi çalışmalarının genişlemesine katkıda bulunmaktadır. Besteciler ve müzik bilimcileri Guliyev, Bağirov, Memmedov, Asadullayev ve diğerleri tarafından yazılan muğamlar temelinde bir dizi derleme yapılmıştır. Aynı zamanda, muğam sanatının Azerbaycanlı bestecilerin yaratıcılığına etkisi üzerine, özellikle Abasova'nın, İsmayilova'nın, Gasimova'nın, Efendiyeva'nın, Gafarova'nın ve diğerlerinin müzik çalışmaları büyük önem taşımaktadır. Bu açıdan son döneme ait nota yazıları arasında Arif Esedullayev'in tarzen Elhan Müzefferov'dan yazdığı “Bayatı-Şiraz” ve “Hümayun” “Rast” ve “Çahargah” “Şur”, “Şüşter” ve “Zabul Segah” enstrümental muğamlarının nota yayınları önemli yere sahiptir. Asadullayev tarafından yazılan ayrı muğamlar, farklı yıllarda ders kitabı olarak yayınlanmış olup Bakü Müzik Akademisi'nde ve aynı zamanda Azerbaycan Halk Müziği Antolojisinde yayınlanmıştır. Tüm bu malzemele-  
rinin bir arada toplanması muğam notalarının mirasını canlandırmıştır. Son yıllarda onun notaya aldığı yedi muğam “Rast”, “Şur”, “Segah”, “Çahargah”, “Bayatı-Şiraz”, “Hümayun” enstrümental muğamları bir mecmuada toplanarak yayınlanmıştır. Böyle bir mecmuanın ortaya çıkması, müzikteki mevcut ana muğam destgahlarının toplam sayısı hakkında ayrıntılı bir fikir edinmemizi sağlamaktadır.

Muğamların son notaları tarzen ve eğitimci Ekram Memmedli'ye aittir. 2010 yılında yayımlanan “Azerbaycan Muğamları” isimli nota yayınında tarzen Kamil Ehmedov'un icracılık üslubuna uygun olan “Rast, Bayatı-Gacar, Mahur-Hindi, Orta Mahur, Zabul-Segah, Haric Segah, Şur, Bayatı-Şiraz, Çahargah, Hümayun, Şüşter, Şahnaz, Rehab, Bayatı-Kürd” enstrümental muğamlarının nota yazıları yer alır.

Muğam yaratıcılığı, muğam destgahı, küçük hacimli muğam, zerbi-muğam, tasnif gibi türleri birleştirir. Profesyonel sözlü müziğin ana türü olan muğam hem tür olarak hem de müstakil olarak incelemeye tabi tutulmuştur. Muğam türü notaya alınmakla beraber onların ses kayıtları 19. yüzyıldan başlayarak gramofona, 20. yüzyılın sonlarından bu yana modern teknikler ile CD-DVD'lere aktarılmıştır. Muğam sanatının ana çalışma kaynağı notalar ve ses kayıtlardır. Sözlü geleneğe dayanan Azerbaycan

müziğinde ses kaydı önemli bir çalışmadır. Gramofon, teyp, CD-DVD'lere kaydedilmiş hanende ve sazandelerin söylediği muğam ve diğer müzik örnekleri halkın kültürel hazinesine dönüşerek yaşar, bu durum muğam geleneklerinin korunmasında ve gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynar.

Tariyel Memmedov'un muğam mirasının araştırılması alanında eski gramofonların yenilenmesi çalışması takdire değerdir. Memmedov'un yazdığı ve editörü olduğu Azerbaycan "Diskografi" internet sitesinde, aynı zamanda onun editörlüğü ile hazırlanan "Muğam Ansiklopedisi" Üzeyir Hacıbeyli yaratıcılığından bahseden internet sitelerinde, Bedelbeyli'nin "Açıklamalı-Monografik Müzik Sözlüğü" internet sitelerinde, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında yaşayan tanınmış hanendelerin ve halk çalgı aletlerinin icracılarının ses kayıtları ve onlar hakkında değerli bilgiler toplanmıştır. Bu ses kayıtlarının çoğu Haydar Aliyev Vakfı tarafından hazırlanan "Karabağ Hanendeleri" ve "Muğam Ansiklopedisi" yayınlarında yer alır. Bunların hepsi, muğam sanatının ve muğam sanatçılarının yaratıcı mirasının incelenmesi için değerli görsel yardımcılarıdır ve bu bağlamda araştırmamız için özel bir değer taşımaktadır.

Muğam destgahlarının ve küçük hacimli muğamların notasyonu ile birlikte, diğer muğam türlerinin -renkler, tasnifler ve zerbi muğamlarının ortaya çıkma belirtileri de vardır (Zöhrabov, 1991: 65). Görüldüğü gibi, Azerbaycan muğamlarının renk ve tasniflerinin birkaç versiyonda nota yazıları vardır. Bu notalar çeşitli besteciler ve müzisyenler tarafından yapılmıştır. Çok eski dönemlere kadar götürülebilen muğam sanatının son dönemlerde daha da tanınması ve geniş coğrafyaya yayılması doğrudan Haydar Aliyev Vakfı Başkanı, UNESCO ve ISESCO'nun sefiri Mehriban Aliyeva'nın ismiyle ilgilidir. Aliyeva tarafından başlatılan ve yönetilen muğam projeleri, "Muğam-İrs", "Muğam-Destgah", "Muğam Ansiklopedisi", "Muğam-İnternet", "Muğam-Antoloji" "Muğam Dünyası", "Muğam Merkezi" dünyada muğamın tanıtımı, Azerbaycan muğam sanatının yaşatılması, korunması ve gelecek nesillere aktarılmasını destekler niteliktedir. Ses kayıtları, elektronik ve basılı yayınlar da dâhil olmak üzere bu projelerin dünya çapındaki etkinliklere, uluslararası festivallere ve yarışmalara ev sahipliği yapması beklenir. Bu bağlamda, 2009 ve 2011 yıllarında Bakü'de düzenlenen "Muğam Dünyası" Uluslararası Müzik Festivali, bilimsel sempozyumlar, muğam icracılarının uluslararası yarışmaları ve çeşitli konserlerin yanı sıra dünyanın dört bir yanından izleyicileri çeken televizyonda muğam yarışmaları Azerbaycan muğamının zengin mirasının canlandırılmasına olanak sağlamıştır.

Muğam sanatının araştırılmasında ve muğam icracılarının ses kayıtları mirasının korunmasında Haydar Aliyev Vakfı tarafından hazırlanan “Azerbaycan Muğamı” ders kitabı, “Karabağ Hanendeleri”, “Muğam Ansiklopedisi”, CD-DVD albümleri ve muğam sanatı ile ilgili zengin malzemeleri kapsayan yayınlar çok değerlidir ve bunların hepsi modern zamanlarda muğam sanatının araştırılmasını içerir. Sözlü geleneğin, profesyonel müziğin ana türü olan “muğam” ifadesi eski çağlardan gelmiştir. Yüzyıllar boyunca bize gelen muğam, profesyonel halk sanatçılarının çalışmalarıyla temelini oluşturmaktadır. Muğam yaratıcılığı, muğam destgahı, küçük hacimli muğam, zerbi muğam, tasnif, renk gibi türleri birleştirir. Özellikle, her muğamı bireysel olarak incelenmek, tarihsel gelişim yolunu araştırmak, muğam sanatının geçtiği yolu izlememizi sağlamaktadır. Muğamın tarihsel ve teorik çalışmaları her zaman müzik araştırmacılarının dikkatini çekmiştir.

Azerbaycan müzik biliminin muğam alanındaki çalışmaları 1980-1990'lı yıllarda bilimsel araştırmanın ana odağı olmuştur. Bu listeye, Azerbaycan müzisyenlerin eserlerinde muğamın metro-ritmik analizini veren araştırma çalışmalarını da eklemek gerekir. Bu tür araştırma muğam müziği ve diğer türler arasındaki ilişkiyi araştırır ve analiz eder. Bu tür araştırmaların geliştirilmesi muğamın notasyonu açısından büyük önem taşımaktadır. Elhan Babayev'in Azerbaycan muğamlarının ritminasyon sorunundan bahseden monografileri müzik topluluğu ve uzmanlar tarafından olumlu karşılanmıştır. Araştırmacı, önceki bilimsel gözlemlerinin bir devamı olarak ortaya çıkan son çalışmalarında ilk kez, sözlü müziğin tonlamasını bilimsel-teorik bir problem düzeyinde ele almış, özel bir araştırma nesnesine dönüştürmüştür. O, bilimsel çalışmalarında tüm tonlama kaynaklarını incelemiş ve müzik mirasımızın çeşitli alanlarına ve türlerine değinmiştir. Araştırmalarında, kelime, müzik, halk şiiri, yapısı, müzik türü ve âşık şiirinin örneklerine yer vermiştir. Aynı zamanda, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi'nin aday üyesi, Rena Memmedova'nın araştırması dikkat çekicidir. Azerbaycan muğamlarının müzikal-estetik özellikleri ve işlevsellik sorunu üzerine yaptığı çalışmaları, ulusal sanatsal düşüncenin en çarpıcı örneği olan muğamın niteliklerini değerlendirmektedir.

Azerbaycan'daki sözlü müzik türü sistemi bağlamında, muğamın teorik problemlerinin incelenmesi için Ramiz Zöhrabov'un eseri özellikle belirtilmelidir. Böylece Zöhrabov, muğam destgahları ve bunları oluşturan formlar ve türler üzerinde kapsamlı bir bilimsel ve teorik çalışması ile ulusal müzik bilimini zenginleştirmiştir. Zöhrabov'un bilimsel etkinliğinin ana yönü Azerbaycan sözlü müziği olan muğamın incelenmesidir. Bilimsel

eserlerine bakıldığında, yayımlanmış yirmi monografiden önemli bir kısmının muğam sanatı ve muğam türleri üzerine olduğu görülmektedir: 1. “Azerbaycan Tasnifleri”, 2. “Azerbaycan Zerbi Muğamları”, 3. “Muğam”, 4. “Teoretiçskie problemi azerbaydjanskogo mugama”, 5. “Azerbaycan Sözlü Profesyonel Geleneksel Müzik”, 6. “Çahargah Muğam Destgahlarının Teorik Temelleri”, 7. “Rast Muğam Destgahının Teorik Temelleri”, 8. “Zerbi Muğamlar”, 9. “Azerbaycan Renkleri”, 10. “Azerbaydjanskaya professionlnaya muzıka ustnoy tradiçı: mugamı destkyah i zerbi mugamı”. Görüldüğü gibi, Zöhrabov’un çalışmaları tüm muğam türlerini kapsamıştır.

Muğam sanatının teorik problemlerinin yorumlanması hakkında Ortaçağ Azerbaycan müzik bilimcilerin değerli eserlerini yayınlayan Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi’nin aday üyesi, Zemfira Seferova’nın çalışmaları muğam biliminin gelişimin belirli bir aşamasını oluşturur. Bilim adamlarının eski risalelerin elyazmalarını Azerbaycan Türkçesine çevirerek, ayrıntılı olarak tahlil etmesi onun önemli hizmetlerinden biridir.

### **Kaynakça**

- Gasimov, G. (1974). *Ortaçağlarda Azerbacan Muğamı*. Bakü.
- Hacıbeyli, Üzeyir (1985). *Azerbaycan Halk Müziğinin Esasları*. Bakü: Yazıcı.
- Rzayeva, Benovse (2011). “Rehab Makamının Tür Özellikleri”. *Kültür Evreni*, 9: 41-47.
- Seferova, Zemfira (1998). *Azerbaycan Müzik Bilimi, XIII-XX. Yüzyıllar*. Bakü.
- Şuşinski, Firidun (1985). *Azerbaycan Halk Musikicileri*. Bakü: Yazıcı.
- Zöhrabov, Ramiz (1981). “Azerbaycan Tasnifleri”. *Azerbaycan Halk Musikisi*. Bakü: Elm Neşriyatı.
- Zöhrabov, Ramiz (1991). *Muğam*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı.

## DİNİ VE DÜNYEVİ “HAC”

The “Hajj”: Sacred and Secular

Carol DELANEY

Çeviren: Gökhan BAKIR\*

### ÖZET

Türkiye’deki köylülerin Mekke’ye yaptıkları hac ile Avrupa’daki göçmen Türk köylülerinin doğdukları köylere yaptıkları yolculuklar karşılaştırıldığında bu iki yolculuğun hacı ve göçmen kategorilerinde olduğu gibi dini ve dünyevi kategorileri arasındaki sınırları da bulanıklaştırdığı iddia edilebilir. Göçmenler ile hacıların ülke sınırlarını aştığı gibi bilim insanları da disiplin sınırlarını aşmalıdır. Bu köylüler için Mekke ve köyleri, onlarda gurbet hissi uyandıran, dışarıdaki merkezlerdir. Oraya tam olarak yerleşmeme ama gidebildiklerinde orayı ziyaret etme nedenleri, zihinlerindeki bu imajın yok olmaması için olmalıdır. Böylece onlar, yaşadıkları yerin kendi evleri olmadığını düşünecek, ilk, gerçek ve nihai evlerinin neresi olduğunu hep zihinlerinde canlı tutabileceklerdir. C. Delaney, köylülerin Mekke’ye yaptıkları hac gibi göçmenlerin evlerine yaptıkları bu zorlu yolculuğun da ritüelistik ve zorunlu karakterini örtülü şekilde yapılandıran ve anlaşılır hale getiren sembolik bir model sunduğunu ileri sürmektedir. Her biri kendine ait retorik ve semboller olan göç ve hac gibi ayrı alanlar yerine farklı anlaşılabilirlik dereceleriyle hayal gücünü şekillendiren ve Müslümanların davranışını motive eden bazı güçlü anahtar semboller olabileceğini öne sürerek böyle bir projeye girişmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** İslam, sembolizm, hac, Türk köylüleri, göçmenler.

### ABSTRACT

Compared to the pilgrimage of villagers in Turkey to Mecca and the journey of immigrant Turkish villagers in Europe to the villages where they were born, it can be claimed that these two journeys blur the boundaries between the sacred and

\* Makale çevirisi için 08.07.2020 tarihinde Carol Delaney’den izin alınmıştır. Makalenin orijinal künyesi: Delaney, Carol (1990). “The ‘hajj’: Sacred and Secular”. *American Ethnologist*, 17(3): 513-530. Bu makalenin önceki bir sürümü, Kasım 1986’da Boston’da yapılan Orta Doğu Araştırmaları Derneği (MESA) toplantısında sunuldu ve Eylül 1987’de “Müslüman Toplumlarında Hareket ve Değişim” konulu bir Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi Çalıştayı’nda tartışıldı. O zamandan beri genişledi ve Eugene Roosens, Dale Eickelman, Andrea Klimt, Yasemin ve Levent Soysal ile kızım Elizabeth Bangs’in düşünceli okuma ve önerilerinden yararlandı. Hala kaba, belirsiz ve bitirilmemiş şeyler sadece yazardan kaynaklanmaktadır. (C. Delaney).

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: gkhn.bkr@gmail.com. ORCID ID: 0000-0001-7443-9620.

secular categories, as in the hajj and migrant categories. As migrants and pilgrims cross the country's borders, scholars also must cross the boundaries of discipline. For these peasants, Mecca and their villages are the outside centers that give them a feeling of expatriate. The reasons for not settling there fully but visiting it when they can go should be to ensure that this image in their minds does not disappear. So they will think that their place is not their own home, and they will always be able to keep alive in their minds where their first, real and final homes are. Delaney argues that this arduous journey to the homes of migrants, such as the pilgrimage of the villagers to Mecca, offers a symbolic model that implicitly structures the ritualistic and obligatory character and makes it understandable. She embarks on such a project, arguing that there may be some powerful key symbols that shape their imagination with different degrees of intelligibility and motivate the behavior of Muslims, rather than separate areas such as migration and pilgrimage, each with its own rhetoric and symbols.

**Key Words:** Islam, symbolism, hajj, Turkish peasants, immigrants.

## Giriş

Bu makalenin amacı, Avrupa'da yaşayan binlerce Türk'ün neden herhangi bir rasyonel düşünceye aykırı şekilde her yıl büyük masraflarla, fiziksel zorluklarla ve hayatlarını riske atarak Türkiye'ye doğru zorlu bir yolculuğa çıktıklarını bir miktar anlayabilmektir. Göçmenler bir süreliğine antropolojik ilginin odağındaydı. Genellikle ya yabancılaşma ve asimilasyon sorunlarının hâkim olduğu ev sahibi ülkelerde veya çalışmaların göçe yol açan faktörlere ya da geri döndüklerinde onlara ne olduğuna odaklandığı anavatanlarında çalışıldılar. Türkler için her yıl yaptıkları bu eve yolculuğun bizzat kendisi, göçmen olarak deneyimlerinin ayrılmaz bir parçasıdır, belki de hayatlarındaki bütünleyici faktördür ancak kavramsal olarak görünmez olmuştur<sup>1</sup>.

Bunu vurgulamak için eğer bu yolculuğu bir tür kutsal yolculuk veya hac olarak değerlendirseydik ne öğrenebilirdik, diye soruyorum. Doğrusu bu yolculuğun ritüelistik ve zorunlu karakteri, onun bir araç olmaktan daha fazlası olması ihtimali konusunda gözümü açan şeydi. İki Türk topluluğundan topladığım materyallere dayanarak Belçika'da yaşayan Türk göçmenlerin doğdukları köylere her yıl yaptıkları yolculukla Anadolu'da yaşayan Türk köylülerinin Mekke'ye yaptıkları hac yolculuğunu karşılaştırıyo-

---

<sup>1</sup> Öyle ki, projemden bahsettiğimde, insanlar otomatik olarak "kesin dönüş" demek istediğimi varsaydılar, bu da hâlihazırda geri dönmüş göçmenlerle ilgili yapılan çalışmaya atıfta bulunan bir terim. Diğerleri her yıl yapılan bu yolculuğu sadece kesin dönüş için bir araç olarak görmek istiyor. Bu konunun daha fazla araştırmayı gerektirecek derecede bir özerkliğe sahip olduğuna inanıyorum.

rum. Her ne kadar ilk bahsettiğim sembolik bir dönüşüm ve bir anlamda ikincisinin tersi olduğunu öne sürsem de -Bir metafor kelimelerden daha fazla etki yaratır (Comaroff, 1987)- bu çalışma, iki yolculuğun ciddi bir yapısal analizi olarak değil haccın zengin anlamlarından bazılarını araştırmak amacıyla Türk göçmenler, hac, İslam ve sembollerin yönlendirme gücü ile ilgili ileriki araştırmalar için yeni düşünce yolları açmak ve yeni yollar göstermek için tasarlandı.

Böyle bir karşılaştırmanın sadece bazılarının haccın yalnızca Mekke yolculuğuna atıfta bulunabileceğini düşündüğü için değil aynı zamanda bu karşılaştırma geleneksel akademik sınırları aştığı için de tartışmalı olabileceğinin farkındayım<sup>2</sup>. Bilim insanlarının genellikle sadece seküler kabul edilen şeyleri yansıttığı düşüncesi bir şok yaratacak olsa da, geleneksel dini uygulamaların ışığındaki sonuç odaklı tutumun bu konuya hem göçmenler hem de hacılar hakkındaki bilgilerimizi ve takdirimizi artıran bir ışık tutabileceğini umuyorum. Göç ve hac arasında genellikle semantik olarak bağlantı kurulmaz. Her ikisi de insanların belli bir şablonda hareket etmesi anlamına gelse de insan hayatının farklı alanlarını çağırıştırdıkları düşünülmür ve birbirinden farklı, birbirini dışlayan çalışma alanlarına tahsis edilmişlerdir. Göçün din dışı alanla ilgili düşünceler tarafından motive edildiği düşünülmektedir; bu nedenle göç, ekonomik, politik ve demografik açılardan incelenmektedir<sup>3</sup>. Bunun tersine, sıradan hayattan bir ayrılış olan haccın genellikle ruhsal konularla ilgili olduğu varsayılır ve bu nedenle din alanının bir parçası olarak algılanır. Ama belki de bu bölünmenin Batılı kategorilerle Müslüman kategorilerden daha çok ilgisi var çünkü İslam'da "dini" ve "dünyevi" şeklinde bir ayrım yoktur (Lewis, 1988: 3; Nasr, 1985: 30; Toprak, 1987: 219). Bu nedenle makalenin başlığı bu kategorileri destekleyici değil bunlar üzerine ironik bir oyun olarak anlaşılmalıdır. Sorulması gereken şey şu: Akademik bölümler gerçekten göçmenlerin veya hacıların yaşadıklarını yansıtıyor mu? Yoksa göçmenlerin ve hacıların ülke sınırlarını aştığı gibi bizim de disiplin sınırlarını aşmamız mı gerekiyor?

Bu makale, her biri kendi retorik ve sembolleri olan göç ve hac gibi ayrı alanlar yerine, farklı anlaşılabilirlik dereceleriyle hayal gücünü şekillendi-

---

<sup>2</sup> Mary Douglas (1978 [1966]: 53), kutsallığın veya dinselliğin yaratılış kategorilerini ayrı ve ayrı tutmaya bağlı olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar onun analizi dini inançlara odaklanmış olsa da gözleminin geleneksel akademik alanların sınırlarının "kutsallığı" için de geçerli olduğuna inanıyorum. Çağdaş akademik çevrelerde hararetli şekilde tartışılan disiplinler ve türler arasındaki sınırların aşılması ve bulanıklaşması tam olarak bu değil mi?

<sup>3</sup> Göçün etkileri psikoloji, sosyoloji, sağlık ve eğitim disiplinlerindeki uzmanlar tarafından incelenmiş, hepsi de seküler disiplinlere odaklanmış ya da günlük yaşamın seküler kaygıları olarak ele alınmıştır.

ren ve Müslümanların davranışını motive eden bazı güçlü anahtar semboller olabileceğini öne sürerek böyle bir projeye girişmektedir. Ben, hac-cın ilk elden deneyime sahip olup olmadıklarına, hatta dindar bir Müslüman olup olmadıklarına bakılmaksızın milyonlarca Müslümanın hayal gücünü harekete geçiren özellikle canlı bir sembol olduğunu iddia ediyorum. Türk köy yaşamında hac, özlü, tanınmış ve meşru bir yolculuk olarak göze batar. Hacca gitmiş olan köylüler yolculuklarına ait hikâyelerle geri dönerler ve bu tür egzotik hikâyeler, bırakın yurt dışını, Türkiye'nin Akdeniz kıyılarına, hatta başkent Ankara'ya bile nadiren gitmiş köylülerin bulunduğu bir ortamda dikkatleri çeker ve her yıl en az üç ay boyunca köy faaliyetlerini ve sohbetlerini işgal eder: hacıların ayrılmasından önceki, hacda oldukları ve geri döndükleri zamanlar. Göreceğimiz gibi hac ile ilgili birçok faaliyete bütün köy dâhil olur. Hac gibi güçlü bir sembolün din (veya alandaki bilim insanları) tarafından tanımlanan sınırlar içinde bulunduğunu düşünmek saflık olurdu, bu tür semboller kendi sınırlarını aşar ve ana akım kültüre dâhil olur. Köy yaşamında güçlü ve yaygın bir imge olduğu için hacın, diğer bazı yolculukları dolaylı olarak şekillendiren ve onlara yeni anlamsal boyutlar kazandıran bir model işlevi gördüğüne inanıyorum.

Belçika'da ve diğer Avrupa ülkelerindeki Türk işçileri ağırlıklı olarak köylerden alındığı için bu hac imajlarının onların zihinsel topolojilerinin bir parçasını oluşturduğunu düşünüyorum. Diğer göçmen gruplarının da benzer yolculuklar yaptığı doğru olsa da bu gerçeğin karşılaştırma için tek ya da en iyi dayanak noktası olduğuna ikna olmadım. Yüzeysel benzerliğin benzer bir anlamı işaret ettiğini varsaymamalıyız<sup>4</sup>. Türk göçmenlerin yolculuğunun sadece örneğin Yunan ve İtalyan göçmenlerin yolculuklarıyla ilgili olarak değil; aynı zamanda Türklerin bugünkü durumlarını, motivasyonlarını ve beklentilerini şekillendiren değerleri, yönelimleri ve sembolleri içeren kendi kültürel dünyası bağlamında anlaşılması gerekmektedir.

Bu nedenle, köy yaşamının bağlamı hakkında bir şeyler anlamak önemlidir. Tanıdığım köylüler için İslam, hayatın onun içinde yaşandığı kabul edilen bağlamdır. Bu, tüm köylülerin dini uygulamalarında mutlaka dindar oldukları anlamına gelmez, daha ziyade içinde yaşadıkları dünya-

---

<sup>4</sup> Örneğin evlilik terimi, birbirleriyle daha önce hiç konuşmayan genç bir kadın ve genç bir adam için ebeveynler tarafından ayarlanan bir şeyi, duygusal ve cinsel uyumluluğun bir önkoşul ya da bir amaç olmadığı bir şeyi tanımlamak için kullanılmaktadır. Aynı terim, bireylerin birbirlerini tam olarak bu gerekçelerle seçtikleri bir şeyi ifade etmek için de kullanılır. Her iki anlaşma da meşru şekilde birlikte yaşamın biçimleri olsa da anlamlarının aynı olduğunu söyleyebilir miyiz? Değilse, neden her ikisini de kapsayacak şekilde aynı kelimeyi kullanıyoruz?



nın niteliğini ve o dünyaya uygun davranışları belirterek, bu alan içinde hareket etmelerini mümkün kılar. Özel bir maneviyatı veya ayrı bir din alanını savunmuyorum, aslında tam tersi. Pek resmi bir eğitimi olmayan köylüler için dünyanın Müslüman kozmolojisinin temeli üzerine kurulduğunu belirtmeye çalışıyorum. Bu kozmoloji en büyük sorulara cevap vermektedir: “Nereden geldin?”, “Nereye gidiyorsun?”. Tekrar tekrar ve sıkça sorulagelen bu sorular günlük yolculukların daha geniş bağlamının altını çizen bir tür kaçınmayı oluştururlar.

Belçika’daki Türkler, şakayla veya düşüncesizce söylenen sözler dışında eve dönüş yolculuklarından bir hac olarak bahsetmezler çünkü haccin dinen sadece Mekke’ye yapılan hac anlamına geldiğinin farkındadırlar. Buna rağmen Freud şakaların veya dolaylı ifadelerin bir endişe alanını, genellikle sosyal olarak tabu olan bir alanı işaret edebileceğinden bizi haberdar etmişti. Dahası tanıdığım Türkler, kelimenin kutsal kitaplarında yazmayan kullanımlarından habersiz değillerdi; örneğin ruhun Tanrı’ya yolculuğunun mistik, şiirsel açıklamalarında. Üstelik Müslüman olmama rağmen yaptığım iki yolculuğa atıfta bulunmak için iki farklı yerde ve zamanda bu sözcüğü kullandılar<sup>5</sup>.

Hac sözcüğünü kendi anlamı dışında kullanıyor olmam şüphesiz ki bir eylem şablonuna dayanan bir yorum ancak tam olarak ifade etmemiş olsalar bile bu, kaynağı katılımcılar olan bir yorum. Dahası bu, değerli bir sezgisel işlevi yerine getiriyor çünkü “bizi bunun bir yorumu olduğu kalbin içine götürüyor.” (Geertz, 1973: 18).

### **Çalışmanın Bağlamları**

Bu makale, iki bölgedeki Türklerle yaptığım çalışmayı konu alıyor. Ağustos 1980 ile Temmuz 1982 arasında Orta Anadolu platosunda bir köyde yaşadım ve çalıştım, 1986 yazında ise bir ziyaret için geri döndüm. Bu köy birbiriyle ilişkili ve bütünleşmiş bir Sünni Müslüman grubundan oluşuyordu. Köylülerden bahsederken bu topluluğu kastediyorum. Eylül

---

<sup>5</sup> 1975 yılında, İbrahim’in hikâyesi üzerine yaptığım çalışma sırasında, Türkiye’nin doğusunda bir köy olan Harran’a, İbrahim’in Ur’dan göçü ve Filistin’e göçü arasında evi olduğu iddia edilen yere yolculuk yaptım. Oradaki köylüler etrafımda toplandılar ve beni afallatan bir şekilde hacda olduğumu ilan ettiler. 1981 yılında, bir Orta Anadolu köyünde bir antropolojik saha çalışması yürütürken kızımınla birlikte Ege sahilindeki tarihi yerlerde kısa bir tatil yapmak için oradan ayrıldım. Bizim bilmediğimiz ancak köylülerin bildiği şey şuydu: Efes, belirli Hıristiyan gruplarının yıllık haclarını yaptıkları yerdir çünkü burasının Meryem Ana’nın son evi olduğuna inanılmaktadır. Oraya binlerce insanın bir araya toplandığı sırada ulaştık ve böylece istemeyerek bu haccin bir parçası haline geldik. Köye döndüğümde hacim hakkında sorular soruldu.

1984'ten Ağustos 1985'e kadar<sup>6</sup> Belçika'da çalıştığım Türkler de -daha önce çalıştığım köyden olmasa da- çoğunlukla Orta Anadolu'daki köylerden gelen Sünni Müslümanlardı. Bu makalede ifade edilen görüşler Sünni Türklerle yapılan çalışmaların sonucudur; Türkiye, göç, Müslüman ayini ve sembolü gibi kavramların anlamları, bazıları farklı etnik kimliklerini ve hatta farklı bir milliyetçiliği öne çıkaran azınlık Türk vatandaşlarından oluşan Alevi Kürtler için farklı olabilir. Her ne kadar bakış açım Sünni Türklerle yaptığım çalışmadan etkilenmiş olsa da<sup>7</sup> onların Türk göçmenlerin çoğunun yaşamlarıyla olan mekânsal-zamansal paralellikleri ile de şekillendi. Yani, bazıları göçten önce bir süre bir Türk şehrinde yaşamış olsa da, çoğu köylerden gelmiş olan Türk göçmenlerin izlediği yolu kronolojik olarak izlemektedir. Benzer şekilde, ilk çalışmam da bir köydeydi; Türklerin doğdukları köy ile özdeşleşmelerini ve onunla olan güçlü bağlarını anlamaya başladım. Göçün bilimsel analizini yapanlar bu tür deneyimlerden nadiren haberdardır; onlar bunun yerine Avrupa'da bu insanlara yüklenen ancak onların kendilerini nadiren bu şekilde tanımladıkları bir sınıf olan "işçi sınıfı" teorilerine güveniyorlar. Bu analizler, ister Türkiye'de ister Avrupa'da olsun, bu "kentsel köylülerin" köyden şehre giderken taşıdıkları kültürel valizlerini gözden kaçırabilirler. Birçok köylü için, birçok Müslüman için olduğu gibi hacca gitmek, inancın temeline dokunmak ve onu sürdüren, ona anlam veren kaynaktan içmek demektir. Bu ruhsal anlam somut olarak sembolize edilir: Hacılar Kâbe'de bulunan Siyah Taş'a [Hacerü'l-Esved] dokunur ya da onu öper ve çölde Hacer ile İsmail'i hayatta tutan Zemzem kuyusundan su içerler. Köyümüzden hacca gidenler, döndüklerinde diğer köylülerle paylaşmak için bu suyla dolu kaplar getirdiler. Mekte'ye yapılan hacın -ne olursa olsun ya da ne yaparsa yapsın- hacıların şimdiki yaşamını hem geçmişle hem de gelecekle entegre eden birleştirici bir deneyim olması beklenir. Hacdaki hacıların ayrıca ilk, gerçek ve son evleri olduğunu düşündükleri "öbür dünyaya" bir bakış atma lütfuna eriştikleri düşünülür. Uzun lafın kisası, hac bir eve yolculuk gibi görüldüğü için

---

<sup>6</sup> Leuven Katolik Üniversitesi ile ortak şekilde, çeşitli göçmen grupların "psikosomatik" şikâyetlerini inceleyen tıbbi antropologlar, doktorlar ve psikologlarla birlikte çalıştım. Brüksel'de depresyon geçiren Türk göçmenler arasında çalıştım. Onların geçirdiği bu depresyonun sebebi olduğuna inandığım ve daha sonra tam olarak açıklayacağım bu yerli kavramın bu makalede ifade edilen ve ileri sürülen düşüncelerin kaynağı olduğuna inanıyorum.

<sup>7</sup> Sadece birinin durduğu yer değil, aynı zamanda birinin yaptığı yorumu büyük ölçüde belirleyen kişidir. Başka bir deyişle kişinin cinsiyeti, yaşı, etnik kökeni, sınıfı, estetik tercihleri, siyasi inançları ve akademik eğitimi olayları algılamasını ve yorumlamasını etkiler. Bu fikirlerin bir kısmını Chicago'daki 1987 Amerikan Antropoloji Derneği Yıllık Toplantısı'nda sundum. Bk. (Delaney, 1989). Ayrıca bk. R. Rosaldo'nun "konumlandırılmış özne" (1981/1984) kavramı ve Haraway'in "yerleşik bilgi" (1988) ile ilgili tartışması.

göçmenlerin evlerine yolculuğu da bir hac yolculuğu olarak yorumlanabilir. Hristiyan Batı'yı etkileyen hac fikirlerinin aksine, hareketin öncelikle bir "ileri gitme" olarak algılandığı kavramlar, hayatın kendisi bile bir hac olarak yorumlanabilsin diye, Müslüman görüş tarafından bir dönüş imgesi, bir dönüş yeri şeklinde somutlaştırılır. Bu nedenle, hareket biçimlerinin benzerlik ve farklılıklarını bulmak yeterli değildir; aynı zamanda sabit duran yerlere, "mekânın" mekânına da bakmalıyız. Bu makalenin geri kalanı iki bölüme ayrılmıştır: Birinci bölüm, köylüler tarafından Mekke'ye yapılan haccı anlatırken ikinci bölüm göçmenlerin Türkiye'ye dönüş yolculuklarına değinecektir. Yolculukların benzerliği bir yer benzerliği de gerektirdiğinden, Mekke'nin sadece dini bir merkez değil aynı zamanda bir ev imgesi olduğunu göstermek gerekecektir.

### **Mekke'ye Dönüş**

Mekke'ye yapılan hac, zamansal ve mantıksal olarak dindışı biçiminden önce geldiğinden, önce ona dönmeliyiz. Ancak haccın önemini anlamak için önce Mekke'nin anlamını ve bu Müslümanların hayatındaki yerini anlamamız gerekir. Mekke kutsal ve mübarektir. Kutsal topraktır ve oraya ait olmayanlara, elçisi Muhammed'in aktardığı gibi Tanrı'nın sözünü kabul etmeyen ve boyun eğmeyenlere kapalıdır. Mekke, Muhammed'in doğum yeri ve hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği yerdir. Tanrı'nın çağrısını ilk kez Mekke'de duydu ve mesajını duyurdu. Muhammed'in yeni bir vahiy değil, İbrahim'e başlangıçta verilen tek gerçek dine dönüş olduğuna inandığı bir mesajdı bu. Dolayısıyla, İslam'ın içine inşa edilmiş bir özyineleme, geri dönme, geri yükleme, geri çağırma ve yeniden inşa etme arzusu - orijinal mesaja geri dönme ve Tanrı'nın bozulmamış tasarımını ortaya çıkarmak için zamanla oluşan kirlilik katmanlarını yıkma arzusu- vardır. Göreceğimiz gibi, bu özyinelemenin dini alanın ötesinde etkileri vardır çünkü özellikle aile içinde, sosyal hayata bir önyargı ya da üslup verir.

Mekke halkı Muhammed'in mesajını reddetti ve Muhammed oradan ayrılmak zorunda kaldı. Onun Medine'ye hicret adıyla bilinen göçü, inanlar topluluğunun inanmayanlardan ayrılmasına işaret ediyordu. Müminler, evlerinden sürgün edilmiş bir topluluk haline geldiler. Daha sonra Muhammed Mekke'ye döndü. Bazı hadisler, ilk olarak İbrahim'in yaptığı tapınağı (Kâbe) yeniden inşa ettiğini ve Âdem zamanından geldiğine inanılan tek kalıntı olan Siyah Taş'ı [Hacerü'l-Esved] köşe taşı olarak geri koyduğunu anlatır<sup>8</sup>. İbrahim'in ritüel biçiminde anmalarını yaptı, İbra-

---

<sup>8</sup> Kâbe'nin köşesine gömülü olan Kara Taş, haccın odak noktasıdır. İnsanların dokunmak ya da öpmek istediği taş budur. Dahası bazı gelenekler onun tüm canlıların seslerini içerdiğini

him'in örneğini takiben hac yaptı ve bunu halka duyurdu. Bu nedenle Muhammed için hac, hem gerçek hem de sembolik anlamda evine yaptığı bir yolculuktu. Bu, kendi anayurduna, aynı zamanda bazılarının İbrahim'in, hatta Âdem'in ve dolayısıyla tüm insanlığın evi olarak gördüğü yere bir yolculuktu. Mekke, dünyanın geri kalanını kaplayan sularda yüzen ilk kuru toprak parçası ve şehirlerin annesi olarak bilinir<sup>9</sup>. Aynı zamanda Tanrı'nın dünyevi evidir, Kâbe ise onun ikametgâhıdır. Sonuç olarak Mekke "öbür dünyanın" dolaylı bir yansımasıdır. "Öbür dünya", en azından köylüler tarafından, birinin öldüğünde geri döndüğü gerçek evi olarak düşünülür ve Mekke, "bu dünyada" buna en yakın olan şeydir. Mekke'ye hacca gitmek, Muhammed ve İbrahim'in adımlarını izlemek ve İslam tarihindeki önemli olayları yeniden canlandırmaktır. Ancak Mekke, sadece orada meydana gelen tarihsel olaylar nedeniyle değil, aynı zamanda köylülerin yaşamındaki aktif yeri nedeniyle de güçlü bir çekime sahip bir cazibe merkezidir. Yerinden edilip gözün göremeyeceği kadar uzağa, ufkun ötesine taşınmış, mesafeyi kısaltma arzusu doğuran, aynı zamanda yaygın bir özlem hali yaratan, var olmayan bir varlıktır.

### **Gurbet**

Köylüler için Mekke'nin anlamı hakkında daha derin bir fikir edinmek isteyen birinin Mekke'nin onların yaşamlarındaki yerinin -sadece entelektüel ve duygusal olarak değil- bütünsel anlamda farkında olması gerekir. Örneğin, Müslümanların Mekke yönünde namaz kıldıklarını ve ezanın onları sadece namaz kılmaya değil, Mekke'ye de çağırdığını bilmek gerekir. Bilmesi daha zor olan ve kişinin sadece yaşayarak öğrenebildiği şey ise ezanın güçlendirilmiş sesinin günlük uğraşları noktalaması ve inananlarla inanmayanların bilincine nüfuz etmesidir. Ezan kaçınılmazdır. Her gün, her

---

iddia eder. Âdem'e verildiği zaman beyazmış ama insanlığın günahlarından dolayı siyaha dönmüş.

<sup>9</sup> Dini sembolizmin toplumsal cinsiyetle ilgili yönleri, ele alınmaya ancak başlanmış bir konudur. Bununla İslam'ın kadınlar ve erkekler hakkında söylediklerini değil, daha geniş kozmolojik yapılarda cinsiyet figürünün sembollerini ve anlamlarını kastediyorum. Türkiye'deki araştırmam (Delaney, 1984), anne olarak kadınların ve aynı zamanda rahmin toprak, dünya veya yer ile ilişkili olduğunu ve bunların kişilerin fiziksel kökenlerini simgelediğini göstermektedir. Buna karşılık, kişiliğin ebedi ve manevi yönleri erkeklerle ilişkilidir ve "tohum" ile sembolize edilir. Ev ve köy, insanların yaşadığı fiziksel yerler de sembolik olarak kadındır, bu yerler kutsal olarak kabul edilir; erişim sınırlıdır ve kadınlar gibi örtülür veya kapatılır. Kadınlar, Kâbe'nin olduğu gibi örtülüdür. Kâbe'nin kadın sembolizmi, Kâbe'nin Kıyamet Günü'nde ve örtülerini yakalayabilenlerin onunla cennete girecekleri düğüne götürülecek bir gelin olarak görüldüğü çeşitli metinlere atıfta bulunan Lazarus-Yafeh tarafından da belirtilmiştir (1981: 30). Suudi Arabistan Türkiye'den farklı olsa da, bu derneklerin ulusal sınırları aştığını ve en azından araştırmaya değer olduklarına inanıyorum.

yıl, hayatınız boyunca günde beş kez tekrarlanan bu ses, beyninizi etkiler. Kişi, kendi ritmini saate değil ezana göre ayarlamaya başlar ve ezanlar arasındaki süreler yazdan kışa büyük ölçüde farklılık gösterir. İnsanlar ezanı daha şafak vaktinde beklemeye başlar, böylece yokluğu sadece fark edilmez, aynı zamanda şiddetli bir şekilde hissedilir<sup>10</sup>. Benzer şekilde, Müslümanlar çok güzel ve etkili şekilde görünmeyen şeylerden bahseden ve zamanın yanı sıra uzayda da yönelimi düzenleyen Mekke'ye, ufuktaki o noktaya doğru namaz kılarlar. Köylüler, ezanın çağrısına uyararak günde beş kez Mekke'ye doğru eğilip namaz kılarlar ve bunu yapmayanlar ezan sesinden daha az etkilenmezler. Gerçekten de gayrimüslimler bile bu ses-ten kaçamaz veya söylediklerini görmezden gelemezler.

Victor Turner'ın uygun bir şekilde ifade ettiği gibi “dışarıdaki merkez” Mekke, eşzamanlı olarak mesafe yaratır ve evden sürgün anlamına gelen ve gurbet olarak bilinen, bu mesafeyi ortadan kaldırma arzusunu dile getiren bir duyguyu ortaya çıkarır. Ritüel tarafından sağlanan duyuşal sinyaller sayesinde, manevi anlamlar vücuttaki kinestetik tepkilerle kaynaşarak bir tür bedensel tropizm yaratır<sup>11</sup>. Başka bir deyişle, köylüler çocukluktan itibaren Mekke'ye yönelirler; aynı anda fiziksel ve ruhsal bir dünyada yönelilerini belirleyen bu odak noktası, hayatın birbirini dışlayan etki alanları değil de farklı katmanları gibi görünüyor. Atatürk'ün başlattığı laik millileştirme programı, bu katmanların Batı'daki gibi ayrı ve farklı alanlara çekilmesini teşvik ediyor. Toprak'a göre, İslam gibi sosyal ve politik bir dini “tamamen bireyselci bir inanç” konumuna düşürmek, Atatürk reformlarının büyük zaferidir (1987: 221). Köylülerin (ve diğerlerinin) büyük bir kısmı bu eğilime direnmektedir.

Köyümüzde Mekke sağ ve güneydoğuda, Ankara ise sol ve kuzeybatıdaydı. Laik cumhuriyetin başkenti Ankara'nın ışıkları gece görülebiliyor ve Batılı, laik ve ulusal bir dünyaya çağırıyordu. Nitekim Ankara'ya hâkim bir tepede kare şeklinde büyük bir yapı olan Atatürk'ün anıt mezarı [Anıtka-bir], taksi şoförleri tarafından bile şaka yollu olarak “Kâbe” olarak adlan-

---

<sup>10</sup> Eğer kendi deneyimim bir gösterge ise, bunun bir tür ağrı olarak hissedildiğini söyleyebilirim. Amerika Birleşik Devletleri'ne döndükten birkaç yıl sonra bile, özellikle şafak vaktinde duymayı istediğim bir şeyin eksik olduğunu hissediyorum. Öte yandan normal saatinin dışında bir ezan duyulduğunda, insanlar bir şeylerin yanlış olduğunu hemen anlar. Türkiye'de bu durum, toplumun bir üyesinin öldüğü anlamına gelir. Tüm işler derhal bırakılır ve insanlar saygılarını sunmak için toplanır.

<sup>11</sup> Özellikle Marcel Mauss'a (1973), kültürün vücutta nasıl yazıldığını, öğrenilen duruş ve hareket tekniklerinde tartışmayı başlatmak için bakınız. “Bedensel tropizm” kavramı özellikle İslam açısından uygundur, çünkü Türk Mevlevi veya Sema dervişlerinin ritüellerinde Tanrı'ya “dönme” fikri fiziksel olarak ifade edilmektedir.

dırılabilir. Burası çocuklar için bir hac yeri ve aynı zamanda ilköğretimin son noktası. Türkiye'nin her yerinden çocuklar, eğer ebeveynleri veya köy-leri onları gönderebilecek maddi imkâna sahipse, genellikle ilkokulun sonunda ülkelerinin kurucusunun bu anıtına seyahat ederler. Ayrıca bir Fulbright burs öğrencisi olarak beni götördükleri ilk yer de burasıydı. Atatürk laik bir cumhuriyet yaratmayı amaçlasa da, toplumda devletin İslamlaştırılmasına meyleden zıt dürtülere sahip olanlar vardı ve hala var<sup>12</sup>. Atatürk yaşamında olduğu kadar ölümünde de hayattadır. Tüm okul çocuklarının öğrenmesi gereken ve akılda yer eden bir şarkıya göre, "Atatürk ölmedi, hala yaşıyor"<sup>13</sup>. Ayrıca, İslam'ın anikonik [insan tasvirini yasaklayan] karakterini vurgulamak için ona ironi yapar gibi görünen bir zıtlıkla, halkını her yerde bulunan heykelleri ve resimleri aracılığıyla izliyor.

Din otoritesi altında olduğu için yüzünü Mekke'ye dönen "sağcı" dünyanın aksine Atatürk'ün bilinçli olarak savunduğu laik dünya (köylülere ve diğer birçok Türk'e göre) artık "solcu"<sup>14</sup> olarak kodlanmış durumda. Yani, temel ayrımlar (Batı'da varsaydığımız gibi) komünizm ve kapitalizm ara-

---

<sup>12</sup> Açıkçası, bu bizi yolumuzdan kolayca saptırabilecek tartışmalı bir konudur. Ancak bunun, çeşitli laik siyasi platformlara daha dini eğilimli olanların direnişin bir kısmını kısmen açıklayacağına inanıyorum. Bazı Türkler, ölümünden sonra Atatürk'ün kültürünün ve ona olan saygının laik bir dinden çok kutsal bir durum izlenimi verdiği görüşünü ifade ettiler. Birkaç kişi, kendisi için kullanılan şahıs zamirlerinin büyük harfle yazıldığı gerçeğine dikkatimi çekti. Onunla ilgili bir kitabın başlığı olan "Tek Adam" (Aydemir, 1969), yaygın olarak bilinen çağrışımları kullanır: Tekillik ve teklik nitelikleri öncelikle Tanrı'ya aittir. Atatürk, kendi önemi olan kavramlarla dolup taşmış gibi görünmektedir ve milleti yok olmaktan kurtarmak için bir misyonu olduğuna inanmaktadır Bk. (Kinross, 1965; Volkan ve Itzkowitz, 1984). "İslam yolunda bir savaşı" anlamına gelen "Gazi" unvanını tercih etti, ancak buna milliyetçi bir anlam aşılı. Türklerin orijinal anavatanının (Orta Asya) gerçek cennet olduğu, Türklerin ilk insanlar ve Türkçenin ilk ve gerçek dil olduğu görüşünü ilan etti. Bu görüşler, Türk Dili Kurumu ve Türk Tarihi Kurumu'nu kurduğu zaman kurumsallaştı. Anıt mezarının sadece Kâbe'ye benzetmekle kalmayıp, ironik bir şekilde de olsa bu isimle ifade edildiğini daha önce belirtmiştik. Buna ek olarak, sadakatleri dini veya laik-milliyetçi bölünmenin bir tarafına veya diğerine daha fazla yaklaşan insanlar zaman zaman iki büyük ulusal bayramın iki büyük dini bayramı nasıl yansıttığına dikkat çeker. Muhammed gibi, Atatürk'ün de oğlu yoktu ve veraset konusundaki anlaşmazlıklar İslam'dakilere benzetilebilir. "Atatürk, mistik imgesi sonsuza dek güçlü bir birleştirici olarak var olan bir peygamber gibidir. Atatürk'ün Türkler arasında sahip olduğu ölümsüzlük derecesine başka hiçbir modern lider ulaşamamıştır." (Volkan ve Itzkowitz, 1984: 358).

<sup>13</sup> Eylül 1980'de başarılı bir askeri darbeyi tamamladıktan sonra, daha sonra Türkiye Cumhurbaşkanı olacak olan Orgeneral Kenan Evren, saygılarını sunmak ve yaptıklarını anlatmak için Atatürk'ün mozolesini ziyaret etti. Diğer bir deyişle Evren, Atatürk'ü hala hayattaymış ya da bir tanrıymış gibi selamladı (bkz. Volkan ve Itzkowitz 1984: 354).

<sup>14</sup> Bu, Türkiye'deki laiklerin "vekil sol" olarak adlandırılabileceğini iddia eden Toprak (1987) tarafından doğrulanır; bu da onları sağdaki iki grubun karşısına koyar: "aşırı milliyetçiler" (Ağaoğulları, 1987) ve "köktendinciler".

sında değildir, dini açıdan bakıldığında bu siyasi oluşumların her ikisi de İslami değerlere dayanan oluşumlarla karşılaştırıldığında laik ve materyalisttir. Kısacası, aynı kodlama tüm köylerde aynı manzarayla karşımıza çıkmasa da psikolojik ve fiziksel topografya arasında sıkı bir ilişki vardır: Coğrafya anlam ile bağlanmıştır.

Göstermeye çalıştığım şey, davranışları yönlendiren ve doğallaştıran üretken şema ve temalar. Bir Türk köyünü İtalyan veya Yunan köyünden, Türk göçmeni ise İtalyan veya Yunan göçmendenden ayıran şeyler bunlardır. Her nesilde yeniden üretilen ve değiştirilen bu tür şemalar dolaylı olarak yeniden yönlendirme çabalarına dâhil edilir. Dünyada olmanın bu yolları, çocukların uzay ve zamanda yaptıkları hareketler ve yer değiştirmeler, yaşadıkları dünyanın sınırları ve anlamları tarafından öğretildikçe kökleşmiştir (Bk. Bourdieu, 1977). Bu şekilde, ufukta görünmeyen bir nokta olan Mekke, “ruhun coğrafyası” üzerinde görünmez yollar çizen (Niebuhr, 1984) ve ayak izlerini kendi yönüne meylettiren bir varlık olarak ortalarında zuhur eder.

### “Dini” Hac

Hac, İslam’ın beş şartından biri ve fiziksel ve ekonomik yönden imkânı olan herkes için zorunlu olmasına rağmen, çok az kişi bu görevi yerine getirir. Bir kişi borç alarak hacca gidemeyeceği için hac genellikle gerekli parayı biriktirmiş olan ya da aynı ağırbaşlılık ve büyük bir jestle köydeki çocuksuz bir çiftin yaptığı gibi haccı finanse etmek için tüm mallarını satılabildiklerinde yaşlı insanlar tarafından yapılır. Hac ibadeti genellikle sadece bir kez yapılırsa da, iki kez gitmiş birkaç köylüyle tanışmışım.

Köylüleri hacca gitmeye iten nedenler ne olursa olsun Mekke’ye yapılacak yolculuk hafife alınmaz, başlamadan önce bazı özel hazırlıklar yapılmalıdır. Bu bölümde Eylül 1981’de ve Temmuz 1986’da hacca gidecek köylülerin köyden ayrılmadan önce yaptıkları bazı hazırlıkları anlatmak istiyorum.

### Yola Çıkış

Hac için yola çıkmadan birkaç hafta önce, gitmeyi planlayan köylüler sadece sosyal görevlerini yerine getirmek için değil, aynı zamanda kendi ödülünü getiren nimet olan sevap kazanmak için de tüm topluluk için bir ziyafet vermelidir. Bu, her ne kadar ortak bir yemek anlamına gelse de erkekler ve kadınlar sırayla yemek yer. 1981’de sekiz köylü (beş erkek ve üç kadın) hacca gitti. Erkeklerin başında durduğu büyük bakır kazanlarda pişirilen sekiz koyun ve 100 kilo pirinçle birlikte kayısı ve armuttan yapılmış sulu bir komposto olan 25 kilo hoşaf temin ettiler. Ayrıca çorba ve ekmek

de servis ettiler. 1986 yazında altı köylü (üç erkek ve üç kadın) gitti. Her iki durumda ziyafet; dışarıda, büyük bezlerin serildiği harman yerinde yapıldı. Aynı anda sekiz kişinin yemek yiyebileceği metal veya ahşap tepsiler, bezin üzerine yerleştirildi.

Gidiş gününün sabahı tüm köylüler, hem dua etmek hem de vedalaşmak için köy meydanında toplandılar. Hacılar, göğüs cebinde işlemeli Türk bayrağı olan soluk mavi seyahat kıyafetleriyle fark ediliyordu (Görsel-1). Bütün erkekler büyük bir daire oluştururken, kendisi de dairenin içinde bulunan imam dualar etti ve onlara şans diledi. Bu erkek çemberi, kadınlara sırtlarını dönerek sadece kadınları -hatta hacca gidenleri bile- toplumsal törenden dışlamakla kalmadı, aynı zamanda onları görünmez hale getirdi (Görsel-2). Bazılarının iddia ettiği gibi kadınların ritüelden dışlanması için gerekçe olabilecek bir “özel bir kadınlık durumu” yoktur<sup>15</sup>. Bu fiziksel ve sembolik dışlama -bana göre- İslam kardeşliğinde erkekler ve kadınların çevresel doğası arasındaki temel bağın en güçlü örneğiydi. Ancak çember dağıldıktan ve dualar, iyi dilekler ve coşkulu kucaklaşmalar sonuçlandıktan sonra imam, vedalaşmak için kadın hacıların yanına gitti.

Mekke'ye yolculuk tek başına yapılmaz. Bu geziler yerel seyahat acenteleri tarafından organize edilse de ulusal düzeyde koordine edilir. Pasaportlar mutlaka hükümet tarafından kontrol edilir ve Türkiye dışına seyahatler kısıtlandığı için hacca gidenlerin hükümetten izin alması gerekir<sup>16</sup>. Köylüler otobüsle karadan yola çıktılar ve biletlerini en yakın kasabadaki bir acenteden satın aldılar, bu sayede kendi köylerinden ve komşu köylerden arkadaşlarıyla seyahat edebileceklerdi ve her halükârda gruplarının tamamı Türkiye'nin aynı küçük bölgesinden gelenlerden oluşacaktı. Rotalarından sapmadan doğrudan Mekke'ye gittiler ve orada yiyecekleri şeylerin çoğunu da yanlarında götürdüler: et, peynir, yoğurt, ekmek, kurutulmuş sebzeler, tereyağı ve hatta kendi sularını bile. Ayrıca diğer köylülerin dua ve isteklerini de götürdüler. Mekke'ye vardıldıktan sonra erkekler ve

---

<sup>15</sup> Ferneas (1972), diğerlerinin yanı sıra, kadınların İslam'ın eşit ama farklı bir yarısı olduğunu ve sadece kadınlığın özel koşullarının onları belirli dini ritüellere katılmaktan alıkoymadığını iddia etmişti. Ben, onların dışlanmasının fiziksel sınırlamalardan çok kadınlık ve kadının bedensel işlevlerinin anlamları ile daha fazla ilgisi olduğunu savunuyorum ve İslam'ı özel bir muhaliflik için ayırmıyorum, Hıristiyanlık ve Yahudilik varoluşun dünyevi, maddi, kirliliğiyle benzer sembolik ilişkiler kuruyor. Kadınlar tarafından ve kadınlar için düzenlenen özel dini faaliyetlerin olduğu da doğru olsa da (bk. Tapper ve Tapper, 1987), bu faaliyetlerin statüsü kesin olarak ikincildir.

<sup>16</sup> Haccın Evren'in askeri darbesine denk geldiği 1980 yılında tüm izinler iptal edildi. Birkaç yıl sonra Cumhurbaşkanı Evren, hacca giden ilk Türk devlet başkanı oldu. Başbakan Özal 1989 yılında onu takip etti.



kadınlar ayrı odalarda ama kendi gruplarıyla birlikte, pansiyon tipi bir yerde konakladılar. Aynı zamanda bu köylü grubuna, öngörülen ritüelleri uygun yerlerde gerçekleştirmeleri için birlikte rehberlik edildi.



*Görsel 1. Hac için özel kıyafetler; kadınlar aynı kumaştan ve renkten uzun bir elbise giyerler (soluk mavi).*



*Görsel 2. Hacca gidenlerle vedalaşma (minibüsün sağındaki son beş adam); kadınlar dışarıda bırakılmış.*

Köylüler için haccın en önemli olaylarından biri, İbrahim'in Tanrı emrettiği takdirde oğlunu feda etme isteğini ve oğlunun babasına itaatini anmak için kesilen kurbandır. Bu ayın, Tanrı'nın gücünü ve insanlığın onun varlığını tanıma ve ona boyun eğme yükümlülüğünü ifade eder. Kurban gününde sadece Mekke'deki değil dünyanın her yerindeki Müslümanlar bir koyun veya bazen bir inek ya da deve kurban ederler.

Köyde de kurbanlar Mekke'dekilerle aynı zamanda ve aynı şekilde kesilirken, düşüncelerimiz ve dualarımız ister istemez o an hacda olan köy-

lülere ulaştı. Yakında Mekke'deki kurban ayinlerinin neye benzediğini öğrenenecektik çünkü kurban kesildikten ve Medine'ye kısa bir ziyaretten sonra eve dönüş yolculuklarına başlayacaklardı. Köyde Kurban Bayramı, önemli bir dini bayramdır. Yaşlılara, akrabalara ve arkadaşlara törensel ziyaretler yapılır. Kurban edilen hayvanın eti cömertçe fakirlerle paylaşılır. Bu ve diğer bayramlarda, çingeneler genellikle hediye edilen bu etlerden paylarını almak için köyün dışında kamp kurarlar.

Buna karşın Mekke'de yüz binlerce hayvan aynı anda kurban edilir ve hemen tüketilemeyen her şey atılmalıdır. Bu, Suudi hükümeti için devasa bir sağlık ve lojistik problemi doğurur çünkü etlerin uygun şekilde imha edilmemesi koku ve hastalıklar için bir üreme alanı yaratmaktadır<sup>17</sup>. Bazı Türkler, bu katliam ve israf karşısında dehşet ve tiksinti hissettiklerini anlattılar. Bundan önceki hayatlarında buna yaklaşan ya da onları buna hazırlayacak hiçbir tecrübeleri yoktu. 1981'de hacca giden sekiz köylümüzün hepsi sağ salim dönse de içlerinden bir adam çok hastalandı ve kısa bir süre sonra öldü.

### **Eve Dönüş**

Döndükten sonra bu köylüler -en azından erkekler- yeni bir statü kazandılar. Artık sonsuza dek “hacı” adıyla anılacak, saygı ve hürmetle muamele görecekerdi. Mekke'ye yapılan seyahatin daha iyi yerlerde kullanılabilecek paranın israf edilmesi olduğunu düşünenler bile hacılara saygı gösterir. Bir erkek için hacı olmak, yaşamındaki yeni bir aşamayı temsil eder ve de bu değişen statü, birtakım görünür işaretlerle belli edilir. Mekke'nin kutsal bölgesine girerken yapması gerektiği gibi, artık meşru şekilde sakalını uzatabilir. Sakal, yaşın ve bilgeliğin verdiği kutsal bir tür statü göstergesidir, bu yüzden yaşlılar sakallı gençleri gördüklerinde şaşırır ve sinirlenirler. (Köyümüzde hiçbir gencin sakalı yoktu). Daha manevi bir konauma yükselmiş olan erkek hacılar, gelenekselleşmiş şekilde artık kadınların ellerini sıkmasına hatta öpmesine bile izin vermez. Bu, onların sembolik olarak kadınların varoluşun maddi, bozulabilir yönlerine erkeklerden daha fazla daldırıldığına olan inançlarını vurgular (Delaney, 1988).

Hayatlarının yolculuğu tamamlanmıştır, artık bu adamlar günlerini arkadaşlarıyla, genellikle kadınların gitmediği köy camisinin çevresinde oturarak geçirebilirler. Cennette huriler tarafından beklenmeyi umdukları gibi evde de beklenmeyi umabilirler. Evdeki alanlarını Mekke'nin ya da “öbür dünyanın” bir görüntüsüne dönüştürmek istiyor gibi görünürler. Ama

---

<sup>17</sup> Suudilerin artık fazla etin dondurulduğu ve muhtaç Müslüman ülkelere gönderildiği bir “vekâleten kurban” planı var.

tekrar etmek gerekirse bu görüntü, gerek sözlü gerek görsel olarak, ifade edilmekten çok canlandırılmış bir görüntüdür. Bazı insanlar evlerinde Kâbe'nin fotoğraflarını veya duvar kilimlerini sergilese de evlerin kendisi, Campo'nun anlattığı şekilde (1987), Türkiye'nin bazı bölgelerinde, özellikle ülkenin güneydoğusunda ve Mısır'daki bazı bölgelerde olduğu gibi Mekke veya cennet görüntüleriyle boyanmamıştı.

Bir kadın hacı için, değişen statüsünün dışarıdan görünen bir belirtisi yoktur; bu mükâfat her ne ise, görünmez ve içseldir. Hacca giden bir kadın, arkadaşları arasında bir merak, kıskançlık ve hayranlık nesnesi olabilir ancak yolculuğu ona yeni ayrıcalıklar vermez. Kadınların yaşamlarındaki aşamalar daha ziyade kadın vücudundaki biyoseksüel olaylar -regl, bekâretin bozulması, çocuk doğurma ve menopoz- tarafından tanımlandığından, hacca gitmek onlar için yaşamın yeni bir aşamasına geçişi ifade etmez. Yolculuktan sonra aynı hayata geri döner ve tüm ev işlerini yapmaya devam ederler.

Döndüklerinde hacılar, ziyaretçilerini beklemek ve yanlarında getirdikleri mür yağ, buhur, hurma, süs eşyası, takı ve tespihleri onlara dağıtmak için zaman geçirmeden evlerini onarırlar. Bu hediyeler çok az parasal değere sahip olsalar da Mekke'nin parıltısının bir kısmının tüm topluluğa ulaşmasını sağladıkları için ağırlıklarından daha fazla sembolik değerleri vardır<sup>18</sup>. Neredeyse hepimiz ucuz bir metal halka aldık (benimkini seyahat ederken takıyorum) ve bir "gâvur" (kâfir, gayrimüslim) olarak ben, daha sonra netleşecek nedenlerden dolayı özel bir hediye olan ipek bir eşarp aldım. Hikâyelerini de geri getirdiler, tabii ki tecrübelerini de bu şekilde öğrendim. Geri dönüşün yakınlığında, akraba ve komşularının samimiyetinde içtenlikle yapılan bu açıklamalar, izlenimlere dayanan küçük parçalardı. Zamanla bu kısıntı ve parçalar, basmakalıp beklentilere daha uygun olan tutarlı bir bütün oluşturmak için bir araya getirilecekti. Geri dönüşlerinden sonraki ilk birkaç saat ve günde, öncelikle bu beklentilerden farklı yorumlar yaptılar. Olağanüstü sıcağa, düşük benzin fiyatlarına ve etrafta daha önce hiç görmedikleri hurma ağaçları dışında herhangi bir ağacın bulunmamasına ek olarak, iki manzara onları en sert şekilde vurmuştu. Haccın birlik ve beraberliğin bir ifadesi ve deneyimi olduğu varsayıldığı için köylüler, tüm Müslümanların birbirlerini anlayabilecekleri, benzer geleneklere ve elbette benzer mutfak ve beslenme alışkanlıklarına sahip olacakları beklentisiyle gitmişlerdi. Bunun yerine kendilerini anlayamadıkları

<sup>18</sup> Bu hediyeler üç bilge adam tarafından İsa'nın doğum yeri olan "merkez"e taşınan armağanlara benzerliğinden etkilendim. Türk örneğinde hediyeler, "merkezden" geliyor ve sıradan halk arasında dağılması gerekiyor, dikkat çekici bir tersine çevirme.

dilleri konuşan ve farklı yiyecekler yiyen birçok farklı insanla karşı karşıya buldular. Diğer Müslümanları hatta başka ülkelerden gelen Türkleri bile anlayamadıklarını keşfettiklerinde şok oldular. Arapça duaları bilen ya da Arapça Kuran okuyabilen köylüler, Arapçayı yaşayan bir dil olarak bilmiyor ya da anlamıyorlardı.

Farklı ırk ve etnik grupların birbiriyle karışmasını yüceltilen siyahi Amerikalı Müslüman Malcolm X'in aksine, köylüler bu durumdan korkmuş ve tedirgin olmuşlardı. Irkçılığın zincirlerinden kurtulan Malcolm X, her nasılsa cinsiyetleri ayıran ve kadınları belirli bölgelerden ve ritüellerden hariç tutarak aşçılayan cinsiyetçiliğin farkına varmamıştı<sup>19</sup>. Manidar şekilde kadınlar, İslam'ın kardeşliğini simgeleyen giysi olan ihram giymekten "muaf tutuluyorlar". Sadece iki parça beyaz bezden oluşan bu giysi, kutsal bölgeye girerken günlük kıyafetlerin yerine giyilir. Kadınlar, bunu günlük kıyafetlerinin üzerine giyerek, diğer her yerde olduğu gibi, kocalarının veya erkek akrabalarının rütbesini ve statüsünü olduğu kadar milliyetlerinin ayırıcı özelliklerini de göstermeye devam ediyorlar. Bazıları bu durumu, erkeklerin İslam'ın birliğini, kadınların ise çeşitliliğini sembolize ettiğini söyleyerek rasyonalize eder. Oysa bu çeşitlilik ayrıcalıklı erkekler tarafından da sergilenmektedir. Kral, Suudi hükümetinin diğer yetkilileri ve davet edilen ruhani liderler Kâbe'yi açarken ve hac merasimlerinin açılışını yaparlarken kendi özel kıyafetlerini giyer ve rütbe nişanlarını takarlar.

Haccın, yapısal özelliklerden -başka bir deyişle cinsiyet, rütbe, kast, zenginlik, makam, akrabalık ve yerel bağlarından- sıyrılmış insanlar arasında aidiyet ve kardeşlik, Victor Turner'ın "communitas" veya "kendiliğinden oluşan bir ilişki" adıyla adlandırdığı duygular yaratması beklenir. Ama yine de bazı insanların hac esnasında dünyevi ama yüksek statü gösteren giysilerini çıkarmaması ve kadınların ihramdan muaf tutulması uygulamaları, laik dünyaya ait hiyerarşilerin Mekke'de bile tanınmaya devam etmesini sağlayarak eşitlik ve kardeşlik ideolojisini baltalıyor.

Köylülerin en canlı şekilde yorumladıkları deneyimler oradaki çeşitliliği yansıtanlar olsa da bu, hacıların özellikle ritüeller ve namazlar sırasında bir bütünlük duygusu yaşadıkları gerçeğini de değiştirmez. Aynı zamanda bu ritüellerin onlar için tanıdık olduğunu ve köylülerin seccadelerini serdikleri ve namazlarını kıldıkları kısa süre içinde kendilerini köyün güvenli

---

<sup>19</sup> Kadınların namaz vakitlerinde camilerin içine girmelerine izin verilmiyor, ancak namazlarını dışarıda, çevre etrafında yapmıyorlar, Medine'deki peygamberlerin mezarlığını ziyaret etmelerine izin verilmiyor. Mükemmel bir film olan Mekke: Yasak Şehir (Abolghasem Rezaei tarafından üretilen ve yönetilen) görsel olarak dışlanma ve ayırt ediciliğin etkisini görsel olarak anlatırken, yorumları birlik ve kardeşlik söylemini temin eder.

ortamında hissedebileceklerini akılda tutmak gerekir. Yine de köydeki bir hacı, “hem bu daha büyük topluluğa hem de kendi ulusal ve yerel... topluluğuna ait olduğunu öğrenir ve imanının kökenlerini kaynağında yeniden canlandırmış olması sayesinde, ikisini kendine has bir şekilde birleştirip köye döndüğü zamanki kişiliğinde yeniden diriltebilir.” (Roff, 1985: 85). Ancak bu ikili kimlik sadece biri Mekke ve diğeri ev olmak üzere iki bölgeyle ilgili değildir: İkilik Mekke'nin kalbinde bulunur. Yukarıda belirtildiği gibi, çeşitli ulusal gruplar ve bunların yerel bileşenleri, ritüeller boyunca kutsal bölgenin ayrı ayrı yerlerinde barındırılır ve yönlendirilir. Bu tür ayrımcılıklar, Temmuz 1987'de Mekke'de bir grup Şii İranlının kışkırtıcı sözler sarf edip Sünni Müslümanlara saldırdığı iddiasıyla patlayan ulusal farklılıkları artırdığı için birlik ve kardeşlik temasını aşındırıyor. Çıkan isyanda 400'den fazla kişi hayatını kaybetmişti. Köylüler söz konusu olduğunda bu farklılıklar, kolayca birbirinden ayırmayacakları Müslüman kimlikleri ile Türk kimlikleri arasında hissedilen gerilimi azaltmaktan ziyade artırmaya hizmet etti.

### **Yolculuğun Meyveleri**

İronik şekilde, dini hac dünyevi meyveler vermişti. Köye dönen hacılar kendi deneyimleri ve benimkiler arasındaki benzerliği görebildiler, yaptıklarını fark edip kendileriyle özdeşleştirebildiler. Bana, “Buraya geldin ve dilimizi bilmiyordun, aynı geleneklere sahip değildin ya da aynı yemekleri yemiyordun. Geleneklerimize saygı duydun ve tüm yiyeceklerimizi denedin. Biz Mekke'ye gittik ve hiçbir şey denemedik. Oysa sen korkmuyorsun” dediler. Sonrasında köyde eğlenceli ve tuhaf biri olarak değil, bir hacıya yakışır şekilde belli bir huşu ve saygıyla muamele görmeye başladım. Fakat köyün hacılarının başlarına gelen en şaşırtıcı ve önemli deneyim, merkezdeyken yönlerini şaşırma idi. Hayatları boyunca aynı yönde, Mekke'ye doğru namaz kılmışlardı. Bu, kutsal olanla aralarındaki bir tür doğrudan çizgiydi ve bu yönlülük hayatlarını zaman ve mekân içinde yönlendirmişti.

Mekke'de ise Kâbe'ye doğru herhangi bir yönden namaz kılınabiliyordu. Bu, Tanrı'ya giden birçok yol olduğunu sembolik olarak ima eden ama onlara öğretilenlere zıt olduğu için tamamen hazırlıksız oldukları bir durumdu. Daha odaklı olmayı beklerken tam tersine kafalarının fazlasıyla karıştığını hissettiler. “Bu dünyanın” günlük yönelimleri silindiğinde veya karıştırıldığında, kişi kendini geri çeker ve ne amaçla orada olduğunu düşünmeye zorlanır. Bu yönelim bozukluğu hakkında uzun zaman sonra yorum yapan birkaç köylü, etkisinin düşüncelerini “diğer dünyaya” iletmek olduğunu öne sürdü. Ama bunu deneyimlerken hayatlarının toplayıcı, bütünleştirici, birleştirici olayı olması gereken şey oldukça farklı bir şeydi.

## Türkiye'ye Dönüş

Buna karşın “dünyevi” hac göçmenler için, “dini” haccın köylüler için yapamadığı şeyi yapmaktadır. Bunun neden böyle olduğunu anlamak adına göçmenler için Türkiye'nin ve özellikle de köylerinin anlamı hakkında fikir edinmemiz gerekiyor. Mekke'ye yapılan hacda olduğu gibi, yolculuğun önemi hedefle bağlantılı olarak belirgin hale gelir. Avrupa'daki Türk göçmenler için yolculuğun hedefi Türkiye'dir ve bunun ötesinde kendi köyleri, yani “yerli” oldukları yerdir. “Zemin” ya da “mekân” anlamına gelen “yer” sözcüğünden ve “ile” ya da “ait” anlamına gelen “-li” son ekinden oluşan, “bir yerde doğmuş” ya da “bir yerde yetişmiş” anlamlarına gelen Türkçe bir sözcüktür. Türkler kendilerini aslında Orta Asya'dan gelen paradigmatik göçmenler olarak görmelerine rağmen kendilerini belirli bir yerin veya doğdukları yerin yerlisi olarak da tanımlamaktadırlar. Doğum yerimizle ve ait olduğumuz bölgeyle oluşan kimliğimiz, göç ettiğimizde atabileceğimiz bir şey değil aksine kim olduğumuzu tanımlayan silinmez bir parçadır. Türkler kendilerini sadece Türk değil aynı zamanda belirli Türk soyları olarak görürler ve her bir soy belirli bir bölgeye bağlıdır.

Belçika'da da çok benzer bir kimlik ideolojisi vardır. “Belçikalılar”dan bahsetmek, 1830'da Belçika devletinin kurulmasına dayanan nispeten yeni bir kurgu kullanmaktır ve “Fleming, Walloon ve Brusseler aileleri kendilerini kökleri sağlam otoktonlar [yerliler] olarak görürler” (Roosens 1981: 87). Roosens, sözlerine şöyle devam eder: “Belçika'da ‘otoktoni’ [bir yerin ilk yerlilerinden olma], kişinin ait olmak istediği durumlarda ihtiyaç duyduğu güçlü bir etnik semboldür ve Belçika topraklarının herhangi bir yerinde derin kökleri olduğunu gösteremeyenler... ‘yabancı’dır ve öyle kalır” (Roosens, 1981-87). Böyle bir tutum, asimilasyon sorunlarını açıkça şiddetlendirmektedir ancak bu tutum Türklerin kendi ideolojisini de yansıttığı için benzer sorunların tek nedeninin bu olmadığı açıktır. Kuşkusuz bu gruplar birbiriyle temas etmeye devam ettikçe bazı uzlaşmalar ve değişiklikler olacaktır. Bu temas, etnik savaşı ateşleyecek noktaya ulaşmazsa fikir ve değer alışverişi, para ve hizmet alışverişine eşlik etmeye başlayacaktır. Fakat şimdilik Türkler, birbirlerine vermeyecekleri imtiyazı Belçikalılardan bekleyemezler. Her iki grup için de geldikleri küçük toprak parçası hala kimliklerinin oluşumunda en dikkat çekici unsurlardan biridir<sup>20</sup>. Türkçede anavatan, hatta özellikle doğulan köy anlamına gelen “memleket”, nere-

<sup>20</sup> İnsanlar İslam'ın Belçika'daki göçmen Müslüman gruplar arasında birleştirici bir güç olmasını beklemiş olabilir ancak ironik bir şekilde, bu gruplar Belçika toplumundaki ikiliği taklit ettiler. Vurgulanan ayrımlar Alevi ve Sünni Müslümanlar arasında değil Faslılar ve Türkler arasındadır. Her iki grup da ayrı ayrı kendi Müslüman kurumlarını kurmaya çalışıyor.

deyse kutsaldır. Bu kutsal toprak aynı zamanda, bilgi kaynaklarıma göre, kadınlar gibi “kapalı”dır: oraya ait olmayanlara yasaktır, durmayan trafik-ten ve insan ticaretinden korunmaktadır; bir tapınak, bir sığınaktır.

### **Gurbet**

Tanıdığım köylüler için gurbet, doğdukları vatanlarından herhangi bir nedenle ayrıldıklarında hissettikleri şeydi. Derinlemesine hissedilen bir duygu olan gurbet, Avrupa’ya göç etmeden çok önce Türk yaşamının ve karakterinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Aşk şarkılarında adı geçer ve doğdukları evlerinden kocalarının evlerine götürüldükleri için gelin ağıtlarının silinmez bir parçasıdır, yeni evleri aynı köyde sadece birkaç sokak uzakta olsa bile. Bu, erkekler için askere gitmenin, dindarlar için ise yeryüzündeki yaşamın ayrılmaz ve kaçınılmaz bir parçasıdır. “Bu dünyadaki” yaşam gurbet olarak düşünülür çünkü Mekke’de hacdayken dolaylı yansımalarına göz atılabildiğine inanılan ilk, gerçek ve son ev “öbür dünyadır”.

Avrupa’daki çoğunluğu kırsal kökenli olan Türkler, şiddetli bir gurbet halindedir. Bu son derece önemli bir noktadır ve Türk göçmenlerin bazı psikolojik sorunlarının aydınlatılmasına yardımcı olmaktadır. Onlar yabancı bir ülkede yabancısıdır; sadece yabancıların değil dillerini, dinlerini, değerlerini veya geleneklerini paylaşmayan insanların arasına sürgün edilmişlerdir. Eğer ev kalbinin olduğu yer ise, burunlarında tüten köyleri onlar için gerçek evleridir. Ev, onları kendisine doğru çeken ve yaşamlarını uzay ve zamanda yönlendiren yaşamsal bir “dışarıdaki merkezdir.” Uzaydaki konumu bellidir ve bazı göçmenler oraya gidiş yolunu ezbere bildikleri için övünürler. Ayrıca zamansal sırayı da düzenler çünkü köy, yabancı bir ülkede geçici kalıştan hem “öncesi” hem de “sonrası” bir referans çerçevesi oluşturur. Göçün başlangıcındaki Türklerin çoğu, sadece kısa bir süre kalacaklarını varsayar. Evlerinden uzağa yaptıkları bu yolculuk, ruhsal zenginleşmeden ziyade maddi kazanç için yapıldığından doğası gereği tamamen dünyevi görünür. Bir çeşit dünyevi hicrettir. Hicret terimi ilk olarak Muhammed ve takipçilerinin Mekke’den Medine’ye göçünü ifade eder fakat ekonomik ve politik diğer göçlere atıfta bulunmak için de kullanılmıştır. Evini terk etmeyi değil koşullar değişene kadar geçici olarak ayrılmayı ve geri dönmenin mümkün olduğunu ifade eder. Bir anlamda, hac veya eve dönüş, evden uzakta planlanmış harekete dayanır yani hicret kavramı ve gelenekleri sadece hac fikirlerini hatırlatmakla kalmaz, göçmenliğe ve gayrimüslimlerin yapamayacağı dönüş yolculuğuna bir anlam boyutu ve psikolojik bir yönelim sağlarlar. Bu nedenle Müslümanlar, kendi göçlerinin modellenebileceği, meşrulaştırılabileceği ve yorumlanabilece-

ği geniş bir sembolik çerçeveye sahiptir. Eğer “gidiş” hac olarak düşünülürse, o zaman çıkarım yaparak eve yolculuk da, tarihteki benzeri gibi bir kutsal yolculuk, bir hacdır denebilir, biri diğerini çağrıştırır. Bu, örneğin İngilizce konuşan dünyayı derinden etkileyen ve aynı zamanda İngilizce konuşmayan Hristiyanlar için tanıdık bir görüntü olan “Pilgrim’in Progress”te tasvir edilenden çok farklı bir hac görüntüsüdür. Her ne kadar bu Türkler sık sık hiçbir şeyleri olmadan, sadece kıyafetleriyle evlerinden ayrılırlar da, 17. yüzyılda Puritan hacıların Amerika’ya gittiği gibi yeni bir ülkeye hacı olarak gitmezler. Bilinmeyene cesaret ederler ancak bu girişimleri bir macera değildir. Türk göçmenler tarafından kıymet verilen şey yolculuk ya da “yolda” olmak değil, amaçtır ve bu amaç geri dönmektir. Bu Türkler, Avrupa’da yeni bir hayat bulmayı, oraya yerleşmeyi, orayı özümsemeyi düşünmezler. Sadece Türkiye’de arazi satın almak, bir ev inşa etmek ya da iş kurmak için yeterli parayı kazanana kadar kalma niyetindedirler. Çabalarını ve gelirlerini hedeflere yönlendirirler. Bu nedenle ev sahibi ülkeye çok az finansal veya duygusal yatırım yaparlar. Oradaki geçici ikametleri sadece araç, bir amaç için vesiledir. Ev sahibi ülkenin geleneklerini ve dilini öğrenmeye çok az ihtiyaç duyarlar çünkü öncelikle birbirleriyle ve Türkiye’deki tanıdıklarıyla konuşurlar.

Bu nedenle, Avrupa’daki Türklerin izolasyonu veya “gettolaşması”, yalnızca ev sahibi ülkelerin tepkilerine bağlanamaz. Bu, iki tarafın tepkilerinin aradaki duvarları kalınlaştırmadığı anlamına gelmez, Türk göçmenlerin Avrupa’daki durumunun herhangi bir basit neden-sonuç ilişkisi ile açıklanamayacağı anlamına gelir. Türkler ev sahibi çevreye sadece tepki gösteriyormuş gibi görülmemelidir çünkü orayı algılayış ve oradaki davranışları, beraberlerinde getirdikleri kültürel örüntüler ve inançlarla şekillenmiştir. Onların durumu karşılıklı şekilde oluşmuştur.

Kuşkusuz, Türkler kendilerine tepeden bakılan, en bayağı hizmetçiler ve beden işleri olarak çalıştıkları Avrupa’da inkâr edemeyecek şekilde bir “kast benzeri azınlık” oluştururlar (Ogbu, 1980: 36). Bu gerçeği reddetmek ya da küçümsemek istemiyorum ancak bunun fotoğrafın sadece bir yüzü olduğuna inanıyorum. Gurbet kavramı ise, evden ayrı olma hissi ile [“ev” olarak görülen şeyler (Mekke, öbür dünya, Türkiye, doğulan köy, ebeveyn evi) tarafından güçlendirilen bir duyguyla] resmin diğer yüzüdür ve resmin tüm detaylarıyla görülebilmesi için dikkate alınması gereken sonuçları vardır.

Türk köylü göçmenlerin içinde yaşadığı ve çalıştığı yabancılaşmayı ve açığılayıcı koşulları vurgulayan araştırmacılar aslında kendi önyargılarını da buna dâhil ediyor olabilirler. Türk köylü göçmenlerle ilgili yazılanlar



hakkında yorum yapan Halman, bu erkek veya kadınların “haklarında bilgi olmadan yapılan tanımlamalarla, organik bir kişiliği olan bir insandan ziyade basit bir kurgusal araç, sosyoekonomik sorunların sembolü ve nihayetinde ideolojinin bir yansıması olarak gösterilirler (1985: 84). Halman kurgusal literatüre atıfta bulunsa da aynı şey Türk köylü göçmenleri hakkındaki birçok sosyal bilim literatürü için de söylenebilir. O, bu insanların pasif kurbanlar olarak gösterilmesinin ve “Türk köylülerin kendi ülkelerinde veya Batı Avrupa’da yaşadıkları gösterilen insanlık dışı koşulların ortaya çıkarılmasının” köklerinin ister Türk ister Avrupalı olsun kentsel eğitilmiş sınıfların sahip olduğu, yerleşmiş köylü karşıtı önyargılara dayandığını söyler. Bu tür önyargılarla yapılmış bir tanım, Türkleri öncelikle mağdur olarak gösterecek ve genellikle ya bu mağdurları pasiflikleri, aptallıkları veya inatçılıkları yüzünden suçlayacak ya da mağduriyetlerinin failinin yine kendileri olduğu sonucuna ulaşacaktır. Her iki durumda da köylü göçmenler, kendi değerlerine ve düşüncelerine göre şekillendirmeye çalıştıkları dünyayla aktif olarak bağlantılı şekilde gösterilmektedir.

Böyle bir önyargı açık bir peşin hüküm olabilir ancak sanırım bu durum çoğunlukla köylülere ve köy hayatına aşına olunmamasından kaynaklanıyor. Bilim insanları onlarla doğrudan tanışmak yerine, daha da önemlisi köy hayatının değerlerini ve usullerini takdir etmek yerine, kendi ideolojik varsayımlarını yansıtırlar. Çoğu araştırmacı kırsal köy toplulukları içinde yaşamadığından, göçmenler için köyleri ve evlerinin anlamını ve yerlileri oraya bağlayan güçlü anlamakta zorlanırlar.

### **“Dünyevi” Hac**

Endüstriyel Avrupa’nın Mekke’lerinden –Paris, Berlin, Münih, Brüksel, Amsterdam ve Stuttgart– binlerce Türk her yıl Türkiye’ye, ziyaret için geri döner. Bazıları, Avrupa’da satın aldığı ve bir kısmının Türkiye’den döndükten sonra satacağı bir araba ile yolculuk eder; birçoğu otobüsle gider. Brüksel’de ve tahminime göre diğer şehirlerde de ajanslar bu gezileri organize eder ve belirli grupları getirir. Bu gruplar, aslında Türkiye’nin aynı bölgesinden, genellikle aynı köy veya köy kümesinden gelen insanlardan oluşur çünkü göçmen kabileleri her biri kendine has özellikler taşıyan kohort [benzer özellikler taşıyan üyelerden oluşan topluluk] gruplarından oluşmuş gibi görünür.

Göçmenler, memleket yolculuğuna çıkmadan önce hediye, havadisleri ve iyi dileklerini almak için onlara eşlik etmeyecek akraba ve arkadaşlarına törensel ziyaretler yaparlar. Daha sonra aynı bölgeden gelen köylüler, Mekke’ye birlikte hac yolculuğuna çıkan köylüler gibi birlikte kendi ülkelerine geri dönerler. Ayrıca “dini” hacda olduğu gibi, onların yolculuk-

ları da hızlı şekilde gerçekleşir. Bu yolcular turist değildir ve rotadan yalnızca diğer Batı Avrupa şehirlerine dağılmış kohortları almak için nadiren sapılır. Grup, Komünist blok ülkelerinin sınırlarında birleştirilir çünkü bu ülkelerin bazılarında yoldan sapmalarına izin verilmez. Bu güzergâh dar olsa da dümdüz bir “gerçek hacılar” otoyolundan başka bir şey değildir. Bu bölge tanıdık gelse da aynı zamanda tamamen düşmanca olmasa bile misafir sevmez gibi görünebilir. Bulgaristan hükümetinin orada yaşayan Türklere yönelik baskıcı eylemlere ilişkin raporları, bu duyguyu daha da artırdı. Komünistlerin ateist olduğu varsayıldığından, bu bölgeye bazen “inanmayanların ülkesi” anlamına gelen “dâr-ül harb” denir. Bir kez daha coğrafya aynı anda dini ve politik anlamlarla doludur.

Bu bölgeden geçerken, tahminimce bir yoldaşlık ve bir “communitas” ruhunun belirtileri geliyor<sup>21</sup>. Tüm yolcular hacca ve hem eski hem de çağdaş hacıların anlattıklarını anımsatan bu yolculuğun ciddiyetinden bahseder. Yolcuyu bekleyen engelleri, hangi yolların daha iyi olduğu, hangi sınırların uzun kuyruklar yüzünden geçilmesi daha zor olduğu, hangi gümrük görevlilerinin kendilerine göz yumduğu ve hangilerinin elinden geldiğince eşyalara el koymaya çalıştığı hakkında tartışılar. Ayrıca diğer yolcuların öldüğü yerlerden de bahsediyorlar -onların yolunu takip edenlerin daha güvenli bir geçiş için dua ettiği, kalbe dikilmiş bir tür türbe (mezar taşı, tapınak)...

### Varış

Türkiye'ye yollarında sadece Kutsal Mekke'den gelenler gibi incik boncuklarla değil, Protestan etiği açısından başarıyı simgeleyen önemli dünyevi hediyelerle de dönerler<sup>22</sup>. Bu göz alıcı hediyeler -makine, elektronik aygıt, ev aletleri- genellikle Avrupa'nın materyal üstünlüğünü gösteren teknolojik mucizelerdir. Bununla birlikte yolcular, emeklerinin meyvelerini tüm toplumla paylaşmak yerine bu lüks malları belirli kişi ve ailelere hediye eder. Bu tür bir eylem, değerlerin daha toplum odaklı bir etikten

---

<sup>21</sup> Bunun Türk göçmenlerin ülkesine yolculuklarına odaklandığı bilinen tek romanı “Fikrimin İnce Gülü”nde, Ağaoğlu (1984) tam tersi eğilimleri vurguluyor. Benim fikrimi baltalamak yerine, bence bunu onaylıyor. Onun romanı, ana karakterin kişiliğinde bir “ölümcül hata” incelemesi olarak yolculuğa dair bir yorum değildir. Kahramanına tatil veya şenlik anlamına gelen Bayram adını verir, ancak karakteri bunun tam tersidir. Onu diğer gezginlerinden izole eden ve böylece topluluğu reddetmesine neden olan kasıtlı gurur, trajedinin dramını ve cismini oluşturur. Artık gözden düşmüştür.

<sup>22</sup> Maddi refah kesinlikle sıkı çalışmanın ödülleri getirdiği fikrini destekleyen bir etik olan Protestan etiğinde bir başarı işaretidir. Göçmenler Weber'in deyiimiyle “bu dünyevi çilecilik ve fedakârlıklarının ödülleri kazanmayı beklemekteler. Köylülerin Avrupa'daki göçmenlerin Hıristiyanlaştırıldığını düşünmelerine şaşmamalı.

birey odaklı etiğe, “Batı” ile endüstriyel kapitalizm ve Protestanlıkla ilişkili bir sürece dönüştüğünü ifade eder. Bu tür nesnelere, veren kişinin arkadaşlarının gözünde kendisine geri yansıyan belirli bir cazibe kazanmasını sağlarken nesnelere de buna gölge düşürür. Bu eşyalar grupta kıskançlık ve düşmanlık yaratır ve köy geleneğine bir hakarettir; bu da güzel veya değerli nesnelere gösterilmemesini, nazardan korunmak için “örtülmesini” gerektirir. Yine de bu hediyelerin alınması, evdekilerin yerine getirilmesini beklediği bir sorumluluktur. Bu hediyelerin, asla tam olarak ödenemeyecek bir borç için bir tür ödemeyi temsil ettiklerine inanıyorum. Öncelikle kişilerin köyden ayrılmasına “izin” verenler anne-baba (normlara göre baba) olduğundan, bu borcun ödendiği kişiler de onlardır. “İzin” sözcüğü “müsaade” anlamına gelir ve sosyal ilişkilere derinden gömülüdür. Kelime, bir kişinin diğerinin yetkisi altında olduğunu ifade eder, otoriteyi ve yükümlülüğü çağırır<sup>23</sup>. Sözcüğü basitçe “çalışılmayan gün” veya “tatilde olmak” şeklinde tercüme etmek anlamını ciddi şekilde bozar çünkü Avrupa-Amerikalılardaki uzun tatil (holiday) algısı, göçmen-köylü Türklerde yoktur. Böyle bir yorum, aynı zamanda kelimenin psikolojik dallanmalarını da küçümsemektir.

Çünkü burada özyineleme kişilerarası düzeyde gösterilmektedir, ebeveyn-çocuk ilişkisi, çocuklarına bakan ve sonrasında onları rollerin değişmesi ve çocuklarının onlara bakması için dışarı gönderen ebeveynleri pek öne çıkarmaz (Bk. Kağıtçıbaşı, 1977). Bir göçmen -maddi nedenlerle olmasa bile- Avrupa’ya giderek, ebeveynlerini yardımlarından ve yoldaşlığından mahrum eder. Bu, ebeveynleri diğer köylüler karşısında mahcup duruma düşürür ve hediyeler bu utancı “örtmek” veya telafi etmek için kullanılır. Ne yazık ki köydekiler bu hediyelerin maliyeti hakkında çok az fikre sahiptirler çünkü Avrupa maaşlarının gerçekten ne anlama geldiğine dair çok az fikirleri vardır. Türk lirasına çevrilen yabancı paralar astronomik miktarlarda gözükür ve tabii ki bu, köylülerin o güne kadarki tecrübelerinin dışındadır. Bu meblağlar köylülerin, Avrupa’daki Türklerin bir tür dünyevi cennette yaşadıkları yönündeki fikirlerini doğrulamaktadır. Göçmen Türkler, bu hediyeleri almak için döktükleri teri ve emeği kendilerine duyulan saygıyı kaybetmeden tarif edemezler. Onların cömert olması beklenir. Her

---

<sup>23</sup> İzin köyde çok ilgi gören bir konuydu. Köylüler, babamın Türkiye’ye, köylerine gelmem için bana izin verip vermediğini öğrenmek istedi. Bunun gerekli olmadığını söylediğimde, üniversitemin ya da hükümetimin bana izin verip vermediğini merak ettiler, kararlarımı tamamen özerk şekilde aldığım gerçeğini (ve kendi ülkelerinden izin almam gerektiğini) anlamak onlar için zordu. Ne zaman köyden ayrılısam muhtardan izin almayı ve döndüğümde onurunun tehlikeye girmemesi için ona mutlaka haber vermeyi ihmal etmedim. Eğer bunu yapmasaydım köydeki işim tehlikeye girebilirdi çünkü ben onun izninin lütfuyla oradaydım.

ne kadar hediyelerin maddi ve manevi açıdan büyük bir maliyeti olsa da ve göçmenlerin gelirinin büyük bir bölümünü tüketse de bu, Avrupa'da sahip olmadıkları saygı ve itibarı köylerinde kazanmak için ödedikleri bir bedeldir.

Eve yolculuk, göçmenlerin var oluşlarının temeline dokunmalarını ve ona anlam veren kaynaktan içmelerini sağlar. Sadece neredeyse kutsal saydıkları köylerinin toprağına dokunmakla kalmaz, hayallerinde idealize ettikleri köy çeşmesinden de su içebilirler. Aynı zamanda aileleri, köydeki arkadaşları ve diğer köylüler gibi kimliklerini oluşturan kaynaklarla da temas kurarlar. Onlara tarihsel bir devamlılık duygusu sağlayan önemli insanların yaptıkları şeyleri hatırlar ve öğrenirler. Bu hac yolculuğı onların bir Türk olarak kimliklerini yeniler ve onlara itibar kazandırır.

Göçmenlerin bu yenilenme ve onaylanma umutları, hayal kırıklığına uğrayabilecekleri veya bu durumun geçici olabileceğı ihtimallerini ortadan kaldırmaz. Mekke'ye giderek bütün hayatlarının yükümlülüğü yerine getirenlerden farklı olarak eve giden göçmenler, hayat boyu sürecek bir yükümlülük altına girerler. Haccın tersine, eve yaptıkları bu yolculuk onları dünya dertlerinden kurtarmaya yardım etmez ama orada meydana gelen çeşitli değışimlerle (insanlarda, mallarda, parada, statüde), onları o dünyaya daha sıkı bir şekilde bağlamaya hizmet eder. Eve dönenlerle ilgili bazı çelişkili duygulara rağmen kısa süren ziyaretleri boyunca bu “turistler” neredeyse birer hacı gibi muamele görürler. Her halükârda, ziyaretin gerçekliğı kaybolduktan sonra geriye, evlerinde gördükleri bu muamelenin hatıraları kalır ve orada değılken geri dönme arzusunu yeniden yaratır.

Mekke'ye yapılan hac, Müslüman takviminde belirli bir tarihte gerçekleştiğinden (Müslüman takvimi ay yılına dayalı olduğu için bu tarih takvim üzerinde hareket etse de) Türkler, kutsal Ramazan ayının evlerine yapacakları yolculuk için uygun bir zaman olduğunu düşünürler. İşte bu, birçok Türk'ün işten “izin” almaya çalıştıkları zamandır<sup>24</sup>. Geçtiğimiz birkaç yıl boyunca Ramazan, havaların iyi olduğu mevsimlere denk geldi. Sonbahardan yaz, ilkbaharın sonlarına doğru geriye doğru hareket etti ve birkaç yıl daha ilkbaharda gerçekleşmeye devam edecek. Ramazan ayı kışa denk

---

<sup>24</sup> Bazıları daha karamsar bir görüşe sahiptir. Örneğin Berger ve Mohr (1982 [1975]: 208), “izne çıkma zamanlamasının iş yavaş olduğunda üretimin kolaylığına bağlı olduğunu” veya Fransa'da olduğu gibi göçmenlerin ağustos ayında, fabrikalar kapandığında izne çıkmak zorunda kaldıklarını öne sürüyor. Belçika'daki Türkler ve bir süredir onlarla birlikte çalışan profesyoneller, çoğunun “izinlerini” Ramazan, Şeker Bayramı veya muhtemelen Kurban Bayramı ile denk getirmeye çalıştığını söylediler. Eğer Kurban Bayramı'na denk gelirse hacla da çakişacaktır. Açıkçası burası daha fazla araştırmamanın yapılması gereken bir alan.

geldiğinde hala izin almak isterler mi ya da izin alabilirler mi bilmiyorum ancak şu an ve son birkaç yılda sembolik zaman ile gerçek zaman arasında hissettikleri uyumu fark edebildiler. Oruç ayını her türlü Türk lokumu ile bitiren şeker veya tatlı tatili anlamındaki Şeker Bayramı'nda evde olmayı planlıyorlar. Bu, bir diğer büyük dini bayramdır ancak Kurban Bayramı'nın aksine, ciddi olmaktan ziyade şenliklidir. Bu vesileyle Kurban'da olduğu gibi koyunlar kurban edilir ama bu sefer kurbanlar, özel misafirlerin şerefinedir.

Çoğu göçmen sonunda Türkiye'ye döneceklerine inansa da birçoğu geri dönmez. Bu, inançlarının gücünü azaltmıyor gibi görünmekle birlikte gurbet hissini ve bunun sonucu olarak eve hac yolculuğu yapma arzusunu artırmaya hizmet eder. Yaşamak için Mekke'ye hiç dönmeyen, Medine'de kalan ve kutsal evine sadece hac için giden Muhammed gibi, bu Türkler de evlerine hac için gider ancak "kutsal" vatanlarının dışında yaşamaya devam ederler. Gerçekten de, kalıcı olarak dönmenin bu imajı bozabileceğinin ve dünyevî hale getirebileceğinin farkında olabilirler. Bunun onların ikametini meşrulaştıran ve devam ettiren bir imaj olduğuna inanıyorum. Ancak gurbet psikolojisindeyken, zaman ve mekânda onları kendine yönlendiren yer Mekke değil Türkiye'dir. Onlar Türkiye'den geldiler ve Türkiye'ye geri dönecekler. Mekke yönünde namaz kıldıkları zaman Türkiye yoldadır. Atatürk'ün öngöremediği ama istediği şekilde Türkiye kavramı, en azından bazıları için İslam'ın sembollerini ve anlamlarını birleştirmeye geldi. Ancak bu karışım, milliyetçilik ve İslam'ın ayrı ve rakip unsurlarını sürekli olarak çökeltme tehdidinde bulunan istikrarsız bir çözümdür<sup>25</sup>.

Türkiye de Mekke gibi öbür dünyadaki hayatın dolaylı bir yansıması olarak işlev görmektedir. Köyümüzde, El-Gazali'ye atfedilen iyi bilinen bir sözle, yeryüzünün bir misafirhane olduğunun, insanın bu hayata ve bu dünyaya çok fazla önem vermemesi, tersine bir sonraki için ciddiyetle ha-

---

<sup>25</sup> Atatürk'ün milliyetçiliğinin Pantürkistler, Turancılar veya yakın zamana gelirse Milliyetçi Hareket Partisi'nin milliyetçiliğinden farklı olduğu hızlı bir şekilde ifade edilmelidir. Onun milliyetçiliği bölgeseldi yani Türkiye'nin ulus-devlet kavramına dayanıyordu. İslam'ı devlet kontrolü altına alarak, onu tüzelleştirmeye ve güçsüzleştirmeye çalıştı. Hem "aşırı milliyetçi" hem de dini hareket, Atatürk'ün teşvik etmeye çalıştığı laikleşme, Batılılaşma ve demokratikleşme eğilimlerini engellemektedir. Bazı Alevi Kürtler arasında milliyetçilik ve din kaynaşması yaşanırken, söz konusu ulusun (Türkiye yerine Kürdistan) ve mezhebin (Sünnilik yerine Alevilik) Sünni Türklerinkilerle çeliştiği ve çatıştığı da belirtilmelidir. Ancak Belçika'da, Müslüman kimliğindeki en büyük zıtlık, mezhepsel bağlılığa bakılmaksızın Faslar ve Türkler arasındadır. Belçika'da Müslüman kimliğinin yeniden canlanmasını etkileyen faktörlerden biri, erkeklerin yaygın işsizlik nedeniyle zayıflamış olan benlik saygısının ve desteğin bir kısmını onlara geri vermesidir. Sonuçlardan biri tam anlamıyla kadınların "başına" düşüyor gibi görünüyor. Kızlar, anneleri gibi "örtülüyor" ve evde tutuluyor.

zırlık yapması gerektiğinin yazılı olduğu duvar asmaları vardı. Göçmenler Avrupalı ev sahibi ülkelerine misafirhane muamelesi yapıyorlar ve bence bunun nedenlerinden sadece biri de onların misafir işçi olarak adlandırılması.

### **Yolculuğun Meyveleri**

İronik şekilde, dünyevi yolculuk ruhsal meyveler taşıyor ancak bunlar, başka bir çağın Protestan dindarlığına tehlikeli bir şekilde yakındır. Göçmenler bu dünyada ne mal biriktirir ne de onlardan keyif alırlar. Bunun yerine, dindar duygularla sonraki dünya hayatına hazırlık yaparlar. Gelecekteki evlerini Türkiye’de kurmak için Avrupa’da hiç kullanmadıkları halılar, ev aletleri ve mobilyalar satın alırlar. Konuşmalarında Türkiye, diğer dünyanın özelliklerini almaya başlar ve en azından Brüksel’deki göçmenler arasında “cennet gibi” şeklinde tanımlanır. Sıcaklığı, güneşi, temiz havayı, temiz suyu, doğal şekilde olgunlaşan sebzeleri ve kucaklarına düşen tatlı meyveleri idealize ederler. Aynı zamanda misafirperver olmayan bir ortamda zorlu bir iş hayatı olarak gördüklerini bu hayatın aksine, sevgi dolu akrabalarının karşılarında el pençe divan bekledikleri bir kolaylık hayatının hayalini kurarlar. Türkiye’nin ve özellikle de doğdukları köyün ilk, gerçek ve son evleri olduğunun fazlasıyla farkındadırlar. Avrupa’da vefat eden Türklerin cenazeleri, kendi topraklarına defnedilmek üzere doğdukları köylerine gönderilir.

Eğer Türkiye öbür dünyanın imajı ve sembolü haline gelmişse, oraya taşınmalarını süresiz olarak ertelemeleri daha anlaşılır hale gelir. Bununla birlikte inanıyorum ki “dünyevi” hac, bu imajı canlı tutuyor ve bu göçmenlerin bu dünyadaki hayatlarına bir anlam ve yönelim veriyor.

### **Kaynakça**

- Ağaoğlu, Adalet (1984). *Fikrimin ince Gülü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (1987). “The Ultrationalist Right”. *Turkey in Transition: New Perspectives*. (Ed. Irvin C. Schick and Ertuğrul Ahmet Tonak). Oxford: Oxford University Press, 177-217.
- Aydemir, Şevket S. (1969). *Tek Adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Berger, John and Jean Mohr (1982). *A Seventh Man*. London: Writers & Readers Publishing Corp. Ltd.
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Campo, Juan (1987). "Shrines and Talismans: Domestic Islam in the Pilgrimage Paintings of Egypt". *Journal of the American Academy of Religion*, 55: 285-305.
- Comaroff, John L. and Comaroff, Jean (1987). "The Madman and the Migrant: Work and Labor in the Historical Consciousness of a South African People". *American Ethnologist*, 14: 191-209.
- Delaney, Carol (1984). *Seed and Soil: Symbols of Procreation - Creation of a World (an Example from Turkey)*. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, University of Chicago.
- Delaney, Carol (1988). "Mortal Flow. Menstruation in Turkish Village Society". *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. (Ed. Thomas Buckley and Alma Gottlieb). Berkeley. University of California Press, 75-93.
- Delaney, Carol (1989). "Participant-Observation: The Razor's Edge". *Dialectical Anthropology*, 13(3): 291-300.
- Douglas, Mary (1978). *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fernea, R. and E. Fernea (1972). "Variation in Religious Observance among Islamic Women". *Scholars, Saints, and Sufis*. (Ed. Nikki R. Keddie). Berkeley: University of California Press, 185-401.
- Geertz, Clifford (1973). "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture". *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 3-30.
- Halman, Talat Sait (1985). "Big Town Blues: Peasants 'Abroad' in Turkish Literature". *Turkish Workers in Europe*. (Ed. İlhan Başgöz and Norman Furniss). Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 81-102.
- Haraway, Donna (1988). "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, 14(3): 575- 599.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1977). *Cultural Values and Population Action Programs: Turkey, Report Prepared for the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Matbaası.
- Kanross, lord (1965). *Ataturk: A Biography of Mustafa Kemal, Father of Modern Turkey*. New York: William Morrow & Co.
- Lazarus-Yafeh, Hava (1981). *Some Religious Aspects of Islam*. Leiden: E. J. Brill.

- Lewis, Bernard (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel (1973). "Techniques of the Body". *Economy and Society*, 2(1): 70-88.
- Nasr, Seyyed Hossein (1985). *Ideals and Realities of Islam*. London: George Allen and Unwin.
- Niebuhr, Richard (1984). "Pilgrims and Pioneers". *Parabola*, 9(3): 6-13.
- Ogbu, John (1980). "Anthropological Ethnography in Education: Some Methodological Issues, Limitations and Potentials". *Values, Inquiry and Education H Gedeonse*. (Ed. R. Koff, and J. Schwab). Los Angeles: University of California, 20-49.
- Ontnet, Sherry B. (1973). "On Key Symbols". *American Anthropologist*, 75: 1338-1346.
- Rolf, William (1985). "Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Haji". *Approaches to Islam in Religious Studies*. (Ed. Richard C. Martin). Tucson: University of Arizona Press, 78-86.
- Roosens, Eugeen (1981). "The Multicultural Nature of Contemporary Belgian Society: The Immigrant Community". *Conflict and Coexistence in Belgium*. (Ed. Arend Lijphart). Berkeley: University of California Press, 61-92.
- Rosaldo, Renato (1988). "Grief and the Headhunter's Rage: On the Cultural Force of the Emotions". *Text, Play and Story, 1983 American Ethnological Society Proceedings*. (Ed. Edward Bruner). Prospect Heights IL: Waveland Press, 178-195.
- Tapper, Nancy and Tapper, Richard (1987). "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam". *Man (n.s.)*, 22(1): 69-92.
- Toprak, Binnaz (1987). "The Religious Right". *Turkey in Transition: New Perspectives*. (Ed. Irvin C. Schick and Ertugrul Ahmet Tonak). Oxford: Oxford University Press, 278-235.
- Turner, Victor (1972-73). "The Center Out There: Pilgrim's Goal". *History of Religions*, 12: 191-230.
- Volkan, Vamik D. and Itzkowitz, Norman (1984). *The Immortal Atatürk: A Psychobiography*. Chicago: University of Chicago Press.



## MÜTEVAZI TEORİ\*

### Humble Theory

Dorothy NOYES

Çeviren: Tuğba AYDOĞAN\*

#### ÖZET

Folklorcular, büyük teori yerine mütevazı teoriyi benimseyerek kendi teori sıkıntılarını çözebilirler. Mütevazı teori, etnoloji ve uygulama tarafından haberdar edilerek bilgilendirir. O, yaşanmış deneyim ile varsayılan insan aklını aşan yasaların tam ortasındaki bölgede neden sorularından ziyade nasıl sorularını ele alır. Bu bölgede, disiplin ile ilgili mirasımızı geliştirebiliriz. Buna karşılık, teoriye neyin teoriden kaynaklandığını sunmaya ihtiyacımız var. Bu, kısmen indirgemecilik ile ilgili endişenizden kurtulmak anlamına geliyor. Düşünce, indirgemedir. Ancak mütevazı teori, tüm çalışmalarımızın etimolojik anlamda bir deneme olduğunu kabul eder: bir yorum denemesi, nasıl görüldüğünü anlamak için geçici bir çerçeve... Daha iyi bir alternatifin bulunmaması durumunda, Aydınlanma Projesi için söylenecek çok şey var. Bilim, onu anlamak için gerçekliği indirger, ancak aynı zamanda kendisini sürekli bir toplu düzeltme ve gözden geçirme sürecine açık bırakır.

**Anahtar Sözcükler:** Folklor, Mütevazı Teori, Büyük Teori, Uygulama, Etnoloji.

#### ABSTRACT

Folklorists can resolve their theory anxieties by embracing not grand but humble theory. Humble theory informs and is informed by ethnography and practice. It addresses how- rather than why-questions: the middle ground between lived experience and putative transcendent laws. In this zone we can build on our disciplinary legacy. Instead, we need to render unto theory what is due to theory. In part that means getting over our anxiety about reductionism. Thought is reduction. But humble theory recognizes that all our work is essay, in the etymological sense: a trying-out of interpretation, a provisional framing to see how it looks. In the absence of a better alternative, there is much to be said for the Enlightenment project. Science reduces reality in an effort to understand it but it also properly lays itself open to an ongoing process of collective correction and revision.

**Key Words:** Folklore, humble theory, big theory, application, ethnology.

\* Makale çevirisi için 15.07.2020 tarihinde Dorothy Noyes ve Indiana University Press'ten izin alınmıştır. Makalenin orijinal künyesi: Noyes, Dorothy (2008). "Humble Theory". *Journal of Folklore Research (JFR)*, Indiana University Press, 45(1): 37-43.

\* Doktora Öğrencisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD-Çanakkale. E-posta: xtbx88@gmail.com. *Orcid ID*: 0000-0003-1169-6245.

Kimileriniz, Örümcek Charlotte<sup>1</sup> tarafından önerilen “mütevazı” kelimesinin sözlük tanımını hatırlayacaktır: “gururlu olmayan ve yere yakın olan” (White, 1952). Tıpkı Charlotte’un bu sıfatı Domuz Wilbur’a uygun bulması gibi, belki de bu sıfatın arzuladığımız teori yapım türü ve folklorcular için uygun olduğunu kabul edebiliriz. Kızıl F’yi<sup>2</sup> göğsümüze takan bizler, belki gurur duyulacak bir durumda değiliz ve bence şimdilik utanmazlık geliştirmemizin daha iyi olacağıyla ilgili endişelenmeyi bırakmalıyız. Eğer bir şeyle iftihar ediyorsak, onun yere yakın olduğundan emin olmalıyız. Bu nedenle, büyük değil, mütevazı teori için bir talepte bulunuyorum.

Görünüşe göre tür ve topluluk gibi daha özerk konulara odaklanıyoruz, öğrencim Susan Hanson; folklorcuların bunları teorileştirme zahmetine girmeden sahada çalışma eğiliminde olduklarını savunuyor (2008 sonrası). Belki bu durum bir iftihar meselesi değil, bir aşağılık kompleksidir. Hanson’un folklorun temelini anlama itirazına geçmeden, folklorcuların yaşadığı tarihsel ve kurumsal zeminden ve bunun teorisel hedeflerimize nasıl yol gösterebileceğinden biraz bahsetmek istiyorum. Amerikan Folklor Derneği forumu için sorulan “Neden folklorlarda büyük bir teori yok?” sorusunun ardında iki sorun vardır: İlki, öne sürdüğüm gibi doğrudan statü kaygısıdır. F-kelimesinin damgalaması altında çalışıyoruz ve sürekli olarak onu açıklamak ya da onun yerine yeni örtmeceler icat etmek zorunda kalıyoruz. İkincisi ise, disiplinin acilen yeniden düzenlenmesi yerine damgalamadan kaçma arzusundan kaynaklandığından, başarısızlığa mahkûm oluyorlar.

Disipline saygı yeteneği ile ilgili ortak seferberliklere inancım sınırlıdır. Castiglione’dan Moliere’e, Moliere’den Bourdieu’ya herkesin bizlere söylediği gibi, sosyal ayırım arayışı kendisini zayıflatmaya mahkûmdur. Ayrıca bizlere, statü kaygısından dertli tek disiplin olmadığımızı da hatırlatmak isterim. İnsan aklını aşan bilgiye doğru giden hayal basamaklarında bizden çok daha yüksek bir alanı işgal eden siyaset bilimciler bile, uluslara-

---

<sup>1</sup>“Charlotte’s Web” isimli çocuk filminin kahramanıdır. Türkçeye “Minik Örümcek Şarlot” olarak çevrilen filmde, kar görmek isteyen fakat şansı çok az olan Wilbur ismindeki bir bahar domuzu ile örümcek Charlotte’un sihirli hikâyesi anlatılır. (Ç.N.)

<sup>2</sup> İfadenin orijinali “Scarlet F” olup f kelimesi, İngilizcede suçlu anlamına gelen “felon” kelimesinin kısaltmasıdır. TEDx konferanslarında eski suçlular, göğüslerine kızıl bir f harfi koyarak damgalandıklarını ve bu damgalamadan ömür boyu kurtulamadıklarını ifade eden konuşmalar yapmaktadır. (Ç.N.)

rası ilişkiler uzmanı Ned Lebow'un "fizik kıskançlığı"<sup>3</sup> olarak adlandırmaktan hoşlandığı şeyleri karakteristik olarak tecrübe ediyorlar. Yıllardır, uluslararası ilişkiler uzmanları ile etkileşimlerim sırasında, folklor kıskançlığından mustarip olanların az olmadığını keşfettim. Onların büyük teorileri Soğuk Savaş'ın sona ermesi gibi ihmal edilemez konuları öngörememişti, onlar da kendilerini yere daha yakın disiplinlere çektiler ve beklenmedik durumlara, daha yumuşak seslere, dil ve tarihin sınırlamalarına uyum sağladılar.

Aynı şekilde folklorcular, cennete giden bu merdivende altımızdaki ve üstümüzdeki aktörleri kıskanıyorlar. Sosyal hayatı yaratan ve onun formlarını ortak işgücü ile şekillendiren sanatçılar ve eylemciler, yere bizden daha yakınlar. Böyle bir amaçla, bu devrimin parazitleri değil, failleri ya da yaratıcı yazarları olmak için can atıyoruz.

Diğer tarafta teori kıskançlığına sahibiz. Söz konusu teori; genel anlamda sosyal bilimin büyük teorisi değil, edebi çalışmaların ve felsefenin yüksek teorisidir. Aslında ikincisinin daha fazla cazibesi var, ayrıca folklorculara daha hatırlatıcı olabilir çünkü romantik ya da dünya yaratma tutkularında bizim çalıştığımız birincil sembolik sistemleri taklit eder<sup>4</sup>. Bazen tırmanma halatlarımızı fırlatır ve kendimizi acı verici bir şekilde sosyal deneyimin zemininden yükseklerle çekeriz. Örneğin post-yapısalcılık çoğu kez ayak basacak güvenli bir temel bulmaktansa uçurumdan bir iplikle asılıdır. Bize, bu yokuştaki ya da daha iyi ifadeyle ortadaki tarihsel konumumuzu hatırlatmak isterim. Folklorcu, karakteristik olarak bir taşra aydınıdır ve bu mevkiinin herhangi bir cazibesi olmasa da düşündüğümüzden daha önemlidir.

Ulus devlet, yerel gerçeklikleri ve kapsayıcı düzeni canlı bir bütüne ilave etmeye çalışan taşra aydınlarının emeği ile istikrarlı hale getirildi.

---

<sup>3</sup> İnsan doğasını matematik ve mantığın organize ettiği bir soyut model olarak algılama çabası olarak özetlenebilecek bir kavramdır. (Ç.N.)

<sup>4</sup> Elbette bu sembolik sistemler, gerçeği özetlemek ve açıklığa kavuşturmaktan ziyade mecaz gerektiren yerel teori biçimleridir. Charles Briggs'in Amerikan Folklor Derneği tartışmasında işaret ettiği gibi, yerel teori bu forumdaki masamızdaki boş sandalyeydi. Yerel teori, "Sermaye-T Teorisi"yle düşündüğümüzden daha derinlemesine bağlantılıdır. Elbette sömürgecilik sonrası çalışmalar, bilimsel çalışmalar ve diğer çalışma alanları; kültürsüz teorik formülasyonları bildiren Avrupa merkezli kategorileri fazlasıyla gözler önüne serdi. Fakat bu ilişkinin olumlu bir yanı da var. Büyük teorinin o kadar sorunlu olmadığı pozitif bilimlerin çoğu, bu şekilde adlandırılmaya ve savunulmaya gerek duymaz, aksine düşüncelerinin şiirsel temellerini özgürce tanır ve mütevazı benzetmeden bilimsel keşfe doğru itici güç haline gelir (örn. Ziman, 1991). Eve daha yakın olan yeni kimlik temelli disiplinler, akademik teoriyi yerel teoriden inşa etmenin belirgin bir noktasını ortaya koymuştur (Roberts, 1991: 1).

Bugün, taşra aydınları küreselleşmeyle mücadele ediyor. Bu, cazibeler yaratan bir pozisyon; çeşitli tarihsel durumlarda Kızıl F'nin lekesinden dolayı bazı folklorcuların pes ettiği fakat aynı zamanda ne üstte ne de altta, yapıcı ve kritik fırsatlar sunan bir pozisyon. Bizlerin, orta konumun bu kararsızlığıyla yaşamayı öğrenmeye ihtiyacı var.

Karşılaştığımız ikinci konu, kendilerine folklorcu diyen insanlar için dünyadaki yararlı çalışmaları ayrıntılarıyla planlama ihtiyacıdır. Burada yapılması gereken bir şey olduğunu hissediyorum. Bunu açıklamama izin verin; disiplinle ilgili hayatımızın bu aşamasında büyük teori kavramını bizim için yararlı hatta hiç doğru bulmasam da, folklorcular için bu teoriyi tamamen reddetmiyorum. Bilakis onunla olan doğru ilişkimizi tanımlamaya çalışıyorum.

İlk olarak, folklor ile ilgili uygulamanın zorunlu karmaşasını tanımamız gerekir. Eğer eski bir Episkopalyan'a müsaade ederseniz, folklor; üç kişinin (etnograf, uygulayıcı ve teorisyen) bölünemez olduğu bir bütündür. Bu alan, güçlü bir şekilde temellendirilmiş, ayrıntıların etraflı etnografisi olmadan teorileştirilemez. Bu alanın, F kelimesini ve diğer kötü damgaları yaratan toplumsal süreçleri anlamaya ve değiştirmeye çalışma sorumluluğundan başka bir amacı yoktur. Dünyadaki uygulamalar teori olmadan, araçlarını ve amaçlarını açığa kavuşturmak ve onların çabalarını toplu hale getirmek için kalıcı bir etkinliğe sahip değiller. Etnograf, uygulayıcı ve teorisyenler; karşılıklı olarak bağımlı ve yapıcıdırlar. Onlar, tekil folklorcunun bedenlerinde farklı unvanlarda yaşarlar. Fakat bizler, bu durumu unutmaya meyilliyiz ve çoğu kez bu üç görev arasındaki farkları sıkça ahlaki hale getiriyoruz çünkü bizleri, tarihsel olarak; arşiv, kamusal uygulama ve akademik program olmak üzere üç farklı kurumdan haberdar etmişler. Bu kurumlara yerleştirilen bizler, onların yerel düzenlerini edindik fakat çıkarlarımızın nerede olduğunu bilemedik. Ancak bu üç işçiden herhangi biri ihmal edildiğinde, disiplin zarar görür. Bilimin ve tarafsızlığın cazibeleri bizi hem temellendirilmiş anlayışlardan hem de sosyal adalet arayışından acı verici bir şekilde koparttığı şu anda, teori üzerindeki daha önceleri olan aşırı vurguya karşı uzun bir tepki sürecinin sonundayız. Etnografya ve uygulamaya yapılan onarılmış bir odaklanma, son derece gelişmiş etnografya ve daha başarılı uygulamalarla sonuçlandı. Ancak bu alan, bir durum ve diğeri arasındaki entelektüel bağlantıların nasıl çizileceğini bilmeyerek bir parçalanma bedeli ödedi. Bu parçalanma sadece teoriyi fakirleştirmekle kalmazdı, aynı zamanda etnografik özellikleri anlama ve pratik kurtuluşun sonlarına doğru koalisyonlar oluşturma yeteneğimizi de azalttı.

Buna karşılık, teoriye neyin teoriden kaynaklandığını sunmaya ihtiyacımız var. Bu, kısmen indirgemecilik ile ilgili endişenizden kurtulmak anlamına geliyor. Düşünce, indirgemedir. Ancak mütevazı teori, tüm çalışmalarımızın etimolojik anlamda bir deneme olduğunu kabul eder: bir yorum denemesi, nasıl görüldüğünü anlamak için geçici bir çerçeve... Daha iyi bir alternatifin bulunmaması durumunda, Aydınlanma Projesi için söylenecek çok şey var. Bilim, onu anlamak için gerçekliği indirger, ancak aynı zamanda kendisini sürekli bir toplu düzeltme ve gözden geçirme sürecine açık bırakır. Geleneksel uygulamaya dönüştürülen bilim çoğu zaman kendi ideallerine ulaşamamış olsa da, onun otoritesi çeşitli baskı türlerini meşrulaştırmaktadır. Her şeye rağmen, bilimin kendi ideolojisinin bize bu eleştiriyi yapmamız için araçlar sağladığını ve farzı muhal evrim teorisi ile akıllı tasarım arasında düzenlemeye açıklık konusunda hala niteliksel bir fark olduğunu kabul edebiliriz.

Teoriyi, mütevazı bir ruhla yeniden kazanmamızı isterken, büyük teoriyi arayacak kadar ileriye gitmezdim. Büyük teori kendisi için büyük nesnelere inşa eder: insan ve toplum doğası gibi. Folklor; sosyoloji, psikoloji veya antropoloji ile rekabete girebilecek kaynaklara sahip değildir. Tarihimiz bize yetiştirmek için onlara nazaran daha küçük ama kısır olmayan bir bahçe verdi.

Bizim, hakkında düşünülecek Kızıl F'miz var. Tarih boyunca folklor olarak etiketlenmiş bu formlar ve uygulamalar, ona ad veren kimselerden çok farklı ve uzak kültürel dünyalarda yer almaz. Folklor, dışarıya süpürülmüş fakat kolaylıkla bertaraf edilmemiş bir kalıntı olarak, çağdaşlığın samimi bir parçasıdır. Dell Hymes ve diğerleri kurucuların reddettiği bu taşın beşeri bilimlerin temel taşı olması gerektiğini uzun zamandır savunuyorlar<sup>5</sup>. Bu amaç doğrultusunda çalışmamamız için hiçbir neden yok ancak biz, mevcut uygulama sınırlılıklarımızı tanımak zorundayız. Folklor aynı zamanda akademinin samimi bir parçasıdır. Biz oradayız, bir yere gitmiyoruz ve meslektaşlarımızı rahatsız etmeye devam edeceğiz. Bu iyi bir şey olabilir; yakın zamanda dünyayı folklor için kurtaracak bilim adamlarından ordularımız olmayacak. Kalıntıyla, mevcut olanla ve arada olanla uğraşmak, bir kaçımızın onunla meşgul olması için bizlere yeterince zemin sağlıyor.

---

<sup>5</sup> Bu benzetme, 2005 yılında Amerikan Folklor Derneği'nin yıllık toplantısının açılış törenindeki performanslarında kendileriyle uygun bir şekilde adlandırılmış hip-hop grubu The Remnant tarafından hatırlatılmıştır.

Disiplin alanımızdaki dış kısıtlamaların yanı sıra, yerli düşünce tarihimiz bize üzerine inşa edeceğimiz sınırlı ama verimli bir altyapı sağlıyor. Amerikan Folklor Derneği'nin, dönemin büyük teorisi olan ve aynı zamanda kültürel ve sosyal farkı izah etmek için yanlışlıkla geliştirilen evrimsel biyolojiye bir direniş eylemi olarak kurulduğunu unutmamalıyız. Franz Boas'ın mesajı, antropologların olayları gerçekleşmeden teorileştirmeliydi; Sherlock Holmes'un dediği gibi, onlar kültürel durumların ayrıntılarını nasıl okuyacaklarını henüz bilmiyorlardı. William Wells Newell bilinçli olarak Francis James Child ve Franz Boas'ı bir araya getirdi; biri daha sonraları kültürel evrimin zirvesi olarak meşhur olan İngiliz stokunu göz önüne alıyordu, diğeri ise antropologlar tarafından basamağın altındaki vahşiler olarak görülen Amerikan yerlilerini göz önüne alıyordu. Newell; bu grupların her ikisinin de ifadelerini Alman filolojik yönteminin ortak merceği altına koyarak (Richard Bauman'ın bu konudaki tartışmaya katkısına bakınız) ve bu iki grubu yeni göçmenler ve bir zamanlar köleleştirilmiş Afrikalılar ile birlikte Amerikan Folklor Derneği'nin incelemesi gereken konular olarak belirleyerek, büyük teorisin ayrı ayrı ortaya koyduğu insanların ortak geçmişleri ve ortak tarihselliği üzerinde ısrar ediyordu. Böylece alanımız Jason Baird Jackson'ın "Amerikancıların teorisel alçakgönüllülük eğilimi, gerçek yer ve zamanlardaki tarih ve etnografyanın karmaşıklığının idrakine dayanır" dediği şeyin başlangıcındaydı (2004: 202). Bu, 1974 yılında Dell Hymes'in başkanlık söylevinin bize şiddetle hatırlattığı gibi, kullanılabilir bir geçmiştir (1975)<sup>6</sup>.

Şimdi, büyük teoriyi inşa etmekten ziyade onu eleştirmek için daha donanımlıyız. Ancak aynı zamanda, büyük teori ve yerel yorum arasındaki bu orta bölgenin üzerine eğilmeye devam edebiliriz<sup>7</sup>. Performans teorisi; sık sık söylendiği gibi sadece bir yöntemdir, ancak bu yöntem bizi teoriye götürür. Biz tanımlama eyleminde düşünmeye, karşılaştırma eyleminde ayrıntılara bakmaya başlıyoruz. Durumlar arasında hareket etmemizi sağlayan analitik bir kelime dağarcığına ihtiyacımız var.

---

<sup>6</sup> Doğal olarak bu, tüm köken mitleri gibi şu şekilde ele alınmalıdır: Retorik olarak yararlı fakat zor ayrıntılar tarafından ipoteklenmiş. John W. Roberts'ın Newell'i bu konuda daha yakından okuması, Amerikan folklorun Avrupalıların milliyetçiliğinden ya da antropologların evrimsel ırkçılığından düşündüğümüz kadar daha özgür olmadığını gözler önüne seriyor. Fakat tüm iyi anayasalar gibi, Newell'in Amerikan Folklor Derneği için ilk programı, kendi tarihsel sınırlarının nihayetinde aşılması için bir taslak sunmaktı.

<sup>7</sup> Gary Alan Fine tartışmada, Robert K. Merton'un "orta menzilli teori"sine dikkat çekmiştir.

Yerel olandan insan aklını aşan anlama sıçrama yapamayız zira siyaset bilimci arkadaşlarım diğer yöne düşmeye çalışırken ters sorunla karşılaşılıyorlar. Alanımıza uygun sorular basamağın ortasında. Bunlar, toplumdaki formların yaşamı ile ilgili “neden” soruları değil “nasıl” sorularıdır. Bunlar; aktarma, performans ve farklılaşma gibi bizim eski konularımızdır. Formlar, zaman ve mekânda nasıl hareket eder ve tanınabilir kalır? Belirli bir durumda tekrar tekrar etkileşime giren insanlar ortak formları nasıl oluşturur ve bu formlar yapıcılarını üzerinde nasıl tekrar çalışır? Form sesle nasıl işaretlenir? Onu, halk olarak mı, Cajun olarak mı, bizim olarak mı yoksa diğerlerinin olarak mı kabul edebiliriz? Son yıllarda kötü bir şekilde ihmal ettiğimiz bu zeminde iki yüzyıllık bir irfanımız var. Mütevazı olabilir, ama orada bir yerimiz var ve kurtuluş için yıldızlara (kozmetik veya akademik) bakmaya gerek yok.

### **Kaynakça**

- Hanson, Susan (2008). *Forthcoming Lyric Suburbia: Performing Community in Worthington, Ohio*. Ph.D. diss. Columbus: The Ohio State University.
- Hymes, Dell (1975). “Folklore’s Nature and the Sun’s Myth”. *Journal of American Folklore*, 88: 345-369.
- Jackson, Jason Baird (2004). “Recontextualizing Revitalization: Cosmology and Cultural Stability in the Adoption of Peyotism among the Yuchi”. *Reassessing Revitalization: Perspectives from North America and the Pacific Islands*. (Ed. Michael Harkin). Lincoln: University of Nebraska Press, 183-205.
- Roberts, John W. (1999). “...Hidden Right Out in the Open: The Field of Folklore and the Problem of Invisibility”. *Journal of American Folklore*, 112/444: 119-139.
- White, E. B. (1952). *Charlotte’s Web*. New York: Harper.
- Ziman, John (1991). *Reliable Knowledge: An Exploration of the Grounds for Belief in Science*. Cambridge: Cambridge University Press.



## TÜRKMEN'İN ÜNLÜ ŞAİRLERİNDEN SEYDÎ'NİN ŞİİRLERİ

Poems of Seydî, One of the Famous Poets of Turkmen

Tahir AŞIROV\*

### ÖZET

Türkmenlerin düşünce, dil ve edebiyat tarihinde Seydî'nin şiirlerinin, Mahtumkulu'nun şiirlerinden sonra hususi bir yeri bulunmaktadır. Sovyet Türkmenistanı'nda Seydî ve şiirleri üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların içinde ilk ve belki de en önemlisi, Abdülhakim Gulmuhammedov'un 1926 yılında Aşkabat'ta "Türkmeniň Adlı Goşgıçılarında Seydinin Goşguları" [Türkmen'in Ünlü Şairlerinden Seydî'nin Şiirleri] adıyla yayımladığı eserdir. Bu çalışma, Seydî'nin "Seydî'nin Goşguları" isimli eserinin usul-ı cedit yöntemiyle basılmış olma vasfını taşıması bakımından da değerlidir. Eseri yayına hazırlayan Gulmuhammedov, esere "Söz Başı" adı altında bir giriş yazmıştır. Bu girişte ilk olarak Seydî'ye kadar gelen Türk halklarının dilleri konusu ve Seydî'nin hayatı ve şiirleri hakkında bilgi vermektedir. Bu eser bağlamında Sovyet Türkmenistanı'nda tartışmaların ortaya çıktığını da görmek mümkündür. Gulmuhammedov'un yayına hazırladığı "Türkmeniň Adlı Goşgıçılarında Seydinin Goşguları", diğer Türk halklarında olduğu gibi Türkmen dili ve düşüncesinde de ayrı bir öneme sahip olmuştur. Yazıda, Gulmuhammedov tarafından 1926 yılında Aşkabat'ta Seyitnazar Seydî'nin "Türkmeniň Adlı Goşgıçılarında Seydî'nin Goşguları" adıyla usul-i cedit alfabesiyle yayımlanan eser tanıtılmış ve değerlendirilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Türkmenistan, Seyitnazar Seydi, Gulmuhammedov, Edebiyat, Şiir.

### ABSTRACT

Seydi's poems occupy a special place in the history of thought, language and literature of Turkmens after the poems of Makhtumkulu. There are also different studies about this work in the Soviet Turkmenistan. The most important one is Seyitnazar Seydi's "Turkmening Adli Goshgichilarında Seydinin Goshguları, which is the first edition of the work in Cedit alphabet, published by Abdulkerim Gulmuhammedov in Asghabat, 1926. The editor, A. Gulmuhammedov started the introduction part with the Prologue (also called Söz başı in Turkmen) that reveals the subjects of Turkic people's language until Seyitnaza Seydi's period. Moreover, of the in introduction part gives the information about his life and works. Gulmu-

\* Dr. Öğr. Üyesi. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Zonguldak/Türkiye. E-posta: tahirashirov@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-9684-0834.





hammedov, who prepared the work for publication, wrote an entry in front of the work under the name of “Head of the Word”. In this introduction, he first gives information about the languages of Turkish peoples who came to Seydî and the life and poems of Seyd. In this context, it is possible to see that debates have occurred in Soviet Turkmenistan. *Türkmening Adlı Goshgıçılarında Seydi'nin Goshguları* edited by Gulmuhammedov has the most important place in the history of Turkmen Language. This study tries to reveal the importance of Seyitnazar Seydî's *Türkmening Adlı Goshgıçılarında Seydinin Goshguları*, which was published by Gulmuhammedov in 1926, Ashgabat in Cedit alphabet, during the history of Turkmen language and idea.

**Key Words:** Turkmenistan, Seyitnazar Seydi, Gulmuhammedov, Literature, Poetry.

Seydî (1926). *Türkmenin Adlı Goşgıçılarında Seydî'nin Goşguları*. (Tapıp Toplap Yazuvçı: A. Gulmuhammedov). Poltoratsk [Aşkabat]: Türkmenistan Dövlet Neşriyatı, 48 sayfa.

İstanbul Darülfünun mezunu ve Enver Paşa'nın Türkistan'ın Kerki kolbaşlarından Abdulhekim Gulmuhammedov'un (1885-1931), Türkmen dili, edebiyatı, tarihi, kültürü, matbuatı üzerine yaptığı çalışmalarının Türkmen düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır (Aşirov, 2019a: 365-370; Aşirov ve Albayrak, 2020a: 106-115; Aşirov ve Arıcan, 2020: 101-114). Gulmuhammedov, 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan ünlü Türkmen şairi Seyitnazar Seydî'nin (1775-1836) şiirlerini yazmalardan derleyerek “Türkmenin Adlı Goşgıçılarında Seydî'nin Goşguları” [Türkmen'in Ünlü Şairlerinden Seydî'nin Şiirleri] adıyla 1926 yılında Aşkabat'ta yayınlamıştır.

19. yüzyılın Türkmen edebiyatının klasik şairlerinden biri olan Seydî'nin gerçek adı Seyitnazar'dır. Seydî ise onun edebî mahlasıdır (Gariyev, 1977: 79). Türkmen dilinin ihyası yönünde çalışmalar yapan Gulmuhammedov, Sovyet Türkmenistanı'nda Seydî'nin tanınmasıyla ilgili önemli çalışma yapmıştır. Nitekim Gulmuhammedov, Seydî'nin “Türkmenin Adlı Goşgıçılarında Seydî'nin Goşguları” adlı derlemesine, “Söz Başı” başlıklı bir giriş yazısını (1926: 5-10) 15 Eylül 1925 yılında Aşkabat'ta kaleme almıştır. Gulmuhammedov girişte, eserin içeriği ile birlikte Türk dilinin tarihini irdelemektedir. Türklerin devlet kurmalarına rağmen Arapça ve Farsça yazmaya devam ettiklerini belirtmektedir. Bu dillerin kullanılmasında ilk neden Türklerin İslam dinini kabul etmeleri, ikinci neden Orta Çağ'da o dillerin ilim alanında yaygın olmasıdır. Bu durum, Selçuklular devleti zamanında da Farsçanın yaygın olduğunu ifade etmektedir. Ancak Nadir Şah döneminde durumun değiştiğini belirtmektedir: “... Türkmen'in Avşar uruğundan olan ‘Nadir’ tarafından bir Türkmen hükümeti kurulduktan sonra ah-

vali tamamen farklı görüyoruz” (1926: 6). Bundan sonra Türkmen dilinin ve edebiyatının ilerlemeye başladığını belirtmektedir: “Bugünden başlayıp arı Türkmen dilinde yazılan kitaplar ve saf Türkmen dilinde şiirler yazan halk şairleri ortaya çıkmış ve kısa zamanda çokça Türkmen edebiyatı oluşturulmuştur” (1926: 6). Gulmuhammedov, 1925 yılında Aşkabat’ta yayınladığı Emir Ali Şir Nevâî’nin “Muhakemetü’l-Lugateyn” adlı eserine yazdığı girişinde de benzer düşünceleri serdetmiştir (Aşirov ve Albayrak, 2020b: 141-145). Yazar, bu dönemde klasik Türkmen şairlerinin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Gulmuhammedov, bu ortamda ortaya çıkan klasik Türkmen şairlerinin isimlerini şöyle zikretmektedir:

“[Dövletmammed] Azadî [1700-1760], Mahtumkulu [1733-1783], [Seyitnazar] Seydî [1768-1830], [Gurbandurdı] Zeliî [1800-1852], [Memmetveli] Kemine [1770-1840], [Molla] Nepes [1810-1862], Şeydayî [1730-1800], [Abdürrahim] Zinharî [1791-1880], [Mırat] Talibî [1766-1848], [Allagulı] Allahî [1790-1870] ve diğerleri gibi büyük halk şairlerini görüyoruz” (1926: 7).

Aynı şekilde Gulmuhammedov, 1917 İnkılabından sonra Türkmen klasik şairlerinin şiirlerinin tanıtılması, yayınlanması açısından şartların oluştuğunu belirtmektedir. Bu bağlamda yazar, şair Seydî’nin şiirlerini ihtiva eden eseri yayına hazırladığını şöyle açıklamaktadır: “Biz ise bu kitapçıkta yukarıda adı geçen şairimiz Seydî’nin tozlanmış ve güvelenmiş el yazma şiirlerini toplayıp yazmayı düşünüyoruz.” (1926: 7). Yazar, Seydî’nin şiirlerini ihtiva eden eserin önüne şairin biyografisini koymanın gerekli olduğunu şöyle dile getirmektedir: “Bundan dolayı şiirlerini yazmaya girişmezden önce mezkûr şairimizin tercümeihâlini, kimliğini, hayatını da kısaca yazmayı uygun gördük.” (1926: 7).

Gulmuhammedov esere yazdığı girişte şair Seydî’nin hayatıyla ilgili bilgiye şöyle başlamaktadır: “Seydî, ihtiyarların söylediklerine ve de kendinin şiirlerinden anlaşıldığına göre Türkmenistan’ın Çarcev vilayetinin Karabeğavul etrafından olup, 12. miçe hicrinin (1183 civarlarında) sonrasında doğmuştur.” (1926: 7). Gulmuhammedov girişte, 1775 yılında doğmuş, 1836 yılında da vefat etmiş olduğu kabul edilen (Garrıyev, 1977: 83) Seyitnazar Seydî’nin hayatı, şiirleri ve onun dönemi hakkında açıklayıcı bilgi vermektedir. Seydî’nin hayatının çetin geçtiğini belirtmektedir (1926: 7-10). Son olarak yazar, şairin 62 yaşında vefat ettiğinde, geride gözü yaşlı babası Habip Hoca, annesi Gövherşat, kardeşi Orazbibi, eşi Hatice ve ondan Muhammedgılıç adlı oğlu kaldığını kaydetmektedir (1926: 9-10). S. A. Garrıyev’in editörlüğünde 1977 yılında yayınlanan “Türkmen Edebiyatının

Tarihi” [Türkmen Edebiyatının Tarihi] adlı eserde (1977: 79-119), Seyitnazar Seydî'nin hayatı ve şiirleri ile ilgili önemli bilgi verilmektedir.

Seydî'nin şiirleri, eserin 11-46 sayfaları arasında yer almaktadır. 1. Harap eder (11-12), 2. Başın bir bila bolar (12-13), 3. Hoş indi (13-14), 4. Menzedi (14-15), 5. ... Nirde Zalıma (16-18), 6. Galmaz (18-19), 7. Dövrän Ganımat (19-20), 8. Hatam İçen Dört Köpeldi (21-22), 9. Munı Muna Garmak Bile (22-23), 10. Garıpların Gözleri (23-24), 11. Dogan Gardaş Yat Bolar (25-26), 12. Elin Serdi Bilmedi (26-27), 13. Tüpenin Sesi (27-29), 14. Dilene Menzär (29-30), 15. Mazanı bilir (30-31), 16. Eder (31-33), 17. Tapılmaz (33-36), 18. Hatica (36-37), 19. Názli Dilber (38-39), 20. Billerin (39-40), 21. Sazlarım Galdı (40-42), 22. Göz Bolar (42-43), 23. Kısmatım (44-46).

Gulmuhammedov eserin sonunda “Anlatma” [Açıklama] başlığı altında, Seydî'nin şiirlerinin toplanması, diğer bir ifade ile kaynakça hakkında bilgi vermektedir. Bu başlığı ikiye ayırmaktadır. İlk alt başlıkta Gulmuhammedov konuyla ilgili şöyle demektedir: “Şairimiz Seydî'nin tercümeihâlini yazdığım da faydalandığım yazıcılar ve Türkmen edebiyatının âşığı olarak öğrenen kimseler aşağıdaki gibidir” (1926: 47). İlk olarak Gulmuhammedov, “Üstadımız” dediği Hakberdi Mahdum'un eserinden faydalandığını şöyle dile getirmektedir: “... Üstadımız Hakberdi Mahdum'un çeşitli konular hakkında yazdığı ‘Beyaz’ adlı el yazma eserinden temelli olarak faydalandık” (1926: 47). İkinci olarak Molla Ali Halife'nin parça parça el yazmalarından da istifade ettiğini belirtmektedir. Üçüncü olarak Türkmenlerin Sarık uruğunu Abdul Kerim Han ve Ärdäne Bek isimlerindeki edebiyat aşığı kimselerin bilgilerinden çok faydalandığını ifade etmektedir (1926: 47).

Gulmuhammedov eserin sonuna eklediği “Anlatma” [Açıklama] başlığının ikinci kısmında ise, Seydî'nin şiirleri ile ilgili değerlendirme yapmaktadır: “Bu derleyip topladığımız şiir ve gazellerden yola çıkarak elbette Seydî gibi Türkmenler arasında çok meşhur olan büyük bir şairin şiirlerinin tamamı budur, demek mümkün değildir. Ancak bizim kısa bir zaman içinde toplayabildiğimiz bu kadardır. Durum elverdiğince yine toplayıp ikinci basımında daha kâmil bir şekilde yayınlarız diye umut ediyoruz.” (1926: 47-48). Ayrıca eserin sonunda Seydî'nin şiirlerini matbaada basıma hazırlayan 15 kişinin isimleri, “Kursın mugallımı Hüseyin Agayef” [Okulun öğretmeni Hüseyin Ağayev] imzasıyla zikredilmiştir (1926: 48).

Gulmuhammedov'un Seydî'nin şiirlerini ihtiva eden “Türkmenin Adlı Goşgıclarından Seydî'nin Goşguları” [Türkmen'in Ünlü Şairlerinden Seydî'nin Şiirleri] isimli derlemesi, Türkmen edebiyatı tarihinde önemli bir

çalışma olarak kabul edilmektedir. Nitekim Okıcı adlı bir yazar, “Seydî’ni Nâ Tüysli Düşünmeli” [Seydî’yi Nasıl Anlamalı] adıyla Gulmuhammedov’un Seydî’nin şiirlerini derleyerek yayınladığı eser bağlamında şair hakkında değerlendirme yapmaktadır. Bu makaleye Muhammet Geldiyev’in (1889-1931), “Seydi Kim-di” [Seydî Kim idi] isimli eleştirel bir yazı yazmasıyla edebî eleştiri başlamıştır. Geldiyev ile Okıcı arasında cereyan eden eleştiriler, Sovyet Türkmenistan’ında şair Seydî bağlamında ortaya çıkan ilk eleştiri olarak kabul edilebilir (Aşirov, 2019: 21-29).

Aynı şekilde Gulmuhammedov’un Seydî’nin şiirlerini ihtiva eden eseri yayınlamasıyla Türkmenistan’da Seydî’nin hayatı ve şiirleri üzerine çalışmalar başlamıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Seydi (1940). *Saylanan Goşgular*. (Haz. Ahundov Gürgenli). Aşkabat. Seydi (1942). Karpov, G. İ. (1945). “Materialı k İzüçeniye Epohi Seydi i Zelili”. *Sovet Edebiyatı*. No 3.; *Vatançı Şahir Seydi*. (Haz. Baymuhammet Garriyev). Aşkabat.; Seydi. (1948). *Saylanan Eserler*. (Haz. Baymuhammet Garriyev). Aşkabat.; Seydi. (1955). *Saylanan Eserler*. (Haz. Kayum Cumayev). Aşkabat.; Seydi. (1959). *Saylanan Eserler*. Aşkabat.; Pomma, H. (1962). *Seydi Hakında Söhbət*. Aşkabat.; Garriyev, M. (1962). *Seydi: Ömri ve Döredijiligi*. Aşkabat.; Seydi. (1976). *Saylanan Eserler*. (Haz. K. Cumayev, B. Garriyev, S. Durdiyev). Aşkabat.: *Vatançı Şahir Seydi* (makalalar yığındısı). (Haz. A. Garriyev, Ş. Gandimov, M. Çariyev). Aşkabat: İlim neşiriyatı.; Garriyev, M. (1977). *Seydi: Ömri ve Döredijiligi*. Aşkabat. İlim neşiriyatı; Seydi, S. (1991). *Goşgular*. Aşkabat: Turan neşiriyatı.

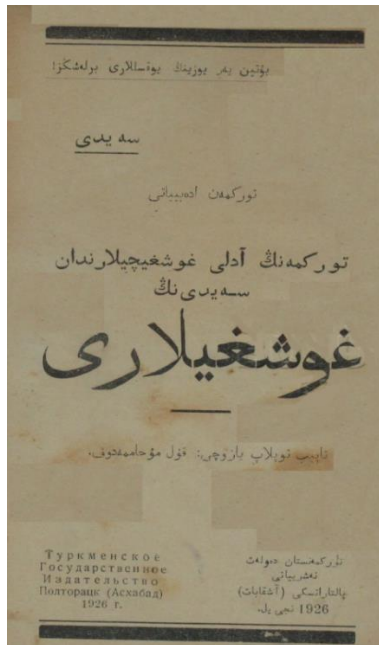
Gulmuhammedov’un Seydî’nin şiirlerinin ihtiva eden eseri, 20. yüzyılın 20-30’lu yıllarında Türkmen edebiyatını, özellikle Türkmen şairi Seyitnazar Seydî’nin hayatını ve şiirlerini içine alan önemli bir kaynaktır. Seydî’nin hayatı ve şiirleri, Türkmen edebiyatı tarihi açısından değerlidir. Ayrıca bu eserin ihtiva ettiği şiirler, sonraki yayınlara göre kendine özgü yanı bulunmaktadır. Nitekim Türkmen geleneğine bağlı kitaptaki adı geçen şiirlerin, Sovyetler Birliği’nin sonraki döneminde Türkmenistan’da yayınlanan eserlere kıyasla daha özgün olduğunu görmek mümkündür. Bu bakımdan Gulmuhammedov’un Seydî’nin şiirlerini derleyen eserinin Türk dünyası açısından değerli bir yapıt olduğu söylenebilir.

### **Kaynakça**

Aşirov, Tahir (2019a). “A. Gulmuhammedov (1885-1931)’un Türk Kurultayı ve Türklük Bilimine Bakışı”. *A.Y.Ü. VIII. Uluslararası Türkoloji Kongresi*. (8-10 Ekim 2019). Türkistan/İstanbul, 365-370.

- Aşirov, Tahir (2019b). “Sovyet Dönemi Türkmenistan’ında Eleştirel Düşün-  
cenin Tarihi: M. Geldiyev (1889-1931) Örneği”. *AYÜ Türkolo-  
gija/Türkoloji Dergisi*. 5(97): 21-29.
- Aşirov, Tahir ve Albayrak, Çağdaş (2020a). “Sovyet Türkmenistanı’nın İlk  
Yıllarında Edebî Eleştirisi – A. Gulmuhammedov ile H. Şahberdiyev Eleş-  
tirileri Bağlamında-”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat  
Fakültesi Dergisi*, 3(1): 106-115.
- Aşirov, Tahir ve Albayrak, Çağdaş (2020b). “Emir Ali Şir Nevaî. (1925).  
Muhakemetü’l-Lugateyn. (Haz. Abdülhakim Gulmuhammedov).  
Poltoratski [Aşkabat]: Türkmenistan Devlet Neşriyatı. 90 s.”. *Ulusla-  
rarası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRKLAD)*, 4(1): 141-145.
- Aşirov, Tahir ve Arıcan, Osman (2020). “A. Gulmuhammedov’a (1885-  
1931) Göre Türkistan’da Milli Matbuat”. *Turkuaz Uluslararası Türk  
Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 1(1): 101-114.
- Gariyev, S. A. (ed.) (1977). *Türkmen Edebiyatının Tarihi*, III. tom. I. kitap.  
Aşkabat: İlim neşriyatı.
- Seydî, (1926). *Türkmenin Adlı Goşgıçılarında Seydî'nin Goşguları*. (Tapıp  
Toplap Yazuvçı. A. Gulmuhammedov). Poltoratsk [Aşkabat]: Türk-  
menistan Dövlet Neşriyatı.

## Ekler



Görsel 1. Kitap Kapağı (Aşirov Arşivi)

## KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Kültür Araştırmaları Dergisi 2018 yılında Türkiye merkezli yayın hayatına başlamış bir dergidir. Kültür Araştırmaları Dergisi folklor, dil, tarih, edebiyat, antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji gibi kültür bilimleri ile ilgili bilimsel makaleler, çeviriler, tanıtma/eleştiri yazıları gibi çalışmalara yer veren; “dergipark” üzerinden açık erişim şeklinde, mart, haziran, eylül ve aralık aylarında olmak üzere üç aylık periyotlarla yılda dört kez yayınlanan bilimsel hakemli bir dergidir. Dergide yayınlanan her makale okuyucularına, gayri-ticari olmak koşuluyla okuma, indirme, kopyalama, dağıtma, basma, arama ya da tam metinlerine bağlantı yapma izni vermektedir. Kültür Araştırmaları Dergisi, kültüre yönelik çalışma yapan disiplinlerin araştırma alanına giren konularla ilgili güncel bilgi ve bulguların ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel bir ortamda tartışılmasına katkıda bulunmayı; akademisyenler, araştırmacılar ve lisansüstü öğrenciler odağında bilimsel ve etik ilkelerle uyumlu nitelikli bir akademik yayın platformu olmayı amaçlamaktadır. Kültür Araştırmaları Dergisi, folklor, dil, tarih, edebiyat, antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji gibi kültür bilimleri ile ilgili disiplinlerde bilimsel makaleler, çeviriler, tanıtma/eleştiri yazılarını kapsamaktadır.

### ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Kültür Araştırmaları Dergisi'nin yayın süreçleri, bilginin bilimsel yöntemle yansız biçimde üretilmesi, geliştirilmesi ve paylaşılmasına dayanır. Hakemli makaleler, bilimsel yöntemin uygulanmasını, yansızlığı sağlayan çalışmalardır. Bilimsel üretimin gerçekleştirilmesinde yayın sürecinin tüm bileşenlerinin; yayıncı, editörler, yazarlar, hakemler ve okuyucuların etik ilkelere uymaları gerekir. Bu kapsamda Kültür Araştırmaları Dergisi'nin yayın etiği ile açık erişim politikası da, Yayın Etiği Komitesi'nin (Committee on Publication Ethics, COPE) açık erişimde yayınladığı kılavuzlar ve politikalar doğrultusunda (Örneğin “Yayın Etiği Komitesi (COPE) Davranış Kuralları ve Dergi Editörleri İçin En İyi Uygulama Kılavuzları; “Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors” ve “COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors”) yayın sürecinin tüm bileşenlerinin etik ilkelere uymasını gerektirmektedir. Makalelerde kullanılan verilerin manipüle edilmesi, çarpıtılması ve uydurma verilerin kullanılması gibi durumlar tespit edilirse, makale yazarının çalıştığı kuruma bu durum resmi yollardan bildirilecek ve makale reddedilecektir. Dergimiz, editöryal kurul ve/veya hakemler tarafından verilen cevaplara göre yazarlardan analiz sonuçlarına ilişkin çıktı dosyalarını isteme hakkına sahiptir.

### Yayın Kurulu İçin Etik İlkeler

1. Kültür Araştırmaları Dergisi'ne başvurusu yapılan her makaleden, hatta yayımlanmasından sonraki tüm süreçlerinden derginin Yayın Kurulu sorumludur. Bu sorumluluk, dergiyle ilgili konularda verilen kararlarda yalnızca kamu yararını düşünerek; kişisel kazancı düşünmeden, bağımsız olarak karar vermeyi gerektirir. Yayıncı ve Yayın Kurulu arasındaki ilişki bağımsızlık ilkesine dayanır, Yayın Kurulu'nun alacağı tüm kararlar yayıncıdan ve diğer kişi ve kuruluşlardan bağımsızdır.
2. Yayın Kurulu, dergiyi sürekli geliştirmeye, yayın niteliğini yükseltmeye çaba gösterir.
3. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesi ve uygulanmasını sağlar.
4. Yayın Kurulu, dergide yayınlanmış makale yazarlarının telif hakkını korur.

5. Yayın Kurulu, makale ve dergi yayım sürecinde fikri mülkiyet hakları, bilimsel-etik olmayan davranışlarla, intihalle, atıf çeteciliğiyle ilgili önlemleri almada sorumludur.
6. Yayın Kurulu, yazar(lar)ın bilgi gereksinimlerini içeren bir “Yazar Kılavuzu” hazırlar, gerektiğinde bu kılavuzu günceller.
7. Yayın Kurulu, hakemleri, yazar(lar)ı güdüleyici politikalar belirler.
8. Yayın Kurulu, her makalenin kayıtlarını, dergiyile ilgili yazışmaları elektronik ya da basılı olarak saklar.

### **Editör ve Yardımcı Editörler İçin Etik İlkeler**

1. Editörler, başvuru yazıların uygunluğuna ve yayınına karar verirken yazar veya yazarların ırkı, cinsiyeti, inancı, uyuğu gibi etkenlere göre değil derginin yayın politikasına ve bilimsel ilkelere göre karar verir.
2. Editörler, hakemlerin, yazarların, araştırmacı, uygulayıcı ve okuyucuların bilgi gereksinimlerini karşılamaya, gerektiğinde dönüt vermeye, yayın sürecinde düzeltme, açıklama gerektiren konularda açıklık ilkelerine göre davranmaya çaba gösterirler.
3. Editörler, makalelerin yayımlanmasına karar verirken, makalelerin özgün olmasına, bilimsel literatüre, okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılara katkı sağlamasına özen gösterirler. Editörler, makalelerle ilgili olumlu ya da olumsuz karar verirken, makalelerin özgün değeri, alana katkısı, araştırma yönteminin geçerli ve güvenilirliği, anlatımın açıklığı ile derginin amaç ve kapsamını göz önünde tutarlar.
4. Editörler, başvurusu yapılan makalelerin önemli sorunu olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına alır, olumlu hakem önerilerini göz önünde bulundurur.
5. Editörler, işlem basamaklarında gizliliği esas tutar ve kişisel bilgileri hakemler ve üçüncü kişiler ile paylaşamaz. Editörler, derginin yayın politikaları arasında bulunan kör hakemlik ve değerlendirme süreci politikalarını uygular, hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutar, her makalenin yansız ve süresi içinde değerlendirilmesini sağlarlar.
6. Editörler, makaleleri hakemlerin uzmanlık alanlarını dikkate alarak gönderir, değerlendirmelerin yansız ve bağımsız yapılmasını destekler. Editörler, makalenin yansız değerlendirilmesi için editörler, hakemler ve yazar(lar) arasındaki çıkar çatışması-çıkarcı birliği olup olmamasını göz önüne alırlar. Editörler, akademik görgü kurallarına uymayan ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellerler.
7. Editörler, hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması ve sürekli güncellenmesi için arayış içinde olurlar.
8. Editörler, dergi yayım süreçlerini yayın politikaları ve kılavuzlara uygun işletilmesini sağlar, süreçte görev alanları yayın politikaları konusundaki gelişmeler hakkında bilgilendirir.
9. Editörler, değerlendirilen makalelerdeki kişisel verilerin korunmasını sağlarlar; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korurlar.
10. Editörler; makalelerde insan ve hayvan haklarının korunmasına özen gösterirler, makalenin katılımcılarının açık onayının belgelendirilmesini önemserler, makalenin katılımcılarına ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalarda izinleri olmadığında makaleyi reddederler.
11. Editörler; görevi kötüye kullanmaya karşı önlem alırlar. Görevi kötüye kullanmaya yönelik şikayetler olduğunda, nesnel bir soruşturma yaparak, konuyla ilgili bulguları paylaşır.

12. Editörler, makalelerdeki hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirmelerin düzeltilmesini sağlarlar.

13. Editörler, yayınlanan makalelerin fikri mülkiyet hakkını korur, ihlal olması durumunda derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunurlar. Ayrıca yayımlanan makalelerin içeriğinin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi konusunda gerekli önlemleri alırlar; özgünlük-benzerlik denetimini yaparlar.

14. Editörler, dergide yer alan makalelerin etik ilkelere uygunluğunu denetler. Yayın Kurulu veya hakemler tarafından intihal, dilimleme, dublikasyon, sahte veri kullanımı, haksız yazarlık vb. etik ihlaller tespit edilirse editörlük süreci durdurulur ve gerekçesi bildirilmek suretiyle başvuru reddedilir. Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması süreçlerinden editörler birincil derecede sorumludur.

15. Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin sorumluluğundadır.

16. Editörler, dergide yayımlanan makalelere yönelik tutarlı eleştirileri dikkate alırlar, eleştirilen makalelerin yazar(lar)ına yanıt hakkı tanırırlar.

17. Editörler, dergiye iletilen şikayetleri inceler ve gerekli açıklamaları yaparlar.

### **Hakemler İçin Etik İlkeler**

1. Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmakta ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmakta birincil derecede sorumludurlar.

2. Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

3. Hakemler değerlendirdikleri çalışmalarla ilgili olarak ulaştıkları bilgi ve değerlendirme sonuçlarını üçüncü kişilerle paylaşamazlar. Hakemler dergi yayın politikası ve yazım kurallarına göre tarafsız, adil ve yapıcı olmak üzere çalışırlar.

4. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

5. Hakemlerin kendilerine gönderilen yazıyı belirtilen sürede değerlendirememeleri varsa veya kendilerine iletilen yazılarda kendilerini yetersiz hissetmelerini gerektiren bir durum söz konusu ise bu hususta editörleri bilgilendirmelidirler.

6. Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

7. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınılmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

### **Yazarlar İçin Etik İlkeler**

1. Dergiye gönderilen çalışmaların bilim alanına katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

2. Yazarlar dergiye gönderdikleri çalışmaların dergi yayın politikalarına, etik ve yazım kurallarına uymasında sorumludurlar.



3. Yazarlar çalışmalarında özgünlük, bilimsellik ve başka çalışmalara ait telif hakları gerektirecek verilerin kullanımı gibi hususlarda gerekli hassasiyeti göstermelidirler.
4. Dergiye gönderilen çalışma daha önce herhangi bir başka dergide yayınlanmamış/yayına kabul edilmemiş olmalıdır.
5. Çalışmalarda isimleri bulunan diğer yazarların araştırmacının tüm aşamalarında katkıları bulunduğundan emin olunmalıdır. Çalışmaya herhangi bir katkısı bulunmayan kişilerin yazar olarak çalışmaya eklenmesi bilimsel etiğe aykırı bir davranıştır.
6. Dergiye gönderilen çalışmaların atıf ve kaynak gösterimi hususları eksiksiz olmalıdır.
7. Hayvan, çevre ve insan üzerinde yapılan çalışmalarda, kişisel bilgilerin korunmasını gerektiren araştırmalarda Etik Kurul Belgesi talep edilir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar her ne kadar intihal taramasından geçirilecek olsa da, bu konudaki sorumluluk ve sonuçlar tamamen yazarın yükümlülüğündedir.
9. Dergiye gönderilecek her çalışmanın Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesine uygun olması yazarların sorumluluğundadır.

#### **Etik İkelere Uymayan Durumun Editöre Bildirilmesi**

Kültür Araştırmaları Dergisi'nde editörler, hakemler, yazarlar ile ilgili etik ilkelere uymayan bir davranış ya da değerlendirme sürecindeki, erken görünümdeki ya da yayımlanmış bir makale ilgili etik olmayan bir durumla karşılaşılması durumunda [kulturarastirmalaridergisi@gmail.com](mailto:kulturarastirmalaridergisi@gmail.com) adresine ileti yoluyla bildirilmesi gerekir.

#### **Etik Kurul Belgesi**

Kültür Araştırmaları Dergisi “yayın Etiği”, “araştırma Etiği” ve “yasal/özel izin belgesi alınması” ile ilgili uluslararası standartlara ve kurallara uygun yayın anlayışını benimsemiştir.

Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

1. Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
  2. İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
  3. İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
  4. Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
  5. Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar,
- Ayrıca;

Olgu sunumlarında “Aydınlatılmış onam formu”nun alındığının; başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve bu hususun belirtilmesi; kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.

2020 yılı öncesi araştırma verileri kullanılmış, yüksek lisans/doktora çalışmalarından üretilmiş (makalede belirtilmelidir), bir önceki yıl dergiye yayın başvurusunda bulunmuş, kabul edilmiş ama henüz yayımlanmamış makaleler için geriye dönük etik kurul izni gerekmemektedir.

Üniversite mensubu olmayan araştırmacılar da bölgelerinde bulunan Etik Kurullara başvurabilmektedir.

## YAYIN POLİTİKASI

1. Kùltür Araştırmaları Dergisi, TÜBİTAK Dergipark platformunda açık erişim şeklinde, Mart, Haziran, Eylùl ve Aralık aylarında olmak üzere üç aylık periyotlarla yılda dört sayı yayınlanan bilimsel hakemli bir dergidir. Yayın Kurulu kararıyla ek sayılar veya özel sayılar yayınlanabilir.
  2. Kùltür Araştırmaları Dergisi'nde, folklor, dil, tarih, edebiyat, antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji gibi kùltür bilimleri ile ilgili araştırma makaleleri, çeviriler, yayın tanıtma/eleştiri yazıları, editöre not türünden çalışmalara yer verilir.
  3. Kùltür Araştırmaları Dergisi'nin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
  4. Yayın Kurulu, gönderilen yazılarda düzeltme yapmak, yazıları yayınlamak ya da yayınlamamak hakkına sahiptir.
  5. Kùltür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanan yazıların içerikleriyle ilgili her türlü yasal sorumluluk yazarına aittir.
  6. Dergiye gönderilen yazılar, başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Tam metin halinde yayınlanmamış sözlü bildiriler veya tezden üretilmiş makaleler dipnotta bu durum açıklandığı sürece yayınlanabilir.
  7. Kùltür Araştırmaları Dergisi, açık erişim politikasını desteklemektedir. Dergide yayınlanan her makale okuyucularına, gayri-ticari olmak koşuluyla okuma, indirme, kopyalama, dağıtma, basma, arama ya da tam metinlerine bağlantı yapma izni vermektedir.
  8. Makalenin başında en az 150 en fazla 250 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet, 5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler; Türkçe ve İngilizce (ikincil dil) başlığa yer verilmelidir. Özet, çalışmanın kapsamı, amacı, yöntemi, etkileri ve sonuçları hakkında fikir verici mahiyette olmalıdır.
  9. Yazılar, <http://dergipark.gov.tr/kulturder> adresindeki "Makale Gönder" sekmesi üzerinden üye olunarak gönderilir. Aynı sayfadan üyelik girişi yapılarak hakem süreci takip edilebilir.
  10. Dergimize makale gönderen yazarların orcid.org adresinden ücretsiz üyelik yaparak temin edecekleri ORCID kimlik numaralarını makale metinleri ile birlikte editörlüğe iletmeleri gerekmektedir.
  11. Yazılar, belirtilen ilkelere uyumlu biçimde gönderilmelidir. Yayın ilkeleri ve yazım kurallarıyla uyumsuz biçimde gönderilen yazılar Yayın Kurulu incelemesi sonrasında reddedilir.
  12. Derginin her sayısında en fazla 25 makaleye verilmektedir. Yayın tanıtımı/kritiği ve çeviri türünde çalışmalarla birlikte en fazla 27 yazıya yer verilmektedir. Çeviri veya yayın tanıtma/eleştiri niteliği taşıyan yazılar araştırma makaleleri ile aynı değerlendirme sürecine tabi tutulmaz.
  13. Araştırma makaleleri özetler, grafikler, tablolar, görseller ve ekler dâhil olmak üzere en fazla 40 sayfa olmalıdır.
- Ücret Politikası:** Kùltür Araştırmaları Dergisi'nde başvuru, inceleme, okuma veya yayınlama ücreti adı altında yazar veya okuyuculardan şu an için herhangi bir ücret talep edilmemektedir.

**Makale Değerlendirme Süresi:** Makale değerlendirmeleri; ön kontrol, hakemlik ve düzenleme süreçleri dahil toplam 45 gün içinde sonuçlandırılır. Olumlu sonuçlanan makaleler yayınlanmak üzere sıraya alınır.

**Düzeltilme ve Geri Çekme Süreçleri:** Makaleler için hakemler düzeltme talep ettiklerinde yazarlar 10 gün içinde bu düzeltmeleri tamamlamalıdır. Ön kontrol aşamasında yazarlar istedikleri takdirde makalelerini geri çekebilir.

**Açık Erişim Politikası:** Kültür Araştırmaları Dergisi bilginin topluma ücretsiz olarak sunulmasının küresel bilgi paylaşımını artıracakı ilkesini benimsediğinden açık erişim politikasını desteklemektedir. Bilgiye erişimin ücretsiz olduğu dergimiz Budapeşte Açık Erişim Politikasını uygulamaktadır.

<https://www.budapestopenaccessinitiative.org/boai-10-translations/turkish-translation>

**Lisans Politikası:** Kültür Araştırmaları Dergisi Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilmez 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC ND) ile lisanslanmıştır. Bu lisans uyarınca dergide yayınlanan her eser okuyucularına gayri ticari olmak, atıf verilmek ve değiştirmemek koşullarıyla okuma, indirme, kopyalama, dağıtma, basma, arama ya da tam metinlerine bağlantı yapma izni vermektedir.

**Telif Hakları:** Makalelerin Kültür Araştırmaları Dergisi'ne gönderilmesi, yayımı için başvuru olarak kabul edilir. Yazarlar, başvuru sürecinde çalışmalarının telif haklarından feragat etmiş kabul edilirler. Bu durum başvuru sürecinde yazarlar tarafından onaylanan Telif Hakkı Devir Formu ile kabul edilmiş sayılır ve telif ücreti ödenmez. Telif Hakkı Devir Formu derginin sitesinde ilgili bağlantıda yer almaktadır. Yazarlar, makale yayın başvurusunda bulunurken bu formun imzalı-taranmış halini dergipark sistemine yüklemekle mükellefler.

### YAYIN DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Kültür Araştırmaları Dergisi'ne çalışmalarını göndermek isteyen yazarlar bütün başvuru işlemlerini dergimizin TÜBİTAK Dergipark sistemi üzerindeki <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> linkinden yapmalıdır. Dergimizde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Kör hakemlik, bilimsel çalışmaların en yüksek kalite ile yayınlanması için uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntem, bilimsel çalışmaların objektif bir şekilde değerlendirilme sürecinin temelini oluşturmaktadır ve birçok bilimsel dergi tarafından tercih edilmektedir. Bu bağlamda hakem görüşleri, Kültür Araştırmaları Dergisi'nin yayın kalitesinde belirleyici bir yere sahiptir. Kültür Araştırmaları Dergisi için gönderilen tüm çalışmalar kör hakemlik yoluyla en az iki hakeme iletilmektedir. Çalışmaların yazar ve hakem kimlikleri gizlenir.

**1. İlk Değerlendirme:** Kültür Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen çalışmalar ilk olarak editör tarafından derginin yayın politikaları, amaç ve kapsamına uygunluğunun değerlendirilmesi açısından Yayın Kurulunun o alanla ilgili iki üyesine iletilerek ilk değerlendirme başlatılır. Derginin amaç ve kapsamına uymayan, dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan, telif hakkı devir formu ve etik kurul belgesi (gerekliyse) eksik olan ve yayın politikalarını karşılamayan çalışmalar Yayın Kurulu üyelerinden gelen görüşe göre bu aşamada reddedilir. Reddedilen çalışmaların yazarları, gönderim tarihinden itibaren en geç on beş gün içerisinde bilgilendirilir. Editör, Yayın Kurulu'nun olumlu görüşlerini de alarak uygun

bulunan çalışmalar için değerlendirme sürecini başlatır. Editör, bu aşamada dergi yazım kurallarına göre makaleyi Şekil açısından inceler. Editör, düzeltilmesi gerekenler için makale yazarı ile iletişim kurarak talep edilen düzeltmeleri en geç 7 gün içerisinde göndermesini ister. Verilen sürede gönderilmeyen çalışmalar sistemden silinir. Editör ardından yazıları Turnitin veya Ithenticate intihal programları kullanarak yazıyı etik açıdan kontrol eder. Bu programlardan alınan sonuçlar, etik prensipler yönünden editöre yazı hakkında fikir vermesi için kullanılır. Uygun bulunan çalışmalar ise hakem atama sürecine alınır.

**2. Hakem Atama:** Hakem atama sürecinde editör, gizliliği sağlamak amacıyla yazı üzerinde yazar ya da yazarların kimlik bilgilerini silerek “yazı değerlendirme sürümü” adında bir dosya hazırlar. İçeriğine ve hakemlerin uzmanlık alanlarına göre çalışmalara hakem ataması yapılır. Çalışmayı inceleyen editör ve Yayın Kurulu, Kültür Araştırmaları Dergisi Danışma Kurulu’ndan veya Dergipark hakem havuzundan uzmanlık alanlarına göre en az iki hakem önerisinde bulunur. Çalışmanın değerlendirilmesi için iki hakem atanır. Editör, çalışmanın özetini içeren bilgilerle hakemlik davetlerini Dergipark üzerinden gönderir. Hakemler değerlendirdikleri çalışmalar hakkındaki hiçbir süreci ve belgeyi paylaşamazlar. Editör, bir alanda en az beş makale başvurusu yaptığı durumlarda alan editörü ataması yapabilir.

**3. Hakem Değerlendirme:** Hakemlerin davet tekliflerini cevaplaması için verilen süre 15 gündür. 15 gün içinde olumsuz yanıt alınan veya cevaplanmamış davetler iptal edilerek yayın kurulunun önerisiyle farklı hakemlere davet gönderilir. Hakemlik davetini kabul eden hakem için verilen süre 15 gündür. 15 gün içinde değerlendirmeyi tamamlamayan hakemler için 7 gün ek süre verilir. Yazarların, hakemlerden veya editörden gelen düzeltme önerilerini “düzeltme dosyaları” doğrultusunda 10 gün içerisinde tamamlaması zorunludur. Hakemler veya editör bir çalışmanın düzeltmelerini inceleyerek uygunluğuna karar verebileceği gibi gerekliyse birden çok defa düzeltme talep edebilir. İki hakemden biri makaleyi “yayınlanamaz” Şeklinde rapor ederse editör, yazıyı nc bir hakeme gönderir. nc hakem “yayınlanabilir” raporu verirse çalışma yayınlanması üzere yayın sırasına alınır, “yayınlanamaz” raporu verirse çalışma reddedilir. nc hakemin olumlu rapor vermesi durumunda “yayınlanamaz” kanaati bildiren hakemin raporu ve bu raporda sunduğu gerekçeler de yazarla paylaşılır.

Hakem değerlendirme raporlarında, a. Makale konusunun Kültür Araştırmaları Dergisi’ne uygunluğu, b. Makale konusunun orijinalliği veya güncelliği, c. Makalenin bilim alanlarına katkı sağlama düzeyi, d. Makalenin dil ifade ve anlatımının bilimselliği akıcılığı ve anlaşılabilirliği, e. Makale özetinin amaç yöntem ve bulgular hakkında bilgi vermesi, f. Makale amacının belirginliği, g. Makale bulgularının tartışılması, h. Araştırma yöntemlerinin uygunluğu ve yeterliliği, i. Makalenin sonuç ve önerilerinin yeterliliği, j. Makalede kullanılan kaynakların uygunluğu ve yeterliliği, k. Makalede (varsa) Şekil tablo veya eklerin anlaşılabilirliği ve kurallara uygunluğu, “ok zayıf, zayıf, orta, iyi, çok iyi” Őıklarıyla değerlendirilir. Hakem ayrıca yazı üzerinde düzeltme talepleri gösterebilir, yazı üzerine notlar düşebilir.

Çeviri yazılarda ise hakemler aşağıdaki sorulara cevaplar verir: a. Çeviri kültür bilimleri ile ilişkili mi? b. Yazı yabancı dilden Türkçeye uygun bir Şekilde çevrilmiş mi? c.

Çeviride dil yazım ve cümle dizilimi kurallarına uyulmuş mu? d. Çeviri akıcı ve anlaşılabilir mi? e. Çeviri bilime katkı sağlar mı?

Kitap incelemesi türünden yazılarda hakemler aşağıdaki hususları değerlendirir: a. Kitap eleştirisinin bilim alanlarına katkı sağlama düzeyi, b. Kitap eleştirisinin dil ifade ve anlatımının bilimselliği akıcılığı ve anlaşılabilirliği, c. Kitap eleştirisinin nesnelligi ve bulgularının orijinalliği.

Çalışmanın Değerlendirilmesi, “1. Majör Revizyon, 2. Minör Revizyon, 3. Reddet 4. Kabul et” şıklarından biri tercih edilerek yapılır. Ayrıca hakem ek açıklamalar da yapabilir. Yayın Değerlendirme Süreci tamamlanan çalışmalar yayınlanmak üzere sıraya alınır. Yayın Değerlendirme Sürecinde oluşturulan raporlar ve ek düzeltme dosyaları editör tarafından arşivlenir ve beş yıl süreyle saklanır.

### YAZAR REHBERİ

Kültür Araştırmaları Dergisi TÜBİTAK Dergipark sistemi üzerinden açık erişim modeliyle Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında olmak üzere üç aylık periyotlarla yılda dört sayı yayınlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. Türkçe veya İngilizce dillerinde derginin konuları kapsamında folklor, dil, tarih, edebiyat, antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji gibi kültür bilimleri ile ilgili araştırma makaleleri, çeviriler, yayın tanıtma/eleştiri yazıları, editöre not türünden çalışmalara yer verilir.

Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilecek çalışmaların aşağıdaki işlem basamaklarını izlemeleri gerekmektedir:

1. Dergiye yayınlanmak üzere çalışma gönderilmesi için öncelikle sorumlu yazar tarafından TÜBİTAK Dergipark sistemine şahsi üyelik kaydı yapılması gerekmektedir.
2. Dergipark sistemine kayıt olmak için <https://dergipark.org.tr/tr/login> linkinden açılan pencerelere kişisel bilgilerinizi girerek kullanıcı adınız ve şifrenizi oluşturabilirsiniz.
3. Dergipark sistemine kayıt yapılmasının ardından yazarlar Kültür Araştırmaları Dergisi'nin makale gönderi paneline <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> linkinden ulaşarak makalelerini ve dosyalarını yükleyip süreci başlatırlar.
4. Kültür Araştırmaları Dergisi “yayın etiği”, “araştırma etiği” ve “yasal/özel izin belgesi alınması” ile ilgili uluslararası standartlara ve kurallara uygun yayın anlayışını benimsemiştir. Bu bakımdan çalışmaların sisteme yüklenmesi aşamasında aşağıda kapsamı çizilen çalışmalarla ilgili olarak “ETİK KURUL BELGESİ” de ek dosyalar olarak sisteme yüklenmelidir.
5. Makalelerin Kültür Araştırmaları Dergisi'ne gönderilmesi, yayımı için başvuru olarak kabul edilir. Yazarlar, başvuru sürecinde çalışmalarının telif haklarından feragat etmiş kabul edilirler. Bu durum başvuru sürecinde yazarlar tarafından onaylanan Telif Hakkı Devir Formu ile kabul edilmiş sayılır ve telif ücreti ödenmez. Telif Hakkı Devir Formu derginin sitesinde ilgili bağlantıda yer almaktadır. Yazarlar, makale yayın başvurusunda bulunurken bu formun imzalı-taranmış halini Dergipark sistemine ek dosya olarak yüklemekle mükellefdirler.
6. Dergimize makale gönderen yazarların ayrıca [orcid.org](http://orcid.org) adresinden ücretsiz üyelik yaparak temin edecekleri ORCID kimlik numaralarını makale metinleri ile birlikte editörlüğe iletmeleri gerekmektedir.
7. Dergimizin yayın sürecindeki tüm editöryel iş ve işlemler, çift kör hakemlik değerlendirmeleri ve yayın aşamaları internet tabanlı şifre korumalı TÜBİTAK Dergipark

sistemi üzerinden yürütölmekte; bu da yazarlara, hakemlere ve editörlere hızlı erişim imkânı vermektedir. Bu bakımdan sisteme yüklenmiş olan çalışmalarınızın tüm aşamalarını Dergipark üzerinden oluşturmuş olduğunuz kullanıcı adı ve şifrenizle gireceğiniz “Kullanıcı Paneli”nden takip edebilirsiniz.

### YAZIM KURALLARI

**Başlık:** Türkçe başlık koyu ve büyük harflerle 12 punto, ortalanmış şekilde; İngilizce başlık ise Türkçe başlığın hemen altında, normal, sadece ilk harfleri büyük, 11 punto ve ortalanmış şekilde olmalıdır.

**Yazar adı:** Yazar adı ve soyadı sağa yaslı, koyu 11 punto olmalıdır. Yazarların unvanı, görev yaptıkları kurum ve eposta adresleri \* işaretiyle dipnotta verilmelidir. Hakem sürecinde bu isim kaldırılarak yazı isimsiz bir biçimde hakemlere gönderilir.

**Özet:** Makalenin başlığından sonra en az 150 en fazla 250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet, 5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler 11 punto olarak yazılmalıdır.

**Sayfa düzeni:** Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

**Kâğıt Boyutu:** A4 (21-29,7 cm)

**Kenar Boşlukları:** Tüm kenar boşlukları 2,5 cm.

**Yazı tipi:** Times New Roman

**Yazı tipi stili:** Normal

**Boyutu (normal metin):** 12

**Boyutu (dipnot metni) :** 10

**Paragraf Aralığı:** Önce 0 nk, sonra 6 nk

**Satır Aralığı:** Tek (1)

**Bölüm başlıkları:** Alt başlıkların hepsi ilk harfleri büyük olacak şekilde ve koyu olmalıdır. Numaralandırma tercih edilirse “Giriş” ve “Sonuç” bölümüne numara verilmemelidir.

**Tablo ve şekiller:** Tablo ve şekillerin numarası ve adları şeklin hemen altında olmalıdır.

**Hacim:** Makale, ekler dâhil olmak üzere en fazla 10.000 sözcük olmalıdır.

**Diğer hususlar:** Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Yazım ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır. Yazıların kaynakçalarında Latin alfabe dışında başka bir alfabe karakterleri kullanılmamalıdır.

### Kaynakların Düzenlenmesi

#### a. Metin İçi Gönderme

Metin içinde kaynak gösterimi APA Sistemi ile uyumlu şekilde yapılmalıdır. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir.

Örnek: (Köprölü, 1966: 71-76).

Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.

Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

Örnek: Boratav (1984: 11), bu rivayetlerin 34 tane olduğunu belirtir.

Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır.

Örnek: (Aça ve Yolcu, 2017: 72)

Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” (ve diğerleri) ibaresi kullanılmalıdır.

Örnek: (Lvova vd., 2013: 194)

Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek: (Kaya, 2000: 180; Artun, 2004: 86)

Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır.

Metinde arşiv belgelerinden yararlanılmış ise bu belgelere göndermeler (Belge-1) veya (Arşiv-1) şeklinde sırayla belirtilmeli ve kaynakçada ilgili ibarenin karşısına arşiv belge bilgileri yazılmalıdır.

Metin içinde sözlü kaynaklardan alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler Kaynak Kişi anlamına gelecek şekilde (KK-1) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında Sözlü Kaynaklar alt başlığı altında her bir kaynak kişinin bilgisi metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metin içinde internet kaynaklarından alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler (URL-1, URL-2...) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında Elektronik Kaynaklar alt başlığı altında her bir alıntı uzantısı metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

### **b. Kaynakçanın Düzenlenmesi**

Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.

Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap:

Köprülü, Mehmet Fuat (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ergun, Metin ve Aça, Mehmet (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları-1*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aça, Mehmet vd. (2009). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Çeviri Kitap:

Sartre, Jean-Paul (1967). *Edebiyat Nedir*. (Çev. Bertan Onaran). İstanbul: De Yayınevi.

Kitap Bölümü:

Yolcu, Mehmet Ali (2019). “Kadın Folkloru Araştırmalarında Yöntem Sorunları”. *Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Yazıları*. (Ed. Mehmet Ali Yolcu). Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 65-72.

Makale:

Yolcu, Mehmet Ali (2018). “Folklor Araştırmalarında Kültürel Rölativist Tutumların Eleştirisi”. *Motif Akademi*, 21: 48-52.

Tez:

Yolcu, Mehmet Ali (2011). *Balıkesir’den Derlenen Maniler zerinde Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bildiri:

Yolcu, Mehmet Ali (2018). “Bacılar ve Kardeşler: Toplumsal Yapı ve Söylem Açısından Alevi Ataerkilliği”. *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu* (Çanakkale, 8-10 Kasım 2018). İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 66-69.

İnternet Kaynakları:

URL-1: “Social Groups”. <http://www.sociologyguide.com/Groups.php> (Erişim: 10.06.2014)

Arşiv Kaynakları:

Belge-1/Arşiv-1: BOA-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA, DH.EUM.EMN, no: 3, 19.ř.1330); BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA, 1927)

Sözlü Kaynaklar:

KK-1: Mustafa Din, 1982 doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf, İstanbul. (Görüşme: 12.06.2014).



